Universiteit Leiden
The Netherlands

“Islam en handicap: theologische perspectieven” [Islam and Disability: Theological Perspectives]

Ghaly, M.M.I.

Citation
Ghaly, M. M. I. (2005). “Islam en handicap: theologische perspectieven” [Islam and Disability: Theological Perspectives]. *Theologisch Debat, september,* 20-23. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/13350

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: Leiden University Non-exclusive license
Downloaded from: https://hdl.handle.net/1887/13350

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Ghaly, Mohammed, "Islam en handicap: theologische perspectieven", *Theologisch Debat*, 2de jaargang, september 2005, pp. 20-23

Islam en handicap: theologische perspectieven

Mohammed Ghaly

Waarom bestaan er handicaps als God de meest barmhartige is, en degene is die alles beheerst? Betekent het hebben van een handicap automatisch een teken van Gods wraak of straf? Binnen de islam hebben de moslimtheologen zich beziggehouden met deze vragen. Hun antwoorden liggen vervat in vele islamitische bronnen, die handelen over het bestaan van pijn, lijden en ziektes, in het licht van goddelijke eigenschappen als genade, rechtvaardigheid, macht, etc. Van hun opvattingen wil ik een beknopte, systematische presentatie geven.

Een van de sleuteltermen in de omgang van moslimtheologen met handicap is *ta'lîl*, wat letterlijk betekent: oorzakelijkheid, of: het zoeken naar een logische relatie tussen oorzaak en effect.[1] In het theologische gebruik van *ta'lîl* gaat het om het zoeken, binnen het menselijke perspectief, naar wijze bedoelingen in Gods handelen.[2] Toegepast op de theologische vraag naar handicap, komt het zoeken naar *ta'lîl* dicht bij de term 'theodicee', die door G.W. Leibniz (gest.1716) is ontwikkeld voor de vraag naar de rechtvaardiging van goddelijk handelen.[3] Vanuit het perspectief van *ta'lîl* en handicap onderscheid ik drie hoofdbenaderingen in de islamitische theologie, namelijk: anti-*ta'lîl*, pro-*ta'lîl* en een bemiddelende benadering.

Tegen en voor een theodicee

Voorstanders van de eerste benadering stonden in de islamitische literatuur bekend als *nufât al-ta'lîl*, ontkenners van de theodicee, terwijl de tweede benadering werd genoemd *ahl al-'adl wa al-tawhîd*, aanhangers van de gerechtigheid en eenheid.[4] Basis van de eerste benadering is de absolute bekrachtiging van God als de Onnaspeurlijke en Almachtige, die niet bevraagd mag worden. God, aldus het argument, beveelt niet een handeling *omdat* deze rechtvaardig en goed is; het is Zijn bevel (*amr*) zelf dat de handeling rechtvaardig en goed maakt.[5] Iemand die dus gehandicapt wordt geboren of later gehandicapt raakt, moet geloven dat er een wijze bedoeling aanwezig is. Tegelijkertijd moet de persoon dat aanvaarden zonder verder te zoeken naar verstandelijke rechtvaardigingen. God, de Almachtige, bestuurt Zijn koningschap (*mulk*) zoals Hij dat wil. In deze benadering gaat, kort gezegd, de deur in een vroeg stadium dicht.

De aanhangers van een anti-theodicee werden beschuldigd van het creëren van een beeld van God als tiran, door de voorstanders van een theodicee, die hun uitgangspunt nemen in Gods rechtvaardigheid, meer dan in

zijn Almacht. Voor hen moet Gods rechtvaardigheid worden afgemeten aan hetzelfde criterium als gebruikt wordt voor menselijke rechtvaardigheid.[6] Aangaande Gods rechtvaardigheid, schrijven aanhangers van deze bewering niet alle handicaps of ziektes aan God alleen toe. Vanuit het centrale thema van hun theologie van de menselijke vrijheid tot handelen,[7] moeten handicaps die een mens kan overkomen, worden onderverdeeld op basis van de verantwoordelijkheid van degene die handelt, als a) een handicap die iemand zichzelf aandoet, b) een handicap die wordt aangedaan door mensen of dieren, en c) een handicap die wordt aangedaan door God. God wordt alleen verantwoordelijk geacht voor de derde categorie, terwijl vragen naar de wijze bedoeling van het bestaan van de andere twee categorieën worden toegerekend aan de verantwoordelijkheid van wie handelt en niet aan God. In het geval dat een vorm van rechtvaardiging ontbreekt in de eerste twee categorieën, wordt God wel verantwoordelijk geacht voor het toebedelen van een handicap.[8]

Voor wat betreft de derde categorie, zeggen de voorstanders van de theodicee-benadering dat een handicap die door God is aangedaan altijd goed is, omdat men óf straf verdiende óf er voordeel aan zal ontlenen.[9] Slechts voor enkele theologen uit deze benadering kan het iemand aandoen van een handicap een goddelijke straf zijn die God oplegt.[10] Deze bewering gaat echter niet op voor ziektes waaraan levende wezens lijden die, volgens deze leer, geen straf kunnen hebben verdiend, zoals profeten en dieren. Profeten zijn immers door God gevrijwaard van het begaan van zonden tijdens de uitoefening van hun ambt zodat ze niets verkeerds doen waarvoor ze gestraft kunnen worden. Aangaande dieren, kunnen ze in de islam wettelijk niet aansprakelijk gesteld worden. Een minderheid van deze leer paste de strikte redenering toe, dat ziektes een verdiende straf zijn voor slechte daden in vorige levens, zoals aanhangers van de idee van zielsverhuizing geloofden.[11] Een meerderheid van de pro-theodicee opvatting verwierp deze opvatting.[12]

Over de aard van het voordeel dat voortvloeit uit het krijgen van een handicap of ziekte, verschillen de meningen binnen het pro-theodicee kamp tussen de idee van *Lutf* (goddelijke bijstand) en *'Iwad* (compensatie). In de eerste opvatting beweert men dat Gods handelen tegenover mensen soms verbonden is aan een goddelijke opdracht (*taklîf*). God legt verplichtingen op aan alle volwassenen die mentaal gezond zijn (*mukallafûn*) met als doel hun de mogelijkheid te geven een beloning te verdienen; in dat geval moet Hij hun iets opleggen dat moeilijk is, maar niet onmogelijk om te voldoen.[13] God is vervolgens verplicht om bepaalde dingen te doen die het mensen mogelijk maakt te doen wat hij hun heeft opgelegd. Zo kunnen handicaps in dit leven mensen waarschuwen tegen de handicaps die plaatsvinden in het hiernamaals. Zo stelt God in de koran dat de mensen die in dit leven van het rechte pad zijn afgedwaald, bij de opstanding zullen opstaan met blindheid, stomheid en doofheid.[14] De aanhangers van de tweede opvatting stellen dat God de pijn compenseert die Hij beveelt of toelaat. God geeft die compensatie om te

verzekeren dat het opleggen van pijn door Hem geen slechte daad is.[15] Volgens sommige geleerden zal de compensatie plaatsvinden in het hiernamaals, volgens anderen kan deze plaatsvinden in dit leven of in het hiernamaals.[16] In ieder geval geeft God een compensatie na het leed en niet voorshands.[17]

De bemiddelende benadering

Waar de anti-theodiceebenadering de nadruk legt op de goddelijke macht ten koste van de goddelijke rechtvaardigheid en de pro-theodiceebenadering het omgekeerde doet, is er ook een stroming geweest die het midden heeft gezocht tussen beide benaderingen, door uit beide te nemen wat heilzaam was en het schadelijke weg te doen.[18] Waar het gaat om Gods almacht, stellen voorstanders van de derde benadering, dat het bestaan van kwaad en afwijkingen in het leven een bewijs vormen van Gods bestaan en Zijn schepper-zijn. Het feit van hun (afwijkend) bestaan laat zien dat het bestaan van de wereld is voortgekomen uit iets anders dan de wereld zelf.[19]

Handicaps *kunnen* een disciplinair middel zijn (maar zijn dat niet noodzakelijkerwijs) tot terechtwijzing van ongehoorzame mensen die tegen de aanwijzingen van God in blijven gaan zonder geldig excuus. Zij laten ook niet serieus zien dat ze God om vergeving vragen en aan Hem berouw tonen, om een goddelijke straf in dit leven of het hiernamaals af te wenden.[20] Met hun nadruk op het gegeven dat een handicap een straf *kan* zijn maar niet noodzakelijkerwijs is, drukken voorstanders van de derde benadering uit dat een handicap een bron van beloningen kan zijn. Een van hen stelt bijvoorbeeld dat God mensen van wie hij houdt, bezoekt met beproevingen om hun vervolgens een beloning toe te kennen.[21] Een handicap kan ook een middel zijn om een verheven positie in het paradijs te bereiken, die op grond van goede daden alleen niet bereikt zou kunnen worden.[22] Dit gegeven wordt ook door talrijke tradities rondom de profeet Mohammed ondersteund.[23] Tussen de posities van een disciplinair middel en een weldadig instrument, blijft handicap een vorm van geloofsbeproeving. Dat blijft de meest gebruikte verklaring voor het bestaan van handicaps en lijden, onder moslims. Moslimwetenschappers halen in dit verband de wijsheidsspreuk aan: 'O, mijn zoon! Goud en zilver moeten beproefd worden in het vuur en de gelovige moet beproefd worden door bezoekingen.'[24]

In alle drie de benaderingen stelt men dat een mens niet op zijn handicap moet worden beoordeeld. Zo stelt iemand over blindheid: 'Blindheid veroorzaakt geen kwaad aan iemands godsdienst. Wat wél kwaad is, is blindheid die het hart overkomt, waardoor een mens van God afdwaalt.'[25] Men wordt aanbevolen om medeleven te betonen met een gehandicapte en deze te helpen.

Deze drie benaderingen zijn niet tijdgebonden. Ondanks het feit dat de derde het meest aangehangen wordt, zijn de andere twee niet absoluut verdwenen. Het probleem, in deze tijd, doet zich voor wanneer de leek waar onder ook sommige imams en geestelijke verzorgers deze opvattingen door elkaar en uit hun context halen. Dit zorgt voor onbegrip voor de Islamitische

leer omtrent dergelijke onderwerpen. Het is aan de Islamspecialisten zelf deze opvattingen dieper te bestuderen zodat een juist beeld gegeven wordt.

Mohammed Ghaly is promovendus Islamic Studies aan de faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Leiden, waar hij werkt aan een onderzoek 'Islam and Disability: Theological and Jurisprudential Perspectives'.

---

[1] See Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3rd ed., The Islamic Texts Society, Cambridge, UK, 2003, pp. 46-51, 27, 280, 299, 332.
[2] Zie bijv. Ibn Taymiyya, *Majmû' al-Fatâwâ*, (zonder datum en zonder uitgever) vol. 8, 377-381; Ahmad Hasan, 'Rationality of Islamic Legal Injunctions: The Problem of valuation (*Ta'lîl*)', *Islamic Studies* 23.2 (1974) 95-127, 98-101.
[3] See G.W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, transl. E. M. Huggard, Routledge and Kegan, London, 1951.
[4] Al-Shahrastânî, *Al-Milal wa al-Nihal*, Vol. 1, 5de ed., Dâr al-Ma'rifa, Beirut, 1996, p. 58.
[5] Ibn Taymiyya, *Majmû' al-Rasâ'il*, (zonder datum en zonder uitgever), s.d. p. 125.
[6] Daniel Gimaret, *Théories de l'acte Humain en Théologie Musulmane*, Vrin, Paris, 1980, 281-283.
[7] Zij gaan ervan uit dat de mens zijn handelen zelf bepaalt op grond van rede of *qudra* (een werkzame kracht), die hem eigen zijn maar door God in ieder mens geschapen zijn. Zie L. Gardet, 'Al-Qadâ' wa al-Qadar', in: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, Brill, Leiden, 2003.
[8] Margaretha T. Heemskerk, *Pain and Compensation in Mu'tazilite Doctrine: 'Abd al-Jabbâr's Teaching and its Adoption by Mânkdîm and Ibn Mattawayh*, s.n., Nijmegen, 1995, 182-183.
[9] Heemskerk, *Pain*, 161, 166, 167.
[10] Heemskerk, *Pain*, 160.
[11] Al-Shahrastânî, *Al-Milal*, 74-77.
[12] Heemskerk, *Pain*, 159.
[13] Heemskerk, *Pain*, 154.
[14] Koran, sura 17: 97.
[15] Heemskerk, *Pain*, 164-165.
[16] 'Adud al-Dîn al-Îjjî, *Kitâb al-Mawâqif*, vol. 3, 1st ed., Dâr al-Jîl, Beirut, 1997, p. 289.
[17] Heemskerk, *Pain*, 186.
[18] Zie Ibn al-Qayyim, *Shifâ' al-'Alîl fî Masâ'il al-Qadâ' wa al-Qadar wa al-Hikma wa al-Ta'lîl*, Dâr al-Fikr, Beirut, 1978, Vol. 1, 51-52.
[19] Abû Mansûr al-Mâturîdî, *Kitâb al-Twahîd*, Dâr al-Jâmi'ât al-Misriyya, Alexandria, n. d., 17.
[20] Bijv. Ibn al-Jawzî, *Sayd al-Khâtir*, Dâr al-Fikr, Beirut, 1987, 21, 30-31, 197-199, 203-204, 290-291, 310-311, 390-391. Voor verhalen uit islamitische bron, waarin mensen hun handicaps als goddelijke straf zien, zie Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Vol. 9, Dâr al-Ma'rifa, Beirut, 1959, p. 522.
[21] 'Asqalânî, *Fath*, Vol. 10, 108.
[22] 'Abd al-Karîm Zîdân, *Al-Sunan al-Ilâhiyya fî al-Umam wa al-Jamâ'ât wa al-Afrâd fî al-Sharî'a al-Islâmiyya*, 3rd ed., Mu'assasat al-Risâla, Beirut, 1994, 213.
[23] Zie bijv. al-Haythamî, *Majma' al-Zawâ'id*, vol. 2, Dâr al-Rayyân lî al-Turâth, Cairo & Dâr al-Kitâb al-'Arabî, Beirut, 1986, 292.
[24] 'Abd al-Ra'ûf al-Minâwî,*Fayd al-Qadîr Sharh al-Jâmi' al-Saghîr*, 1st ed., Al-Maktaba al-Tijâriyya al-Kubrâ, Egypte, 1937, Vol. 2, 459.
[25] Zie Sulaymân b. Muhammad al- Bijirmî, *Hâshiyat al-Bijirmî 'alâ al-Khatîb*, Vol. 4, Dâr al-Fikr, Beirut, 427.