NIEUWE BIJDRAGEN TOT DE KENNIS VAN DEN ISLĀM.

DOOR

Dr. C. SNOUCK HURGRONJE.

Niet ten onrechte voorwaar wees Dr. Juynboll in dit Tijdschrift (1882, p. 263) op de noodzakelijkheid der aanvulling onzer kennis van de „ons nog veel te weinig bekende toestanden van den Islām op Java”; zijne lezers zijn hem dank verschuldigd voor de medededeeling van hetgeen hij gaf en kunnen het slechts betreuren dat zijne aantekeningen over de „leerboeken voor de Javaansche santri's” in portefeuille bleven en niet liever de plaats innamen van het artikel getiteld „Sumatra” in hetzelfde stuk der Bijdragen. Voordat we echter op wezenlijke vermeerdering onzer kennis van den Islām op Java mogen hopen, moeten schrijvers en sprekers over Indische toestanden op de hoogte zijn van de allereerste beginselen van dezen wereldgodsdiens en zijne geschiedenis en.... daarvan zijn we nog verre verwijderd. Kon Dr. Kuyper¹ in 's lands vergaderzaal spreken van de mogelijkheid, neen noodzakelijkheid onzer erkenning van den Sultan van Turkije (of welken anderen chalief men ook wil noemen) als geestelijk hoofd der moslims in Indië, dan is dit bewijs zijner onkunde minder verbazend dan het feit, dat minister noch kamerleden hiertegen iets wisten in te brengen. En, om uit tallooze voorbeelden een ander te grijpen: voor de „Maandelijksche Revue” van den Indischen Gids van September 1882² is de ééne dwaasheid, dat „Sunna, Ijma en Qias” daar als „die overleveringen”

¹ Verslag van het verhandelde in de vergaderingen der Tweede Kamer in Comité-Generaal, pg. 43.

² Bladz. 320 en 346—7. Andere schrijvers ontzien zich zelfs niet de Goddelijke Openbaring te vervalschen; althans in den Indischen Gids 1882, I, blad. 799 wordt eene Qorān-plaats aangehaald, die in de bestaande uitgaven niet voorkomt.

voorkomen, niet voldoende maar haast de schrijver zich, een nieuw bewijs zijner onwetendheid te geven door het op Java voorkomende erfrecht van vrouwen als eene afwijking van den Islām te noemen! Waar de zoodanigen als reviewers optreden, hoe zal het daar met de voorbereidende kennis in den ruimeren kring der lezers gesteld zijn?

Hoe weinigen van hen, die een goed deel van hun leven in Indië doorbrachten, zijn met de hoofdzaken der moslimsche leer en instellingen bekend, hoevelen verkeerd dienaangaande ingelicht! En geen wonder; niet slechts eene goede opmerkingsgave, ook voorafgaande studie van den Islām is noodig, om eigenaardige verschijnselen en afwijkingen, die men in Indië te zien zal krijgen, te begrijpen en juist te beoordeelen. Wie onzer is zoo dwaas een vijftigjarig Nederlandsch Protestant, die veel met Katholieken en Joden verkeerde, als autoriteit te beschouwen in zake de inrichting van hunnen eeredienst, het kenmerkende van hun godsdienstig geloof? En toch gaan zoovelen onder onze Indische schrijvers zoowel als hunne lezers van de onderstelling uit, dat een twintigjarig verblijf onder een volk, waarmee men niet zooals met zijne landgenooten op gelijken voet verkeert noch dezelfde taal spreekt, in een land zoo rijk aan den Westerling vreemde zaken, voldoende is om hem te doen gelden als kenner van den Islām in Indië. Dit liefhebberen, dat zijn eenigen steun in de onkunde van het publiek vindt, moet plaats maken voor ernstigen, wetenschappelijken zin.

Op een grooten kring van belangstellenden reken ik dus niet; maar ik mag hopen, dat zij, die van Dr. Juynboll's Bijdragen kennis namen, ook niet onverschillig zullen zijn voor eenige aantekeningen, die voor een deel naar aanleiding van de zijne geschreven werden. Het ligt in den aard der zaak, dat, waar ik reeds door hem behandelde onderwerpen bespreek, dit vooral geschiedt omdat mijne meening, naar ik hoop op goede gronden, van de zijne verschilt.

De proeven van etymologie, in bedoeld artikel gegeven, acht ik meest alle ongelukkig¹; althans vind ik nog vrijheid aan de Arabische verklaring van mërbot, zoowel als aan de afleiding van moedin uit mo'addzin vast te houden. Het voorstel om hier aan het deelwoord mo'dzin te denken is on-

¹ Het t. a. p. pag. 265 genoemde Galli zal wel = Qadhi zijn.

aannemelijk. Hoe, men zou het Javaansche, den Arabischen moslims onbekende, ambt van dorpspriester genoemd hebben met een Arabisch deelwoord, dat nooit een ambt aanduidt? Dat de bekende ambtsnaam mo'addzin eene meer uitgebreide, ja vaak geheel oneigenlijke beteekenis heeft gekregen, kan óns niet verwonderen, die zelve met de woorden diaken en priester toch ook niet den dienaar en den oude van dagen aanduiden ¹. Dat qaoem samenhangt met qāim (zij het dan ook niet juist met het meervoud) geloof ik ook; meer dan de beteekenissen, die Dr. J. uit het supplément aanhaalt, past hier het ook aldaar voorkomende: „qāim almasdjid, aussi „qāim seul, bedeau....; ils étaient sous les ordres du çāhib „aççalāt“; hiermede vergelijkte men Edrisi (ed. Dozy et de Goeje) pg. 216, waar de moskeedienaren van de kathedraal te Cordova qawamato 'l masdjid ² en de chef dezer 60 lieden qāim genoemd worden; ook Aboe No'aim, die in zijne Geschiedenis van Ispahan ³ eene lijst geeft van qāims (chefs) eener kathedraal in die stad. De moskeedienaren waren dus qāims; hun chef de qāim bij uitnemendheid of çāhib aççalāt. Hier, gelijk bij moedin, wijzigde zich de beteekenis van het woord eenigszins op Java. De overeenkomst van den naam lubbay ⁴ met den naam der dorpspriesters op West-Java was ook mij opgevallen; eene verklaring zie ik daarin echter niet. Over het algemeen stel ik in het boek van Herklots ⁵, ofschoon het veel goeds bevat, niet zooveel vertrouwen als Dr. Juynboll; er zijn sedert betere boeken over den Islām in Hindostan verschenen, waarin niet sommige flaters, gelijk bij Herklots het geval is ⁶, wantrouwen inboezemen jegens het overige. Intusschen had de heer J. in

¹ Ook in den vorm van het woord zal wel geen bezwaar bestaan; men vergelijkte dan niet moealip en dgg., maar malim=mo'allim. Dergelijke onregelmatigheden zijn niet zeldzaam: waarom zegt men bijv. dikir, pikir, maar niet: 'ilim; waqtoe, maar niet: lahdoe?

² Meervoud van qāim almasdjid.

³ Leidsch Handschrift 568 fol. 12^{ro}.

⁴ Herklots: Qanoon-e-Islam pg. 243.

⁵ Zoo zeldzaam als Dr. Juynboll (pg. 269) meent, is dit boek niet; in 1863 verscheen te Madras eene tweede uitgaaf.

⁶ Men zie Qanoon-e-Islām pg. 244 over de Sjafi'iten enz. enz.

dit boek ¹ het noodige kunnen vinden omtrent het woord asjoerchāna, waarvan Dr. van der Tuuk, gewaagd genoeg, soertanah afleidt.

Omtrent de vijf pilaren geven de aantekeningen van den Patih-politie niet veel nieuws; toch geeft het door Dr. Juynboll hier en elders over deze onderwerpen aangeteekende mij aanleiding tot eenige opmerkingen.

De sjahādat, door den Patih terecht als eerste pilaar genoemd, wordt in moslimsche fiqhboeken nooit behandeld; het was dus moslimsche, en niet Europeesche methode ², die van den Berg recht gaf tot uitsluiting van dit hoofdstuk, dat tot een ander moslimsch vak van wetenschap behoort.

In „het boek over de ǧalāt“ wordt natuurlijk ook de Vrijdagdienst behandeld. Hier moet ik beslist protesteeren tegen Dr. J.'s afkeuring van hetgeen Tjondro Negoro daarover schreef, en dat wel o. a. op grond van dezelfde plaatsen, die Dr. J. vóór zijne meening aanhaalt. Wie den Vrijdagdienst bijwoont, moet daarna nog de middagǧalāt verrichten, had Prof. Veth gezegd. Volkomen terecht merkte Tjondro Negoro hier-tegen aan, dat de Vrijdagdienst de middagǧalāt vervangten deze dus niet op gene behoeft te volgen. En wat leert nu de eerste door Dr. J. hiertegen aangehaalde plaats ³? Hij, die volgens de wet niet tot de verplichte Vrijdagkerkgangers behoort, heeft de keuze tusschen het vrijwillig bijwonen van dien dienst of eene gewone middagǧalāt, waarbij het slechts verkieselijk heet, dat hij laatstgenoemde niet verrichte, voordat in zijne woonplaats de dienst afgeloopen, dus de bijwoning hem onmogelijk geworden is. Den verplichten kerk-ganger is het bepaald verboden reeds op of vóór den tijd der algemeene godsdienstoefening de middagǧalāt te doen. Slechts wanneer hem de bijwoning dier plechtigheid ontgaan is, mag hij dit gebed als surrogaat gebruiken. Omtrent eene verplichting tot beide zaken samen leert deze plaats ons niets.

¹ Pag. 172, 186. Zie Juynboll t. a. p. pag. 292. Het woord komt in alle beschrijvingen van het Moharramfeest in Eng. Indië voor. Zie b. v. Sell, the Faith of Islām (London 1880) pag. 237.

² Zoo Prof. van der Lith, Gids, Augustus 1882 pg. 214, 215.

³ Sjirazi ۴۱, 2—4.

Wie de tweede plaats ¹, door Dr. J. aangehaald, wil verstaan, moet zich herinneren dat in den Islām elke verplichte *ṣalāt* nog geacht wordt op den juisten tijd (*waqtoe*) ² te zijn gehouden, wanneer slechts ééne der twee of meer afdeelingen (*rak'ats*), waaruit zij bestaat, binnen de beide tijdgrenzen valt ³. Nu leert onze plaats, dat deze vrijheid niet voor den Vrijdagdienst geldt; tot de voorwaarden van zijne geldigheid behoort, dat, terwijl hij gehouden wordt, de *waqtoe* van het middaggebed blijvende is, d. i. nog voortduurt. Dit alleen is de zin van het deelwoord met zijn. Ten overvloed blijkt deze bedoeling duidelijk uit hetgeen onmiddellijk volgt: „en wanneer hun de *waqtoe* (van het middaggebed) ontgaat, terwijl zij met de Vrijdag*ṣalāt* bezig zijn, dan moeten zij haar als middag*ṣalāt* afmaken.” Immers voor deze laatste is het voldoende, dat ééne *rak'at* binnen den *waqtoe* plaats hebbe. Zoo mogelijk nog duidelijker drukt zich omtrent deze vraag de in Indië beter dan Sjrasi bekende Ibn Qasim uit, waar hij als derde voorwaarde der geldigheid van den Vrijdagdienst noemt ⁴: „... dat de „*waqtoe* blijvende zij d. i. de *waqtoe* van de middag*ṣalāt*; „het is namelijk eene voorwaarde, dat de Vrijdagdienst geheel „binnen den *waqtoe* valle; wanneer dan de *waqtoe* van de middag*ṣalāt* om geraakt, zoodat er niet genoeg tijd blijft voor „de noodzakelijke verrichtingen d. i. voor de 2 *rak'ats* en 2 „*shotbats*, dan make men er eene middag*ṣalāt* van enz.” De laatste zweem van twijfel aan de juistheid dezer opvatting wordt weggenomen door hetgeen dezelfde auteur in het midden brengt omtrent het aantal *rak'ats*, die ieder moslim dagelijks moet verrichten ⁵. Het minimum, waaruit volgens de Sjafi'ieten de 5 dagelijksche gebeden te zamen bestaan, bedraagt 17 *rak'ats*. Volgens Dr. Juynboll zou dit aantal op Vrijdag, vermeerderd met de 2 verplichte *rak'ats* der godsdienstoefening $17 + 2 = 19$ bedragen. Geheel anders Ibn Qasim, die, zooals we verwachten,

¹ Sjrasi ۳۱, 14—15.

² Men weet dat voor elke *ṣalāt* twee tijdgrenzen worden opgegeven en dat de juiste tijd eene voorwaarde voor hare geldigheid is.

³ Zie b. v. Sjrasi ۱۶, 2—3.

⁴ Ibn Qasim, uitgaaf van Qairo (1289) pg. 29; in de uitgaaf met Badjoeri's Commentaar I, 365—6.

⁵ Ibn Qasim pg. 25; Badjoeri I: 305.

dit aantal voor gewone dagen op 17, voor Vrijdag op 15 bepaalt. Immers dan komen voor den kerkganger de 2 rak'ats van den moskeedienst in de plaats van het viertal waaruit anders de middagḡalāt moet bestaan. Dit alles belet natuurlijk niet, dat een goed moslim zoowel na als voor den eigenlijken dienst, vrijwillige (sonnat-) rak'ats in den masjid pleegt te bidden, welk feit sommigen aanleiding heeft gegeven tot de hier bestreden verwarring. Ik heb nog een aantal plaatsen te mijner beschikking, maar het aangehaalde is meer dan voldoende om aan te toonen, dat terecht door Tjondro Negoro de Vrijdagdienst een vervanger van het middaggebed is genoemd ¹.

Een enkel woord ook over de moslimsche feesten, naar aanleiding van hetgeen Dr. J. (blz. 288 vv.) daarover schreef. Wanneer in eenig land een nieuwe godsdienst in de plaats treedt van den bestaanden, geschiedt dit zelden of nooit zonder strijd van dezen voor zijn bestaan, en zonder concessien van de nieuwe religie aan hare oudere zusters loopt deze strijd niet af. Zoo moest het christendom heidensche goden als heiligen onschadelijk maken; zoo moest men in vele Mohammedaansche landen doen alsof het woord: „geen monnikendom in den Islām” niet door Mohammed gesproken ware. Hetgeen in het volksleven te diep wortel heeft geschoten om uitgeroeid te worden, moet de overwinnende godsdienst op eene of andere wijze bij zich inlijven op straffe van verlies zijner eigen beteekenis voor het volk. En nu is de menigte wel gewoonlijk aan niets meer gehecht dan aan hare feesten; deze moeten, goed- of kwaadschiks, eene plaats vinden, ook waar de goden aan wie zij oorspronkelijk gewijd waren, plaats maakten voor eene nieuwe orde van zaken. In die feesten vindt men zodoende, meer dan elders, rudimenten uit elke periode der geschiedenis van een volk, zij het ook meestal op de zonderlingste wijze dooreengemengd en saamgegroeid. Maar juist dit feit is oorzaak dat de moeielijkheid

¹ Terecht zegt de goed onderrichte Rev. E. Sell, the Faith of Islām (London 1880) pag. 201, over het Vrijdaggebed: „It must take the place of the Salāt-uz-Zuhr, „with which it agrees, except that two farz rak'ats instead „of four are recited.”

van het geven eener voldoende verklaring hier veel grooter is dan bv. voor godsdienstleer, wetten en dergelijke. Wie waagt zich aan eene verklaring van die talloze en ver uiteenlopende zaken, die in Perzie, Egypte en Hindostan nu verbonden worden met de gedachtenisviering van Hosains dood, maar inderdaad hiermede niet meer te maken hebben dan onze paascheieren met Christus' opstanding? Op dit gebied ontmoeten de eeuwen elkander en — dikwijls zonder dat men ze van elkaar kan onderscheiden; immers sprekend is soms de onderlinge gelijkenis van gebruiken, die niet de minste verwantschap hebben, geheel in oorsprong en beteekenis verschillen. Daarom mogen we ons dan ook slechts met bepaaldheid over den oorsprong van gebruiken uitspreken, waar behalve algemeene trekken van overeenkomst ook historische gegevens ons daartoe nopen.

En zooveel is er niet, dat aanleiding geeft, om Mohammeds geboortefeest op Java van dat van den Boeddha af te leiden.

De teekenen van overeenkomst, door Dr. J. aangegeven, spreken niet sterk; de opwachting der vorsten zal men daaronder nauwelijks kunnen rangschikken, en vereering van relieken vindt men toch waarlijk niet alleen bij Boeddhisten. Dat men in Hindostan dit feest veelal (niet algemeen, zie Sell, a. w. pg. 245)¹ als Mohammeds sterfdag herdenkt, is in overeenstemming met de moslimsche traditie, die juist uit zijn sterfdag op willekeurige wijze zijn geboortedag heeft opgemaakt. Treedt Mohammeds geboortefeest hier en daar op den achtergrond, min of meer wordt het bijna overal gevierd.² Van Turkije sprak Dr. J. zelf; meer zegt het, dat de maulid in Egypte als echt volksfeest gedurende negen dagen en nachten met grooten luister plaats vindt³. De verklaring nu van dit feit uit Boeddhistischen invloed, die voor Egypte onaannemelijk is, zal ook voor Java herziening noodig hebben. Wie zal ons in bijzonderheden verslag geven van het ontstaan der dzikrs; der vertooningen van slangen- en scorpioeneneters en goochelaars; van hen, die zich door een paard laten betreden en van al die andere vermakelijkheden zoowel als godsdienst-

¹ Trouwens volgens Herklots zelven worden in Hindostan op dien sterfdag o. a. geboortegeschiedenissen gerefereerd (o. a. pag. 234.)

² Men zie Spenger, *Leben und Lehre* III: LIV.

³ Lane, *Manners and Customs* 5th ed. II: 166 vv.

oefeningen, die, naar Lane's voortreffelijke beschrijving, in Egypte ter eere van Mohammeds verjaardag plaats grijpen? Evenmin als al deze zaken, evenmin staan de optochten, de bereiding van uitgezochte spijzen en dranken, illuminatiën, vuurwerk, muziekuitvoeringen, die volgens Herklots' beschrijving in Hindostan plaats hebben en waarvan men in onzen archipel een en ander terugvindt, met Mohammed in eenig werkelijk verband; maar laat het zich dan beter verklaren door voor zijn naam dien van Boeddha in de plaats te stellen?

Er is meer. Wie Lane's beschrijving der moslimsche feesten in Egypte kent, weet dat zij daar, naar den luister der viering gerangschikt, geheel in dezelfde orde op elkaar volgen als in O. Indië. Bovenaan het groote volksfeest: de maulid; dan het feest van de verbreking der vasten, juist gelijk in Indië met wederzijdsche gelukwenschingen, feestmalen en bezoek der graven gevierd¹; dan het zoogenaamde Groote Feest, dat bijna overal buiten Mekka weinig beteekent, en, zooals Lane uitdrukkelijk zegt, in Egypte minder opgewekt gevierd wordt dan het kleine. Dit laatste feit heeft geene verklaring noodig; er is immers niet die aanleiding tot algemeen vreugdebetoon als wanneer men den moeielijken onthoudingstijd, de maand Ramadhān achter den rug heeft.

Maar, wanneer het Boeddhisme² als onbevoegd ter zijde gesteld moet worden, wat verklaart ons dan de hooge waardeering van den maulid in zoover uiteengelegen landen? We behoeven, geloof ik, niet ver te zoeken. Al die volksgebruiken van zoo verschillenden aard, die wij boven opsomden, lieten zich kwalijk vereenigen met een der beide officieele, voorgeschreven feesten van den Islām; zij zouden daarbij haast

¹ Lane, a. w. pag. 210 vv.

² Hunter zegt in zijn *"Indian Empire"* pag. 189: *"Buddhism has thus served as a link between the most ancient faiths of India and the modern worship of the eastern world. It has given sanctity to the centres of common pilgrimage, to which the greath faiths of Asia resort."* Hij noemt als voorbeelden o. a. heilige plaatsen, die door Sikhs, Boeddhisten en Moslims, natuurlijk met verschillende intentie, worden bezocht. Maar dan is het ook zonneklaar, dat men voor de verklaring van dergelijke gebruiken zoomin het Boeddhisme als den Islām te hulp mag roepen.

niet geduld kunnen worden. Geen geschikter receptaculum voor allerlei geliefde godsdienstoefeningen en volksvermaken dan een gedenktag, die geen kerkelijk, officieel karakter had. Gelijk men in Perzië al die zaken aan de geschiedenis van het lijden en sterven van den geëerden Hosain vastknoopte, zoo koos men elders Mohammeds geboorte- of sterfdag, welke beiden één zijn. Deze dag, op den feestkalender eigenlijk niet voorkomende, werd de groote dag voor het volk. Was men voortgegaan op dezelfde tijden als vroeger feesten van allerlei aard te vieren zonder eenige wijziging — men zou met den Islām op leven en dood hebben moeten kampen. Nu echter al die feesten een min of meer moslimsch gewaad aantrokken en te zamen den profeet zelve — zij het ook op half-heidensche wijze — hulde gingen brengen op zijn geboortedag, nu moest immers Mohammed als het ware goedkeurend glimlachen en het door de vingers zien, wanneer soms een gast er al zeer weinig moslimsch uitzag!

Over de zakāt¹ gaf Dr. Juynboll eenige nuttige aanteekeeningen, daarbij voor de verklaring verwijzende naar zijn artikel in de „Indische Gids“². Over die verklaring heb ik iets, ja veel op het hart.

Bij de behandeling van eene instelling als deze kan men twee wegen inslaan: den systematischen en den historischen. In het eerste geval ontslaat men zich van de verplichting, haar ontstaan en ontwikkeling te schetsen en geeft, met weglating desnoods van hetgeen ons onbelangrijk voorkomt het resultaat: de geldende voorschriften. Wat de verklaring betreft, moet men zich dan aan de moslimsche autoriteiten houden — immers hun Islām wil men doen kennen — terwijl daarbij aangeduid kan worden, dat voor ons de eenig ware verklaring van instellingen, ook al heeten zij goddelijk, de historische is. Men zal dan moeten vermelden, dat de eenig moslimsche reden van bestaan der zakāt gelegen is niet in hare nuttigheid, maar in

¹ Waarom Prof. van der Lith (Gids, Augustus 1882) zoowel als Dr. Juynboll in zijn laatste artikel steeds zakāh of zakā schrijven, begrijp ik niet; tenzij men voortaan ook van de ʿalā wensche te spreken?

² 1880, I: 183—4.

den goddelijken wil. De moslims mogen echter wel de wijsheid van dien wil ook hierin bewonderen en meenen dan ook, op voorgang trouwens van den Qorān, dat Allah hierdoor de bezitting en daardoor ook den bezitter van de smet wilde zuiveren, die er anders op kleeft. Allah haat niet slechts den gierigaard, zooals de Qorān meermalen zegt; hij bedreigt met straf allen, die schatten verzamelen ¹; maar.... il y a des accommodements: volgens de overlevering ² zeide Mohammed: „Allah stelde de zakāt slechts in om u van de rest uwer bezitting met een gerust geweten te doen genieten“; en: „hetgeen, waarvan zakāt betaald werd, is geen schat meer.“ Dat Allah deze wijze bedoeling had, ziet de moslim ook door den naam aangeduid, dien hij ten onrechte als oorspronkelijk Arabisch beschouwt en als reinheid verklaart; een zeer gepaste naam voor hetgeen de bezittingen reinigt ³. Hierbij kan men dan opmerken, dat de woordverklaring onjuist is, mits men niet vergete er bij te voegen, dat ook de Arabische schrijvers haar niet voor de eenig ware houden en aan hunne geheele opvatting geen groot gewicht hechten. Daar toch een werkwoord zakā: groeien, toenemen beteekent, zoo merken ze op, dat zakāt = toeneming ook den zin kan hebben van eene belasting, die men opbrengt om daardoor den zegen, die op het overblijvende rust, te doen toenemen ⁴. Is men met eene

¹ Qor. IX: 34.

² Baidhāwī op Qor. IX: 34.

³ Z66, en niet als eene reiniging van de personen alleen, verklaren het de moslimsche hadieth- en fiqhboeken. Zie Djabir, geciteerd in Zarqani's Commentaar op Malik (ed. Qairo) II: 53, „wanneer ge van uwe bezitting de zakāt hebt opgebracht, „dan hebt ge het kwaad ervan (der bezitting) doen weggaan.“ Qastalanis Commentaar op Bochari (ed. Boelaq) III: 1, Baidhāwī op Qor. II: 40 „want zij zuivert de bezitting van onreinheid en de ziel van gierigheid“; ook Badjoeri I: 442. De verklaring, door van den Berg gegeven, is dus juist, al haalt hij er ten onrechte (op voorgang trouwens van moslimsche schrijvers) Qor. IX: 104 bij aan; deze plaats is echter ook door Dr. Juynboll misverstaan, zooals de samenhang en de commentaren leeren. Er is namelijk sprake van een čadaqat, als boete aan enkele moslims opgelegd wegens niet-deelneming aan den djiḥād; niet van eene algemeene instelling.

⁴ Baidhāwī op Qor. II: 40, Badjoeri I: 442.

der beide verklaringen niet tevreden, zoo mag men ze vereenigen, en dit doen inderdaad de meeste moslimsche geleerden. Men ziet, alles te zamen genomen komt hunne wijsheid hierop neer dat Allah, die aan menschen geen rekenschap verschuldigd is, de zakāt met al wat daarbij behoort heeft verordend; de mensch heeft zich daaraan te houden, al is hem ook de onschuldige liefhebberij geoorloofd, met behulp van een paar verkeerde etymologieën, op voorgang van Qorān en overlevering, te trachten den diepen zin er van te verstaan. De gedachte, dat Allahs inzettingen door het menschelijke denken als logisch samenhangend begrepen en de enkele voorschriften dus als 't ware door redeneering uit de beginselen afgeleid moeten kunnen worden, komt bij den moslim niet op ¹.

En gelukkig! want inderdaad bestaat die samenhang lang niet overal en is het niet de logica, maar de geschiedenis alleen, die ons de wording dier instellingen doet begrijpen door ons de verschillende fasen te doen kennen, die zij doorliepen alvorens haar tegenwoordigen vorm te verkrijgen. De redeneering, door Dr. Juynboll t. a. p. ² voorgedragen, leidt wellicht tot zijne conclusie: „voor de onverzorgden zorgt Allah.“ Maar de geschiedenis leert dat noch Mohammed noch zijne tijdgenooten of opvolgers deze denkbeelden gekend en daarom de noodzakelijkheid der zakāt ingezien hebben. Bovendien zijn het niet eens alleen onverzorgden, die volgens de bestaande bepalingen recht hebben op een deel der zakāt; of zou men de (vrijwillige) strijders in den heiligen oorlog hieronder mogen rangschikken? Zelfs dat zij, die „door den belastingschuldige „moeten worden onderhouden“ ³ niet in de zakāt mogen deelen, is slechts de opinie van sommige scholen; Bochari dacht er anders over en kon zich daarvoor op goede autoriteiten beroepen ⁴. Neen, willen wij ons niet tevreden stellen met de kennis der zaken, zooals zij nu eenmaal zijn, willen wij hare wording en daarmede de verklaring van haar bestaan doorgronden, dan moeten wij den anderen, den historischen weg inslaan; zoo

¹ Men weet overigens dat de meening, als zou de Schepper in zijn bestuur der zaken het hoogste heil der menschen bedoelen, voor den Islām als ketterij geldt.

² Indische Gids 1880 I: 183.

³ Juynboll t. a. p. pg. 184.

⁴ Zie Gastalani III: 62—3.

alleen leeren we — niet, hoe de zaak zich wel had kunnen toedragen, maar — hoe in de werkelijkheid wetten, zij het ook vaak op onlogische wijze, ontstonden. Op dezen weg wensch ik thans mijnen lezers voor te gaan; hij is ongebaand, zoodat men mij eenig oponthoud, noodig voor het wegnemen der hindernissen, niet euvel mag duiden.

De instelling, die beurtelings met de namen *zakāt* en *ṣadaqat* wordt aangeduid, is niet door Mohammed uitgevonden; zoowel de zaak als hare namen zijn van niet-Arabischen oorsprong. Bij Joden zoowel als Christenen, bepaaldelijk in het Oosten, gold het weggeven van hetgeen den meesten het liefst is: van aardsche bezittingen als eene zeer godsdienstige daad, ja de deugd bij uitnemendheid. Hierbij wordt allereerst gelet op het offer, dat de gever daardoor brengt, waarvoor hij later op belooning mag hopen, het geloof, dat hij erdoor openbaart en dat niet beschaamd zal worden, terwijl de ondersteuning der behoeftigen meer gevolg dan doel mag heeten. Van daar dat het velen christelijken heiligen door hunne biografen als groote verdienste wordt toegerekend, dat zij een groot vermogen als van zich wierpen, zeer dikwijls zonder dat daarbij blijkt of dit goed ook wél besteed werd¹. Hoeveel gewicht het nieuwere Jodendom zoowel als het oudste Christendom aan het doen van aalmoezen hechte, weet ieder, die geen vreemdeling is in het Nieuwe Testament. In godsdienstige kringen was de overtuiging algemeen, dat het bezit van rijkdom een hinderpaal, ja volgens sommigen een onoverkomelijk beletsel was voor de verwerving van de blijvende schatten der andere wereld. Hoe oprechter het geloof aan deze was, des te sterker werd de losheid, ja afkeer van het aardsche en de ijver om zich hiervan ten spoedigste geheel los te maken. Zóó groot was de ingenomenheid met deze deugd, dat men de gaven zelve eenvoudig gerechtigheid, deugd, in het Hebreeuwsch *ṣidqah* noemde. Of men het Joodsch-arameesche woord *zekōth*, dat

¹ Evenzoo wordt het Sjafi'i door zijn biograaf als een zeer schoone daad toegerekend, dat hij 10000 dinars, die hij in Jemen had verworven, bij zijn terugkeer reeds had uitgedeeld, vóórdat hij nog binnen Mekka was; ook dat hij eens zijn knecht beval, iemand die zijne zweep voor hem had opgeraapt al het goud te geven, dat hij bij zich had, (Tahdzieh I: 73). En zulke staaltjes vindt men in de meeste biographieën van vromen.

eveneens „verdienste, gerechtigheid” beteekent, ook buiten Arabië in den zin van „aalmoezen” gebruikte, dan of de Arabische Joden of eindelijk de moslims de eersten geweest zijn, die dit deden, blijft in het midden ¹.

Tot de gebrekkige kennis die Mohammed, immers alleen uit mondelinge en vaak troebele bronnen, omtrent de vroeger geopenbaarde godsdiensten verwierf, behoorde natuurlijk allereerst eenig begrip van de eischen, door Allah zijnen schepselen gesteld, welker vervulling voorwaarde was der eeuwige zaligheid. In de oudste openbaringen vindt men die reeds duidelijk uitgesproken: naast verheerlijking van Allah in het ritueele gebed (ṣalāt) en vasten (ṣaum), beide zaken aangeduid met woorden, aan het Joodsch en Christelijk spraakgebruik ontleend, komt daar steeds het geven van aalmoezen als de deugd bij uitnemendheid op den voorgrond. Tot de beschouwing dezer openbaringen gaan we thans over, om te zien in welken vorm Mohammed zich dit denkbeeld der geopenbaarde godsdiensten had eigen gemaakt, in hoeverre hij hunne opvatting wijzigde. Voorloopig bespreken we alleen openbaringen, die Mohammed te Mekka vóór de vlucht ten deel vielen; immers deze vlucht verdeelt Mohammeds werkzaamheid in twee bijna gelijke deelen en zijne vestiging te Medina gaf aan den aard dier werkzaamheid een zoo geheel nieuw karakter, aan vele instellingen van den Islām eene zoo eigenaardige ontwikkeling, dat deze verdeling door de natuur der zaak wordt aangewezen.

In de bedoelde Qorānstukken dan komt onder de gezindheden en goede werken, die den mensch uitzicht op de zaligheid geven — nu eens nevens vreeze voor Allah en zijne openbaring, dan met lijdzaamheid in vervolging, elders met het verrichten der ṣalāt gepaard, — „dat zij van hetgeen wij hun beschoren hebben weg- of uitgeven” ². Het geven van aalmoezen dus, aangeduid door eene vrij breedsprakige, telkens terug-

¹ Men zie: S. Fraenkel, de vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis, Leiden 1880, pag. 23.

² Qorān XIII: 20, XXVIII: 54, XXXII: 16, XXXIV: 38, XXXV: 26, XXXVI: 37. Vergelijk nog het zeer oude kort begrip van de plichten der geloovigen, Qor, LXX: 22 vv., waar dezen worden beschreven als „degenen, die een zeker „recht op hunne bezittingen toekennen aan den bedelaar en „den behoeftige.”

keerende omschrijving. Ook in kortere bewoordingen wordt het goede werk aangeprezen. De naam *ṣadaqat* en de daarmee samenhangende werkwoorden, die „aalmoezen geven” beteekeken, worden te Mekka nog nooit gebruikt en schijnen dus Mohammed eerst te Medina door verkeer met de Joden bekend geworden te zijn ¹. Maar wel komen de andere benaming: *zakāt* en de volgens Arabisch taalbewustzijn daarmee verwante woorden herhaaldelijk voor ter aanduiding van de gerechtigheid, die zich in gaven openbaart. Daarbij blijkt uit de wijze, waarop die woorden gebruikt worden, duidelijk dat de algemeene, oudere beteekenis: „verdienste, gerechtigheid”, ook Mohammed gemeenzaam was, zóó zelfs dat de overgang van deze in de meer bijzondere van „liefdegave” zachtken en bijna onmerkbaar plaats heeft, zóó dat men hier en daar moet aarzelen door welk van de twee woorden men het zal vertalen. En geen wonder. daar immers de gerechtigheid zich altijd ook, ja voornamelijk, in liefdegaven moest openbaren.

Al de bedoelde woorden, hoe zij ook overigens in de gewone Arabische taal gebruikt werden, komen in den *Qorān* zoo goed als uitsluitend in godsdienstigen, niet oorspronkelijk Arabischen zin voor ². Het *Qorānische* werkwoord *zakā* ³ beteekent: godsdienstig, vroom, rechtvaardig zijn i. é. w. zoo zijn, dat men voor Allah kan verschijnen en hopen op de eeuwige belooning; al te nauwkeurig mag men het woord niet bepalen, immers niet nauwkeuriger dan hij, die het in de Arabische taal invoerde of er de eigenaardige kleur aan gaf.

Deze vroomheid moet zich natuurlijk in werken openbaren, maar dat deze zonder de ware gezindheid ijdel zijn, zegt de

¹ Immers *Qor XII: 88* is van geene aalmoezen sprake; in *Qor. XXXVII: 50* is de beteekenis „voor waar houden” bijna even zeker als in *LXXV: 31*, *XCH: 6*, waar „voor” „leugen verklaren” er tegenover staat.

² In den *Qorān* wordt *zakāt* niet in verband gebracht met *يزكو* = toenemen, maar alleen met den stam *زكى* = rein zijn; hiervan nu komt zelfs de eerste vorm slechts éénmaal en wel in den theologischen zin voor. *Qor. XXIV: 21*. De eenige *Qorānplaats*, waar wellicht een adjectief van dezen stam niet-theologischen zin heeft (*XVIII: 18*), heeft meer verklaring noodig dan zij geeft.

³ *Qor. XXIV, 21*.

Qorān herhaaldelijk. Wie aldus vroom is, heet zakī¹, een woord, dat ook dient om voorschriften of handelingen aan te duiden, die tot de zoo gewenschte vroomheid leiden². Deze vroomheid zelve wordt met den naam zakāt aangeduid en wel somtijds zóó, dat van eene beperkte opvatting dezer vroomheid als liefdadigheid geen sprake kan zijn³. Het werkwoord van dezen stam, dat causatieve beteekenis heeft: zakkā beteekent zoowel: iemand of iets vroom maken, tot vroomheid leiden⁴, als ook een mensch of eene ziel vroom, rechtvaardig verklaren, hetwelk natuurlijk alleen aan Allah toekomt⁵, zoodat dan ook de rechtvaardiging van zich zelf, naarmate zij in de eene of andere beteekenis wordt opgevat, den mensch door Allah wordt aanbevolen⁶ of verboden⁷. Eindelijk: het vroom zijn, gerechtigheid oefenen wordt veel vaker dan door het bovengenoemde zakā, door den anderen werkwoordsvorm tazakkā aangeduid en wel in vele Mekkaansche openbaringen⁸ zonder twijfel in den algemeenen zin, niet beperkt tot milddadigheid, maar aanduidende al wat men noodig heeft te doen om Gode aangenaam te zijn.

Men ziet, we blijven hier geheel binnen den kring van het Joodsche en Christelijke spraakgebruik. Moge ook Mohammed en zijne hoorders bij het gebruik dezer vreemde woorden wel aan het hun bekende Arabische zakā = rein zijn gedacht hebben; moge zelfs dit Arabische woord aan de godsdienstige

¹ Qor. XVIII: 73, XIX: 19.

² Qor. XXIV: 28, 30; II: 132. Hier, waar het alleen op de bepaling der beteekenis van woorden aankomt, citeer ik volledigheidshalve ook reeds een paar openbaringen, die eerst na de vlucht geopenbaard zijn.

³ Qor. XVIII. 80, XIX: 14.

⁴ Zoo moet men zijne ziel rechtvaardig maken of houden (Qor. XCI: 9), zoo leidt de godsgezant uit Abraham's nageslacht zijn volk tot vroomheid door hun de openbaring te brengen (II: 123, 146); vergelijk nog III: 158, LXII: 2 en de vroeger besproken plaats IX: 104.

⁵ Qor. II: 169, III: 71, XXIV: 21, LIII: 33.

⁶ Qor. XCI: 9.

⁷ Qor. IV: 52.

⁸ Qor. XX: 78, XXXV: 19, LXXIX: 18, LXXXVII: 14.

termen de eigenaardig Arabische kleur gegeven hebben ¹, in hoofdzaak bleven deze voor Mohammed beteekenen, wat zij voor zijne zegslieden, de „mensen van de openbaring” beteekend hadden. Nu was echter van den aanvang af voor Mohammed, gelijk voor zijne zegslieden, de hoofddeugd het doen van gaven; en deze beschouwing had in Arabië op de beteekenis van zakāt den zelfden, boven besproken invloed, dien zij vroeger althans op het woord *ḡidqah* geoefend had. Reeds in Mekkaansche openbaringen komen nevens plaatsens, waar zakāt geheel algemeen de deugd aanduidt, andere voor, waar die deugd misschien, andere waar zij zeker als milddadigheid wordt opgevat. Hoogst leerzaam is in dit opzicht de vergelijking van een drietal Qorānplaatsen, die alle denzelfden aanhef hebben. „Wél hem”, zoo heet het Qor. LXXXVII: 14—15 ², „die tazakkā en den naam zijns „Heeren vermeldt en ḡalāt doet.” Al wordt hier het houden van godsdienst oefeningen afzonderlijk naast het deugdzaam zijn vermeldt, niets dwingt ons dit laatste begrip te beperken. Meer grond zou men daarvoor hebben, waar het heet ³: „Wél den „geloovigen, die zich in hunne ḡalāt verootmoedigen, die zich „van de ijdelheid afwenden, die de zakāt doen en zich „kuisch gedragen.” Waar zoo onderscheidene andere deugden nevens het doen van zakāt vermeld worden, is de beperkte opvatting wel niet noodzakelijk, maar toch verre van onwaarschijnlijk. Zeker is deze bedoeld, waar ⁴ tegenover den voor de hel bestemden vrek, de vrome gesteld wordt, die zijn vermogen weggeeft en zoo zakāt oefent (*tazakkā*). Zoo komt zonder sprongen de overgang tot stand tot die talrijke, ook reeds te Mekka talrijke openbaringen, waar zakāt niets anders dan het geven ⁵, de deugd bij uitnemendheid of ook de gave ⁶ zelve aanduidt; waar nevens de ḡalāt, het geloof in de andere wereld; het doen van goede werken en dergelijke, als eene speciale deugd van de zakāt of, nog vaker, van het geven der zakāt mel-

¹ Zooals in Qor. II: 132, IX: 104, maar wel niet zonder reden *zakkā* en *ṭahhara* in hetzelfde verband voorkomen-

² Vergelijk nog Qor. XCI: 9 „Wél hem, die haar (zijne ziel) vroom houdt of maakt (*zakkā*).

³ Qor. XXIII: 1—5.

⁴ Qor. XCII: 8.

⁵ Qor. XIX: 32, 56.

⁶ Qor. VII, 155, XXI: 73, XXX: 38, XXXI: 3, XLI: 6.

ding wordt gemaakt; eene deugd, die reeds bij Izaaq, Jakob, Ismaël, Jesus in dezelfde hooge achting stond als bij Mohammed. Éene dezer openbaringen volsta als voorbeeld ¹: „Geef den „bloedverwant wat hem toekomt en den arme en den reiziger; „dat is goed voor hen, die het aangezicht van Allah zoeken: „wél hun! Wat gij aan woekerrente geeft, opdat het de be- „zitting der menschen vermeerdere, dat is geen woeker bij „Allah, maar wat gij aan zakāt geeft, Allahs aangezicht „zoekende, voorwaar dát wordt vermenigvuldigd.“

Zoo weten we dan, hoe de zakāt eene moslimsche instelling werd en hoe zij in de eerste dertien jaren van Mohammeds werkzaamheid werd opgevat. Dat hier geen sprake is van gaven, welker hoeveelheid en bestemming bij reglement is bepaald, verwondert ons geenszins. Wie zou reglementen verwachten voor eene gemeente, wier ledental tusschen vier en vijftig wisselde, die meerendeels tot de armere klassen behoorden en waarvan de rijkere geen prikkel van buiten noodig hadden om hunne bezittingen af te staan; waar buitendien, ware er onwil geweest, bij gebrek aan gezag geen dwang geoefend kon worden? Wie zich in die veelbewogen jaren bij Mohammed aansloot, hij deed het uit waarachtig geloof alleen en het zijn immers de lauwen en de valsche broeders, die in eene congregatie wetsbepalingen noodig maken? Geene belasting dus, maar dat men „bloedverwanten, armen en reizigers het hunne gaf“ ² dát was de zakāt, de deugd bij uitnemendheid.

De moslimsche schrijvers zelven zien dit in en leeren dan ook, dat eerst te Medina de „wettelijke zakāt“ werd voorgeschreven, m. a. w. dat de zakāt, die van den beginne af hoofdplicht aller moslims was, eerst na de vlucht, bij geheel veranderde omstandigheden, belasting werd. Alleen over den juisten tijd zijn zij het oneens: sommigen meenen, dat in het jaar 2, toen de strijd tegen Mekka begon en deze zoowel als het dagelijksch onderhoud der „medevluchtelingen“ ruime middelen noodig maakte, de aalmoes een inkomstenbelasting werd; anderen, die vele na het jaar 2 geopenbaarde Qorānstukken met de wettelijke opvatting in strijd achten, meenen den overgang eerst na de inneming van Mekka, in het jaar 9 te mogen

¹ Qor. XXX: 37—8.

² Qor. XXX: 37—8.

stellen¹. Belangrijk verschil voorzeker. Heeft een zoo ingrijpende maatregel dan op de tijdgenooten zoo weinig indruk gemaakt, dat zij niet eens de herinnering van het tijdstip dier hervorming bewaarden?

We moeten hier herinneren aan de wijze waarop veelal overleveringen zijn ontstaan in de eeuw, die op Mohammed volgde. De meeste moslimsche instellingen moesten na Mohammeds dood nog eene periode van ontwikkeling doorloopen voordat zij zoo geregeld waren, als men ze nu in de fiqh-boeken beschreven vindt. Daar de toongevende klasse in de eerste eeuw van den Islām lang niet altijd eensgezind was, ging deze ontwikkeling met veel strijd gepaard. Werde eene oude zaak geregeld of eene nieuwe ingevoerd, dan kwamen verschillende belangen met elkaar in botsing; het pro en contra werd heftig besproken en de eindelijk overwonnen minderheid bleef zich dikwijls lang nog lijdelijk verzetten. Tot de wapenen, die men aan beide zijden gebruikte, behoorden vooral overleveringen omtrent de wijze, waarop een vorig geslacht, of liever nog de profeet zelf, zulk eene vraag beslist had. Dat bijna geen der toenmalige gezaghebbers (nu de heiligen van den Islām) zich daarbij ontzag, overleveringen voor zijn doel te vervaardigen of te doen vervaardigen, was een openbaar geheim. Het gevolg is, dat in verschillende traditiën den profeet beslissingen in den mond gelegd worden omtrent de meeste vragen, die zich in de eerste eeuw na hem voordeden maar voor hem nog geene vragen waren. Dikwijls kunnen we thans zulke overleveringen slechts op algemeene gronden aannemen of verwerpen, wegens gebrek aan onomstootelijke bewijzen, soms echter zijn wij in staat uit Qorānplaatsen, die het stempel van haren tijd vertoonen, met zekerheid te beslissen dat in dien tijd zulk een voorschrift, als men den profeet in den mond legt, niet kan gegeven zijn.

Deze mogelijkheid nu moeten we ook hier aannemen; wij staan niet voor het alternatief: de zakāt in het jaar 2 of 9 door den profeet tot eene belasting gemaakt; juist dit verschil in de overlevering legt ons de vraag op de lippen; is zulk eene hervorming wel door den profeet ingevoerd en kunnen we misschien de steeds maar half vertrouwbare overlevering met behulp van de onbetwistbare Openbaring controleeren? Van

¹ Badjoeri I: 441, Qastalani III: 11—12.

hetgeen we in den Qorān vinden moeten we in elk geval uitgaan; daarop zij dus nu onze aandacht gevestigd.

Te Medina zijn vele openbaringen uitgevaardigd, waarin evenals vóór de vlucht, de groote deugd wordt aangeduid door termen als: „weggeven van hetgeen wij u beschoren hebben” ¹ of ook eenvoudig: „weggeven, uitgeven (infāq, nafaqat doen)” ² of „uitgeven van hetgeen gij gaarne hebt” ³. Dat hiermede hetzelfde bedoeld wordt als elders met „de zakāt doen” en dergelijke, zal ieder toegeven, die de plaatsen in haar verband leest; te meer daar op het nalaten van het „weggeven” meermalen ⁴ eeuwige straf wordt bedreigd en niet zelden in ééne openbaring dezelfde zaak beurtelings nafaqat en zakāt heet ⁵. In de talrijke openbaringen over „zakāt”, na de vlucht gegeven, treedt de algemeene beteekenis steeds meer op den achtergrond ⁶ en wordt die van gave de gewone, zoodat uiterst dikwijls, gelijk ook vroeger wel geschiedde, nevens andere hoofdplichten het geven der zakāt wordt aanbevolen. ⁷ Dat deze aanbeveling hier een paar maal meer voorkomt dan te Mekka, verwondert ons niet; het grooter en steeds meer

¹ Qor. II: 255, VIII: 3, XIV: 36, LXIII: 10, II: 2 vv.; met laatstgenoemde plaats vergelijkte men de Mekkaansche openbaringen: XXIII: 4, LXXXVII: 14, XCI: 9.

² Qor. II: 211, 216—7; hoezeer ook dit woord soms teeh-nische term is, zie men bijv. Qor. III: 15. Vergelijk nog III: 128, IX: 99—100.

³ Qor. III: 86. Uit zulke plaatsen ziet men duidelijk hoe ook in den Islām vooral de losheid van aardse schatten wegens de zekerheid, dat de ware schatten bij Allah zijn, uit de zakāt moet blijken. Zie ook hiervoor IX: 99—100 e. a. p.

⁴ O. a. Qor. II: 255.

⁵ Zie Qor. II: 263—281. Dat ook wel in Medinische openbaringen (IX: 53 vv., LVII: 7 vv.) van nafaqat en infāq voor krijgstoerusting sprake is, mag ons niet in de war brengen, want 1^o. infāq is uitgeven en kan dus op verschillende wijzen toegepast worden; 2^o. die uitgaven voor den oorlog zijn ten slotte ook zakāt.

⁶ Hoewel zij zich nog meer dan eens vertoont in het werkwoord zakkā voor: rechtvaardig maken of verklaren; zie de boven pag. 370 aangehaalde plaatsen.

⁷ Men zie Qor. IV: 79, 160; V: 60; IX: 18, 72; XXII: 78; XXIV: 37, 55; XXXIII: 33; LVIII: 14; LXXIII: 20.

afwisselend publiek, dat Mohammed hier voor zich had, geeft rekenschap van deze zoowel als andere herhalingen, die ons in de orakels na de vlucht vermoeien. Van eene verandering der steeds krachtig aanbevolen deugd in eene belasting kan op grond van deze plaatsen geen sprake zijn. Evenmin volgt zoo iets natuurlijk uit het feit, dat het woord *ṣadaqat* (meerv. *ṣadaqāt*), dat bij de Joden reeds de verschillende beteekenissen had, die we aan *zakāt* zagen toegekend, voor het eerst te Medina door Allah wordt gebruikt om de hoofddeugd aan te duiden.

Over dit woord een paar opmerkingen. Zijn oorsprong en beteekenis werden boven pag. 367 besproken; wanneer we zeggen dat het met zijne verwanten in den *Qorān* hetzelfde beteekent als *zakāt* en zijne afleidingen, moeten we toch een paar restrictiën maken. Zóó algemeen als we *zakāt* soms gebruikt zagen; komen *ṣadaqat* en het werkwoord *taṣaddaqa* (= *ṣadaqat* doen) in den *Qorān* nooit voor. Toch bleef van de oudere, ruimere beteekenis iets bewaard, waar bijv. genoemd werkwoord aanduidt: „het afzien, uit religieus motief, van een recht, „dat men op anderer leven of bezitting heeft”¹. Wel is hier dan toch altijd sprake van het afstaan van een of ander om Gods wil; maar uitsluitend technisch is het woord dan toch niet en men kon zelfs Mohammed de woorden in den mond leggen: „Elke goede daad is eene *ṣadaqat*”² Gewoonlijk echter heeft ook dit woord den zin van: „zijne bezitting weg-schenken om Gods wil” en is dan geheel = *zakāt*. Nog ééne bijzonderheid zij volledigheidshalve hier vermeld. Eene gave, die men doet om een bepaald doel te bereiken³ of (als boete) om eene overtreding of een verzuim goed te maken⁴ heet

¹ *Qor.* II:280 het „schenken” van uitgeleend kapitaal; IV:94 het „schenken” van den bloedprijs voor een verslagen familielid; V:49 het afzien van het jus talionis.

² Zie Baidhawi op *Qor.* IV:94. Eene andere traditie, geciteerd bij Zarqani II:49 zegt: „wanneer de moslim uitgaven doet voor zijne familie, dat is hem eene *ṣadaqat*.”

³ *Qor.* LVIII:13—14 vergelijk IV:114. Mohammed hief namelijk eenigen tijd van de geloovigen, die hem wilden spreken, eene *ṣadaqat* als entreegeld; om de ergernis, die het gaf, moest hij het spoedig afschaffen.

⁴ *Qor.* II:192 wegens het scheren van het haar eens moh-rims; IX:104—5 als boete voor het thuisblijven van eene expeditie tegen de Byzantijnen.

nooit zakāt, steeds ʿadaqat. Overigens dekken beide woorden elkaar in de Openbaring volkomen ¹; de moslimsche schrijvers weten dit trouwens zeer goed.

In geen der nu behandelde openbaringen een spoor van regeling eener belasting; nergens ligt zelfs de geregelde heffing van zakāt ook maar als onderstelling ten grondslag. En toch bedoelen de moslims zulk een overgang, waar zij gewag maken van een tijd, toen de zakāt tot fardh (wettelijke verplichting) gemaakt werd, zooals zij zelven duidelijk zeggen. Zij kunnen dan ook dien overgang slechts vastknoopen aan een paar Qorānverzen, die volstrekt geene bijzondere bepalingen bevatten ² of ook op een bepaald geval betrekking hebben ³. Wijselijk nemen zij dan ook aan, dat die belasting in den Qorān slechts algemeen aangeduid en alleen door de sunnat nader geregeld is ⁴.

Eene belangrijke wet, door Mohammed ingevoerd zonder dat de openbaring die ergens als bestaande onderstelt, zonder dat het jaar der invoering met zekerheid is overgeleverd! Wie daaraan twijfelt, is nog geen scepticus. Zou wellicht de verandering der hoofddeugd van de geopenbaarde godsdiensten in de inkomstenbelasting der moslims niet plotseling, maar allengskens en bijna ongemerkt tot stand gekomen zijn? Mijn recht om die vraag bevestigend te beantwoorden, zal niemand mij betwisten, die met mij Mohammeds verhouding tot de volgende drie voorname artikelen van de later geldende zakātwet heeft nagegaan:

1o. De zakātplichtigen. Slechts hij, die zeker minimum bezit, wordt naar den fiqh als zakātplichtige beschouwd. Werkelijk is de bepaling dezer minima de eenige, die de overlevering zonder aarzelen aan den profeet zelven toeschrijven durft ⁵.

¹ Men zie Qor. IX:76, 80; XXXIII:35; LVII:17; LXIII:9 en het boven geciteerde II:263—281, waar ʿadaqat = zakāt = nafaqat dooreen gebruikt worden.

² Namelijk de talrijke plaatsen, waar eenvoudig, evenals vóór de vlucht, bevolen wordt: „geeft de zakāt“; zie bijv. Badjoeri I:441.

³ Qor. IX:104—5 welke plaats, zelfs onhistorisch opgevat, geen enkel speciaal voorschrift zou bevatten.

⁴ Badjoeri t. a. p.

⁵ Traditie van Aboe Sa'ied alchidri (Qastalani III:44—5), waar 5 kameelen, 5 kameelvrachten (dadels of gerst) en 5 ons

Maar deze traditie is onecht; dit beweer ik niet slechts op algemeene gronden, maar omdat openbaringen zoowel als andere overleveringen het bewijzen. Op de vraag der geloovigen, wat zij moeten weggeven, antwoordt de Qorān eenmaal ¹: „uw „overvloed“ d. i. al wat gij missen kunt; in eene andere openbaring ² uit het laatste jaar van Mohammeds leven (waardoor latere afschaffing minstens onwaarschijnlijk wordt) bedreigt Allah met eeuwige straf hen, die schatten vergaderen aan goud of zilver. Dat men zich later over dergelijke openbaringen heenzet ³ door de kunstmiddelen van zinsverdraaiing of ook de leer, dat zij later afgeschaft zijn, mag ons niet op het dwaalspoor brengen; te minder, daar de overlevering zelve ons leert, dat zeer ernstige volgelingen van Mohammed, die steeds met hem waren en dus op de hoogte moesten zijn, van geen der beide uitvluchten wilden weten. Aboe Dzarr, een der oudste aanhangers van Mohammed, veroordeelde ten sterkste de weelde, die, toen de Omajjadenpartij met Othmans chalifaat aan het roer kwam, dagelijks toenam en beriep zich daarvoor op de zooveen genoemde Qorānplaatsen zoowel als op een gezegde van Mohammed. Deze had hem namelijk op zekeren avond naar den berg Ohod gewezen, zeg-

(zilver) als zakātplichtig minimum wordt vastgesteld. De traditiën van Bochari haal ik alle uit Qastalani's commentaar aan; men kan ze in andere uitgaven gemakkelijk in het „boek van de zakāt“ vinden. Men ziet, dat de overlevering de zakāt ook van verborgen goederen als eene instelling van Mohammed beschouwt.

¹ Qor. II : 216—7.

² Qor. IX : 34.

³ Men betreft namelijk alle texten in Qorān en hadieth, waarmeê men geen weg weet, op de vrijwillige zakāt óf acht ze afgeschaft sedert invoering der wettelijke, zie Qastalani III : 26 regel 2 v. o., 27 regel 12 v. o. Ook Qor. IX : 34, waar omnium consensu het bezit van schatten strafbaar wordt gesteld, acht Chalid ibn Aslam afgeschaft, ofschoon het tot de jongste Qorānstukken behoort; Ibn Omar behelpt zich met de uitvlucht dat schat hier beteekent: hetgeen, waarvan geen zakāt is opgebracht!! Zie Qastalani III : 11. Volgens eene overlevering zou Mohammed gezegd hebben: „wie een stuk „goud of zilver voor zich houdt, hij zal er meê gebrandmerkt „worden“ (Baidhawi op Qor. IX : 34).

gende: „als ik de grootte van dien berg aan goud bezat, „voorwaar ik gaf het alles weg op drie dinars na“ ¹. Van Aboe Dzarr heet het dan ook in zijne biographie ²: „zijne leer was, „dat het den mensch verboden is, meer te verzamelen, dan wat „hij noodig heeft.“ Dus hebben we ons Mohammed voor te stellen als een askeet, die allen eigendom veroordeelde? Neen, althans niet gedurende zijn geheele leven; maar wanneer een zijner beste aanhangers eene bedreiging, door hem in toorn den gierigaards naar het hoofd geslingerd, ook na Mohammeds dood zoo streng kon opvatten, daar is het ondenkbaar dat deze algemeene wetten omtrent de zakāt gegeven zou hebben, zooals die later vigeerden. Aboe Dzarr had in Syrië vele aanhangers, zóóvele, dat de Omajjaden hem gevaarlijk achtten voor hun gezag. Waarom hielden ze hem de onwraakbare bepalingen van Mohammed niet voor, om zich te rechtvaardigen? Zij banden hem uit hunne provincie en legden hem het stilzwijgen op ³. Tegen de minimum-bepaling door Mohammed strijdt evenzeer eene overlevering ⁴, volgens welke hij eeuwige straf voorspelde aan hem, die niet door gaven, hoe gering dan ook, al was het niet meer dan een stukje dadel, aan de hel trachtte te ontkomen! En ondubbelzinniger kan het niet, dan waar hij zeide: „op iederen moslim rust de plicht der çadaqat ⁵.

Men versta mij wel; ik zou niet gaarne instaan voor de echtheid van al deze traditiën; liever ze beschouwen als exponenten van de meeningen dergenen, die ze mededeelden en verbreidden dan van de eischen, door Mohammed gesteld.

¹ Qastalani III: 13—15.

² Nawawi, Tahdzieb ed. Wüstenfeld pag. 175. Dat ook Ali, Dhahhāk en anderen tot deze meening overhielden en het bezit van alle onnoodige zaken doemwaardig achtten, wordt uitdrukkelijk geleerd Zarqani II: 53. Aan Ali wordt de uitspraak toegeschreven: „4000 dirhems en daar beneden (mag men) tot „eigen onderhoud (bezitten); wat daarboven gaat, is verboden „schat.“ (Baidhawi op Qor. IX: 35).

³ Qastalani t. a. p.

⁴ Qastalani III: 22.

⁵ Traditie van den bekenden Aboe Moesa al Asj'ari bij Qastalani III: 43. De commentator tracht den duidelijken zin dezer woorden, onhandig genoeg, weg te redeneeren door te zeggen dat de profeet hier niet eigenlijk bevelen, meer aanbevelen wil!

Maar dit leeren ze ons, dat zijne tijdgenooten en vrienden na zijn dood alléén hierover eenstemmig dachten, dat de zakāt—çadaqat een hoofdplicht der moslims was; terwijl zij op de vraag: wie zich feitelijk van dien plicht te kwijten hadden, hemelsbreed verschillende antwoorden gaven. En daarmee is de onderstelling, dat de godsgezant zelf den niçāb (zakātplichtig minimum) bepaald zou hebben, geoordeeld.

20. De rechthebbenden op de zakāt. Ook hierover zijn de fihgboeken, zooals bekend is, zeer nauwkeurig niet alleen, maar leiden zelfs hunne bepalingen uit Allahs eigen woorden af. We zullen zien, met welk recht. We merkten vroeger op, dat al zijn uit den aard der zaak onverzorgden de eersten, aan wie men pleegt te geven, het er bij de zakāt toch minder op aankomt aan wie men geeft, dan dát men weggeeft en daardoor toont in vertrouwen op Allahs heil los te zijn van aardsche schatten.

In den Qorān ¹ zoowel als in de overlevering ² worden meermalen ouders, bloedverwanten, weezen, armen, reizigers, bedelaars, slaven opgesomd als degenen, aan wie men zijne gaven moet uitreiken, maar bovendien schrijft de traditie den profeet ondubbelzinnige uitspraken toe ³, volgens welke men niet te zeer behoeft te onderzoeken of zij, die van de godsdienstige mildheid genieten, dit juist noodig hebben of verdienen: çadaqat aan rijken, dieven en hoeren zelfs kan Gode welgevallig zijn; immers, zoo merkt de commentator aan, niet op het resultaat, maar op de nijjat, de bedoeling van den gever komt het aan. Wie bij zulke uitspraken onderscheidt tusschen de wettelijke en vrijwillige zakāt, begaat natuurlijk een anachronisme, zooals zelfs Aboe Haniefa inzag ⁴.

Nu hebben echter zonder twijfel Mohammeds tijdgenooten aan hunne çadaqats niet altijd zelven eene bepaalde bestemming gegeven, maar vaak hunne gaven ter beschikking van Mohammed gesteld, om daarmee naar goedvinden te handelen. En hij moedigde dit zeer aan; in de zeven jaren van moeitevollen strijd tegen den Mekkaanschen vijand ontbraken hem maar al te dikwijls de noodige middelen, om dien met kans van slagen voort te zetten en onophoudelijk bezwoer hij de geloovigen bij hunne zaligheid, de deugd te beoefenen, te geven. Telkens

¹ Qor. II : 172, 211 e. a. p. ² Qastalani II : 62—3.

³ Qastalani III : 26. ⁴ Qastalani t. a. p.

weer wordt den gierigaards en lauwen geloovigen verweten — niet dat er zoovele onverzorgden zijn, maar — dat zij niet genoeg *çadaqats* ter beschikking van Allahs gezant stellen, om die op Allahs weg te besteden. Van daar dat hij eens, in arren moede, tot het heffen van entree-*çadaqats* van zijne bezoekers de toevlucht nam ¹; dat hij zijnen vrouwen eens beval *çadaqat* te geven, al was het ook van hunne lijfsieraden ²; dat hij zich tot al te sterke veroordeeling van allen rijkdom liet verleiden ³. Maar velen konden zich maar niet denken, dat de godsdienst hun zulke eischen stelde, dat men voor zulke doeleinden geven moest; voortdurend twistte men daarover ⁴: het scheen, alsof niet de nietigheid van aardschen rijkdom thans tot veelheid van gaven leiden moest, veeleer zijne noodzakelijkheid voor de krijgskas, die Mohammed beheerde. Eene openbaring besliste de zaak ⁵: wegens de oneenigheid over het doel der godsdienstige gaven, zegt Allah, zal de zaak door mijne uitspraak vaststaan: een achttal categorieën van personen worden genoemd, voor wie de gewijde gaven: *çadaqāt* hier genoemd ⁶, bestemd zijn. Natuurlijk zijn die *çadaqāt* bedoeld, die men ter beschikking van den profeet stelde; over andere twistte men niet. Natuurlijk wordt hier niet gedacht aan eene verdeeling der gaven in 8 gelijke deelen, zooals sommige rechtsgeleerden dit later wilden, evenmin als in andere openbaringen, waarin reeds tevoren een aantal categorieën genoemd werden, wien men de gaven moest doen toekomen ⁷. Maar wat onderscheidt dan eigenlijk dit orakel van die andere? Alléén dit, dat hier ook de strijders voor de heilige zaak volgens Allah „bedeeld” mogen worden.

¹ Qor. LVIII: 13—14.

² Qastalani III: 47.

³ Qor. IX: 34.

⁴ Qor. VIII: 58.

⁵ Qor. VIII: 58—60.

⁶ Ook dit is opmerkelijk, dat niet de in zoovele openbaringen voorkomende term *zakāt*, die later de officieele naam voor de belasting werd, maar dát woord (*çadaqāt*) hier gebruikt wordt, dat later in den *fiqh* speciaal de vrijwillige gaven aanduidt. Tijdens het uitvaardigen der openbaring bestond echter dit verschil, zooals wij weten, niet.

⁷ Qor. II: 172, 211 e. a. p. Trouwens de meeste *faqiehs* verklaren het ook niet op deze wijze.

Daarover liep dus de twist; deze besteding der gaven maakte juist de bedeelingskas van Mohammed zoo dikwijls leeg ¹ en de gevers minder geneigd, deze leemten aan te vullen. Van eene belasting kan men hier in zooverre spreken, als Mohammed te Medina de beoefening der hoofddeugd te minder aan den eigen aandrang overliet, naar mate de kas schraler voorzien was. Bedreigingen en vervloekingē werden hun niet gespaard, die de weldadigheid meer op de gewone wijze bleven beoefenen; zoo gaven dan velen, omdat zij het niet durfden laten en werd reeds dikwijls, voor het oogenblik althans, aan de gave meer waarde gehecht, dan aan de gezindheid.

Maar onder degenen, die van de *çadaqāt* ontvangen, worden ook genoemd „zij, die daarover zijn aangesteld“; dit doet toch aan eene fiscale behandeling denken. In zekeren zin had die ook plaats, maar alleen waar het volstrekt noodig was om iets te ontvangen. Het was in den tijd, toen de zakāt reeds meer als een uiterlijke plicht dan als blijk der gezindheid werd opgevat, dat Mohammeds heerschappij zich allengs uitbreidde over vele Bedowienestammen. Voor een deel traden dezen, althans in naam, tot het geloof toe en leerden dus ook de „mildheid“ als hoofdplicht kennen. Nu kwam het echter in deze moeielijke dagen met Mohammeds inzichten en de behoeften der krijgskas het best overeen, dat de blijken van die mildheid der nieuw bekeerden vooral naar Medina gezonden werden. Op zulke, vaak ver afgelegene stammen kon hij niet telkens een beroep doen, als dit noodig bleek; bovendien waren de meesten hunner zonder zachten dwang niet te bewegen tot het geven van zaken, waarvoor zij niets terug ontvingen, want hun geloof aan de afrekening met Allah was zwak ². Met zulke stammen sloot Mohammed daarom verdragen, die hunne verhouding tot den jongen moslimschen staat regelden; gewoonlijk waren deze het resultaat van besprekingen met stamhoofden, die zich kwamen onderwerpen. Daarbij werd dan o. a. bepaald, hoeveel kameelen of schapen zij jaarlijks voor de door Mohammed bestuurde kas als „gaven“ zouden afleveren aan een daartoe te

¹ Immers voor tochten, waarbij geen buit van beteekenis te behalen viel of behaald werd, moest Mohammed zijne meer roof- dan strijd lustige Bedowien „bedeelen“; anders bleven zij thuis.

² Qor. IX: 99—100.

zenden, of uit hun midden aan te stellen ambtenaar. Wel was men hier verre van den tijd verwijderd, toen Allah eene *çadaqat* zonder de daarbij behorende gezindheid als ijdel werk beneden eene beleefde weigering stelde ¹; maar nood breekt wet: de eenmaal begonnen strijd moest voortgezet worden en eischte vele uitgaven. Voor zulke stammen nu was wel de *zakāt* van den aanvang af eene belasting en bestonden er — wel geene reglementen, maar toch — zekere overeenkomsten, die de minimale openbaringen hunner mildheid per jaar vaststelden. In zooverre kunnen we dus de traditie laten gelden, dat de *zakāt* omstreeks het jaar 9 een wettelijk voorschrift werd. En zoo moest het natuurlijk overal gaan, waar geheele bevolkingen in naam bekeerd, feitelijk slechts onderworpen werden; daar maakte het ontbreken der gezindheid, die tot *çadaqāt* aanleiding geeft, reglementen noodzakelijk.

Maar bij Mohammeds leven ging de regeling niet verder dan hoog noodig was. In sommige onderworpen streken bleef de *zakāt*, door de gegoede bewoners gegeven, voor de behoeftigen hunner provincie bestemd ²); en verschillende overleveringen ³ bewijzen hoe na Mohammeds dood echte geloovigen, zelfs familieleden van den profeet, zich volkomen bevoegd achtten (binnen de ruime grenzen, door de Openbaring gesteld), zelven hunne *zakāt* te besteden, naar het hun goedgeacht. Wetten waren voor de onmondigen.

30. Aan de *zakāt* onderworpen goederen. Niemand, die mijn betoog tot hiertoe heeft gevolgd, zal wel de mededeeling verwachten, dat reeds Mohammed vijf soorten van bezitting ⁴ als *zakāt*plichtig zou hebben aangewezen. Maar ook de meening door Dr. Juynboll ⁵ en Prof. van der Lith ⁶ uitgesproken, als

¹ Qor. II : 263 vv.

² Zie de instructie, die Mohammed in zijn laatste levensjaar aan Mo'ādz, den bestuurder van Jemen, medegaf (Qastalani III : 54.)

³ Ibn Abbās kocht voor hetgeen hij als *zakāt* afzonderde slaven vrij of ondersteunde arme hadji's; Hasan van Baçra leerde uitdrukkelijk dat de 8 in den Qorān genoemde categorieën slechts aangeven, op welke verschillende wijzen men zijne *zakāt* kan besteden. Qastalani III : 64—5.

⁴ Zie van den Berg, Moh. Recht, 2^e druk blz. 44 en de handboeken van den *fiqh*.

⁵ Indische Gids 1880, I : 185.

⁶ Gids, Augustus 1882, pag. 214 v.

zou Mohammed de zakāt tot vee en veld- en boomvruchten bepaald en Omar die tot de „verborgen goederen“ hebben uitgebreid, mist allen grond; beide meeningen worden door moslims niet voorgestaan en door de historie weersproken. In Mohammeds tijd gaf ieder wat hij te geven had; niets was uitgesloten, niets ook bijzonder aangewezen. „Geeft goede „zaken van hetgeen gij gewint en van hetgeen wij voor „u uit de aarde doen voortkomen“ ¹ zegt Allah. Met „hetgeen gij gewint“ zal hier toch wel handelswinst bedoeld zijn, zooals Bochari ² terecht inziet. Talloos zijn de plaatsen, waar het doen van gaven „uit zijne bezitting“ bevolen wordt, zonder eenige nadere beperking. En die bezitting bestond toch bij een groot deel van Mohammeds toehoorders uit hetgeen later „verborgen bezitting“ heet. Goud en zilver eischte Mohammed soms van de gelukkige bezitters ³ en groote geldsommen stelden vaak, naar de traditie, de geloovigen te zijner beschikking ⁴). Mohammeds vrouwen gaven eens, op zijn bevel, daar zij niet anders hadden, hare oor- en halssieraden als çadaqat ⁵ en de bewoners van Jemen zonden in het laatste jaar van Mohammeds leven, kleedingstukken als çadaqat naar Medina, omdat dit hun het gemakkelijkst viel ⁶. Wat men zooal tot de vrome gaven rekende, die elk moslim moest doen, wordt aardig geïllustreerd door eene traditie ⁷, die Mohammed eene hevige strafbedreiging in den mond legt tegen hen „die van „hunne kameelen niet geven wat recht is“. hetgeen nader verklaard wordt door de opmerking, dat tot dit „recht“ o. a. behoort het melken der kameelinnen bij het water, waar immers

¹ Qor. II : 269.

² Qastalani III : 43. Wel zouden volgens eene andere traditie Aïsja en Ibn Abbās geleerd hebben: „van koopwaren geen „zakāt“; maar anderen zeiden: „de profeet beval ons steeds „zakāt te geven van hetgeen we ten verkoop gereed maakten“ (beide tradd. Zarqani II : 52). Beiden hebben in zekeren zin gelijk: 1°. de later wettelijk geregelde zakāt schreef de profeet zoomin van koopwaren als van iets anders voor; 2°. zakāt van alwat men bezat, dus voor kooplieden van koopwaren, was in zijn tijd een hoofdplicht aller moslims.

³ Qor. IX : 34.

⁴ Zie de traditiën bij Baidhawi op Qor, IX : 80.

⁵ Traditie bij Qastalani III : 47.

⁶ t. a. p. pag. 46. ⁷ Qastalani III : 9.

steeds behoeftigen aanwezig zijn, wien men van de melk hun deel moet geven. Moge al in de verdragen, die Mohammed in zijn laatsten levenstijd met Bedowienestammen sloot, meestal van vee en dadels sprake zijn geweest, anderen eischte hij andere bezittingen met denzelfden nadruk af.

Wil men gaarne die gaven, die Mohammed in de laatste jaren in tijd van nood allen geloovigen afdwong in naam van Allah, (ter onderscheiding van de vroeger alleen vrijwillige gaven, waarbij de gezindheid hoofdzaak was) de verplichte zakāt noemen, ik heb er niet tegen. Maar dan behoorden tot die belasting goud, zilver, lijfsieraden, Zuid-arabische manufacturen zoowel als vee, dadels en gerst; terwijl men niet van hare invoering, maar van den langzamen overgang der gave in eene opbrengst mag spreken. En bij moslims van den echten stempel bleven natuurlijk die beide zaken één en onverdeeld. Van het latere stelsel geen zweem.

Geheel in overeenstemming met deze resultaten is de groote onzekerheid, die ten opzichte van deze instelling kort na Mohammeds dood heerschte. Zulke zaken ziet men maar al te dikwijls over het hoofd, daar zij in den Islām gewoonlijk spoedig door algemeen geldende regels verdrongen zijn; maar juist de getuigenissen omtrent verdeeldheid over gewichtige zaken, getuigenissen voor ons in de traditieverzamelingen bewaard en aan het oog der moslims door vrome uit- en inleggers onttrokken, werpen het meest verrassende licht over het ontstaan der instellingen van den Islām.

Vele Bedowienen vielen van het geloof af, toen de Godsgezant was gestorven; maar ook onder degenen, die hieraan, althans voor het uiterlijke, getrouw bleven, waren er die verdragen omtrent jaarlijksche opbrengsten beschouwden als met Mohammed gesloten en door diens dood afgeschaft¹. Hield men hun nu eene blijvende regeling van eene wettelijke zakāt voor? Integendeel; vele geloovigen van onverdacht allooi en groote zaakkennis, met Omar, den grooten ijveraar, aan het hoofd, waren van dezelfde meening en hielden dwang in dezen voor ongeoorloofd². Wie aan Allah gelooft en de ʿalāt doet, zoo

¹ Beladzori pag. 94.

² Beladzori t. a. p.; Qastalani III : 6 vv.

spraken zij, diens bezitting moet ons een onaantastbaar heilighdom zijn; alleen vijanden van den Islām wilden zij bestrijden. Het geven van ʿadaqats bleef in hunne oogen eene deugd, die slechts in vrijheid beoefend kon worden. Had de profeet in tijden van nood bijzondere maatregelen genomen — men had geen recht die te veroordeelen, maar ook niet om ze na te volgen. Maar de onverzettelijke Aboe Bekr stond hier eene meer practische politiek voor: „ik maak geen onderscheid „tusschen ʿalāt en zakāt“, zeide hij; „wie mij ook maar „een geitje weigert, dat hij aan Mohammed placht te geven, dien zal ik bevechten.“ De practische eischen van het oogenblik deden deze politiek van de daad zegevieren; de vredespartij gaf toe en hiermede was het eens voor goed beslist dat voortaan hij, die moslim werd, niet slechts den plicht der mildheid te betrachten, maar zakāt te betalen zou hebben. Niet de weinige weifelende stappen, door den profeet in deze richting gedaan, maar de stormpas van den eersten chaliëf besliste het pleit. Hij is ook de eerste, van wien ons een algemeen zakātreglement is overgeleverd, dat, na de onderwerping der muiters door hem aan de bestuurders der provincien als instructie werd meegegeven. Dit was zijn werk, ook al diende hem wellicht de hoofdinhoud van een of meer der oudere verdragen als grondslag der regeling ¹. Dit reglement werd niet alleen in Arabië ingevoerd, maar ook in de andere landen, die nu spoedig voor den Islām veroverd werden en het bevat in hoofdzaak de nog geldende bepalingen omtrent de zakātplichtige minima en de op te brengen hoeveelheid van verborgen bezittingen zoowel als van vee. Zooals wij boven opmerkten,

¹ Dit reglement vindt men o. a. Qastalani III : 51; in de beide algemeen gebruikte traditieverzamelingen van Bochari en Moslim wordt alléén van deszelfs uitvaardiging door Aboe Bekr gesproken. In andere traditieverzamelingen wordt het wel eens de ʿadaqatbrief van Omar genoemd (b. v. Malik bij Zarqani II : 55 vv.); waar dit geschiedt, wordt het reglement echter niet aan Omar, maar aan den profeet zelven toegeschreven. Deze stelde het op, maar hield het bij zich zonder het uit te vaardigen; dit deed voor het eerst Aboe Bekr en na hem Omar. Dat dit legende is, behoeft geen betoog. Maar ware het historisch, dan zou het, gelijk men ziet, nog niets bewijzen van uitbreiding der zakāt door Omar. De wettelijke koopwaren-zakāt wordt voor het eerst behandeld in eene traditie, die op

bleven in den aanvang deze zakāt wetten nog alleen toegepast op de „onmondigen“, hen, die niet geheel uit eigen beweging moslims geworden waren. Door de snelle vergrooting van het rijk van den Islām en de daarmee samenhangende centralisatie van het bestuur werden in de praktijk uitzonderingen onmogelijk, algemeene toepassing weldra noodzakelijk.

De spoedig veldwinnende schoolsche behandeling der moslimsche plichtenleer (fiqh) als een vak onderwierp ook de zakātbepalingen aan de casuïstiek en bracht de systematisering der allengs aangroeiende stof mede. Den gang dezer zaken en de talloze verschillende beslissingen, die in den eersten tijd over bijna alle vragen zonder antecedent werden gegeven, leert men het best kennen door bestudeering der traditieverzameling van Malik. Zoo wordt het eenvoudig verklaard, dat eene eeuw na Mohammeds dood in de scholen reeds de meeste zakātvoorschriften golden, die wij nu nog in de fiqhboeken vinden en die door van den Berg in het algemeen juist zijn weergegeven.

Over de zoogenaamde zakāt alfitr kan ik kort zijn. Volgens een traditie van Abdallah ibn Omar ¹ zou Mohammed in de vastenmaand van het jaar 2 verordend hebben, dat zij die daartoe in staat zijn, ouden en jongen, mannen en vrouwen, vrijen en slaven, bij het eindigen der vasten elk 4 modd van de toen te Medina gewone levensmiddelen: dadels of gerst zouden uitdeelen aan de behoeftigen. Men mag er aan twijfelen, of de profeet hiervan wel eene wet gemaakt heeft ²; of niet het zoo

Omar II teruggaat. zonder te leeren, dat deze haar voor het eerst invoerde. Zonder autoriteit wordt hierbij gevoegd, dat reeds Omar I dezelfde maatregelen in Aila toepaste; maar aangenomen de juistheid dezer overlevering, is 1^o. Omar I dan toch niet de eerste geweest, die van koopwaren (laat staan van andere „verborgen goederen“) zakāt hief, en 2^o. is de regeling der belasting in een havenstadje geheel iets anders dan eene belangrijke uitbreiding der zakāt. Ik vermoed, dat de meening over bedoelde hervorming door Prof. van der Lith en Juynboll uitgesproken, berust op verwarring met de regeling van den Charādj.

¹ Qastalani III : 95 vv.

² Zelfs later hielden wel is waar zeer velen (o. a. de meeste Sjafi'ieten) deze instelling voor fardh; naar anderen (o. a. de Hanafieten) gebruiken het minder sterke wādijb; de Malikieten achten haar slechts eene sonnāt en enkele geleerden gingen

natuurlijke gebruik om vooral bij een feest, vooral bij dit feest, milde gaven den armen ten goede te doen komen, eerst later door de alles aangrijpende reglementeerzucht tot bindend voorschrift is gemaakt. Toen dit eenmaal geschied was, streed men natuurlijk over de vraag of men ook andere levensmiddelen, dan die de overlevering noemt, mag uitdeelen; of de heeveelheid steeds 4 modd zou bedragen dan wel afhangen van de duurte der eetwaren.

Elke der beide meeningen kan zich op achtbare autoriteiten beroepen, maar de bepalingen, door van den Berg medegedeeld, behielden het terrein. Onverklaarbaar is mij de uitspraak van Dr. Juynboll ¹, dat deze zakāt juist $\frac{1}{300}$ van de gewone bedraagt: het zijn toch twee ten eenen male onvergelykbare grootheden. De hoegrootheid der ééne belasting hangt alléén af van het aantal zielen, waaruit een gezin bestaat, die van de andere uitsluitend van hetgeen de belastingschuldige bezit.

Men ziet alweer aan de ontwikkeling dezer instelling, dat de geschiedenis andere wegen gaat, dan die de menschelijke logica haar soms zou willen aanwijzen. Omstandigheden, die niets met het oorspronkelijk karakter der zakāt noch met Mohammeds denkebeelden te doen hadden, ontwikkelden deze instelling op eene wijze, zooals niemand dat te voren ook maar had kunnen vermoeden. De moslimsche schrijvers geven dan ook in sommige fighboeken wel enkele, zeer sobere algemeene beschouwingen over de zakāt, vastgeknoopt aan de vermeende beteekenissen van het woord; maar spoedig gaan zij over tot de eenvoudige mededeeling der voorschriften, die evenmin uit beginselen afleidende als de geschiedenis dit deed. En deze zelfde ervaring doet men op, welke instelling van den Islām men ook in hare wording gadeslaat.

Over de vasten wil ik voor dezen keer slechts opmerken, dat Dr. Juynboll's uiteenzetting der motieven ² door dezelfde zoowel onmoslimsche als onhistorische systematiek wordt beheerscht als die van de zakāt (en çalāt). Ook dit nog: de term sa hoer,

zoover, dat zij de geheele pitra door de wettelijke zakāt afgeschafft achten. Zie Qastalani t. a. p.

¹ Indische Gids 1880, I : 188.

² Indische Gids 1880, I : 188 vv.

waarvan Dr. J. de weglating aan van den Berg verwijt, wordt door hem verkeerd verklaard ¹: sahoer is het eten, dat men tegen den morgen, dus om zich voor de beginnende vasten te sterken, gebruikt; hetgeen men ter verbreking van de vasten neemt, heet fatoer ².

Ook omtrent de vijfde zuil, den hadj, wil ik kort zijn. Dat er moslims zijn, die bij het offeren te Mina of ook bij den naam der plaats, waar dit geschiedt, aan Molech denken, houd ik voor onmogelijk; daar mij geen naam, die op Moloekat ³ gelijkt, voor bedoelde offerplaats bekend is, zou ik eerder geneigd zijn, deze mededeeling voor onjuist te houden.

Het heeft reeds meermalen het onderwerp van vruchteloze discussien uitgemaakt, of onze regeering de godsdienstvrijheid zou schenden door maatregelen te nemen ter beperking van den hadj, hierin bestaande, dat men van candidaat-hadji's het bewijs van voldoende middelen vordert en bij gebreke hiervan hunne hadjreis niet als godsdienstplicht beschouwt. Dat men hiertoe volkomen recht heeft, bewijzen o. a. de volgende plaatsen aan een, ook in Indië bekend, Sjafi'itisch rechtsboek ontleend:

Als iemand b. v. te Qairo niet reeds op 27 Sjawwāl de middelen bezit, om zich bij de dan vertrekkende groote hadjkaravaan aan te sluiten, maar die een of meer dagen later verwerft: zoo is hij „hij tot den hadj niet verplicht; neen, deze is hem „harām (wettelijk verboden), wanneer hij het zeker of ook „maar waarschijnlijk acht, dat daaruit voor hem nadeel zou „voortvloeien“ ⁴.

Tot de voorwaarden van het „wettelijk noodzakelijk zijn“ van den hadj behoort, dat de hadji voldoende provisie heeft om meê te nemen; „ontbreekt hem deze, en zou hij den hadj „willen doen in vertrouwen op hetgeen hij al bedelende zou „verkrijgen, zoo wordt dit als makroeh (afkeurenswaardig) beschouwd.“ ⁵. Ook de reis moet volkomen veilig zijn; is on-

¹ t. a. p. blz. 191.

² Men zie o. a. Badjoeri I : 75, 497—8.

³ Bijdragen 1882, pag. 271.

⁴ Badjoeri I : 529. reg. 6. vv.

⁵ Badjoeri I : 526 reg. 2 vv. Vergelijk ook de Qorāncommentaren op II : 193.

veiligheid waarschijnlijk of staan de kansen ook maar gelijk, dan is de hadj verboden ¹.

Alvorens van den eigenlijken fiqh af te stappen zij hier nog een bezwaar besproken, dat in het Augustusnummer van de Gids ² door Prof. van der Lith en elders vroeger door Dr. Juynboll is ingebracht tegen van den Bergs behandeling van het erfrecht. Niemand, die het bovenstaande las, zal mij verdenken van minachting der historische methode. Wie het bestaande moslimsche erfrecht wil leeren kennen niet alleen, maar in zijn ontstaan verklaren, zal dus daarop dezelfde methode hebben toe te passen, die wij boven ter verklaring van de zakāt aanwendden; hij zal zich rekenschap moeten geven van den oorspronkelijken zin der wel is waar weinige, maar uiterst moeilijke Qorānverzen, die op dit onderwerp betrekking hebben, verzen, waarover reeds onder de oudste moslims verschil van meening bestond. Gegevens der moslimsche overlevering omtrent de „heidensche adat“ in dezen zal hij eerst na uiterst behoedzame kritiek en toetsing aan de historische werkelijkheid mogen gebruiken. Dan zal hij verder de ontwikkeling van Mohammeds gebrekkige regeling tot het tegenwoordige systeem door ernstige studie van den hadieth op het spoor moeten komen. Eerst zoo verkrijgt men iets, dat op verklaring gelijkt. Of dit onderzoek zou leeren, dat de oudarabische adat de vrouwen van de erfenis uitsloot en alleen de zoogenaamde aḡabats liet erven ³, betwijfel ik ten sterkste. Voorloopig steunt deze meening alleen op het feit, dat de Qorāncommentaren, die zich van de historische verklaring gewoonlijk zeer gemakkelijk afmaken en vooral voor den tijd der onwetendheid geene dwaasheid te dwaas vinden, bedoelde verzen ontstaan achten naar aanleiding van eene klacht, bij den profeet door eene vrouw ingebracht. Deze achtte zich namelijk door den broeder van haren man, welke laatste in den rampzaligen slag bij Ohod gevallen was, benadeeld, daar hij zijns broeders nalatenschap aan zich getrokken had. Dat was nu zoo, voegen de commentaren er bij, de adat van den tijd der onwetendheid; men liet alleen mannen erven, daar slechts zij tot verdediging van het erfdeel in staat waren.

¹ Badjoeri I : 522 reg. 6 v. o., 528 bovenaan.

² Bladz. 215, 219 v.

³ Aldus Prof. van der Lith, t. a. p.

Moeten we die verklaring aannemen? Zijn we zeker, dat in geheel Arabië dezelfde adat heerschte? Wordt misbruik van macht bij zoo uiterst verwarde toestanden als die te Medina in het jaar 625 bestonden, voor ons, gelijk voor de commentaren, het best door de adat der djahilijja verklaard? De geheele moslimsche traditie vloeit over van bewijzen, dat de vrouw, tijdens Mohammeds optreden, in Westarabië eene zelfstandige positie had, eene groote rol kon spelen. Dat dit reeds onder de eerste chaliefen anders werd, mag ons oog voor die waarheid niet sluiten. Vrouwen stelden soms belangrijke gaven ter beschikking van den profeet; zijne eerste vrouw, de weduwe Chadiedja, deed vóór haar huwelijk groote handelszaken op eigen hand. Onderstelt dit alles eene adat als waarvan boven sprake was? Men ziet, hier is nader onderzoek noodig; niet dat eene onderstelling zeer ingewikkelde zaken schijnbaar eenvoudig maakt, mag bij ons hare aanbeveling zijn; zij moet bestand wezen tegen historische critiek. Het huwelijks- en erfrecht in samenhang te behandelen, de moslimsche familie in hare ontwikkeling na te gaan — een schoone arbeid voorwaar, maar een, waaraan nog begonnen moet worden!

Terloops wil ik hier nog waarschuwen tegen de beschouwing van alwat men niet in moslimsche fihqboeken vindt als afwijking van den Islām. Denkt men dan, dat buiten den Indischen archipel ooit de school het geheele leven heeft beheerscht? Dat de Islām er ooit in geslaagd is van een volk eene vergadering van faqiehs te maken, het oude te vernietigen? Er zijn in andere moslimsche landen meer parallelen te vinden voor de dusgenoemde „afwijkingen van den Islām” in Indië, dan men gewoonlijk meent. Prof. van der Lijth¹ zag in het trouwen ten overstaan van een „priester” een speciaal indisch gebruik. Maar in Egypte bijv.² speelt een faqieh (daar ongeveer = schoolmeester) geheel dezelfde rol bij het huwelijk. Dat wij nu dien man in Indië met den eigenlijk onjuisten naam van priester

¹ Gids, Augustus 1882 pag. 224 v. Zoo is ook de beschouwing van een wali als paseq om de drie daar opgegeven redenen geen „verkeerde” maar wel een ietwat overdreven „opvatting van moslimsche voorschriften”; te vergelijken ongeveer met het plotseling toepassen der kerkelijke tucht in een land, waar men haar bestaan allengs begon te vergeten.

² Lane I : 202 vv. (5th edition).

bestempelen, maakt geen verschil; evenmin het feit, dat het hoofd der moskee, dat in andere landen meestal weinig beteekent, hier door een samenloop van omstandigheden met enkele functiën is belast, die elders anderen ambtenaren ten deel vallen.

Zonder aanspraak te maken op eene ook maar eenigszins volledige behandeling van de „wortelen of grondslagen van den *fiqh*” ¹. waarvoor de tijd nog niet gekomen is, wil ik hier ook over dit onderwerp een en ander mededeelen, dat tot wegneming van gangbare dwalingen leiden kan. Immers bij van den Berg zijn de inleidende beschouwingen, om een zacht woord te gebruiken, uiterst zwak — terwijl men niet altijd kan zeggen dat de door Dr. Juynboll ² voorgestelde veranderingen ook verbeteringen zijn. Eene nauwkeurige studie van Prof. Sachau's opstel ³, door Dr. J. zelve aangehaald, had hier menig misverstand kunnen voorkomen; ofschoon ook die lezenswaardige studie ten slotte een dieperen indruk achterlaat van hetgeen voor de moslimsche rechtsgeschiedenis nog te doen dan van hetgeen in dezen gedaan is.

Over den *Qorān* als eersten grondslag zwijg ik; want al zijn de oecoelboeken over de soorten van openbaringen en voorschriften en hunne onderlinge verhouding uitvoeriger, het noodige heeft van den Berg daarover gezegd.

Sonnat is geene verzameling, ook geene bijzondere soort van overleveringen, maar: een weg, wijze, manier. Dit kan actief of passief opgevat worden: iemands manier is zoowel de wijze, waarop hij pleegt te handelen als ook de wijze waarop het hem gewoonlijk gaat. De wijze, waarop Allah pleegde en pleegt te handelen met geslachten, die zijne gezanten verwerpen, heet in den *Qorān* bij herhaling: Allahs sonnat ⁴,

¹ Ik gebruik hier deze benaming (en niet „rechtsbronnen”) niet omdat ik aan den naam zooveel waarde hecht, maar om aan den ijdelsten woordenstrijd te ontkomen over de vraag of men den *qijās* wel eene bron mag noemen. Een „wortel” of grondslag is hij zeker en zóó noemen hem ook de moslimsche geleerden.

² Indische Gids 1879, II : 811 vv.

³ Sachau, Zur ältesten Geschichte des Muhammedanischen Rechts. Wien 1870.

⁴ *Qor.* XVII : 79; XXXIII : 62 e. a. p.

terwijl de „sonnat der vroegere geslachten“ ¹ in de openbaring meermalen aanduidt de manier, waarop — de regel, waarnaar zij behandeld worden. Zoo is de „sonnat van den profeet“ zijne manier van doen, of, zooals het latere systeem de beteekenis van dezen term uitbreidt; ook die wijze van handelen, die hij tijdens zijn leven aan anderen voorschreef, òf ook maar in praktijk zag brengen zonder haar af te keuren. Hoe komt men aan de geldigheid van deze „sonnat“, die in het moslimsch spraakgebruik al spoedig zonder meer de sonnat heet?

Nooit gaf de profeet zich zelf eene hoogere plaats dan die van overbrenger van Gods openbaringen en wanneer de ongelooovigen hem verweten, dat er aan hem niets bijzonder goddelijks was, dan antwoordde telkens weer de openbaring dat de gezant „een mensch was als zij, die van Allah mededeelingen „en boodschappen ontving“ ². Zijn eenig wonder was de Qorān en deze was niet zijn werk maar dat van Allah alleen ³. En toch was, van Mohammeds eerste optreden als profeet af, zijn gedrag, zijne sonnat, richtsnoer voor zijne kleine gemeente. Het gedrag van een profeet, die zich zelven met nadruk feilbaar noemt, tot wet verheven? Om dit wel te verstaan, bedenke men dat zoolang Mohammed leefde en zelfs jaren na zijn dood van systeem, van een logisch ordenen der uit verschillende bronnen en behoeften voortgekomen voorstellingen en voorschriften, in den Islām geen sprake was. Daar woonde in die oudste gemeente veel geloof, veel gezond verstand, veel moed maar weinig of geen wijsgeerige ontwikkeling; die zou later van niet-Arabische zijde komen. Aan eene inconsequentie ergere men zich dus niet te zeer. Het doen en laten der gemeente werd van den aanvang af geregeld door Allahs woord. Maar de openbaringen waren betrekkelijk weinige en in vrij algemeene termen vervat. Çalāt was voorgeschreven: maar hoe? Over de formulieren, die men uitspreken, de houdingen die men in acht nemen moest, bevat de Qorān geen enkel voorschrift. En toch is geene moslimsche instelling ouder en heeft geene zich zoo vroeg in zekere vaste vormen bewogen, als juist de çalāt. Natuurlijk was hier de wijze, waarop Mohammed voorging, van den aanvang af de door allen

¹ Qor. VIII : 39, XV : 13 e. a. p.

² Qor. XVIII : 110, XLI : 5.

³ Wie niet onbekend is met Mohammeds biografie, weet dat de wonderlegenden uit den tijd na zijn dood dagteekenen.

stilzwijgend erkende wet ¹. Geene openbaring, geene redeneering was noodig om deze erkenning af te dwingen; de natuur der zaak bracht het mede, dat Gods gezant de boodschap, die hij overbracht, voor zoover dit noodig was toelichtte. Aan inconsequentien, gelegen in de practische onfeilbaarverklaring der daden van een feilbaar mensch, dacht men daarbij niet. En zoo was het op elk ander gebied; de goddelijke openbaring vond hare natuurlijke aanvulling in de wijze, waarop Mohammed in de praktijk harer voorschriften voorging. Zoo was de *sonnat-annabi* wet en regel der gemeente lang voordat zij zelve zich daarvan rekenschap had gegeven en zonder dat Allah of zijn gezant er aan dachten, dit bij wetsartikel vast te stellen. Deze *sonnat* gold reeds jaren, vóórdat nog iemand haar zelfs had genoemd. Deze naïeve, natuurlijke opvatting bleef bestaan, zoo-lang Mohammed leefde ².

Na zijn dood volgde hem één man op, maar de jonge staat werd niet door hem alleen bestuurd. De oude garde der voornaamste „medevluchtelingen“, de aanzienlijksten onder de „helpers“, die Mohammed in den hoogsten nood hadden opgenomen en beschermd, eindelijk ook die aanzienlijke Mekkanen van den ouden stempel, wier bekeering slechts een bukken voor overmacht was geweest en die nu allengs poogden hunne verloren positie in den Islām zelve te herwinnen — deze drie klassen vormden de aristocratie, die de leiding der zaken in handen had. De meerderheid besliste feitelijk, wie Mohammed in de leiding dier zaken, waarvoor men één hoofd noodig had, zou opvolgen. Maar de invloed van den chalief hing bovenal van zijne persoonlijke hoedanigheden af; en meer dan menig naar de regelen der kunst samengesteld parlement op menige

¹ Hoogst eigenaardig is de uitdrukking, die Qor. II : 240 gebezigd wordt. Nadat eenige vrijheid is toegestaan, om wanneer men in gevaar verkeert, de *çalāt* te doen zooals de omstandigheden het toelaten, wordt den geloovigen op het gemoed gedrukt, in veilige tijden Allah zoo te verheerlijken als hij het hun geleerd heeft. Hoe leerde Allah hun dit? Natuurlijk alleen door het voorbeeld van Mohammed.

² Natuurlijk trad te Medina de regelende werkzaamheid van Mohammed meer dan te Mekka op den voorgrond; duidelijk zien we dit o. a. in de talrijke Medinische openbaringen, waar den geloovigen het bevel gegeven wordt „Allah en den gezant te gehoorzamen.“

Europeesche regeering, oefende deze aristocratie, wier ledental en bevoegdheid door geen enkel reglement bepaald waren, invloed op den gang der zaken. Over allerlei te nemen maatregelen en beslissingen, hoogst belangrijke zoowel als in onze oogen geheel onbeduidende zaken betreffende, ontstonden in den moslimschen staat hevige partijtwisten, waarvan de documenten deels voor ons in de traditieverzamelingen bewaard en door de verklaarders van later tijd te goeder trouw aan den blik der geloovigen onttrokken zijn. Het afdoende argument in zulke twisten was van den beginne af gelegen in het bewijs, dat reeds de profeet zoo gehandeld of beslist had; geen systeem stelde nog Mohammeds bevoegdheid als wetgever vast, maar de geheele gemeente achtte het „natuurlijk“ dat hij, die kon aantoonen Mohammed op zijne zijde te hebben, het pleit gewonnen had. Was deze beschouwing reeds eene zonder bewijs aangenomen waarheid toen Mohammed leefde, men kan zich voorstellen, dat zij na zijn dood minder dan ooit kans had betwijfeld te worden; het kan ons zelfs geen oogenblik bevreedden, dat men juist toen als met den dag meer waarde ging hechten aan de uitspraken van hem, wiens mond nu tot den dag des oordeels gesloten zou blijven. Geen wonder dat bij elk verschil van meening iedere partij trachtte getuigen te vinden voor het feit, dat zij terecht zich op Mohammeds bevel of voorbeeld beriep. Zoo ontstonden overleveringen.

Er behoort eene zekere mate van historischen zin en billijkheid toe om, wetende hoe algemeen het misbruik van deze wapenen in den eersten tijd van Mohammed was, toch het geheele tweede geslacht van den Islām niet voor eene bende leugenaars en huichelaars te houden. Wanneer men echter telkens in verschillende tijdperken der geschiedenis strijd ziet voeren door middel van pseudepigrapha; daarbij bedenkende dat zulk litterarisch bedrog eigenlijk veeleer eene mode van sommige tijden moet heeten, waarvan ten slotte weinige tijdgenooten dupen zijn; niet vergetende ook dat menig strijder, al was hij zich min of meer bewust van de valsheid van zijn wapen, toch innig overtuigd bleef van het goed recht zijner zaak — dan zal men wellicht ook op dit gebied, meer begrijpende, meer vergeven.

Voor ons doel is het genoeg, dat zelfs de opervlakkigste lezing der traditieverzamelingen deze waarheid in het oog doet springen: De geldigheid van Mohammeds sonnat stond

in het algemeen voor het geslacht, dat na hem leefde, als eene waarheid à priori vast. Maar nu doet zich eene moeilijkheid voor, die toch ook den geloovigen niet verborgen kon blijven. Door zoo bij de beslissing aller vragen Mohammeds handelwijze als norm aan te nemen, ging men verder dan de profeet zelf. Na zijn dood ging men steeds meer belang stellen in kleine, ja kleingeestige onderscheidingen en bepalingen en beriep zich ook daarvoor op zijn voorbeeld. Te recht of ten onrechte, dat kan ons betrekkelijk onverschillig zijn, maar zeker werd Mohammeds sonnat allengs norm ook in zulke zaken, waarin hij zichzelf niet als voorbeeld had gesteld, die hij hoogstens zonder daaraan groot gewicht te hechten, op de eene of andere wijze verricht had. Er zijn ons nog overleveringen bewaard, waaruit blijkt, dat men hierin niet dadelijk zoo ver ging; dat er een tijd was, waarin het gewone gezond verstand nog meer tot zijn recht kwam dan de strenge eischen der latere systematiek zouden gedoogen. Toen vond men nog geen tweestrijd tusschen de aanvaarding, in het algemeen, van Mohammeds voorbeeld als regel en de wetenschap, dat ook hij, als feilbaar mensch, zelfs in godsdienstige zaken zich kon vergissen. Mohammed, zoo wordt op gezag van een zeer betrouwbaar getuige vermeld, ging eens de zijnen voor bij eene godsdienstoefening (ṣalāt) maar week hierbij eenigszins af van het anders bij zulke gelegenheden door hem gevolgde ritueel. Men maakte hem hierop opmerkzaam; wordt er bij dezen eene verandering in deze godsdienstoefening ingevoerd? zoo vraagde men. De profeet echter deed twee sadjdats (nederwerpingen) om zijn verzuim goed te maken en antwoordde toen: „wanneer in de ṣalāt eene wijziging was ingevoerd, zou ik u dit hebben medegedeeld; maar ik ben slechts een mensch als gij, evenzeer als gij kan ik iets vergeten; wanneer ik eens iets vergeten heb, zoo maakt mij daarop opmerkzaam enz.”¹ Wil men bedenkingen maken tegen de echtheid dezer traditie, ik neem niet op mij, die weg te nemen; vraagt men of men waarlijk reeds tijdens Mohammeds leven zich ernstig bezorgd maakte omtrent zoo onbeduidende rituele afwijkingen, ik zou aarzelen bevestigend te antwoorden. Maar zelfs wanneer de overlevering onecht is, bewijst zij even dui-

¹ Qastalani I : 481.

delijk, zoo niet duidelijker, hetgeen waarvoor ik haar als voorbeeld aanhaalde.

Zoo kon men zich dus later tegen het systeem, dat Mohammeds voorbeeld onbeperkt liet gelden, op overleveringen beroepen, die in de meest geachte, bijna heilige verzameling zijn opgenomen. Natuurlijk deed men dit niet; wat meer is, men nam aan dat deze geheele vergissing van Mohammed eenvoudig plaats had om alweder door zijn voorbeeld den geloovigen te leeren, dat men zulk eene fout door twee nederwerpingen moest herstellen! En dit was niet het eenige geval waarin het systeem tot gevolgtrekkingen leidde, die in lijnrechte tegenspraak waren met letter en geest van Qorān en overlevering. Dit moest steeds meer plaats hebben, naarmate men door schoolsche behandeling dezer onderwerpen, door bestrijding van andere zijde, door het opkomen van verschillende meeningen in de gemeente zelve, gedwongen werd de gangbare denkbeelden voor de logica te rechtvaardigen, dus te ordenen en, zoover mogelijk, uit algemeene beginselen af te leiden. Is vergissing of verzuim zelfs bij een profeet mogelijk, wie waarborgt ons dan dat de gemeente niet reeds lang den godsgezant navolgt in zaken, die uit zijne menschelijke feilbaarheid gesproten, eigenlijk geen gezag hebben?

Nog erger: wellicht heeft ook de openbaring zelve geleden daar zij toch door een feilbaren, aan vergeetachtigheid en andere zwakheden onderhevigen mensch tot ons gekomen is. Hoe meer men hierover nadenkt, des te duidelijker moet men inzien dat hier de grens tusschen menschelijke willekeur en goddelijken wil ontbreekt. Zoo worden de gronden, waarop geloof en practijk, het godsdienstig en burgerlijk leven der moslims berusten, losgewoeld en dreigt het gebouw van den Islām, dat zoo stevig scheen te zijn, onverhoeds ineen te storten. Alles of niets! De waarheid der openbaring laat zich moeielijk, de geldigheid van Mohammeds voorbeeld onmogelijk volhouden, wanneer men den profeet feilbaar verklaart. Van het oogenblik, toen de Moslimsche gemeente dit begon in te zien, was de onfeilbaarheid der profeten voor haar een stuk der leer; de ontwikkeling van dit dogma slechts eene vraag van tijd. De talrijke Qorān-plaatsen en overleveringen, die deze onfeilbaarheid even nadrukkelijk loochenen als het systeem haar verdedigt, onschadelijk te maken, is voor de harmonistiek eene moeielijke maar niet onuitvoerbare taak. Hoe zij zich hiervan gekweten heeft, kan

men in de Kalāmboeken nazien ¹. Geheel onbeperkt kon wel is waar zelfs de meest geloovige kalām deze onfeilbaarheid niet laten gelden en daardoor verviel men dus weer in inconsequentien; maar men tracht behendig alle klippen te omzeilen, en, zooveel komt er van de 'içmat der profeten altijd terecht, dat de volkomen betrouwbaarheid der openbaring zoowel als de volstrekte geldigheid der sonnat er door bewezen worden.

Maar is het dan niet zonderling, dat Allah deze sonnat, die een zoo groote plaats inneemt in het leven der gemeente, nergens uitdrukkelijk heeft gewijd tot tweede fundament der wet? Voor ons, op historisch standpunt, natuurlijk niet; voor hen, die van het systeem uitgaan, wel. Zoo heeft men dan ook aan eenige niets zeggende Qorānverzen ², met geweld iets ontwongen, dat men voor een bewijs van de geldigheid der sonnat aanziet en uitgeeft.

Daar de bedoelde verzen, om dezen dienst te kunnen bewijzen, eerst, uit hun verband gerukt, hunne natuurlijke beteekenis moesten verliezen, staan we hierbij niet stil. Wij hebben hunne hulp niet meer noodig om in te zien hoe zich uit de natuurlijke, eenvoudige beschouwing der oudste gemeente, dat Mohammed haar beste leidsman was, de leer ontwikkelde van de geldigheid zijner sonnat, zooals die zich openbaarde in zijn 1°. Spreken (bevelen en verbodsbepalingen), 2°. Handelen, 3°. Taqrier d. i. bevestiging eener in zijnen tijd bestaande gewoonte, door haar althans niet af te keuren. Alvorens tot de behandeling van den derden „wortel“ over te gaan, wil ik nog aanstippen, dat Dr. Juynboll volkomen terecht tegen van den Berg de mogelijkheid der afschaffing van eene openbaring door eene overlevering heeft gehandhaafd, ofschoon hij zich wel wat al te sterk uitdrukt. Niet alle moslims toch, zelfs niet alle Sjafi'ieten zijn het hierover eens; van den imām Sjafi'i zelve worden door zijne leerlingen de beide tegenover elkaar staande meeningen hieromtrent overgeleverd. Wie de mogelijkheid ontkennen, nemen dan in sommige gevallen aan dat de traditiën over een betwist punt van ouder datum zijn

¹ Bijv. Mawaqif ed. Sörensen, pag. 220 vv.

² Qor. III : 29, XXXIII : 21 en LIII : 3 worden door verschillende schrijvers hiervoor aangehaald; de boven (blz. 394) aangehaalde plaats (II : 240), die althans zijdelings ten bewijze had kunnen strekken, laat men daarbij buiten beschouwing.

dan de openbaring omtrent hetzelfde; óf zij trachten, zoo goed het gaat, beide met elkaar in overeenstemming te brengen. Daarentegen kunnen de anderen zich beroepen op nog bestaande wettelijke voorschriften, die op Mohammeds sonnat steunen en in strijd zijn met de openbaring; b. v. een moslim is, en was reeds in Mohammeds tijd, vrij of hij al of niet bij testament over een deel van zijn vermogen wil beschikken, in weerwil van het Qorānvers II : 176 dat door geen ander vers is afgeschaft; — op onbewezen beschuldiging van overspel staat de straf van steeniging, welke eens op Mohammeds bevel werd voltrokken, hoewel Qor. XXIV : 4 slechts geeseling bedreigt en door geene andere openbaring is vervangen¹. De voorstanders van deze meening beroepen zich echter niet op vermeende goddelijke uitspraken, die niet in den Qorān zouden voorkomen; al ligt natuurlijk het geloof aan Allahs bijzondere leiding in deze gevallen daaraan ten grondslag.

Idjmā' d. i. Overeenstemming heet de derde wortel van den fiqh, welks beteekenis door van den Berg geheel voorbijgezien en door Dr. Juynboll onjuist is voorgesteld.

We leerden reeds inzien hoe men na Mohammeds dood omtrent veel meer zaken in het onzekere verkeerde, dan men eene eeuw later wilde erkennen; zelfs de vraag of de zakāt wel eene belasting en de bestrijding van hen, die deze weigerden op te brengen wel geoorloofd was, maakte het onderwerp uit van een geschil tusschen de eerste twee chaliefen. Gelijk in deze, zoo was het ook in andere zaken, de praktijk eischte van het eerste geslacht na den profeet krachtig handelen, feitelijke beslissing van vele belangrijke vragen, waarop noch Allah noch zijn gezant te voren het antwoord hadden gereed gemaakt. Even natuurlijk en vanzelf sprekend als van den aanvang van Mohammeds optreden af zijn voorbeeld den zijnen in het algemeen als regel had gegolden — evenzoo kwam, zonder systeem of redeneering, uit den drang der omstandigheden na zijn dood onmiddellijk de geldigheid der beslissingen van de „Regeering” te voorschijn. Wie ergerde zich er aan, dat de contrôle van de handelingen des chaliefs zonder constitutie plaats had? dat zoowel zijne be-

¹ Deze geheele vraag vindt men uitvoerig besproken in 2 commentaren op de Waraqāt van den Imām-al Haramain, Brit. Mus. Add. Mss. 9623 fol. 138 v_o. en 9621 fol. 102.

voegdheid als die der vroeger beschreven aristocratie nergens nauwkeurig was omschreven? Niet naar theorieën, naar daden was de vraag; mocht hierdoor soms al geweld boven recht gaan, in het algemeen mag men gerust aannemen, dat zelden eene regeering zoo goed den wil van het denkende deel eens volks uitdrukte als die van den moslimschen staat in den eersten tijd van zijn bestaan. Het was eene aristocratische republiek in den goeden zin dier beide woorden. Veel van hetgeen in dien eersten, woeligen tijd tot wet verheven werd, liet de latere overlevering reeds door Mohammed aldus beslist zijn; maar bij zeer vele, belangrijke zaken was dit geheel onmogelijk en niettemin stonden deze voor het bewustzijn der gemeente even onwrikbaar vast als hetgeen zij meende van Allah of zijnen gezant te mogen afleiden. Ook hier ging de praktijk aan de theorie, het gezond verstand aan het systeem vooraf.

Maar ook hier deden zich in later tijd de eischen der logica gelden. Instellingen zoo belangrijk als het chalifaat, de regeeling van het grondbezit en der verschillende belastingen enz. waren onmisbare bestanddeelen van den Islām geworden. Aan de school kwam nu de beantwoording der vraag: met welk recht? Stellig heeft men, toen deze vraag zich voordeed, niet dadelijk het bevredigende antwoord gevonden. De bedoelde beslissingen uit de autoriteit des chaliefs als opvolger van Mohammed af te leiden, dat kon men niet; er waren te vele algemeen gehate chaliefen geweest en ook voor de toekomst was het opdragen van zulke beslissingen aan één persoon gevaarlijk. Bovendien was het in strijd met de werkelijkheid, daar nooit de chalief op eigen gezag belangrijke beslissingen kon nemen; en noch de openbaring noch de profeet hadden omtrent de opvolging iets bepaald, veel minder daarmêe zoo hoog gezag verbonden. Niet een persoon, maar eene gemeenschap had feitelijk wetten gemaakt en ingevoerd. Maar welke gemeenschap? Dit was moeilijk uit te maken, daar van den aanvang af het getal zoowel als de invloed der gezaghebbers alleen van omstandigheden had afgehangen, nooit wettelijk was bepaald. Elk geloovig moslim moest de noodzakelijkheid van het hun toegekende gezag inzien; de valsche broeders werden met min of meer geweld tot rede gebracht. Zoo ontleende dus de besturende raad te Medina zijn gezag noch aan eene goddelijke opdracht, noch aan eene aanstelling van wege den profeet, maar aan de instemming van de intellectueele en moreele meerderheid der gemeente

Dus onmisbare bestanddeelen van den Islām berustende op het goedvinden van feilbare menschen? Dat kon natuurlijk niet. Of hier het voorbeeld der christelijke kerk heeft medegewerkt, of in den Islām uit dezelfde behoeften dezelfde denkbeelden zijn gesproten — zeker is het, dat men reeds tamelijk vroeg kwam tot de leer van de onfeilbaarheid der gemeente. Dit proces had plaats in den tijd, toen men het nog waagde aan noodzakelijke waarheden meer kracht bij te zetten door die den profeet in den mond te leggen: in verschillenden vorm laten verschillende overleveringen het hem reeds uitspreken, dat „zijne gemeente als geheel nimmer tot dwaling in staat zal „zijn“ ¹. Zoo moest het beeld, dat de gemeente zich van den profeet maakte, een goed deel van hare ontwikkelingsbaan mede doorloopen. In den oudsten tijd vond men het voldoende, dat hij in een laatste woord aan de geloovigen hun het „vasthouden aan het Boek“ op het nadrukkelijkst aanbeval. Toen men tot de overtuiging was gekomen, dat het leven der geloovigen niet alleen op de uitspraken der Openbaring rustte, moest hij in zijne afscheidsrede ook reeds zijne sonnat als tweeden grondslag van de plichtenleer hebben voorgesteld ²; eindelijk toen de onfeilbaarheid der gemeente een onmisbaar leerstuk was geworden, moest ook dit door zijn gezag worden geschraagd.

Sterker nog: men zocht en vond ook eene Qorānplaats, die dit dogma heet te behelzen ³, doch die inderdaad eenvoudig met eeuwige straf hem bedreigt, die weerspanning is tegen den profeet en niet den weg der geloovigen volgt!

Meer dan een eerste oppervlakkige blik zou doen vermoeden, rust op dezen derden grondslag van den fiqh: de overeenstemming der gemeente. Immers tallooze openbaringen werden spoedig voor leeken onverstaaenbaar en de mannen van het vak stonden soms zeer uiteenlopende meeningen voor; het vasthouden aan den oorspronkelijken zin der Schrift was hier, gelijk elders, gemakkelijker voor te schrijven dan in practijk te brengen: menschelijke hulp was noodig om den zin des

¹ Zie o. a. de plaatsen, geciteerd bij Sachau, Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts, pag. 3; meer verschillende redactiën dezer uitspraak vindt men bij den Imām al Haramain, Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 105 r^o sqq.

² Zie hierover mijn „Mekkaansche feest“ pag. 145 vv.

³ Qor. IV: 115, aangehaald o. a. Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 105 v^o,

Woords te verstaan. Erger nog was het met de sonnat gesteld, die men moest leeren kennen door middel van de steeds toenemende massa van echte en valsche, elkaar weersprekende overleveringen, welker recht verstand bovendien ook in den loop des tijds studie vereischte, die tot verschil van opvatting aanleiding gaf. Was hier de eene meening zoo goed als de andere? Zoo neen, wie had hier het recht van beslissen? De grootste kunde kon den verklaarder niet bewaren voor het gevaar van vergissing en misvatting der woorden van Allah of zijnen gezant; ook hier was onfeilbaar gezag noodig. Zoo berusten dan in laatster instantie niet slechts de na Mohammeds dood ontstane wetten en instellingen, maar de geheele practijk der moslimsche gemeente op haar eigen onfeilbaarheid en kan men aan dit dogma bijna geen te hooge beteekenis voor het systeem van den Islām toekennen.

Men ziet dus in, hoe gewichtige diensten deze „wortel van den fiqh” bewijst voor de verklaring van de moslimsche leer en wet, zooals die zich in de eerste eeuwen ontwikkelden. Maar voor de toekomst kon de erkenning van de „içmat der gemeente” tot gevaar en moeilijkheid aanleiding geven. Voor het verleden sluit zij slechts de aanvaarding in zich van de ontwikkeling, die de Islām nu eenmaal doorloopen heeft en tevens de rechtvaardiging van dit berusten in den loop der dingen; voor de toekomst geeft zij aanleiding tot vragen. Waar is thans, ja waar was eigenlijk reeds sedert de regeering der eerste vier „vrome chaliefen” de vergadering van mannen, die niet slechts het hoogste gezag feitelijk uitoefent, maar daarbij geacht mag worden te handelen naar den wil der ware moslims? Ieder weet dat het gezag der Omajjadenchaliefen te Damascus zoowel als dat der Abbasieden te Bagdad alles behalve op den wil eener echt-moslimsche aristocratie, meer op geweld en slimme politiek gegrond was. Het zou op ironie geleken hebben, wanneer van die hoven de zorg voor de hoogste geestelijke belangen der moslims was uitgegaan. In weerwil der verplaatsing van den zetel des Rijks, was Medina de moederstad van den Islām gebleven, maar — verstoken voortaan van den vroegeren invloed op regeeringszaken. De chaliefen werden steeds meer koningen; de „raad der aanzienlijken” te Medina werd de oudste en aanzienlijkste school, van waar zich de moslimsche wetenschap, de fiqh, over de andere middelpunten van moslimsche beschaving (Mekka, Koefa, Baçra) weldra verbreidde. Van de

school ging natuurlijk in den eersten tijd krachtige oppositie uit tegen het wereldsche hof, dat alles, ook het godsdienstige, voor staatsbelang deed zwichten; op den duur boog zij echter, door den nood gedrongen het hoofd en ontstond er tusschen beide machten eene verstandhouding, op verdeeling van arbeid gegrond. Maar de eenheid was verbroken, die, naar de latere opvatting althans, in de eerste jaren bestaan had: de samenwerking van onfeilbaarheid en feitelijk gezag. Dit was de moeilijkheid, die de leer van den Idjmā' meebracht.

Maar er was ook een gevaar. Als er geene wettige vertegenwoordiging der gemeente meer bestond, dan kon zij nu immers zelve haren onfeilbaren wil gaan uitspreken en voorkomende vragen op afdoende wijze beslissen. Eene algemeene volksstemming was wel is waar reeds vroeg eene onmogelijkheid door de uitgestrektheid van het moslimsche rijk, maar men had zich steeds neergelegd bij hetgeen men voor de meening der meerderheid hield. Gesteld nu eens, dat een handig volksmanner grooten aanhang won voor hervormingen, die den Islām in zijn wezen aantastten, zou men zich dan bij die revolutie op grond van den Idjmā' moeten neerleggen?

De Islām heeft nooit democratische neigingen gekoesterd; de partij van het „algemeen stemrecht“, van de heerschappij der heffe des volks, die der Charidjieten, werd, zij het ook met moeite, overwonnen en sedert dien tijd hebben de moslimsche staatsrechtsgeleerden steeds gezonde aristocratische beginselen voorgestaan. Van zulken geest waren zij ook beziel, die zich ten doel stelden de „onfeilbaarheid der gemeente“ in hare toepassing onschadelijk te maken. Waardoor hadden eigenlijk de gezaghebbers der eerste eeuw, de wetgevers na Mohammed zich van hunne medegeloovigen onderscheiden, wat gaf hen recht uit naam der onfeilbare gemeente gewichtige besluiten te nemen? Immers hunne meerderheid in kennis van de Openbaring, van Mohammeds sonnat, van den geest des Islāms dus; deze had hun het uitvaardigen van wetten, met dien geest in strijd, onmogelijk gemaakt. In zekeren zin oordeelden de geleerden van de tweede eeuw en later hierin terecht; al maakten zij ook soms te zeer in hunne verbeelding van die ongeletterde, energieke kampioenen van den eersten tijd, wier kracht meer in de daad dan in de theorie gelegen was — faqiehs, geleerden naar den smaak van hunnen tijd. Stelde men er thans den hoogsten prijs op, alle of bijna alle overleveringen

omtrent „de sonnat“ in zijn geheugen te prenten, men begreep dat ook reeds Aboe Bekr, Omar en hunne tijdgenooten elkaar op zoo schoolsche wijze onderricht, en het in die kennis tot eene voor lateren bijna onbereikbare hoogte gebracht hadden. En op deze hunne geleerdheid grondde men hun gezag; toch werd daarbij de fictie der onfeilbare gemeente gered, daar immers zonder hare instemming de beslissingen der bestuurders van den Islām geen ingang gevonden zouden hebben. Ook het tweede geslacht der moslims had nog meermalen voor onopgeloste vragen gestaan en die beslist op eene wijze, welke sedert als gezaghebbend bleef gelden. Maar altijd, zoowel toen de geleerden van Medina nog een raad van bestuur vormden als toen hun gezag dat der school geworden was, bleek de juistheid hunner uitspraken en hare aanvaarding door de gemeente op hunne geleerdheid te berusten. Zoo leerde de geschiedenis, of wat men daarvoor hield, van zelf hoe men die onfeilbaarheid had op te vatten en voor het vervolg toe te passen.

Maar ook onder de faqiehs waren het reeds lang niet allen koks, die lange messen droegen; de vaagheid van het begrip „geleerde“ maakte hier nadere beperking voor het systeem hoog noodig. En hiervoor dienden nu de door verschillende systematici gegeven definitiën van den allengs opkomenden kunstterm „modjtahid“ d. w. z. geleerde, die een zoo hoogen trap van kennis heeft bereikt, dat hij in staat geacht wordt voorkomende vragen te beantwoorden, moeielijkheden op te lossen. We spreken hier nu alleen van hetgeen later „algemeene „idjtihād“, hoogste rang van geleerdheid in den fiqh zou heeten.

Ten slotte meende men alle moeielijkheden te boven te zijn gekomen, door den derden grondslag der plichtenleer, den idjmā', nader te bepalen als: de overeenstemming der moslimsche geleerden van een tijdperk omtrent zaken, die op de wet (sjar') betrekking hebben. Van deze overeenstemming behoeft slechts een deel van hen door handelen of spreken blijk te geven, terwijl voor de overigen het zwijgend toestemmen voldoende wordt geacht¹. Hierbij is nog de stilzwijgende aanneming dezer uitspraken door de geheele gemeente volgens sommige geleerden een noodzakelijk complement, terwijl anderen deze fictieve deelneming van het

¹ Brit. Mus. Add. Mss. 9623 fol. 140 ro. sqq.

vulgas aan de "stemming" als overtollige weelde beschouwen ¹. Dat de hier uiteengezette beginselen verder in hunne toepassing breedvoeriger ontwikkeld worden, dan ons noodig voorkomt, begrijpt ieder; het medegedeelde diene slechts om in het algemeen een denkbeeld te geven van de wijze, waarop de beste moslimsche geleerden den derden rechtswortel behandelen.

Intusschen kwam men tot zulke wel samenhangende beschouwingen niet ineens; eerst bij de behandeling deden zich allengs nieuwe moeilijkheden voor en de eene na de andere werd opgelost. Moge men ook al vroeger stuksgewijze naar grondslagen hebben gezocht ², de "wetenschap der grondslagen" werd eerst tegen het einde der 2^{de} eeuw na de vlucht geboren ³. Eerst sedert dien tijd begon men dus de onfeilbaarheidsleer op de beschreven wijze te beperken en allengs de eischen vast te stellen, waaraan een geleerde moest voldoen, om tot de medeuitsprekers van den onfeilbaren wil der gemeente te behooren. En in dezen tijd waren sommigen van hen, die later als "hoofden van scholen (madzhabs)" gelden reeds gestorven, anderen in den bloeitijd, nog anderen in het begin hunner werkzaamheid. Nadat de raadszaal te Medina in eene school herschapen was, werd al spoedig de plichtenleer een op schoolsche wijze behandeld vak, waarvan de kennis zich van de moederstad uit voortplantte over het enorme gebied van den Islām. Steeds bleef de behandeling dezer wetenschap overal de hoogst eigenaardige karaktertrekken vertoonen, die haar te Medina reeds kenmerkten; ja, zonder overdrijving mag men zeggen dat in geene moderne wetenschap zulk eene verbazende eenheid van methode heerscht als in den moslimschen fiqh. Natuurlijk deden ook hier de verschillende karakters en de opvoeding der personen, die de wetenschap beoefenden zoowel als de verschillende behoeften der landen en volken afwijkingen ontstaan; zoo kon men reeds in het begin der 2^{de} eeuw van den fiqh van A. of

¹ Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 104 vo.

² En dit heeft men zeker gedaan, blijkens de overleveringen over de geldigheid der sonnat zoowel al de onfeilbaarheid der gemeente.

³ Sjafi'i was de eerste, die zich hiermeê opzettelijk bezighield en over de "wortelen" schreef. Men zie Nawawi's Tahdzib pag. 62. Hij schreef o. a. een afzonderlijk werk over den Idjmā'; zie Fihrist I : 210.

B., of ook den *fiqh* van Medina, van Syrië, van Iraq spreken. Maar in dit alles vinden wij geene afwijkingen van eenige beteekenis, daar het beginsel overal één en hetzelfde is. Al schreven voorname moslimsche geleerden, die steeds meer zich met casuïstische haarkloverijen bezighielden, ook opzettelijk werken om elkaar te weerleggen ¹; al twijfelen we daarom ook of deze lieden elkaar wel dien overdreven lof toegezwaaide hebben, die een later biograaf hun op de lippen legt ²; dit alles verhindert ons niet te erkennen, dat al die strijd het wezen der zaak niet raakte. Hoe zou het ook anders kunnen, daar men elkaar, ook bij zeer uiteenlopende meeningen over bedoelde vragen, toch niet dorst verketteren? De geschiedenis van de onderlinge verhouding der *fiqh*-scholen, die sedert den aanvang der 2^{de} eeuw ontstonden, moet nog geschreven, ja bijna met hare bestudeering nog een aanvang gemaakt worden. Maar dit leert reeds een blik op eenige harer verschilpunten, dat deze scholen wel ieder een eigen hoofd en een eigen terrein (hetzij stad of provincie), maar geen eigen karakter hadden. Dit nam niet weg dat de aanhangers der verschillende meeningen zich somtijds de aardigheid veroorloofden, de uitspraken des tegenstanders door de ook nu nog vaak gebruikte middelen van verscherping, afronding of ook verdraaiing bespottelijk te maken. Het schijnt, dat vooral de school van Iraq hiervan te lijden had; Iraqensers schold men voor domooren en van hunne beroemde *faqiehs* vertelde men allerlei aardigheden. Het groote publiek vindt het gemakkelijker afwijkende meeningen te bespotten dan ze te leeren kennen; ook tot de „beschaafde“ moslims drongen wel de grappen en overdreven voorstellingen, maar niet de kennis van den waren aard der *fiqhtwisten* door. ³

¹ Sjafi'i schreef een boek ter wederlegging van Mohammed ibn Hasan en een ter uiteenzetting van hetgeen, waarin hij van Malik verschilde (*Fihrist* I: 210); Aboe Joesof een ter wederlegging van Malik (*ald.* I: 203), enz.

² Zie de biografieën van bijna alle „*imāms*“ in Nawawi's *Tahdzib*.

³ Mogen we niet vertrouwen op hetgeen moslimsche geleerden meedeelen over scholen, waartoe zij niet behooren — geheel waardeloos is het getuigenis van een Algerijn (van der Lith, *Gids*, Augustus 1882 pag. 236 noot 30) over de Hanbalieten, omtrent welke in Algerie al evenmin eene publieke opinie zal

Dat men dus in moslimsche werken van lateren tijd vooral die scheeve voorstellingen vindt, die eerst door eigen onderzoek in hare onwaarheid ons duidelijk worden, is evenmin bevreemdend als dat die anecdoten ook het eerste waren, wat Europeesche geleerden ons over de „madzhabs“ mededeelden. Maar erger is het, dat men hiermêe blijft voortgaan, nu goede bronnen voor iedereen toegankelijk zijn en nu de eerste schrede op den goeden weg reeds door Prof. Sachau is gezet ¹. Ook na zijne studie blijft het groote werk nog te doen; maar geen ernstig man mag nu nog herhalen, dat Aboe Haniefa zich door geringe kennis van de traditie of door eindeloze toepassing van den qijās onderscheidde. Zoowel Sachau's uiteenzetting als de studie der „verschilpunten“ uit de bronnen weerlegt deze legende. De legende heeft van Aboe Haniefa een liberaal, een vereerder der logica, een minachter der overlevering gemaakt — hij was geen van de drie, hij was een faqieh onder de faqiehs ². Verschil bestond er tusschen de geleerden en hierover zijn nog wellicht belangrijke studien te maken; maar het

bestaan als ten onzent omtrent de Nestorianen. Eens hoorde ik een zeer beschaafd katholiek eenen vrager antwoorden, dat de Remonstranten zoo heeten, dewijl zij aan de tegenwoordigheid des Heeren in de Remonstrans gelooven! Toch kende deze stellig meer Remonstranten dan bedoelde Algerijn Hanbaliëten.

¹ Men zie „Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts“ vooral pag. 10 vv., pag. 16.

² Om niet te uitvoerig te worden, voeg ik hier aan hetgeen Sachau reeds zeide slechts enkele argumenten toe: hoe weinig van vrijzinnige beginselen sprake kan zijn, blijkt uit het feit, dat Aboe Haniefa alle krijgsgevangenen in den heiligen oorlog tot dood of slavernij veroordeelt, terwijl Sjafi'i bovendien loskooping of zelfs eenvoudige vrijlating toestaat (Baidhawi op Qor. XLVII: 5); — verwerpt hij soms traditiën, die anderen aannemen, daartegenover staan gevallen, waarin hij aan den uitwendigen zin eener trad. vasthoudt, terwijl de andere imāns dezen door qijās wegverklaren (Qastalani III: 98); of ook aan eene overlevering vasthoudt, die anderen (b. v. Ibn Hanbal) verwerpen (aldaar pag. 100); zie ook Baidhawi op Qor. IV: 102, waar Aboe Haniefa op grond van twee traditiën de meest bekrompen opvatting van dit vers voorstaat. Dat b. v. Mālik den qijās zeer veelvuldig toepaste, kan ieder gewaarworden, die zijn Mowatta bestudeert.

bestond niet in hetgeen, waarin men uit gemakzucht zich gewend heeft het te zoeken, op voorgang der moslimsche „publieke opinie“, die even oppervlakkig is als hare zusters.

Wij keeren tot ons punt van uitgang terug: reeds toen de „leer der grondslagen“ nog in de windselen lag, bestonden er scholen van fiqh. De toenemende omvang van het vak (door de steeds aangroeiende massa van overleveringen, die gekend en geschrift moesten worden zoowel als door de steeds meer studie vereischende Qorānverklaring), de practische noodzakelijkheid van beoefening door zeer velen had steeds meer hinderpalen in den weg gelegd aan de zelfstandige studie. Deze moest door de veranderde omstandigheden tot de hoogst begaafden beperkt blijven: voor de anderen was het jurare in verba magistri beter dan dwalen op eigen gezag. Zoo had elke provincie een of meer geleerden van beteekenis op dit gebied, wier leerlingen op hun gezag den fiqh in verschillende betrekkingen toepasten of ook verder leeraarden. De persoonlijke eigenaardigheden des meesters zoowel als de gunst of ongunst der regeering bepaalden de mate van hun invloed. En na hun dood waren het soms omstandigheden geheel buiten hen, die hunne school òf tot hooger bloei brachten òf allengs deden verdwijnen. Dat Auza'i's bloeiende school in Syrië na zijn dood voor die van Mālik plaats moest maken ¹, dat Aboe Thaur's leer niet voor altijd Armenië en Adzarbaidjān kon blijven beheerschen ² en men later, toen zijn madzhab geene beteekenis meer had voor de practijk, hier en daar geneigd was hem bij dien van Sjafi'i te annexeren ³, dat alles neemt niet weg, dat deze twee en zoovele anderen bij hun leven met Aboe Haniefā, Sjafi'i enz. volkomen gelijken rang hadden. En ook later nog, toen reeds de vier thans nog bestaande scholen en vele andere daarenvens bloeiden, achtte een geleerde van beteekenis zich volkomen bevoegd eene nieuwe te stichten. Zoo had de beroemde Tabari zijn eigen madzhab, die door verschillende leerlingen verbreid, eerst later even spoorloos als zoovele andere verdween ⁴.

¹ Zie hierover Sachau t. a. p. pag. 20 en het daar aangehaalde.

² Fihrist I: 211.

³ Zie Nawawi's Tahdzieb pag. 680—81.

⁴ Fihrist I: 234 vv. Zoo waren ook de groote mannen in de wetenschap van de overlevering tevens zelfstandige beoefenaars van den fiqh (modjtahids) en velen hunner hoofden eener school

Maar aan het einde der derde eeuw had toch allengs de zelfstandige werkzaamheid op dit beperkte gebied al het doenlijke gedaan en naderde de tijd, waarin men niet veel meer kon leveren dan scherpzinnige toepassingen of nieuwe combinaties van de gegeven materialen. In zich opnemen wat het voorgeslacht geleerd had, dit bespreken en verklaren, werd nu de taak der faqiehs; ook politieke omstandigheden werkten mede om het opgewekte leven in de wetenschap te doen plaats maken voor behoefte aan gezag.

En nu waren juist omstreeks dezen tijd, we zagen het, de vragen, die met de onfeilbaarheidsleer en den idjmā¹ samenhangen, brandende vragen. Hoe de vereischten, voor de in onze definitie genoemde geleerden te bepalen, zoodat hierin geen gevaar lag voor de toekomst? De loop, dien de ontwikkeling van den fiqh intusschen genomen had, maakte de beantwoording dezer vraag gemakkelijker dan zij geweest zou zijn, indien nog geene gezaghebbende scholen bestaan hadden. Nu kon men zonder schroom de vereischten voor het modjtahid-zijn bijna onbereikbaar hoog stellen; immers men kon de modjtahids eigenlijk voor het vervolg wel missen. En wanneer men zonder al te nauwkeurig examen de groote fiqh-mannen van het verleden tot dien rang verhief, dan kwam dit voor de practijk hierop neer, dat men den fiqh, zooals de geschiedenis dien gaf, aanvaardde als volmaakt en verbindend voor altijd. Zoo werd dan al spoedig de overtuiging gevestigd dat allen, die mede gearbeid hadden aan de oprichting van het volmaakte fiqhgebouw, de eerste chaliefen en hunne raadslieden (de „gezellen” van den profeet), de groote geleerden van de oud-Medinische school¹, hunne opvolgers, de hoofden van de talrijke fiqhscholen, die in het uitgestrekte moslimsche rijk ontstonden, vooral ook zij, wier namen thans nog prijken aan het hoofd der „gevolgde” madzhabs, eene voor de epigonen zeer moeielijk te bereiken geleerdheid en daarmee evenredig gezag bezeten hadden. Vooral wat deze laatstgenoemden betreft, was deze conclusie van practisch belang. Het „jurare in verba magistri” was nu als wettig erkend; de hoogste roem van een geleerde kon nu bestaan in het doorgronden van hetgeen de „kerkvaders” hadden vastgesteld en in het maken van nieuwe gevolgtrekkingen uit hunne

¹ Die der eerste eeuw brengt men gaarne onder het heilige getal zeven; zie o. a. Sachau t. a. p. pag. 9.

sententiën. Hoe verder men komt in de geschiedenis, des te meer verdwijnt bij dezen arbeid alle zelfstandigheid en neemt de eerbiedige bewondering der vaderen toe. Eene zaak echter zou eerst geruimen tijd na deze ontwikkeling der leer allengs door de practijk uitgemaakt worden, namelijk welke der eerst nog vrij talrijke madzhabs het terrein of althans een deel hiervan zouden behouden. Omstandigheden van allerlei aard (die ons voor een groot deel nog onbekend zijn maar hier ook minder belang inboezemen, omdat zij met den aard der systemen zoo goed als niets te maken hebben) werkten samen om den eenen madzhab na den anderen te doen verdwijnen en plaats maken voor of opgaan in een anderen. De overlevende madzhabs werden wel, ter onderscheiding van hunne overleden broeders, (die overigens in gezag nooit beneden hen gesteld werden) de „gevolgde madzhabs” genoemd. Gedurende eenigen tijd, hoe lang is mij onbekend, waren zij tot een zestal beperkt; de namen der hoofden kan men o. a. in Dr. Juynbolls artikel vinden ¹. Maar spoedig verloren nog twee hunner het eenmaal door hen ingenomen gebied en sedert dien tijd vindt men in moslimsche boeken geregeld van de vier imāms gesproken. Niet om daarmee het gezag der anderen in twijfel te trekken; maar omdat men met hen alleen in de practijk te maken heeft; zij toch vertegenwoordigen, elk in zijn gebied, voor geleerde moslims zoowel als leeken, in laatster instantie dat onfeilbare gezag, dat op veel breeder grondslagen rust. En zoo vindt men dan nu in een boekje, dat op vele Javaansche pesantrèns als derde leerboek wordt gebruikt ²: „Als u gevraagd wordt: van wiens geslacht zijt gij? zoo antwoord: ik ben van het geslacht van Adam. A. u. g. w.: tot wiens millat (godsdiensvorm)

¹ Indische Gids 1879. II: 817. Men zal tevens begrijpen, dat de vraag daar verkeerd is gesteld. Niet: een viertal imāms of een zestal; maar of de historie, die het groote getal imāms allengs om de geschetste redenen doet inkrimpen — of de tegenwoordige toestand, waarin een viertal als hoofden van bestaande scholen, een onbepaald aantal, gelijk vroeger, als even gezaghebbend worden beschouwd. Het zestal vindt men nog als „de gevolgde madzhabs” vermeld in Nawawi's Tahdzieb pag. 288.

² De bāboe ma'rifati' lislām wal'imān, wel eenvoudig baboe genoemd.

„behoort gij? z. a.: tot die van Ibrahiem. A. u. g. w.: tot
 „wiens gemeente? z. a.: tot die van Mohammed. A. u. g. w.:
 „tot wiens madzhab? z. a.: tot den madzhab van de Kroon der
 „godvruchtigen, den Imām der geloovigen, Mohammed ibn
 „Idries as-Sjafi'i. A. u. g. w.: welk is het aantal der madzhabs?
 „z. a.: vier; de eerste is die van den imām Aboe Haniefa,
 „de tweede die van den imām Sjafi'i, de derde die van den
 „imām Malik, de vierde die van den imām Ahmed ibn Han-
 „bal, God zij hun allen genadig!”

Tusschen deze imāms met hun bijna onbereikbaren idjtihād en het vulgus staan nu de rechtsgeleerden (liever: faqiehs) met hunne verschillende mindere graden van idjtihād, die niet door alle auteurs op dezelfde wijze beschreven worden, maar toch alle ten slotte slechts recht geven van beslissing in voor- komende gevallen, naar hetgeen de imāms hebben vastgesteld¹. De gewone menschen hebben in deze zaken geen eigen oordeel; hun past de taqlied: het toekennen van gezag aan anderen (de faqiehs) d. i. feitelijk het volgen der uitspraken van hen, die in het land hunner inwoning met dergelijk gezag bekleed zijn.

De steeds toenemende stomme bewondering van hetgeen de ouden wrochten, maakt de vraag of, in abstracto, het optreden van een modjtahid van den hoogsten rang nog mogelijk zou zijn, onbelangrijk. Toch is zij soms overwogen, bepaaldelijk in den tijd van den alomvattenden geleerde Djalāloe-ddien asSojoeti, die geneigd was haar bevestigend te beantwoorden en zichzelf dien graad toe te kennen. Hij begreep zelfs, dat er in elke eeuw een imām-modjtahid moest wezen en beriep zich hiervoor op eene traditie, welke Mohammed de woorden in den mond legt: „Allah zal na elke 100 jaren iemand zenden, die „voor deze gemeente de zaak van haren godsdienst weer in orde „brengt.” Maar anderen, vóór en na Sojoeti passen deze over- levering toe op de groote geleerden, die, zooals alMozani, een tweeden of, zooals Nawawi, een derden graad bezitten. Met allen eerbied voor den polyhistor Sojoeti zeggen zij, en dit is de heerschende meening: „van omstreeks het jaar 300 der „hidjrat af is de onbeperkte idjtihad afgesneden ”²).

¹ De onderscheiding der graden, zooals van den Berg die geeft, zal men, met zijne toelichting, bij geen moslimsch auteur vinden. Men vergelijke Badjoeri I: 12.

² Zie Badjoeri I: 31. De beperking tot de çahābat alleen

Deze hoogste modjtahids zijn dus voor den geloovige 1^o de voortreffelijkste organen der gemeente, op wier onfeilbaarheid een zoo groot deel der wetsbepalingen berust, 2^o de beste leermeesters in zaken, waarover geene onfeilbare uitspraken bestaan, aan wier gezag men zich in dezen te houden heeft.

De qijās geldt voor alle vier nog bestaande madzhabs als vierde rechtswortel; alleen de ahl attāhir schijnen dezen verworpen te hebben, stellig niet zonder inconsequentien ¹.

Qijās is meting, vergelijking. Hoewel nu, zooals we reeds weten, de leidslieden van het eerste geslacht na Mohammed zonder schroom beslissingen namen ook zonder angstvallige vergelijking — spreekt het toch van zelf, dat niet zelden dit hulpmiddel van het menschelijke denken ook hun zijne diensten bewees, al kwam het bij hen niet op, zich hiervan opzettelijk rekenschap te geven. Eigenlijk is dan ook reeds de toepassing van een voorschrift in een bijzonder geval, dat niet letterlijk in het voorschrift vermeld wordt, in zekeren zin qijās, en zoo ruim wordt dit woord zelfs ook als kunstterm door sommige geleerden opgevat ². Voor hen is dus de geheele werkzaamheid der rechtsgeleerden qijās en vormt deze slechts een onderdeel van den idjtihād ³. Maar eene meer beperkte opvatting van het woord was al vroeg de gewone, namelijk die van toepassing eener wetsbepaling, in Qorān of overlevering (m. a. w. in een naçç) gegeven met het oog op zekere soort van gevallen, op eene andere soort, die met haar onder eene zelfde rubriek samen-

werd slechts door de „ahl attāhir“ aangenomen, omdat zij meenden dat men alleen in dien tijd de stemmen van alle rechthebbenden kon opnemen; zie Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 106 vo.

¹ Een deel van hunne oppositie althans berust op ijdel en woordenstrijd, namelijk op hunne meer beperkte definitie van qijās. Veel van hetgeen anderen door qijās uit openbaringen of overleveringen afleiden, achten zij in die teksten van zelf opgesloten. Zie o. a. Brit. Mus. Add. Mss. 9621 f. 115 vo. sqq. Men vergelijke hier nog de merkwaardige plaats bij Abdo'l-Wahid, ed Dozy, pag. 201—3: Waar een vorst met allen ijver den „madzhab van de letter“ invoert, openbaart dit zich niet in de afschaffing van gebruiken, maar bovenal in het verbranden van boeken.

² Zie Dictionary of technical terms (Calcutta 1862) s. v.

³ Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 113 vo.

gevat kon worden. Golden dus zekere belastingvoorschriften volgens bestaande bepalingen, te Medina voor gerst en dadels en paste men die voorschriften elders op tarwe toe, dan was dit qijās; immers beide soorten waren in verschillende landen „de gewone levensmiddelen”; dit laatste was de reden, waarom te Medina gerst en dadels belast waren, maar bracht dan ook van zelf elders de belasting van tarwe mede. Jaren lang werd de qijās toegepast, voordat de definitie van den term vaststond en zonder dat andere regelen de toepassing beperkten dan die van het gezond verstand. Verschillende omstandigheden werkten samen om ook hier regeling noodzakelijk te maken. Zoo de eischen van het systeem; stellig ook het misbruik, dat hier en daar (hoewel niet door Aboe Haniefā in het bijzonder) al licht van deze redeneermethode werd gemaakt; hetgeen te gevaarlijker was, omdat zich natuurlijk in den loop der eeuwen steeds vragen bleven voordoen, die alleen door qijās beantwoord konden worden. Hier kon men dus niet, zooals bij den idjmā, om het misbruik te keeren, het gebruik geheel „afsnijden”.

Het gebruik bepaalt de beteekenis der woorden en het lag in den aard der zaak, dat die van qijās steeds meer beperkt moest worden. Wanneer de profeet zoowel als de latere bestuurders van den Islām, gelijk alle redelijke wezens, geredeneerd en vergeleken hadden, zoo lag hierin voor een later geslacht geene aanleiding om voorschriften, die aan deze geestelijke werkzaamheid hun ontstaan dankten, onder eene afzonderlijke rubriek qijās te brengen. Immers niet aan deze methode dankten zij in de eerste plaats hunne geldigheid, maar daaraan dat zij òf tot Mohammeds sonnat behoorden òf op de overeenstemming der gemeente berustten. Men mocht er dus op wijzen, dat van oudsher ook door hen deze methode was toegepast, voor de algemeen geldende bepalingen was dit onverschillig. Maar er waren onderwerpen, waaromtrent men nooit tot volkomen overeenstemming was gekomen, waarover zoowel de çahābat als de latere autoriteiten verschillende meeningen hadden verdedigd, zonder dat dat dit ooit (althans zoo stelde men zich later de zaak liefst voor) aan de onderlinge harmonie en wederzijdsche waardeering afbreuk had gedaan. Voor zoover over zulke zaken met meer of minder gezag meeningen waren uitgesproken, die hare voorstanders door vergelijking, redeneering uit het onfeilbaar vaststaande afleidden, bracht men die beslissingen onder de rubriek qijās (in den beperkten, technischen zin); be-

schouwde men ze als takken, die uit den vierden rechtswortel hunne levenssappen ontvingen. Volkomen eenheid werd in het technisch gebruik van dit woord niet verkregen; verschillende definitiën bleven naast elkaar bestaan. Maar bij de meeste schrijvers bestaat de neiging om van den qijās uit te sluiten alles wat 1^o. niet door vergelijking is verkregen; 2^o. uit andere bronnen dan de onfeilbare wet (bijv. verstandswaarheden), zij het zelfs door vergelijking, is afgeleid ¹. De eenvoudige toepassing van een wettelijk voorschrift op een bepaald, niet in alle détails in den tekst beschreven geval, wordt dan als van zelf uit dien tekst voortvloeiende beschouwd, ook al stemt men toe dat hier qijās in den algemeensten zin plaats heeft ². Men verdeelt den qijās wel in 3 of 4 verschillende soorten (naar men wil, op voorgang van Sjaf'i), naar hetgeen bij de verschillende wijzen van vergelijking als maatstaf dient. Zoo past men bijv. door middel van qijās op de ééne zaak dezelfde wetsbepalingen toe, die voor de andere gelden, nu eens omdat beide onder dezelfde rubriek van wettelijke handelingen behooren dan

¹ Uit menschelijke wijsheid voortvloeiende meeningen, die men niet uit de goddelijke wet (sjar') kan afleiden, heeten dan in tegenstelling met den qijās: ra'j. Hiermeê moet aangevuld worden hetgeen prof. Sachau t. a. p. pag. 10 vv., bepaaldelijk pag. 17 zegt. Dat beide woorden oorspronkelijk (daar zij immers secante begrippen aanduiden) veelal in denzelfden zin gebruikt werden, is door Prof. S. duidelijk aangetoond. De latere technische onderscheiding vindt men helder uiteengezet Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 115 v^o. Daar wordt tevens gezegd, dat sommige wetsbepalingen, die alleen op ra'j steunen, geldig zijn omdat deze ra'j (meaning), die van het onfeilbare lichaam der moslimsche gemeente was. Zoo is dus zekere soort van ra'j (gelijk onze commentaar er duidelijk bijvoegt) hetzelfde als idjtihād.

² Van daar o. a. de definitie in de "Dictionary of technical terms": "qijās is het overbrengen eener wettelijke bepaling van "den wortel (een in de wet genoemde soort van gevallen) op "den tak (eene soort van gevallen, waarover de wet zwijgt) om "eene oorzaak, die niet door de taal alleen reeds begrepen wordt." Dus bv. niet de toepassing eener wet, die van gerst spreekt, op gerst (daar de taal dit aanwijst) maar bv. op tarwe (als zijnde ook een graansoort of een levensmiddel).

weer omdat beide zaken eene kenmerkende eigenschap gemeen hebben enz. Ook bestaan nog andere onderscheidingen, die wegens hare vaagheid en omdat de theorie hier steeds gebonden is aan eene zeer onstelselmatige practijk, die haar voorafging, voor ons weinig of geene beteekenis hebben ¹.

Natuurlijk moest men ook het recht der gemeente om den qijās toe te passen, lang nadat hiervan voortdurend gebruik gemaakt was, uit onfeilbare gegevens afleiden. Met een weinig goeden exegetischen wil laat zich ook uit den Qorān voor „elken „ketter zijne letter“ halen en zoo beroepen zich sommige voorstanders van den qijās zoowel als sommige tegenstanders op een paar openbaringen ², die voor dit doel natuurlijk eene gevaarlijke, ja doodelijke kunstbewerking moeten ondergaan. Anderen wilden zich hiervoor althans op Mohammed kunnen beroepen en zoo den qijās door de sonnat rechtvaardigen. Nu eens beriepen zij zich op sommige uitspraken, waarin hij voor de beantwoording van hem gedane vragen een beroep doet op het eigen inzicht (ra'j) van den vrager en zoo dezen zelf eene voor hem twijfelachtige zaak laat beslissen door gevolgtrekking uit iets, dat vaststaat; — dan weer gaan zij nog verder en leggen den profeet eene instructie in den mond, dien hij aan zijnen stadhouder over Jemen: Mo'adz zou hebben meegegeven en die geheel den geest van het latere systeem ademt. Hij zou hem namelijk hebben opgedragen, zich in alles naar Qorān en sonnat te gedragen en in door deze beiden onbesliste gevallen, te handelen naar zijn beste weten; dit laatste kwam dus natuurlijk neer op een betamelijk gebruik van den qijās (of den ra'j, waarin deze ligt opgesloten) ³. Maar de meest bezonnen geleerden, zooals de auteur van den meermalen geciteerden commen-

¹ Men zie Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 115 vo.

² De voorstanders op LIX : 2 (zie Baidhawi t. p.), de tegenstanders op VI : 38. Het beroep op de eene zoowel als de andere openbaring wordt terecht afgekeurd Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 115 ro. De tegenstanders bestreden natuurlijk den qijās ook met behulp van anecdoten: zoo was Iblies volgens hen de eerste, die den qijās had toegepast (zie Sachau t. a. p. pag. 17 noot 4); dezelfde aardigheid, aan dezelfde gebeurtenis vastgeknoot, diende ook den bestrijders van den kalām om Iblies tot den oudsten motakallim te maken.

³ Deze traditie, die in de beide voornaamste kanonieke verzamelingen eene plaats vond, wordt aangehaald en besproken

taar op de Waraqāt van den Imām al Haramain, hebben andere argumenten, die zij kunnen aanvoeren zonder der historie al te veel geweld aan te doen ¹. Zij halen eenige voorbeelden aan van gevallen, waarin de ʿahābat niet eenstemmig dachten; daarin hielden zij zich „elk aan hetgeen hij voor den waren qijās hield” en keurden dit niet in elkander af. We wezen er reeds op, dat dit laatste uitgaat van eene overdreven voorstelling omtrent de harmonie in de oudste gemeente, maar waar, in welke godsdienstige of staatkundige vereeniging vindt men die niet? Kwam men door deze onderstelling in strijd met enkele ondeugende overleveringen, de harmonistische exegese moest ook iets te doen hebben; — zonder onbescheidenheid mogen wij onderstellen dat de groote Nawawi voor zijne onvermoeide werkzaamheid in deze richting eenmaal eene eereplaats in het Paradijs zal ontvangen.

Zoo berust dus, volgens de beste geleerden, het recht om uit de (onmiddellijk) in gewijde teksten gegeven bepalingen andere door vergelijking en redeneering af te leiden — niet op Qorān of Sonnat, maar — op den Idjmāʿ.

Men zag hier ter loops door onzen auteur aangeduid, dat men door wettige toepassing van den qijās tot verschillende resultaten kan geraken. Ditzelfde kan men overal bevestigd vinden en inderdaad is de maatstaf van vergelijking dikwijls uiterst willekeurig gekozen ². De wijsgeeren onder de moslims, die den naam qijās voor „logische redeneering” gebruiken, zeggen dan

Add. Mss. 9621 fol. 114 vo. sqq., ook Sachau t. a. p. pag. 6. Deze geleerde schijnt onze overlevering, m. i. ten onrechte, voor echt te houden. De auteur van onzen Commentaar (Add. 9621) wil uit deze traditie niets afleiden, daar zij morsal is — wij betwisten hare geldigheid om in haar zelve gelegen redenen, die vooral uitkomen, wanneer men ze vergelijkt met de vroeger besproken overleveringen, waarin de profeet eenmaal naar Het Boek als algenoegzaam verwijst, een ander maal het vasthouden aan den Qorān en de sonnat (of, naar Sjiʿitische overlevering: „en Mohammeds familie”) als den alomvattenden plicht der gemeente voorstelt.

¹ Brit. Mus. Add. Mss. 9621 fol. 114 vo.

² De moslimsche auteurs noemen dezen maatstaf de ʿillat (oorzaak) of ook den djāmiʿ (vereeniger) der beide gevallen (wortel en tak).

ook: in het spraakgebruik van den *fiqh* is *qijās* zooveel als vergelijking (*tamthiel*) ¹. In de wijze van afleiding uit dezen „wortel“ kan dus binnen de grenzen van een *madzhab* zoowel als tusschen de *madzhabs* onderling groot verschil bestaan. Maar nadrukkelijk moet het herhaald worden: over het beginsel der aanwending zijn de vier *imāms* het volkomen eens en in de practijk hunner scholen vindt men geen principieel verschil, dat zich uit verschillende opvatting van den *qijās* laat verklaren. Het eigenaardige van Aboe Haniefa was niet, dat hij den *qijās* meer gebruikte dan de gegevens der overlevering, maar dat hij van professie den *qijās* in den ouden algemeenen zin van het woord (= rechtspractijk) uitoefende en geen leeraar der traditie was. En was Malik dit laatste wèl, dit belette hem niet tevens een zeer ruim gebruik van den *qijās* (ook in den technischen zin) te maken, zooals men in zijne traditieverzameling telkens kan zien. Hij zelf spreekt daar herhaaldelijk van zijnen *raʾj* (een later zoo gevreesd woord) en wordt door een zeer bevoegd auteur uit de derde eeuw der *Hidjrat* onder de „mannen van den *raʾj*“ nevens Aboe Haniefa genoemd ². De eenigen, die in de wortelleer eenigszins belangrijk schijnen af te wijken zijn de (nu niet meer bestaande) aanhangers van *Dāʾoed ibn Ali al Ispahani*, de „lieden van de letter, den uitwendigen zin“. Veel meer dan schijn is echter ook dit verschil niet. Immers al willen zij onder *Idjmāʾ* alleen de overeenstemming der „gezellen van den Profeet“ begrijpen ³ en den *Qijās* geheel verwerpen, zoo gelden toch voor hen in hoofdzaak dezelfde wetsbepalingen als voor de andere scholen; ware dit anders, men zou hen ook wel niet als orthodox beschouwd hebben. Het voornaamste verschil is dus dat zij bepalingen, waarvan anderen

¹ Zie Dictionary of technical terms s. v. *qijās*.

² Zie over een en ander Sachau t. a. p. pag. 16. Nogmaals zij hier de aandacht gevestigd op de onjuistheid der beschouwing van Aboe Haniefa als traditieverachter. De *Waraqāt* en de *Commentaren* daarop (zie o. a. *Add.* 9621 fol. 110 r^o.—113 r^o.) leeren uitdrukkelijk, dat, terwijl *Ibn Hanbal* geneigd is, kritisch zwakke traditiën (*āhād*) als argument te laten gelden en *Sjafiʾi* alleen op die met volledige *isnāds* bouwen wil (*matawātir* of *mosnad*) — Aboe Haniefa en Malik eene geheele, door *Sjafiʾi* onbruikbaar geachte, soort (de *morsals*) als geldige argumenten (*hoddjat*) beschouwen!

³ *Add.* 9621 fol. 106 fol. v^o.

den lateren oorsprong gaarne erkennen, tot den tijd der çahābat terugbrengen; terwijl zij de volgens hen geldige voorschriften, die andere scholen slechts middellijk in de heilige teksten gegeven achten en door qijās er uit halen, beschouwen als onmiddellijk, zonder redeneering uit Qorān en overlevering af te leiden. Een eenvoudig voorbeeld zal dit ophelderen. Geene van de eerste drie „grondslagen” levert eenen tekst, waarin uitdrukkelijk den moslim verboden wordt, zijne ouders te slaan. Maar wel heet het in den Qorān ¹: „Zeg niet tot hen: foei! en scheld hun niet.” Dit is dus een beslist geval of (naar de figh-terminologie) „wortel”. De „oorzaak”, waarom de Qorān deze bepaling bevat en deze met het slaan der ouders vergeleken mag worden is het afkeurenswaardige der belediging van ouders. De qijās maakt dus uit, dat a fortiori dat slaan verboden is. De „mensen van de letter”, bang voor elke concessie aan de logica, nemen dit verbod wel over, maar niet den qijās die er toe leidt. Het spreekt immers van zelf, zeggen zij; het staat met andere woorden in de openbaring; daarvoor is geene redeneering of vergelijking noodig! ²

In de „wetenschap der oeqoel” worden nog onderscheidene zaken besproken en vragen opgeworpen, die wij thans kunnen laten rusten. De vraag bijv. of alle handelingen „van nature” verboden zijn en de Goddelijke Wet o. a. dient om den mensch meê te deelen, wat hem geoorloofd zal wezen, dan wel alles den mensch geoorloofd is, tenzij de Sjar` hem zulks verbiedt — deze vraag en dergelijke mogen den Imām al Haramain ³ zorg baren, ons laten zij koud, daar zij geen materiaal leveren tot recht verstand van den Islām. Met eenige opmerkingen over de verhouding van leeken en geleerden willen wij voor ditmaal onze beschouwingen eindigen.

Wij weten reeds dat hunne verhouding door de moslims wordt uitgedrukt in de definitie der woorden taqlīd (het erkennen van, en, in handelingen en geloof, steunen op gezag van anderen) en idjtihād (het gezag der kenners van de goddelijke wet, onderscheiden in verschillende graden). Eenheid is ook in deze definitiën niet te verkrijgen; het is mijn voornemen

¹ Qor. XVII : 24.

² Dit alles vindt men uiteengezet Add. 9621 fol 115 vo. sq. Vergelijk boven pag. 412, noot 1.

³ Add. Mss. 6532 fol. 231 vo.

niet hier eene opsomming te leveren van de dikwijls onbelangrijke verschillen, maar de aandacht te vestigen op sommige zaken, die men maar al te dikwijls voorbijziet.

De gewone moslim is tot taqlied verplicht. Deze bestaat voor hem in de erkenning van het gezag van een in zijnen madzhab met die autoriteit bekleeden modjtahid. Natuurlijk is het hierbij onverschillig of deze tot hem spreekt door middel van zijn eigen boek of door het mondeling onderwijs van een derde. Men bedenke wel, wat dit in zich sluit. Niet de Qorān noch eene kanonieke verzameling van overleveringen is der leeken wetboek; om die als zoodanig te kunnen gebruiken, zou hem eene kennis van Arabische spraakleer, Qorānexegese, biografie der overleveraars enz. enz. ten dienste moeten staan, die men niet dan na lange studie bereikt. De Qorān is hem een kerkboek (om het eens Christelijk uit te drukken), dat hij lezen en herlezen moet, waarvan het van buiten leeren hem is aanbevolen — maar waaruit hij zijne geloofs- en plichtenleer evenmin zelf mag afleiden als bijv. de confessioneele Christen uit den Bijbel. Moge hem verder de hadieth eene zeer voortreffelijke stichtelijke lectuur opleveren — de toepassing komt hem niet toe. Wel zou de moslim mogen uitroepen: wat al menschen tusschen Allah en mij! Maar al kwam deze gedachte bij hem op, hij zou moeten berusten, daar ook die tusschenpersonen zich aan hem voordoen als van Allahs wege met gezag bekleed. Zoo heeft hij dan van den fiqh door opvoeding en onderwijs zich datgene eigen te maken, wat hij tot bestuur zijns levens noodig heeft en zich verder over te geven aan de leiding der door Allah gestelde machten.

Maar zelfs verreweg de meeste geleerden blijven, volgens veler meening, in de belangrijkste vragen van den fiqh aan den taqlied onderworpen. Zij moeten wel, om bijv. rechterlijke ambten te kunnen uitoefenen, in zekere mate modjtahids zijn, maar hoever gaat dit? Terwijl er vroeger modjtahids waren, zoo leert Badjoeri ¹, die, gelijk een Mozani, naar de beginselen van den imām (in casu Sjafi'i) het gebouw van den fiqh zelven mochten optrekken; anderen, die, zooals een Nawawi, op eigen gezag tusschen de in den madzhab geldende verschillende meeningen (qauls) mochten beslissen ², zijn reeds

¹ Badjoeri I : 31 vergel. I : 12.

² Slechts zij, die dezen graad bereikt hebben, worden door Badjoeri bevoegd geacht om over questieuze punten fatwa's te geven.

zoo groote geleerden als Ramli en Ibn Hadjar moqallids (aan gezag onderworpenen) te noemen. Immers hunne werkzaamheid bestond in het compileeren van gezaghebbende werken der oudere meesters. Is hun idjtihād reeds zóó beperkt, terwijl toch hunne werken als leiddraad door den rechter gebruikt mogen worden, hoeveel te meer dan het gezag dergenen, die hunne rechterlijke uitspraken of rechtskundige adviezen aan de werken der zooveen genoemden of hunner voorgangers moeten ontleenen! En toch is er reeds veel geleerdheid noodig om met recht op dezen laatsten graad aanspraak te kunnen maken.

De praktijk heeft intusschen niet alijd zoo hooge eischen aan de rechters gesteld als de theorie; waar zou men ook anders het noodige personeel hebben moeten zoeken? Ja zelfs zijn er theoretici geweest, doordrongen van de beperktheid der menscheelijke wetenschap, die de eischen ook der hoogere graden voor menschen bereikbaar stelden. Onder hen ook de Imām al Haramain en zijne commentatoren ¹.

Stelden velen den eisch, dat de modjtahid-alfatwa (mofti) Qorān en overlevering geheel moest kennen met de bestaande verklaringen daarbij en weten, welke hij als de juiste had aan te nemen en waarom, — zij stelden zich tevreden met beperkte kennis, gepaard aan degelijke oefening in het juist gebruik der bronnen van den fiqh. Zij konden zich hiervoor gelukkig beroepen op het voorbeeld van zoovele steunpilaren van den Islām uit den oudsten tijd, van wie men met zekerheid weet, dat zij op een beperkt terrein specialiteiten waren en die men toch later algemeen als modjtahids van hoogen rang heeft beschouwd. Zoo is er dan een middenweg tusschen het systeem, dat het hoogste wil, en de werkelijkheid, die maar al te dikwijls het laagste geeft.

De hooge beteekenis van de leer der „onfeilbare moslimsche gemeente“, die wel de grondslag der grondslagen, de wortel der wortels mag heeten; is zeker door het bovenstaande mijnen lezers duidelijk geworden. Zij is om zoo te zeggen, het eenige bewegelijke element in den Islām. De Qorān is onveranderlijk; van de vele bestaande overleveringen kan men meer of minder verwerpen, dit doet tot het wezen der zaak weinig af. Maar

¹ Add. Mss. 6532 fol. 231 v^o, vergelijk Add. Mss. 9621 fol. 119 r^o sq.

hoe men dat alles heeft te verklaren, welke praktische plichten daaruit voortvloeien, welke gevolgtrekkingen door middel van redeneering daaruit te maken zijn, dat wist alleen de onfeilbare gemeente en moet zij nog weten. Wie zich dus wil verlustigen in bespiegelingen à la Blunt over *„the Future of Islam”* dient dit bij zijn hervormingsprogram in het oog te houden. Daarbij mag hij niet vergeten dat volgens de gezaghebbende geleerden ook deze onfeilbaarheid hare grenzen heeft; zij achten de gemeente aan hare eigene, eenmaal genomen besluiten gebonden. Het zou dus te bezien staan in hoeverre de gemeente hierover anders mocht oordeelen en meenen, dat vele dier beslissingen slechts een tijdelijk karakter hebben en dus niet onherroepelijk zijn. Een vriend van den Islām zou hier geneigd worden, deze mogelijkheid aan te nemen en in de toekomst, wanneer de gemeente weder de gelegenheid zou vinden haren wil door middel eener wettige vertegenwoordiging uittespreken, gewichtige hervormingen van haar te verwachten. Wanneer eens in haar het historisch bewustzijn ontwaakte en een moslimsch concilie, door dit bewustzijn geleid, besloot aan *„geest en „hoofdzaak”* van den Islām getrouw blijvende, met de eischen der nieuwere beschaving rekening te houden! Maar zelfs geheel afgezien van den tegenwoordigen toestand, die al zeer weinig uitzicht opent op de verwezenlijking dezer schoone droomen, kan de nuchtere geschiedvorschcr de vraag nauwelijks onderdrukken: of niet zulk eene zelfkennis voor den Islām gelijk zou staan met zelfvernietiging?

Leiden,
December 1882.

Dr. C. SNOUCK HURGRONJE.