

**2013**

# Islam en Ecologie: De ecologische ethiek van de islam gezien vanuit de visie op de relatie tussen mens en natuur

---

**[Bachelorproject Politieke Filosofie,  
Ecologie en Duurzame Ontwikkeling]**

Sinan Özkaya (0749532)  
Docent: Dr. M.A. de Geus  
Instituut Politieke Wetenschappen  
Leiden, Juni 2013



## Inhoudsopgave

Inleiding .....	4
Hoofdstuk 1: Karakteristieken van de natuur.....	7
Hoofdstuk 2: Visies ten aanzien van de relatie tussen mens en natuur.....	11
Hoofdstuk 3: De aspecten van een ecologische ethiek .....	13
Harmonisering van de menselijke cultuur met de natuur .....	13
Gematigdheid in het leven van de mens.....	14
Ecologische duurzaamheid.....	16
Conclusie.....	18
Literatuurlijst.....	21

## Inleiding

Volgens kritische wetenschappers, zoals Peter Tom Jones en Roger Jacobs, zullen de bestaande milieu- en klimaatproblemen met de tijd groter worden (Jones & Jacobs, 2006). De burgers worden zich ook steeds meer bewust van het feit dat de problematiek rondom het milieu en het klimaat, in grote mate, cultureel maatschappelijke vraagstukken zijn (Tucker, 2012:100). Het oplossen van het klimaatprobleem door middel van technologische ontwikkelingen, financiële maatregelen of wetgeving zal hierdoor niet voldoende zijn. Er zijn ook cultureel-ethische benaderingen nodig om het gedrag van mensen te veranderen (Tucker, 2012:100). Wereldreligies kunnen mogelijk een belangrijke rol spelen in het proces om een ecologische ethiek tot stand te brengen die de milieucrisis kan helpen oplossen. Zo worden sinds enkele jaren religieuze gemeenschappen door wetenschappers gevraagd om een actieve rol te spelen in dit proces van bewustwording (Tucker, 2012:102).

Religies kunnen op basis van hun morele gezag belangrijk zijn voor het verhogen van het publieke bewustzijn. Zo heeft bijvoorbeeld het religieuze morele gezag een doorslaggevende betekenis gehad bij de afschaffing van de slavernij in de 19<sup>e</sup> eeuw in Engeland, en in de bekende burgerrechtenbeweging door Martin Luther King en andere religieuze leiders in de twintigste eeuw in de Verenigde Staten en Zuid-Afrika (Krznicaric: 2007:3).

De relatie tussen religie en de problematiek rondom ecologie en klimaat kan op twee verschillende manieren worden gelegd. De rol die religie kan spelen in het construeren van een ecologische ethiek die het probleem kan helpen oplossen werd zojuist beschreven. De andere relatie heeft daarentegen niet betrekking op het oplossen van het probleem, maar op de rol van religie als denkbare oorzaak van de milieuproblematiek.

In zijn werk *'The Historical Roots of Our Ecological Crisis'* uit 1967 vroeg Lynn White, professor middeleeuwse geschiedenis aan de *Stanford University*, zich af hoe het christendom de relatie tussen de mens en het milieu beschrijft. Hij concludeerde dat de oorsprong van de ecologische crisis waar we ons in bevinden kan worden herleid tot de opkomst van de joods-christelijke teleologie (White, 1967).

Zo stelt White: *"God planned all of this explicitly for man's benefit and rule: no item in the physical creation had any purpose save to serve man's purposes"* (White, 1967:52). Volgens White heeft het christendom de mens gescheiden van de natuur en superieur gemaakt ten opzichte van de natuur (1967:52). Deze ontwikkeling heeft er volgens hem voor gezorgd dat de mens een vrijbrief kreeg waarmee deze met de natuur kon doen en laten wat hij wilde.

Volgens White's analyse was de mens in de antieke wereld een onderdeel van de natuur. Met de overwinning van het christendom is dit volgens White verloren gegaan: "*By destroying pagan animism, Christianity made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects*" (1967:52). Hij beweert dat hierdoor, én met behulp van de wetenschappelijke en technologische revoluties die in de afgelopen eeuwen hebben plaatsgevonden, de mensheid in staat is gebleken om een meedogenloos effectief beleid van exploitatie van de natuurlijke rijkdommen na te streven. Dit beleid heeft tot de huidige milieucrisis geleid (White, 1967:50). De reacties van christelijke geleerden op de denkbepelden van White leidden tot een breed debat over de ecologische ethiek in het christendom. Dit debat over de diepere religieuze wortels van het milieu-wangedrag en het moderne ecologische probleem wordt voortgezet in vele delen van de wereld (Kula, 2000:2).

De islam, als belangrijke wereldreligie met een miljard volgelingen, is ondervertegenwoordigd in dergelijke debatten waarin de relatie tussen religie enerzijds en milieu en ecologie anderzijds centraal staan. Dit lijkt voor een deel te wijten aan een gebrek aan interesse van moslims in ecologische kwesties (Kula, 2000:2). Een andere oorzaak is dat de regerende klassen in de islamitische wereld vooral bezig zijn geweest met het nastreven van het westerse model van technologie, wetenschap en economie. Om die reden is het voor hen buitengewoon moeilijk om islamitische principes toe te passen op de economie, de technologie en het milieu. Deze regerende klassen lijken noch het inzicht, noch de moed of wil te hebben om een islamitische economische orde te creëren, waarin de islamitische visie op de relatie van de mens tot de natuur centraal staat (Nasr, 2003:88).

Ondanks de kritiek op de praktijk van de islamitische wereld, zal ik mij in deze Bachelorscriptie richten op de achterliggende theoretische kaders van de discussie. Met het oog op de participatie in een debat waarin de relatie tussen religie en het milieu centraal staat, en voor het vaststellen van de betekenis van de islam in dit debat, zal naar een antwoord moeten worden gezocht op de vraag wat de achterliggende visie van de islam is op de relatie van de mens ten opzichte van de natuur. Op basis van deze relatie zal ik de volgende centrale vraag beantwoorden: in hoeverre is het mogelijk om te komen tot een islamitische ecologische ethiek?

In de zoektocht naar een antwoord op de bovengenoemde vraag, is het onvermijdelijk om een aantal methodologische uitdagingen op het gebied van religie en ecologie aan te gaan. De enorme historische complexiteit van de religieuze traditie, de culturele context van de ontwikkeling van religie en de verschillende interpretaties van de geschriften, het geloof en de instituties zorgen voor een grote diversiteit in de religieuze traditie. Niettemin stelt de milieu-

ethiek filosoof Baird Callicott dat wetenschappers en anderen “de conceptuele bronnen van het religieuze leven moeten uitdelven” voor het creëren van een meer inclusieve mondiale milieu-ethiek (Tucker & Grimm, 2003, XXI). Deze methodologische uitdagingen zorgen er echter voor dat ik mij in beginsel zal beperken tot verschillende houdingen ten opzichte van de natuur van de Koran in de bestaande wetenschappelijke literatuur.

Allereerst zal de vraag worden beantwoord welke specifieke karakteristieken van de natuur volgens de islam kunnen worden onderscheiden. De bovengenoemde diversiteit in de religieuze traditie zal ik beschrijven aan de hand van de vraag welke visies er binnen de islam kunnen worden onderscheiden ten aanzien van de relatie tussen mens en natuur. Vervolgens zal een antwoord worden gegeven op de vraag wat de belangrijkste aspecten van een ecologische islamitische ethiek zijn.

Bij de beantwoording van deze vragen streef ik, zoals ook andere commentatoren dat in een ander verband hebben beargumenteerd (Tucker & Grimm, 2003, XXI), naar een kritische analyse van de traditie van de islam, zonder haar ecologische potentieel te idealiseren of haar tekortkomingen op het terrein van het milieu-denken te negeren.

## Hoofdstuk 1: Karakteristieken van de natuur

In de traditie van de islam die door de eeuwen heen tot stand is gekomen, valt niet te ontdekken dat er directe verwijzingen zijn naar het milieu zoals we dit vandaag de dag zouden definiëren en omschrijven (Khalid, 2002:3). Het woord in het modern Arabisch dat het meest in de buurt komt van het abstracte begrip ‘natuur’ zoals dat ten heden dage wordt begrepen is *bī’a*, dat habitat of omgeving betekent. Een veelvoorkomend woord in de Koran dat conceptueel gerelateerd is aan natuur, is het woord *khalq*, dat creatie of schepping betekent (Khalid, 2002:3).

De conceptuele verbintenis tussen natuur en schepping komt voort uit de beschrijving van de natuurlijke wereld door de Koran. Zij beschouwt deze natuurlijke wereld namelijk als een creatie van God. In 261 verzen van de Koran wordt in verschillende verbanden en vormen het woord *khalq* gebruikt. Deze verzen bevatten verwijzingen naar de menselijke wereld; de natuurlijke wereld van de Aarde, van bomen tot schildpadden, van vissen tot gevogelte, en naar de zon, de sterren en de lucht (Khalid, 2002:3). Voor het linguïstische gemak zal ik in deze Bachelorscriptie echter het woord natuur blijven gebruiken.

De Koranische notie van de natuurlijke wereld en de natuurlijke omgeving is zowel semantisch als logisch verbonden met de notie van God (Haq, 2001:146). Volgens de Koran kan de natuur haar eigen aanwezigheid niet verklaren. Alles wat de mens observeert in de natuurlijke wereld is om die reden een teken van God en fungeert als symbool (*āya*, meervoud: *āyāt*) voor God (Haq, 2001:146). De natuur is een verwijzing naar een transcendentale entiteit (Haq, 2001:146). Met andere woorden is de natuur een embleem van God; een middel of instrument waardoor God communiceert met de mens. In de Koran wordt deze transcendentale betekenis van de natuur benadrukt:

“Do they not see the birds, constrained in the middle of the sky? None withholds them but God; most surely there are signs (*āya*) in this for a people who believe” (Koran, 16:79)<sup>1</sup>.

Een andere betekenis van het concept *āya* wordt beschreven door de Turkse milieufilosoof Ibrahim Özdemir. Hij stelt dat in de islamitische traditie geloofd wordt dat de eerste openbaring en het eerste bevel aan de profeet Mohammed was: “Lees, in de naam van God”(Koran, 96:1). Omdat hij analfabeet was en hij nog geen tekst had om te kunnen lezen, antwoordde hij: “Ik weet niet hoe” (Özdemir, 2003:7). Volgens Özdemir wordt hier met

---

<sup>1</sup> In deze paper is gekozen voor een consequent gebruik van de Engelse vertaling van de Koran, omdat een uitgave in modern Nederlands volgens de schrijver van deze paper ontbreekt.

“lees” bedoeld: het opnieuw en op een andere manier waarnemen van de natuurlijke omgeving (2003:7). God is volgens de Koran namelijk de schepper, eigenaar en onderhouder van de werkelijkheid waar de mens een onderdeel van is, en geeft het bestaan betekenis. Vandaar dat er bevolen is dat naar de realiteit vanuit dit standpunt gekeken dient te worden en de tekenen te zien (Özdemir, 2003:7):

Do they not look at the Camels, how they are made? -  
And at the Sky, how it is raised high? -  
And at the Mountains, how they are fixed firm? - (Koran, 88:17-20)

Alles in het universum is kortom een teken en bewijs (*āya*) van God en verwijst daarom naar God (Özdemir, 2003:20). We kunnen derhalve stellen dat het doel van de natuur volgens de Koran is om de mens in contact te brengen met God. Daarmee heeft de natuur in de Koran niet een intrinsieke maar een instrumentele waarde, die de verbinding legt tussen mens en God.

Ook volgens de redentie van de theoloog Yaşar Nuri Öztürk heeft de natuur in Koranische zin een instrumentele waarde. Hij stelt dat men uit Koranverzen niet alleen kan concluderen dat de natuur symbool staat voor God, maar ook dat de natuur een aanzicht is van God zelf, oftewel een manifestatie van God (Öztürk, 2008:45). Volgens Öztürk wordt dat bevestigd met onderstaande vers:

“And Allah's is the East and the West, therefore, whither you turn,  
thither is Allah's purpose; surely Allah is Amplegiving, Knowing”  
(Koran, 2:115).

Volgens Öztürk kan men de natuur vanuit dien hoofde beschouwen als de belichaming van God. Hierin heeft God niet als schepper van de creatie slechts een persoonlijke rol in het ‘proces van de natuur’, maar is God zélf het ‘proces van de natuur’.

Het ‘proces van de natuur’ is een ander conceptueel relevante karakteristiek voor een volledige omschrijving van de natuur waar de Koran het over heeft. De natuur wordt volgens de Koran integraal beheerst door onveranderlijke wetten (*amr, mv: awāmir*) (Haq, 2001:147). Wanneer God bijvoorbeeld iets scheidt of creëert, plaatst Hij zijn onveranderlijke wetmatigheden, richtlijnen en maatregelen (*amr, qadr, taqdir*) daarin. Deze wetmatigheden zorgen ervoor dat er een balans op Aarde is, en dat elk schepsel daaraan bijdraagt (Özdemir, 2003:13). De onderstaande verzen benadrukken het belang van die evenwicht/balans (*mizān*) in de natuur:



“The sun and the moon follow a reckoning.  
And the herbs and the trees do adore Him.  
And the heaven, He raised it high, and He made the balance (*mizān*)  
That you may not be inordinate in respect of the measure.  
And keep up the balance (*mizān*) with equity and justice do not make  
the measure deficient” (Koran, 55:5-9).

In de bovengenoemde laatste vers wordt de mens opgeroepen om de door God tot stand gebrachte evenwicht met rechtvaardigheid in stand te houden en de balans niet te verstoren.

De mens is niet het enige levende wezen in de schepping. Veel hoofdstukken van de Koran beginnen met diernamen, zoals De Koe (*al- Baqara*), De Bij (*al-Nahl*), De Spin (*al-Anqabut*) en De Mier (*al-Naml*). Dieren hebben als onderdeel van de natuur een aantal kenmerken gemeen met de mens. De Koran beschrijft dat dieren net als mensen in gemeenschappen leven:

“There is no animal on earth, nor a creature flying on two wings, but they are communities like you” (Koran, 6:38).

In de Koran wordt benadrukt dat deze gemeenschappen van dieren, ieder op hun eigen wijze, God aanbidden (Özturk, 2008:104):

“Do you not see that Allah is He Whom do glorify all those who are in the heavens and the earth, and the (very) birds with expanded wings? He knows the prayer of each one and its glorification, and Allah is Cognizant of what they do.” (Koran, 24:41).

“And there is no single thing but glorifies Him with His praise, but you do not understand their glorification...” (Koran, 17:44).

Een ander gemeenschappelijk kenmerk tussen mensen en dieren is dat ze beiden deel uitmaken van de schepping en dus tekenen en symbolen van God zijn. Dit geldt overigens ook voor flora, die immers volgens de Koran ook deel uitmaakt van de goddelijke schepping (Kamla, 2006:250).

Hieruit valt te concluderen dat het natuurbeeld, zoals omschreven in de Koran, niet antropocentrisch is (Kamla, 2006:250). De mens is namelijk een onderdeel van zijn omgeving en de natuur, die hij in balans dient te houden en die hij niet dient te verstoren. Zo wordt de mens bijvoorbeeld ook gerekend tot het concept *anām*, dat vaak wordt vertaald als “*all living beings*”:

“And the earth has He spread out for all living beings (*anām*),  
with fruit thereon, and palm trees with sheathed clusters of dates,  
and grain growing tall on its stalks, and sweet smelling plants.” (Koran, 55:10-12).

Uit het bovenstaande kan worden geconcludeerd dat de natuur met al haar natuurlijke (hulp)bronnen niet slechts beschikbaar is gesteld voor de mens, maar voor alle gemeenschappen in de natuur waar ook de flora en fauna onder vallen. In die zin staat de mens niet boven andere ‘gemeenschappen’ in het bewaren van het natuurlijke evenwicht (Kamla, 2006:250).

Anderzijds zijn er ook Koranverzen te citeren waaruit we het tegengestelde kunnen concluderen:

“It is He Who hath created for you all things that are on earth” (Koran, 2:29).

Deze uitspraak wekt de indruk dat alles op Aarde omwille van de mens is geschapen en dat de autoriteit en superioriteit van de mens in de natuur oneindig is. In die zin staat dit vers dichterbij de Judeo-Christelijke traditie. Sinds de publicatie van het eerder genoemde artikel van Lynn White, wordt dit principe van de Judeo-Christelijke traditie vaak verantwoordelijk gehouden voor het veroorzaken van de afbraak van de ecologie (Özdemir, 2003:25). In die zin is het een relevante vraag welke visies er in de islam bestaan over de positie van de mens in de natuur. In het volgende deel van deze scriptie zal dieper worden ingegaan op de relatie tussen het hierboven beschreven concept van de natuur en de mens als onderdeel van de schepping.

## Hoofdstuk 2: Visies ten aanzien van de relatie tussen mens en natuur

Boven is beschreven dat de natuur zoals de islam die beschrijft een nauwe verbintenis kent met het concept van God. Binnen de islamitische tradities zijn er twee visies te onderscheiden ten aanzien van de relatie tussen de natuur en de mens. Deze verschillende visies zijn echter wel gebaseerd op dezelfde bron van religie, namelijk de Koran. Om die reden is het aannemelijk dat op een fundamenteel niveau de visies geen grote verschillen zullen vertonen. De visies onderscheiden zich met name in de interpretatie van het verantwoordelijkheidsprincipe, dat expliciet wordt genoemd in de Koran.

Het verantwoordelijkheidsprincipe staat centraal in de prominente visies van de islamitische traditie. Dit principe is drieledig en berust op de bovengenoemde concepten van de natuur. De relatie tussen de schepper, de mens en de schepping kent enerzijds overlappende kenmerken met de Judeo-Christelijke traditie, waarin de natuur als functioneel instrument ten behoeve van de mens is gecreëerd. Het principe berust op het fundamentele idee van de Koran dat de mens is aanwezen als *Khalif* op aarde. Het gegeven dat de mens *Khalif* is, betekent dat de hij de voogd is op aarde (Khalid, 2005:7). Deze voogdij is volgens de Koran door de mens nog voor de schepping aanvaard:

“We did indeed offer the Trust to the Heavens and the Earth and the Mountains; but they refused to undertake it, being afraid thereof: but man undertook it;- He was indeed unjust and foolish.” (Koran, 33:72)

Uit het bovenstaande vers wordt vaak geconcludeerd dat de mens de verantwoordelijkheid in termen van een voogdij zelf op zich heeft genomen. Daaruit zou volgen dat de mens verantwoordelijk is en ook dat zijn daden aan hem toegerekend kunnen worden (Khalid, 2005:7).

Anderzijds wordt er vaak geïnterpreteerd dat de voogdij niet een superioriteit geeft aan de mens, maar dat deze voogdij begrepen dient te worden als een verantwoordelijkheid in het onderhouden van de balans in de schepping en het spreiden van rechtvaardigheid: goede daden en deugd door de mens (Kamla, 2006:251). In deze visie van de drieledige relatie is de mens net als de rest van de wereld een onderdeel van de natuurlijke creatie, waarin goedheid in de natuurtoestand heerst en waarin de natuur (inclusief de mens) de potentie heeft om ‘het goede’ te verrichten.

De mens heeft echter de mogelijkheid gekregen om zich tegen de wil van God te keren, en heeft daarmee ook een duidelijk morele verantwoordelijkheid op zich genomen

(Khalid, 2005:7). Als beschermer van de natuur dient de mens de natuur in deze visie te beschermen, er op te bouwen en te verbouwen, onder de voorwaarde dat het evenwicht niet verstoord wordt. Er moet wel nadrukkelijk worden opgemerkt, dat volgens de Koran, samen met de voorgedij de mens als enige de mogelijkheid heeft gekregen om de balans in de natuur te verstoren:

Debacle has appeared in the land and the sea on account of what the hands of men have wrought, that He may make them taste a part of that which they have done, so that they may return (Koran, 30:41)

Uit het bovenstaande vers kan worden afgeleid dat de mens als gevolg van zijn morele verantwoordelijkheid gestraft zal worden, indien zijn handelen leidt tot de aantasting van de natuur (Kula, 2000:4). De verantwoordelijkheid dat wordt gegeven aan de mens is derhalve niet onvoorwaardelijk. Vanwege de door de mens op zich genomen verantwoordelijkheid, zal er ook een afrekening plaatsvinden van zijn daden. In de Koranische context brengt dit een andere instrumentele waarde aan de natuur, namelijk een morele, waarin de mens geacht wordt volgens de door hem aanvaarde verantwoordelijkheid te blijven dragen (Imfadi, 2009:200).

In de islamitische traditie heeft de laatst genoemde visie in toenemende mate aanhang gekregen. Dit is de opvatting waarin de natuur niet alleen een functionele instrumentele waarde heeft, maar ook een morele (Özdemir, 2003:26). De Perzische filosoof en wetenschapper Al-Biruni, die leefde in de 10<sup>e</sup> eeuw, stelt dat de mens niet het recht heeft om andere gemeenschappen (lees: de natuur) uit te buiten omwille van zijn eigen onverzadigbare lusten. Daarnaast stelt de 14<sup>e</sup> eeuwse filosoof Ibn-Taymiyya aan de hand van bovengenoemde verzen, dat God de natuur heeft gecreëerd met een ander doel dan alleen ten gunste van de mens. Omdat de Koran is gericht aan de mensheid is het volgens Taymiyya niet meer dan logisch dat God in de Koran de voordelen van natuur en schepping uitlegt in termen van voordelen voor de mens (Özdemir, 2003:26). Dat betekent echter niet, dat het nut en de noodzaak van de aanwezigheid van de schepping slechts in het teken staat van de mens (Özdemir, 2003:26).

Taymiyya beweert daarmee dat de teksten in de Koran zijn beperkt tot richtlijnen en gedragsregels voor mensen. Uit welke aspecten die gedragsregels bestaan, zal in het volgende hoofdstuk worden uitgelicht.

## Hoofdstuk 3: De aspecten van een ecologische ethiek

Ethiek komt van het Griekse woord *'ethos'*, dat gedragsregels binnen een bepaalde waardestelsel betekent. Volgens de Chinese milieufilosoof Tongjin Yang, houdt de ecologische ethiek zich bezig met ethische problemen omtrent het milieu (2006). Deze ethiek heeft als doel om een ethische rechtvaardiging van en eveneens om morele motivaties voor de bescherming van het milieu te geven. Deze *'eco-ethics'* zouden richtlijnen kunnen geven van wat goede en slechte houdingen zijn ten opzichte van de natuur (Yang, 2006:23). Hieronder volgt een bespreking van de volgens bovengenoemde waardesysteem van de islam mogelijke *'goede'* en *'foute'* handelingen.

### *Harmonisering van de menselijke cultuur met de natuur*

Volgens de Maleisische Islamoloog Adi Setia is de ecologische toestand onlosmakelijk verbonden met sterke ethische voorschriften (2007). Setia stelt dat er duidelijke leefregels af te leiden zijn van de bovengenoemde Koranische concepten. Die concepten vertellen echter meer over de natuur en de psychologie van de mens, dan over de natuur van de schepping (2007:119). Zo stelt hij: *"From this deep-ecological perspective, environmental degradation is less a resource-problem than an attitude problem"* (2007:119). Het probleem van onjuiste houdingen ten opzichte van de natuur vloeit volgens Setia namelijk voort uit het falen van de menselijke ego. Dit wordt in de literatuur *'het kwade ziel van de mens'* (*al-nafs al-ammārah bi al-sū*) genoemd, die op korte termijn bevrediging wenst en afziet van de welvaart op langere termijn (Setia, 2007:119):

*"Nay, but you covet what is immediate and abandon what is later to come"*(Koran, 75:20)

En dervhalve:

*"To prepare and send forth provision for the morrow"*(Koran, 2:110).

Volgens Setia is het tijdelijke verblijf op Aarde, waar in bovenstaande verzen naar wordt verwezen, van groot belang voor een goede houding ten opzichte van de natuur. Het leidt volgens hem namelijk tot wat men heden ten dage lage *'ecologische voetdruk'* noemt. Het is echter gefundeerd op een islamitische, egospirituele ethiek (Setia, 2007:120).

Deze ethiek is uitgewerkt door de 12<sup>e</sup> eeuwse Perzische filosoof Al-Imam Fakhr al Din al Razi en is doordrongen met morele waarden als mildheid (*rifq*), zachtaardigheid (*līn*) en rust (*sakīnah*), gecombineerd met eerbiedige nederigheid (*tawādu*) en emotionele standvastigheid (*qārr*). Volgens Fakhruddin Razi zijn de mensen die deze morele waarden

bezitten en beheersen niet arrogant. Zij zullen, volgens hem, de natuur veel minder verwoesten in tegenstelling tot mensen, die zich verheven voelen ten opzichte van anderen die deze deugden niet bezitten en zich gedragen alsof zij de eigenaar van de Aarde zijn (Setia, 2007:120). Adi Setia stelt dat die mensen onverschillig zijn voor elk gevoel van zelfbeheersing of verantwoording aan de ‘maker’ en aan de werkelijke ‘eigenaar’ van alles, oftewel God. Hij beargumenteert zijn standpunt aan de hand van het volgende Koranvers:

“The faithful servants of the Beneficent are they who tread upon the earth gently, and when the ignorant address them, they say: Peace.”(Koran, 25:63)

Deze vorm van ethische voorschriften zijn eco-psychologisch van aard en hebben betrekking op de individuele aard van de mens. Ze geven algemene richtlijnen voor wat de Koran als ‘juist’ beschouwt. De hoeksteen in die richtlijnen is de toewijding aan God. Een afgeleide van die toewijding kan in dit geval vriendelijkheid aan de natuur of matiging van consumptie zijn, maar blijft dus een onderdeel van een harmonieus geïntegreerde persoonlijkheid. Daarbij wordt verondersteld, dat een evenwichtige persoonlijkheid zal leiden tot een evenwichtige omgang met de natuur (Setia, 2007:121).

### *Gematigdheid in het leven van de mens*

De eerder genoemde principes van het rechtvaardig omgaan met de natuur en het behouden van het evenwicht schetsen de kaders van een gematigd leven van de mens (Al-Damkhi, 2008:17). Gematigdheid in consumptie is om die reden een van de belangrijkste deugden van de islam (Jussof, 2011:49). De aanwezigheid van overvloed aan natuurlijke hulpbronnen rechtvaardigt niet de verspilling ervan. In dit kader wordt vaak het voorbeeld gegeven van de profeet Mohammed die de moslims adviseerde om geen water te verspillen, zelfs als ze naast een rivier staan (Jussof, 2011:49).

In de Koran wordt de mens aangeraden om het aanwezige water te waarderen (Al-Damkhi, 2008:19). Het belang van water wordt in de volgende verzen als volgt beschreven:

“Have you seen the water which you drink? Was it you who sent it down from the rain cloud, or did We send it? Were it Our will, We could have made it bitter, why then do you not give thanks? (Koran, 56:68-70).

“Say: Have you considered, if your water were one morning to have seeped away, who then could bring you clear-flowing water?” (Koran, 67:30).

“And tell them that the water shall be shared between them” (Koran, 54:28).

Het is belangrijk dat water rechtvaardig wordt verdeeld, zonder plundering, verspilling of misbruik er van. Dit heeft betrekking op zowel private gebruik van natuurlijke hulpbronnen, als collectief gebruik er van, en is niet afhankelijk van de schaarste van de hulpbron (Al-Damkhi, 2008:15).

Een gematigde consumptie, met als doel het onderhouden van het leven, zou dan kunnen en moeten leiden tot het behoud van de natuur (Öztürk, 2008:78). De mens dient daarom niet de extremen op te zoeken. Overconsumptie, die ten koste gaat van de natuurlijke hulpbronnen, wordt om die reden volgens de ethiek van de islam gerekend tot een zonde, waar een straf op staat. In de Koran wordt daarover het volgende gezegd::

“If only they had been of the generations before you, men of righteousness, who prohibited men from mischief in the earth - (but there were non) except a few among them whom We saved (from harm)? But the wrong-doers pursued the enjoyment of the good things of life which were given them, and persisted in sin” (Koran, 11:116).

Volgens Öztürk wordt in het bovenstaande vers gerefereerd aan overconsumptie. Het gematigde gebruik van natuurlijke hulpbronnen is namelijk wél toegestaan. Wat er volgens hem bedoeld wordt met “*pursued the enjoyment of the good things*” is het door de burgers grenzeloos gebruiken van die hulpbronnen (Öztürk, 2008:78). De ‘verwennerij’, zoals Öztürk dat noemt, komt voort uit materiële rijkdom die gepaard gaat met het niet kunnen beheersen van de lusten. Hieruit kan volgens Öztürk worden geconcludeerd dat een gematigd leven een belangrijke deugd is. Een leven van onmatigheid en overdaad wordt daarbij gerekend tot een zonde die gestraft zal worden. (Öztürk, 2008:78). Daarbij dient opgemerkt te worden, dat onmatigheid een relatief begrip is dat van tijd tot tijd in betekenis kan verschillen. Niet alleen de tijd, maar ook de geografische ligging en rijkdom van een samenleving kan er voor zorgen dat aan morele waarden als onmatigheid andere definities worden gegeven.

Als we bijvoorbeeld het gebruik van auto’s nemen, is dat dan een vorm van overconsumptie? Er zijn immers voor de massaproductie veel grondstoffen nodig, bovendien is voor het gebruik ervan infrastructuur nodig. Het gebruik van deze grondstoffen en het opzetten van een wegennet gaat vaak ten koste van de ecologische biodiversiteit. De grond die anders verbouwd zou kunnen worden kan bovendien niet meer fungeren in het produceren van middelen die noodzakelijk zijn voor het levensonderhoud. Daarnaast zijn de uitlaatgassen die vrijkomen door het gebruik van auto’s schadelijk voor de schone lucht die de mens volgens de Koran dient te onderhouden. Kunnen we aan de hand hiervan stellen dat het

gebruik van auto's volgens de Koran fout is en gestraft zal worden? Een antwoord op deze vraag kan niet direct uit de Koran worden herleid. De brede interpretatievrijheid geeft de mogelijkheid om bijna elk antwoord op deze vraag te beargumenteren. Verspilling is een ander kenmerk van verwenning. Ook dit begrip is interpretatie gevoelig.

In de Koran wordt geboden om niet aan verspilling te doen. Daarbij wordt vermeld dat God niet houdt van hen, die meedoen aan verspilling en overdreven consumptie:

“O Children of Adam! Attend to your embellishments at very time of prayer, and eat and drink and be not extravagant; surely He does not love the extravagant.” (Koran, 7:31).

Deze basisprincipes als verspilling en overconsumptie kunnen als fundament dienen voor een ethiek, maar zullen daarvoor wel geconcretiseerd moeten worden.

### ***Ecologische duurzaamheid***

Zoals boven beschreven is de islamitische visie op natuur holistisch van aard. De biodiversiteit van de natuurlijke wereld en het ecologische systeem is gecreëerd door God. De functionele instrumentele waarde van de natuur voor het levensonderhoud is daarin belangrijk. Alle levende wezens (*anām*) hebben recht op de natuurlijke hulpbronnen, zoals bijvoorbeeld drinkwater en schone lucht. De mens wordt in zijn handelen geacht niet het recht van andere gemeenschappen te schenden en zijn verantwoordelijkheid te nemen door het behoud van de natuur (Jussof, 2011:50).

Zo heeft de profeet Mohammed gesteld, dat als iemand een boom plant, of iets zaait over een veld en een mens, een vogel, of een dier eet ervan, dan zal dat worden gerekend als een liefdadigheid van die persoon (Al-Damkhi, 2008:15). Dit ‘goede’ gedrag wordt aangemoedigd door te stellen dat een mens zelfs op de dag des oordeels door moet gaan met hun juiste handelen. Zo wordt er in een overheveling gesteld: *“If the day of resurrection comes upon anyone of you while he has a seedling in hand, let him plant it”*. Volgens islamoloog al-Samarrai vat dit voorschrift de principes van een islamitische ecologische ethiek samen (Al-Damkhi, 2008:15).

Het behoud van de natuur heeft niet alleen betrekking op de kwantiteit van de natuurlijke hulpbronnen, maar ook op de kwaliteit ervan. Natuurbehoud is ook essentieel voor het recht van volgende generaties, zo stelt Al-Damkhi: *“Humankind’s rights over nature are rights of sustainable use, of usufruct, based on moderation, balance and conservation, with a similar and equal right for future generations”* (2008:19). Enerzijds is de mens in staat om het evenwicht in de natuur uit balans te brengen, de ecosystemen te verstoren, maar anderzijds



heeft de mens ook het vermogen om de natuur te beschermen en het ecologische evenwicht te handhaven. Die keuzemogelijkheid is, zoals eerder is beschreven, expliciet gegeven aan de mens. De Koran adviseert daarin een leven dat gebaseerd is op een menswaardig bestaan en een goed leven.

## Conclusie

In deze Bachelorscriptie is een uiteenzetting gegeven van de visie van de islam op de relatie tussen mens en natuur. Aan de hand van die uiteenzetting stond de volgende vraag centraal: In hoeverre is het mogelijk om op basis van de geschetste relatie te komen tot een islamitische ecologische ethiek? De uitdaging hierin was om de beantwoording van de vraag te beperken tot de achterliggende theoretische kaders van de natuur zoals de Koran die omschrijft.

Het belang van verschillende religies in de discussie over een bijdrage aan het creëren van een meer inclusieve mondiale milieu-ethiek is aan het begin van deze Bachelorscriptie uitgelegd. Er is geconstateerd dat de problematiek rondom het milieu en het klimaat, in grote mate, cultureel maatschappelijke vraagstukken zijn. De mogelijke rol van een wereldreligie als de islam in de discussie over en in het proces om een ecologische ethiek tot stand te brengen is hierboven uitgelicht.

Allereerst kunnen we concluderen dat de natuurlijke omgeving zoals de Koran die omschrijft theocentrisch is. Alle levende wezens op Aarde staan in het teken van God als schepper van de schepping. De Koranische notie van de natuur heeft een instrumentele waarde voor de mens en dient als symbool voor God. De natuur is volgens de Koran daarmee een teken van God en verwijst de natuur naar die transcendentale entiteit. De mens wordt in de Koran bevolen om vanuit dit standpunt naar de natuur te kijken. De schepping dient derhalve als een communicatiemiddel tussen de mens en God.

Volgens de Koran is God echter niet alleen de schepper van de natuurlijke omgeving, maar neemt Hij ook deel, aan wat in deze Bachelorscriptie is vertaald als, ‘het proces van de natuur’. God heeft volgens de Koran namelijk zijn wetmatigheden in de natuur geplaatst. Die zorgen ervoor dat er een ecologische evenwicht op Aarde is.

De Koran stelt dat de mens als onderdeel van de schepping, de verantwoordelijkheid op zich heeft genomen om dat evenwicht te bewaren,. Dit verantwoordelijkheidsprincipe staat binnen de islamitische traditie centraal in de verschillende visies ten aanzien van de relatie tussen mens en natuur. In de traditie van de islam heeft de visie die aan dit verantwoordelijkheidsprincipe ook een morele waarde bindt, in toenemende mate aanhang gekregen. De mens maakt net als andere wezens deel uit van een grotere gemeenschap, maar heeft als mens wel een verantwoordelijkheid ten opzichte van de natuur. Er kan derhalve worden gesteld dat de aanwezigheid van de natuur verklaard kan worden als functioneel instrumenteel goed, dat de mens met God moet binden. Daarnaast is de natuur dus ook een

moreel goed waar de mens een verantwoordelijkheid over draagt. Het uitgangspunt is dat de biodiversiteit van de natuur en de rijkdom van het ecosysteem, die volgens de Koran is gecreëerd door God, nuttig is als materiële hulpbron in het voortzetten van het bestaan en als geestelijke voeding voor de zoektocht naar God.

We kunnen om die reden concluderen, dat indien men spreekt over een ecologische ethiek van de islam, er geen intrinsieke waarde van de natuur centraal staat. Verschillende richtlijnen en gedragsregels, die vallen te herleiden uit de theoretische kaders, dienen als richtlijnen voor een aanbedding van God. De ethische rechtvaardiging van een ‘goede’ en ‘juiste’ houding van de mens ten opzichte van de ecologische omgeving is volgens de Koran derhalve niet een ecologische ethiek op zichzelf, waarin behoud van de natuur het uiterst doel is. Deze ethiek kan beter worden begrepen als een ethiek van de relatie tussen mens en God, waarin de relatie met de natuur een onderdeel van is.

De mens heeft volgens de Koran de mogelijkheid om te kiezen hoe hij die relatie vormgeeft. Daarin heeft hij de keuze om te kiezen voor ‘goede’ en ‘juiste’ handelingen, die het ecologische evenwicht niet zullen verstoren of te kiezen voor ‘foute’ en ‘onjuiste’ handelingen die het ecologische evenwicht wel zullen verstoren. Wat ‘goed’ en ‘juist’ is, is dus direct gerelateerd aan het behouden van het evenwicht. Vanwege de voogdij die de mens op zich heeft genomen, zijn, volgens de Koran, alle mensen verantwoordelijk en zullen zij worden berecht vanwege hun goede en slechte daden ten opzichte van de natuur.

Gematigdheid in het leven en in de consumptie van een mens speelt daar een grote rol in. Overconsumptie, die ten koste gaat van de natuurlijke hulpbronnen, wordt bestempeld als onjuist en zal bestraft worden. Hiermee wordt door de Koran een basisprincipe gegeven die voor het tot stand brengen van een ecologische ethiek.

Deze, van Koranverzen afgeleide principes en gedragsregels, zijn echter zeer abstract. Overconsumptie en verspilling zijn zoals vermeld relatieve begrippen die in elke eeuw, afhankelijk van de rijkdom en welvaart van een samenleving, anders zal worden geïnterpreteerd. Het gegeven voorbeeld van het gebruik maken van een auto, of dat wel of niet ethisch verantwoord is, zal in haar tijdgeest geïnterpreteerd moeten worden. We kunnen immers aan de hand van de gegeven concepten in de Koran niet direct concluderen welke kaders voor een gedragsregel daaruit zou moeten voortvloeien.

Er kan dus worden geconcludeerd dat het beschreven theoretische kader, waarin de visie van de islam op de relatie tussen mens en natuur in deze Bachelorscriptie centraal staat, een fundament kan vormen om te komen tot islamitische ecologische ethiek. De abstracte verwoordingen van de Koran die vatbaar zijn voor brede interpretaties leiden er echter toe dat

voor die totstandkoming een debat noodzakelijk is binnen de traditie van de islam. Een dergelijk debat kan de uitdagingen van haar eigen tijd aangaan om een concrete invulling te kunnen geven op de concepten die door de Koran genoemd worden. Wellicht zal een dergelijk debat ook een positief effect hebben in de ondervetegenwoordiging van de islam in het debat waarin de relatie tussen religie enerzijds en milieu en ecologie anderzijds centraal staan.

## Literatuurlijst

Al-Damkhi, A. M., (2008) *Environmental ethics in Islam: principles, violations, and future perspectives* in 'International Journal of Environmental Studies', Vol. 65, No. 1, pp. 11-31

Haq, S. N., (2001) *Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction* in 'Daedalus', Vol. 130, No. 4, 'Religion and Ecology: Can the Climate Change?' pp.141-177

Imfadi, A., (2009) *An Islamic Perspective on Environmental Literacy* 'Education' Vol. 130, No. 2, pp. 195-211

Jones, P. T. & Jacobs, R., (2006) *Terra Incognita: Grenzen aan de groei en rechtvaardige duurzaamheid* Academia Press, Gent

Jusoff, K., & Abu Samah, S. A., (2011) *Environmental Sustainability: What Islam Propagates* in 'World Applied Sciences', Journal 12 (Special Issue on Creating a Knowledge Based Society), pp. 46-53

Kamla, R., & Gallhofer, S., & Haslam, J., (2006) *Islam, nature and accounting: Islamic principles and the notion of accounting for the environment* in, 'Accounting Forum' Vol. 30, No. 3, pp. 245-265

Khalid, F., (2005) *Islam and the Environment*, 'Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change' in 'Encyclopedia of Global Environmental Change' (Eds. Timmerman, P. & Munn, T.), Vol. 5, pp. 332-339

M.H., Shakir (Vertaler), Koran, online raadpleegbaar via [http://kuran.gen.tr/?x=s\\_main&kid=15](http://kuran.gen.tr/?x=s_main&kid=15)

Krznicaric, R., (2007) *For God's Sake, Do Something! How Religions Can Find Unexpected Unity Around Climate Change* in 'Human Development Report 2007/2008' of the UNDP, Human Development Report Office

Kula, E., (2000) *Islam and Environmental Conservation* in 'Environmental Conservation' Vol 28 (1), 1e9

Nasr, S. H., (2003) *Islam, the Contemporary Islamic World, and the Environmental Crisis* in 'Islam and Ecology' (eds. Foltz, R. C., & Denny F. M., & Baharuddin A.) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

Özdemir, I., (2003) *Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective* in 'Islam and Ecology' (eds. Foltz, R. C., & Denny F. M., & Baharuddin A.) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

Öztürk, Y. N., (2008) *Global Disasters from the Perspective of the Qu'ran*, Yeni Boyut, Istanbul (In het Turks)

Tucker, M. E., & Grimm, J., (2003) *Series Foreword* in 'Islam and Ecology' (ed Foltz, R. C., & Denny F. M., & Baharuddin A.) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

Tucker, M. E., (2012) *World Religions, Earth Charter, and Ethics for a sustainable Future* in 'COP18-Collection' Vol. 2012, COP18, 8

White, L., (1967) *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* in 'Science' Vol . 155, No. 3767, pp. 1203-1207

Yang, T., (2006) *Towards an egalitarian global environmental ethics*, in: H.A.M.J. Ten Have (Ed.) *Environmental Ethics and International Policy*, pp. 23-46