

# Begrip

moslims

christenen

Nr 46 sept/okt 1979  
abt. f 15.--  
losse nrs 2.25  
giro 815474 tnv  
P. Backx penn.m.

"SEXUALITEIT IN DE ISLAM"  
door Abdelwahab Boudhiba  
Boekbespreking  
Koranrecitatie in de moskee  
in Marokko

"Begrip"  
Wüstelaan 80  
Santpoort

## TEN GELEIDE

In dit nummer geven wij een samenvatting van het boek "Sexualiteit in de Islam.

Het is te danken aan Gerda Versteegden die vanuit Tunesië, waar zij al verscheidene jaren woont en werkt, haar medewerking wil verlenen aan blad "Begrip" door frans-talige literatuur over de Islam en zijn wereld te bespreken.

Deze belangrijke bijdrage van haar hand is een samenvatting van het boek "La sexualité en Islam" van Abdelwahab Boudhiba dat uitgegeven werd door de Presses Universitaires de France, in de collectie: Sociologie d'aujourd'hui, 1975.

Andere publicaties van deze schrijver zijn:

- "Criminalité et changements sociaux en Tunisie", sociologische studie 1965, en
- "A la recherche des normes perdues" uitg. Maison Tunisienne d'édition 1973.

Abdelwahab Boudhiba is geboren in 1932 te Kairoean (Tunesië). Hij is gedoctoreerd in de Filosofie en Letteren. In 1965 was hij hoofd van de Sektie Sociologie du Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales aan de Universiteit van Tunis. Sinds 1961 doceert hij sociologie van de Maghreb, en is tevens aangesteld als deskundige voor advies aan de Verenigde Naties.

Het tweede deel van dit nummer is een bijdrage van dr. W.S. Cuperus: Wat betekent de Koran in het leven van de moslim? De Koran kan slechts betekenis hebben als die regelmatig gelezen wordt. Op de vraag met welke regelmaat die gelezen wordt geeft dr. Cuperus het antwoord.



## "SEXUALITEIT IN DE ISLAM"

"Sexualiteit in de Islam" van de tunesische socioloog Abdelwahab Boudhiba is een degelijke en verhelderende studie over de moslimse visie op de sexualiteit. Tegen de achtergrond van de huidige crisis in de arabisch-moslimse samenleving - crisis die zowel de geloofsbeleving als de sexualiteit betreft - wil de schrijver nadenken over de onderlinge samenhang tussen sakraliteit en sexualiteit in de arabisch-moslimse samenleving.

Aan de hand van talrijke citaten uit de Koran en de Fiqh (iurisprudentie), veel voorbeelden uit de literatuur en het dagelijkse leven geeft de schrijver de lezer een beeld enerzijds van het "ideale model" dat de profeet de gelovigen voorstelt om hun sexualiteit te beleven, anderzijds van de sexualiteit zoals ze in verleden en heden werkelijk is beleefd.

Uitgangspunt voor het islamitische ideaal is en blijft de Koran, de geopenbaarde bron. Samen met de Sunna, het door de profeet geleefde voorbeeld, biedt hij de gelovigen een ideaal cultureel model. Leven naar het voorbeeld van de Koran en de profeet is het vrome streven van de gelovigen. Dit verlangen naar konformiteit met het verleden verklaart het traditionalisme dat deel uitmaakt van de arabisch-moslimse basispersoonlijkheid.

De Islam doet een poging om het sociale te laten profiteren van de verhevenheid van het sacrale en de kracht van de libido (zinnelijke lust). Dit impliceert dat de Islam de mens als sexueel en erotisch wezen volledig erkent. Hij aksepteert de mens niet alleen als zodanig, maar kent bovendien een centrale plaats toe aan de menselijke liefde. De geslachtsdaad wordt beschouwd als een universele wet. Ze is een nabootsing van de schepping van God. Het beoefenen van de sexualiteit wordt gezien als een vrome plicht. De Islam spoort de gelovigen dan ook aan om hun sexualiteit te accepteren als het bewijs van "getuige van Allah te willen zijn". Pas als een mens op sexueel gebied in vrede leeft kan hij tot volle ontplooiing komen. Voor een gelovige leidt een evenwichtige beleving van de sexualiteit rechtstreeks naar het gebed, naar God. Zo ligt dus het sacrale in het verlengde van de sexualiteit. Het is duidelijk dat er in deze visie op de sexualiteit geen plaats is voor ook maar de geringste schuldgevoelens. Integendeel, de sexuele functie heeft tevens een sacrale functie door de deelname van de mens aan de voortdurende schepping van God. Want door de geslachtsdaad schenken de partners elkaar het vermogen tot wederkerigheid, tot vervulling van zichzelf door de ander. In die zin heeft de sexualiteit waarde op zichzelf; ze hoeft niet perse op de voortplanting gericht te zijn en er is zodoende plaats voor een speels element naast het serieuze.

Uit het bovenstaande blijkt hoezeer de Islam een naturalisme is en hoe de volle beleving van de sexualiteit een gelovige natuurlijkerwijze leidt naar de spiritualiteit.

"Trouwen is de helft van zijn godsdienst vervullen", zegt de profeet. Dit betekent impliciet dat de sexualiteitsbeleving naar moslims ideaal plaats vindt binnen een vorm van "trouwen". Want, ondanks de principiële en volledige acceptatie van de menselijke sexualiteit, heeft de Islam de feitelijke beoefening ervan nauwkeurig gereguleerd. Ze is gekonditioneerd door de veronderstelling dat de wereld tweepolig is, een mannelijke en een vrouwelijke pool. Ook de sexualiteit kan alleen beleefd worden binnen het kader van die tweepoligheid en hun wederzijdse komplementering. Deze voorwaarde sluit dus alle andere vormen van sexualiteit dan die tussen man en vrouw uit. Bovendien moet deze verbintenis tussen man en vrouw wettelijk bevestigd zijn. Hierdoor vallen dus ook voor-en buitenechtelijk verkeer buiten de geoorloofde vormen van sexualiteit.

Zo'n wettige verbintenis wordt "nikâh" genoemd. Voor de man is een dergelijke verbintenis met meer dan één vrouw tegelijk mogelijk, mits hij hen allen gelijkmatig kan behandelen. De "nikâh" verplicht de partners om aan elkaars behoeften te voldoen.

Het is ook deze wettige vorm van sexuele relatie die de plaats van het individu bepaalt ten opzichte van de gemeenschap. Alhoewel echtscheiding wordt beschouwd als "zeer afkeurenswaardig" is zij toch wel teegestaan en in feite betrekkelijk eenvoudig.

Alle vormen van sexuele beleving die buiten het kader van de "nikâh" vallen, zoals homosexualiteit, echtbreuk, voor- en buitenechtelijk verkeer, moeten ten strengste afgewezen en gestraft worden. Ze worden aangeduid met de naam van "zîna".

De voorstelling dat de wereld uit een mannelijke en een vrouwelijke pool is opgebouwd heeft niet alleen geleid tot de beperking van de sexualiteitsbeleving binnen de "nikâh", maar allereerst uiteraard tot een scherp onderscheid tussen de geslachten. "De scheiding tussen de geslachten zijn de grenzen van Allah".

Dit principe heeft in de praktijk van het sociale leven een praktisch absolute scheiding bewerkstelligd tussen de leefwerelden van de mannen en die van de vrouwen. In zijn uiterste konsekventie doorgedreven heeft het ook de verschillende leeftijdsgroepen gescheiden gehouden met de bedoeling om ongeoorloofde relaties tussen leden van hetzelfde geslacht te voorkomen. Er bestaat literatuur waarin zelfs de blik aan bepaalde voorschriften verbonden wordt.

In de Islam is de man, eerder geschapen dan de vrouw, superieur aan de vrouw. Het gaat weliswaar maar om een verschil van "een graad", maar de vraag is natuurlijk hoe groot dat "kleine verschil" geïnterpreteerd moet worden. Men kan evenwel de Koran niet misgeen noemen; hij heeft integendeel een revolutionaire rehabilitatie van de vrouw bepleit in vergelijking met haar positie in het voor-islamitische Arabië. Maar ook al legt de Koran er de nadruk op dat een man zich pas tenvolle ontplooit als mens in zijn relatie tot de vrouw, de opvatting van "het kleine verschil" heeft de weg vrijgemaakt voor een type familie en een samenleving waarin de mannen een bevoorrechte en overheersende positie innemen. Dit heeft onafzienbare gevolgen gehad voor de moslim-arabische samenleving. Dit sociale feit ligt aan de basis van de "ontwerkelijking" van de vrouw in de arabisch-moslimse samenleving. Er blijft in zo'n situatie ook niet veel over van het recht tot initiatief in sexuele zaken dat de vrouw volgens de Koran toekomt.

Hierboven hebben we al gezien dat de Islam poogt om de mens in harmonie met zijn menselijke natuur te laten leven. In harmonie met zijn lichaam dus. Moslim zijn betekent dan ook aandacht hebben voor zijn lichaam, voor de reinheid en de onreinheid ervan. Hij wordt onrein door alle uitscheidings van het lichaam en kan weer rein worden door een reinigingsrite. Zo is zijn leven een opeenvolging van verloren en hervonden reinheid. Als hij lichamelijk rein is hoeft hij niet te vrezen voor bedreiging door onzichtbare djinns en duivels die zijn geestelijk evenwicht bedreigen, die hem in verleiding brengen. Als hij rein is, verkeert hij in de "veilige zône". De uiteindelijke verzoening met de natuur zal plaatsvinden in het hiernamaals. Daar is het einde van alle frustraties en het feest van de zinnen een voorbereiding op de verzoening met God. In het hiernamaals kan de mens eindelijk ongeremd, zonder verboden zijn sexualiteit vieren in een eeuwig orgasme. Al die overvloed is nog slechts een voorspel op de geestelijke vreugden die de goede moslim wachten. De geweldigste daarvan is het aanschouwen van God. We zien hier hoe de sexuele vreugde vervloeit tot geestelijke vreugde. Ze liggen in elkaars verlengde. De grote verdienste van de Islam is dat hij hier het sexuele in het sacrale integreert. Dit is mogelijk omdat in de Islam de Eros iets zeer wezenlijks is.

## DE SEXUALITEIT IN DE PRAKTIJK IN DE ISLAM.

In het tweede deel van zijn studie gaat de schrijver in op de vraag op welke manier de moslimse mens dit ideaal in de praktijk heeft gebracht, dat wil zeggen het sexuele heeft geïntegreerd in het sociale. Bij de bestudering van de dialektiek tussen het sacrale, het sexuele en het sociale moeten we er rekening mee houden dat de volgende wezenskenmerken van de sexualiteit in de Islam van doorslaggevende betekenis zijn geweest: de beperking dat de sexualiteit alleen binnen het kader van de "nikâh" beleefd kan worden; de mogelijkheid voor de man om meer dan één vrouw tegelijk te hebben; en de mogelijkheid om op betrekkelijk eenvoudige wijze te scheiden. Deze factoren hebben een beslissende invloed gehad op de familiestructuren, het socialisatieproces en de opvoedingsmethoden van de kinderen. Hierbij moet aangetekend worden dat er niet een enkele moslimse maatschappij is. De wezenlijke soepelheid van de Islam is er oorzaak van dat vele verschillende moslimse samenlevingen zich op de Islam kunnen beroepen.

Het is uiteraard begrijpelijk dat het ideaal voorgesteld door de profeet en de geleefde werkelijkheid van de gelovigen niet samenvallen. Zo hebben de verschillende moslimse samenlevingen ongelijkheid, feodalisme en aristocratie gekend ondanks de democratische en egalitaire principes in de Koran. Maar men kan zich terecht met verwondering afvragen hoe het mogelijk is dat het ideaal van een lyrische levensopvatting zoals de Koran die ons voorstelt aan de wieg heeft gestaan van een preutse en bedeesde samenleving.

Een aantal factoren van sociologische aard liggen aan de basis van deze enorme kloof tussen ideaal en werkelijkheid. Een van de belangrijkste oorzaken is het systeem van de bijvrouwen. Dat betekent dat een man naast zijn vier wettige vrouwen ook nog het recht heeft om een aantal bijvrouwen te hebben, zij het op bepaalde voorwaarden. Dit bracht een splitsing teweeg in de "liefdesaktiviteiten" van de man: de wettige vrouw is er voor de kinderen en om het huishouden te bestieren, de concubines zijn er voor het plezier. De man is meestal streng tegenover zijn wettige vrouw(en) die immers de eer van zijn familie vertegenwoordigen. Dat brengt hem ertoe om haar binnenshuis te houden en mede daardoor onwetend van de buitenwereld. Als zij al mag studeren dan is dat om religieuze kennis op te doen. Bij de minste verdenking toont hij al zijn jaloezie.

Bij de bijvrouw komt het allemaal zo nauw niet. Zij kan zich vrij buitenshuis bewegen waardoor zij op de hoogte is van wat er zich in de stad afspeelt. Ze is vaak ontwikkeld op het gebied van literatuur, muziek en wetenschap. Hoe meer zij is gekultiveerd des te beter kan ze haar rol vervullen: die om haar meester aangenaam bezig te houden. Wat betreft de man komt er aldus een breuk in de dialektiek van de ernst en speelsheid in de sexualiteitsbeleving. Ernst en speelsheid gaan naar twee verschillende personen. En alhoewel de wettige vrouw een hogere status heeft als de bijvrouw is die status maar schijn: ze betaalt hem met haar autonomie. De bijvrouw heeft de status van de anti-echtgenote en in feite heeft alleen zij invloed op de man.<sup>a</sup>

Het systeem van de bijvrouwen heeft de wettige vrouw ernstig gedevaloriseerd. De man verwaarloost zijn wettige vrouw(en) ten gunste van de bijvrouw of de ideale vrouw waarnaar hij eeuwig op zoek blijft.

Terwijl de polygamie en het systeem der bijvrouwen vrijwel uitsluitend tot de steden zijn beperkt, is het platteland over het algemeen monogaam. De situatie van de vrouw is een geheel andere. De vrouw op het platteland werkt mee op het land; ze is daardoor meer geïntegreerd in het sociale leven. Ze leeft niet in dezelfde afzondering als de vrouw in de stad; ze is niet gesluierd. Uit de literatuur blijkt dat ze in feite een niet-sensuele liefde belichaamt. Ze vertegenwoordigt schoonheid, vrijheid, recht, geluk, het absolute; spirituele waarden die niet gemakkelijk met sensualiteit te verbinden zijn. En zo wordt ze onbereikbaar. Dat maakt de wederkerigheid in de liefdesrelatie onmogelijk.

Deze vorm van veridealiserings van de vrouw is een andere belangrijke oorzaak van het mislukken van het moslimse liefdesideaal.

De derde oorzaak is van sociaal-ekonomische aard en daarom misschien wel de belangrijkste, omdat hij de vrouw van zichzelf onteigend heeft. Alhoewel de Islam de vrouw het recht toekent op een erfdeel van haar vaders vermogen, hebben de Arabisch-moslimse samenlevingen in het algemeen dit recht nooit geaccepteerd. De sociaal-ekonomische structuren van de volkeren waar de Islam zich verbreid heeft lieten geen versnippering van het vaderlijk erfdeel toe. Door de toepassing van de islamitische voorschriften zouden die samenlevingen in hun voortbestaan bedreigd zijn. Er hebben zich in deze situatie een aantal "oplossingen" ontwikkeld die allen gingen ten koste van de vrouw. De versnippering van de erfenis kon tegengehouden worden door de huwelijken te sluiten binnen de familie. Het systeem van de endogamie is nog steeds wijd verspreid in de Arabisch-moslimse wereld. Doordat de vrouw in de familie blijft, is ook haar erfdeel voor de familie behouden. Dit heeft tot gevolg dat de vrouw ondergeschikt wordt gemaakt aan haar eventueel erfdeel. Haar status is daardoor inferieur geworden. Wordt de vrouw toch buiten de familie uitgehuwelijkt, dan is er de systematische onterving om de erfenis intact te houden. Uit het bovenstaande wordt duidelijk dat een liefde die niet in het belang van de groep, van de familie is, absoluut onmogelijk is. In feite staan dus het sacrale en de libido in dienst van de handhaving van de sociale orde, maar niet in de ideale verhoudingen die het moslimse ideaal had voorgesteld. De Arabisch-moslimse vrouw heeft vrijwel al haar rechten verloren en de onbevredigde Arabisch-moslimse man zoekt zijn bevrediging buiten de "nikâh" om.

#### "UITLAATKLEPPEN"

De vrijheid om zijn seksualiteit naar eigen keuze en met de partner van eigen keuze te beleven is voor de moslim dus uiterst beperkt. Enerzijds kan zij alleen binnen het kader van een wettige verbintenis plaatsvinden, anderzijds is zo'n wettige verbintenis alleen mogelijk binnen dezelfde belangengroep (= familie). Twee beperkende bepalingen die gepaard gaan aan de ambivalente gevoelens ten opzichte van de vrouw die het systeem zelf opgeroepen heeft, plus de geïnstitutionaliseerde ontwaarding van de vrouw. Een heel kompleks factoren die de verwerkelijking van het ideaal van de profeet vrijwel onmogelijk maken. De moslim - en dan vooral de man - heeft op allerlei manieren geprobeerd om te ontsnappen aan de nauwe grenzen die de Arabisch-moslimse samenleving omsloten. De strenge scheiding tussen de geslachten en het ontbreken van contact met de vrouw in het algemeen heeft bij veel mannen een angst voor de vrouw opgeroepen. Die angst kon verschillende vormen aannemen en uitmonden in verschillende soorten gedrag. Vaak werd de angst omgezet in een haat van de vrouw. Een feit is dat de Arabisch-moslimse kultuurgeschiedenis wemelt van de anti-feministische verklaringen. Anderzijds is sublimering van de vrouw in de mystiek eigenlijk niets anders dan een vlucht voor de vrouw hier op aarde, het afzien van de vrouw omdat men er bang voor is. Het celibaat dat er aan verbonden is, lijkt des te verwonderlijker aangezien de Koran beslist geen waardering heeft voor het celibaat. Tenslotte kan ook bandeloosheid met vrouwen, - de zogenaamde "mujûn" - een verkapt vorm van angst voor de vrouw zijn. Door haar waardigheid geweld aan te doen probeert men haar minder angstwekkend te maken. Al deze gedragingen gaan in tegen de geest van de Islam. De werkelijke sociale status van de vrouw heeft geen enkel raakvlak meer met het ideaal in de Koran.

#### STAALKAART VAN GEDRAGINGEN.

Aan de hand van een aantal karakteristieke gedragingen uit het moslimse sociale leven probeert de schrijver inzicht te geven in de basispersoonlijkheid van de Arabisch-moslimse mens en in de betekenis die deze (rituele) gebruiken in zijn leven hebben.

### Het Moorse bad.

Volgens de overlevering heeft de profeet gezegd dat "de reinheid deel uitmaakt van het geloof". Deze impliciete verplichting is te allen tijde en over de hele moslimse wereld het trouwst nageleefd. We hebben hierboven al gezien dat de reinheid de moslim een gevoel van morele veiligheid verschaft. Het Moorse bad, de plaats bij uitstek waar die reinheid hervonden wordt, is dan ook meer dan een oord van hygiëne; het wordt ervaren als een overgangszône van onreinheid naar reinheid en heeft als zodanig een sekuriserende waarde. Het Moorse bad is ook het voorportaal van de moskee en niet zelden treft men naast de moskee een badgelegenheid aan. Naast de sacrale betekenis heeft het Moorse bad nog een erotische betekenis. Die wordt opgewekt door de wazige, warme sfeer die er heerst en de aanwezigheid van al die (bijna) naakte mensen.

Het is de gewoonte dat de kinderen met hun moeder en de vrouwen naar het bad gaan. Dat geldt zowel voor meisjes als voor jongens, maar voor de jongens houdt dat op een dag op. Dat is een belangrijk moment in zijn leven. Hij wordt dan namelijk uitgestoten uit de wereld van de vrouwen waarin hij tot dan toe geleefd heeft en doet zijn intrede in die van de mannen. Die overgang is niet zelden traumatiserend, want de mannenwereld is nu eenmaal niet zo lief en aardig, zeker niet voor een jonge jongen. De eerste gang naar het mannenbad betekent tevens het begin van de ontwerkelijking van de wereld van de vrouwen en van een geleidelijke geringschatting van de vrouw in het algemeen.

Als de moslim eenmaal volwassen is herleeft hij in het Moorse bad zijn kinderjaren in de veilige nabijheid van zijn moeder. In die zin heeft hij het Moorse bad (hammâm) nodig. Hij kan er de overtollige spanning van de mannenmaatschappij kwijt bij de herinnering aan zijn veilige kinderjaren. We kunnen terecht spreken van het Moorse bad-kompleks van de arabische-moslim.

### De besnijdenis.

Alhoewel de besnijdenis niet verplicht is - de Koran zegt er niets over -, maar slechts "aanbevolen" - naar het voorbeeld van de profeet - wordt zij door de moslimse gemeenschap ervaren als het belangrijkste bewijs van toetreding tot de groep. Ze heeft de waarde van een initiatie-ritus, zoals later de overgang naar het bad van de mannen een andere fase in de initiatie zal vormen. De besnijdenis "bewijst" als het ware zijn niet-religieuze oorsprong door het feit dat er aan dit feest geen gebed verbonden is. Wel gaat de gebeurtenis gepaard met veel herrie, bloed en mensen. Voor het kind is de besnijdenis een schok, een pijnlijk gebeuren. De schrik wordt nog vergroot door alle rumoer er omheen. En zijn wezenlijke kastratieangst wordt aangewakkerd door de praatjes die de mensen in zijn omgeving erover hebben. De jongen ervaart dat zijn geslacht iets heel belangrijks is. De besnijdenis heeft daarom niet alleen de waarde van een initiatieritus, maar ook een sterk sexuele betekenis. Behalve fysiologische gevaren zijn er aan de besnijdenis reële psychische gevaren verbonden.

Wat voor de jongens de besnijdenis is, is voor de meisjes de ontmaagding. Deze huwelijksritus neemt het meisje op in de groep van de vrouwen. Het is waarschijnlijk niet alleen toevallig of merkwaardig dat de structuur van de "plechtigheid" en soms zelfs de naam voor beide rituelen dezelfde zijn. Beide rituelen veroorzaken een traumatisme dat de groep het individu aandoet, blijkbaar om de samenhang van de groep te behouden. De maagdelijkheid is in de arabisch-moslimse wereld het voorwerp van een diepgewortelde kultus. Schrijver vraagt zich af of de ontmaagding zoals ze gebruikelijk is in de arabisch-moslimse samenleving niet een strategie is van de man om de vrouw te ontwaarden. Hij vraagt zich eveneens af of besnijdenis en ontmaagding niet meer kwaad dan goed doen.

### De prostitutie.

De prostitutie heeft altijd gebloeid in de arabisch-moslimse samenleving, ondanks de tolerantie inzake de seksualiteit in de Islam en ondanks de veroordeling door de profeet van iedere vorm van prostitutie. Blijkbaar is ze altijd nodig geweest vanwege de sociale functie die ze vervult. De mogelijkheden die de Islam biedt voor de beleving van de seksualiteit waren ernstig aangetast door premissen van sociaal-ekonomische aard zodat ze te beperkt waren geworden om aan de sexuele behoefte in de groep te voldoen. De prostitutie funktioneert als een uitlaatklep voor een overvloed aan sexuele spanning, opgeroepen door welke vorm van onderdrukking dan ook. En hoewel de prostitutie dus eigenlijk volgens de Islam verboden is, wordt zij in feite heel best getoleerd. Zij is meestal van regeringswege gereguleerd. Deze para-institutionalisering van de prostitutie heeft grote psycho-sociologische gevolgen. Aan de prostituee valt in feite de rol ten deel om de jonge mannen in de seksualiteit in te wijden. Het is niet verwonderlijk dat die initiatie puur materialistisch is en dat er geen sprake is van enige affektiviteit. Dit heeft een negatieve invloed op de psychische rijping van de jonge mannen. Bovendien is de gemiddelde leeftijd van de prostituee vrij hoog - 42 jaar in Tunis op het moment van dit schrijven -. Ze kon de moeder van de jonge man zijn. De initiatie in de seksualiteit heeft dan ook dikwijls een maternalistisch karakter. Het is het substituut van de moeder die het taboe van de sexuele beleving doorbreekt. Deze eerste sexuele ervaringen met een moederfiguur drukken een diep stempel op de jonge man en het kan hem zijn hele leven belemmeren om zijn seksualiteit op volwassen wijze te beleven. Wij kunnen dan ook stellen dat de prostitutie als initiatie-instelling een infantiliserende en regressieve invloed heeft op de beleving van de seksualiteit van het mannelijk deel van de arabisch-moslimse samenleving.

### Obscene en puriteinse folklore.

De strenge scheiding tussen de geslachten in de arabisch-moslimse samenleving heeft geleid tot een sociologisch dualisme. De sexuele spanning die dat oproept zoekt op allerlei manieren een uitweg. Soms leidt het ontbreken van contact tussen de beide seksen tot homosexualiteit. Noch het religieuze noch het kollektieve geweten zijn in staat het hardnekkige bestaan ervan aan banden te leggen. Soms ook zoekt men compensatie of ontlading van de spanning door het obscene woord of gebaar. Door het kleineren of het belachelijk maken van de vrouw en de seksualiteit probeert men zich te ontladen van een te hoge spanning. Waarom zouden we niet spreken van de therapeutische waarde van het obscene woord als we die van het sprookje algemeen erkennen? Jammer genoeg is deze therapie door het woord (logotherapie) maar gebrekkig. Ze werkt infantiliserend.

Een andere reactie om de spanning binnen de perken te houden is die om het contact met de andere sekse tot het allerkleinste minimum te beperken. Een man die op zijn eer gesteld is zal zijn vrouw dan ook verbieden om het huis uit te gaan, want eenmaal op straat is er alleen verleiding voor de vrouw en verdachtmakingen over haar aanwezigheid buitenshuis.

De schrijver is van mening dat zowel obsceniteit, prostitutie als pederastie de oorzaken zijn van de gebrekkige psychische rijping van de arabische moslim.

### IN HET RIJK VAN DE MOEDERS.

We zijn ver verwijderd van het ideale model voor de beleving van de huwelijksliefde en de seksualiteit dat de profeet de gelovigen voorhoudt. Volgens de schrijver is dit model al heel vroeg aangetast. Terwijl de Koran bepleit dat man en vrouw elkaar in harmonieuze eenheid aanvullen, maakt de Fiqh van de man-vrouw-relatie al een dualiteit. Daar waar de Koran het verschil tussen man en vrouw beperkt tot "een graad", spreekt de Fiqh over een ongelijkheid van natuur.



De Koran zoekt het komplementaire in beide seksen, terwijl de Fiqh de nadruk legt op het verschil. De gevolgen zijn geheel in het nadeel van de vrouw uitgevallen. Zij is verpletterd, ontkend in haar wezen. De wereld van de vrouwen werd ontwerkelijk. Tegenover de systematische verheerlijking van de man staat de systematische banalisering van de vrouw.

De ontwerkelijkheid van de vrouw heeft haar leven gereduceerd tot het vervullen van twee rollen. Op de eerste plaats is ze het lustobject van de man en verder is ze de voortplantster. In beide gevallen wordt ze als object en niet als persoon beschouwd. Dit heeft binnen de huwelijksrelatie onder andere tot gevolg dat de huwelijksstedenheid verlaagd wordt tot alleen maar plezier. De vrouw is dus slachtoffer als echtgenote. Daartegenover staat de hoge waardering voor de vrouw als moeder. De enige rol waarin een vrouw zich dan ook van haar waarde bewust kan zijn is die van het moederschap. Deze beperktheid van de ontplooiingsmogelijkheden van de vrouw is er de oorzaak van dat de vrouw zich met al haar energie en haar genegenheid stort in het moederschap. Dat verklaart waarom de moslimse moeder zo vaak possessief is ten opzichte van haar kinderen. In de wereld van onzekerheid en onveiligheid die de man haar te bieden heeft, zijn de kinderen de enige faktor van stabiliteit. De man kan haar van de ene op de andere dag aan de kant zetten, maar dat zullen haar kinderen niet met haar doen. De moslimse vrouw wil dan ook kinderen, niet alleen als bewijs van haar "vrouwelijkheid" maar bovenal als een verzekering, een ouderdoms- en ziekteverzekering. In de meeste arabisch-moslimse samenlevingen zijn namelijk de sociaal-ekonomische structuren nog van dien aard dat de verantwoordelijkheid voor de bejaarde ouders nog helemaal ten laste komt van de kinderen. De sociale status van de vrouw wordt dan ook niet bepaald door haar lichamelijke charmes (dus in de hoedanigheid als lustobject - echtgenote(!)), maar door het aantal (mannelijke) kinderen dat zij ter wereld heeft gebracht.

Het is heel normaal dat het contact tussen de beide echtgenoten via de kinderen loopt. Voor een man is zijn vrouw in het spraakgebruik dikwijls "de moeder van mijn kinderen" en de vrouw duidt haar man vaak aan als "de vader van mijn zoon". Deze manier van aanduiden zegt al heel wat over de relatie die er tussen man en vrouw in het huwelijk is; ze bestaat bij de gratie van de kinderen.

In het arabische gezin heeft de moeder vaak de functie van buffer tussen de kinderen en de autoritaire wereld van de vader en de samenleving. Moeder begrijpt wat het is om door de harde mannenwereld uitgesloten te worden, want evenmin als de vrouwen worden de kinderen serieus genomen. In deze solidariteit met haar kinderen tegen de buitenwereld vindt de vrouw grote voldoening. De moeder staat in hoog aanzien; de moederkultus is dan ook een van de pijlers van de arabisch-moslimse basispersoonlijkheid. En de verwerping van de vrouw door de mannengemeenschap kreëert met het effect van de boemerang het rijk van de moeder, zowel bewust als onbewust. De schrijver aarzelt dan ook niet om te spreken van de moslimse vrouw als de "~~heerseres~~ over het onderbewustzijn" van de arabisch-moslimse man. En wel in die mate dat het beeld van de moeder een rem is op de psychiese rijping van de moslimse man.

#### KONKLUSIE.

De verklaring van de crisis die de schrijver konstateert in de beleving van geloof en sexualiteit in de arabisch-moslimse samenleving moet gezocht worden in de al heel vroeg begonnen afbrokkeling van het ideale model in de Koran. Vooral de vrouw, maar ook de jeugd, heeft een onmetelijk zware prijs betaald voor de handhaving van de mannelijke orde. Dit drama is nog versterkt door de verkrachting van de arabisch-moslimse persoonlijkheid tijdens de koloniale periode.

Om haar kollektieve persoonlijkheid te handhaven moest de moslimse samenleving zich wel terugtrekken in de familie, de enige sociale instelling die de bezetter in stand had gelaten. Binnen de familie klampte men zich vast aan de tradities, aan wat houvast kon geven. En de in de buitenwereld onderdrukte man reageerde zich af door vrouw en kinderen te onderdrukken.

De crisis in de arabisch-moslimse maatschappij staat niet op zichzelf. Ze maakt deel uit van de crisis van normen en waarden op wereldschaal. De crisis van de seksualiteit is slechts de keerzijde van de geloofskrisis in de moslimse samenleving.

De modernisering van de arabisch-moslimse maatschappij moet alle gebieden bestrijken, ze moet totaal zijn op zowel politiek, sociaal, cultureel als sexueel gebied. De eerste eis waaraan een grondige modernisering moet voldoen is een vernieuwing van de moslimse theologie.

De reeds op gang gekomen vernieuwing van de arabisch-moslimse maatschappij is vanaf het begin gepaard gegaan met een beweging van vrouwenemancipatie. Deze was van meet af aan een strijd om sexuele vrijheid. De vrouw eist het recht op tot initiatief inzake de seksualiteit. Maar ondanks wat er al bereikt is, blijft de arabisch-moslimse samenleving tot vandaag de dag een mannenmaatschappij, zowel in schijn als in wezen, zowel in de oppervlakkige verschijnselen als in de diepe structuren. Tot nu toe is het de arabisch-moslimse man nog niet gelukt zich te bevrijden van het idee van de anti-echtgenote noch van het beeld van de moeder. Zijn huwelijk is in de meeste gevallen een voortzetting van de moeder-zoon-relatie. In talrijke gevallen zal hij buiten het huwelijk om naar de ideale vrouw blijven zoeken. De bevrijding van de vrouw kan echter niet doorzetten zonder de bevrijding van de man. Die vindt weer zijn plaats in een totale vernieuwing.....

Gerda Versteegden

#### MOSLIMS EN CHRISTELIJKE FEESTEN.

(Müslüman ve Hıristiyan Bayramlari)

In samenwerking met het Dienstencentrum van de Gereformeerde kerken in Nederland gaf de Bijbelkioskvereniging te Driebergen een Turks-Nederlands-talig boekje uit dat handelt over feesten in Islam en Christendom. De auteur drs. Jan Slomp werkte dertien jaar als islamoloog in Pakistan ten dienste van de christelijke gemeenschap. Samen met de R.K. priester P. Backx geeft hij namens de protestante kerken in Nederland voorlichting aan Christenen over de Islam. De bedoeling van deze voorlichting is het opbouwen van goede relaties tussen moslims en christenen.

Het is een beknopt boekje (55 pagina's) waarin de lezer veel wordt geboden. De auteur gaat hierbij uit van de feesten die in beide wereldgodsdiensten worden gevierd. "We menen dat we velen een dienst bewijzen door de belangrijkste feesten van de moslim aan de christenen en van de christenen aan de moslims uit te leggen..

In de feesten beleven beiden (christenen en moslims) hun eigen eenheid ondanks verscheidenheid".

Na een heldere beschrijving van de hoofdfesten in Islam en Christendom geeft de auteur aan het eind van het boekje een vergelijking van de feesten van Islam, Christendom en Jodendom. Deze laatste godsdienst wordt erbij betrokken omdat de christelijke feesten gedeeltelijk uit de joodse feesten zijn voortgekomen. De bedoeling van de schrijver is om door vergelijking het eigen karakter van elk feest goed te laten uitkomen. Konklusies trekken wordt aan de lezer overgelaten..

Het boekje besluit met het geven van vijf vragen voor discussiegroepen.

Hiermee wil ik tegelijk zeggen dat het bedoeld is en als zodanig zeer bruikbaar voor discussiegroepen welke bestaan uit Nederlanders en Turken, eventueel ook voor alleen^Nederlanders bestaande groepen. (^uit)

Ook leerkrachten, die in hun klas te maken hebben met Turkse en Nederlandse kinderen kunnen dunkt me dit boekje voor eigen informatie goed hanteren. De inhoud van het boekje is duidelijk op volwassenen gericht die geloven dat het opbouwen van goede relaties tussen moslims en christenen geboden is. In de verantwoording geeft de auteur aan waar men vertalingen van Bijbel en Koran kan verkrijgen.

Te bestellen bij Bijbelkioskvereniging, Hoofdstraat 55, Driebergen.  
of bij Dienstencentrum van de Gereformeerde Kerken in Nederland,  
Postbus 203, Leusden.

Schiedam,

J. Visbeen

### IETS OVER KORANRECITATIE IN DE MOSKEE IN MAROKKO.

Dit artikeltje is de neerslag van een onderzoek onder marokkaanse gastarbeiders voornamelijk woonachtig in Ede. De informanten zijn met hun initialen aangeduid voorzover mij bekend. Ik heb ernaar gestreefd zoveel mogelijk hun plaats van herkomst in Marokko te vermelden.

Op meerdere plaatsen, zowel in Noord- als Zuid-Marokko, wordt regelmatig in de moskee collectief uit de Koran gereciteerd en dan niet als onderdeel der ṣalāt. Voor dit gebruik dat in het Arabisch de naam draagt van tilāwat-al-hizb reserveert men wel bepaalde tijden van de dag.

De lezingen vormen samen een opeenvolgende reeks van pericopen die alle ongeveer dezelfde grootte hebben nl. 1/60 deel der Koran en de naam dragen van hizb. De regelmaat waarmee de lezingen worden gehouden wordt bepaald in vele gevallen door de dagen van de islamitische maand, in andere gevallen door een vaste lezing op de donderdag en vrijdag van elke week. Er zijn ook gevallen waarin geen vast patroon wat de regelmaat betreft valt te ontdekken.

Ik wil beginnen met de beschrijving van deze drie vormen.

a) Orde der lezingen, de loop van de islamitische maand volgend.

Deze orde, door een der informanten aangeduid als hizb al-<sup>v</sup>Sahr 1), laat de volgorde der lezingen bepalen door de volgorde der dagen van de maand, met dien verstande dat de stand der lezingen die verricht zijn steeds het dubbele is van de stand der dagen. Per dag worden nl. 2 lezingen gehouden of liever gezegd 2 hizb gereciteerd. De eerste dag der maand begint men met de hizb 1 en 2. De volgende twee volgen de tweede dag en zo gaat het door tot men op de 30ste dag alle 60 hizb heeft afgewerkt. Heeft de maand 29 dagen 2) dan worden op de laatste dag der maand de twee laatste hizb erbij gereciteerd zodat men op die dag niet 2 maar 4 hizb leest 3).

- b) Orde der lezingen, waarbij op elke donderdag en vrijdag een vaste lezing plaats heeft. In deze orde reciteert men elke donderdag hetzij 'smorgens 4) hetzij 's avonds de hizb waarin het grootste gedeelte der soera al-kahf staat (awalamyarau (marokk.-arab.)) dan wel de soera zelf 5) en op de vrijdagmorgen leest men in deze orde de hizb waarin voorkomt het grootste gedeelte der soera Ya-sin (wama auzelna (marokk.-arab.)) 6) of ook wel alleen deze soera 7). Deze orde loopt verder volgens de hierboven beschreven orde alleen met dit verschil dat zij niet past in het tijds kader van een maand. Dit betekent dat hier de cyclus van Koranlezingen de duur heeft van ongeveer 5 weken. Men begint de nieuwe cyclus steeds op een vrijdagmorgen, een tijdstip waarvoor de lezing is vastgesteld zoals wij zagen. Een informant noemde deze orde hizb al-kahf w-al-Ya-Sin en localiseerde het gebruik ervan in Zuid-Marokko 8).
- c) "Vrije"orde, die geen regelmaat van lezingen kent. In deze orde is er geen gebondenheid aan dag of maand, maar wel is zij gebonden wat betreft de volgorde der lezingen. In dit opzicht komt zij overeen met de voorgangers. Zij bindt zich echter niet aan twee lezingen per dag. Bij haar kan het een halve hizb tot bijvoorbeeld 3 hizb zijn, uitgesmeerd over meer dan twee tijdstippen per dag. Bovendien is bij haar de volgorde onomkeerbaar. Men kan reciteren vanaf de eerste hizb naar boven maar ook vanaf de 60ste hizb naar beneden 9).

#### De tijdstippen der recitatie in de moskee.

Deze tijdstippen zijn gekozen in nauwe relatie met de dagelijkse gebedstijden die verplicht zijn. Zij hebben plaats na de ṣalāt al-subḥ, de ṣalāt al-duḥr, de ṣalāt al-aṣr en de ṣalāt al-maḡrib.

Bij de meeste van de informanten constateerde ik de gewoonte van 1 hizb na de ṣalāt al-subḥ en 1 hizb na de ṣalāt al-maḡrib 10).

De recitatie wordt niet speciaal aangekondigd en bij het reciteren speelt de kibla (gebedsrichting) geen enkele rol. Alleen zij die aan de ṣalāt deelnemen, doen voorzover zij hieraan behoefte hebben ook mee aan de recitatie. Allen die de hizb reciteren, verkeren dus in de staat van rituele reinheid 11). Voor men aan de recitatie begint concentreert men zich innerlijk erop 12).

#### De inleidende formules.

Uit de gegevens die de informanten mij verstrekten bleek dat in hun omgeving 2 inleidende formules hardop worden uitgesproken:

- a) de ta<sup>c</sup>awwud: a<sup>ḥ</sup>ūdū bi-llāh min al-<sup>v</sup>ṣaitān al-<sup>v</sup>rajīm:

Ik zoek mijn toevlucht bij Allah tegen het kwaad van de vervloekte duivel 13).  
b) de basmala: bi-sm<sup>i</sup>llāh<sup>i</sup> l-rahmān<sup>i</sup> l-rahīm<sup>i</sup>: In de naam van Allah de barmhartige; de genadevolle 14).

Daarna noemt de leider der recitatie de eerste woorden van de te reciteren, hizb waarna de anderen gezamenlijk volgen. De eerste hizb wordt als enige voorafgegaan door de recitatie der eerste soera. Zelf start hij bij soera 2, de eerste letters: Alif lām mīm 15).

Hoe de hizb genoemd worden of liever gezegd de woorden die de leider aan het begin van de recitatie der verschillende hizb uitspreekt en hoe zij de Koran in pericopen verdelen laat de bijlage zien.

#### Afsluitende formules.

Aan het slot van elke hizbreцитatie worden evenals aan het begin ervan enkele vaste formules uitgesproken

- a) Soera 112 een of meerdere malen met weglating van de basmala 16).
- b) Subhāna rabbika, rabbi 'l-<sup>c</sup>izza <sup>c</sup>ammā yaṣifūn wasalāmun <sup>c</sup>alā 'l-mursalīn wa-'l-hamdu li-'l-lāhi rabbi 'l-'ālamīn: Lofprijzing aan uw Heer, de Heer van de machtsvolkomenheid boven wat zij toedichten. En heil over de uitgezonden. En lof aan Allah, de Heer der wereldwezens (vert. J.H. Kramers) (S 37:180-182) 17).
- c) Soera 1 al of niet beëindigd met "amīn" 18).
- d) al-hamdu li-'l-lāhi rabbi 'l-<sup>c</sup>ālamīn: Lof zij Allah de Heer der werelden 19).
- e) ṣadaqa Allāhu al-<sup>c</sup>azīm: betrouwbaar is Allah, de verhevene 20).
- f) 1/7 deel der burda (apologie van de profeet Mohammed, geschreven in dichtvorm) 21).

Voordat men begint aan een van bovengenoemde slotrecieten kan ieder voor zich een of meerdere gebeden (du<sup>cā'</sup>) in stilte uitspreken 22).

#### De hazzāb.

Verschillende moskeeën in Noord-Marokko bezaten een of meerdere hazzāb. Op kleine plaatsen gold de imām als hazzāb. In Rabat daarentegen was een hazzāb een specialist in het reciteren der hizb en speciaal daarmee belast. De woordenboeken geven als betekenis van hazzāb= lezer der Koran (hizb) in de moskee 23). Ook in Algerije kwamen ze voor 24).

#### Waardering van het gebruik.

De waarde van het gebruik wordt door de informanten gezocht in haar beloning door Allah. Aangezien men haar ook thuis of overal elders behalve in de moskee kan verrichten is het mij niet duidelijk wat voor extrawaarde haar gebruik in

de moskee, in groepsverband, oplevert, of bijvoorbeeld t.a.v. de tilāwat-al-hizb hetzelfde geldt dat geldt t.a.v. de ṣalāt waarvan gezegd wordt dat het verrichten van haar in de moskee 10 maal beter is dan elders. Het is niet verplichtend voorgeschreven. Het is vrijwillig in die zin dat als men het niet doet het geen schuld betekent terwijl als men het wel doet het loon van Allah zal ontvangen. Het is een zaak van hoofd (c.q. tong) en hart zoals dat geldt van elke ḥibāda. Deze godsdienstige handeling is bedoeld voor iedereen die in het bezit is van zijn verstandelijke vermogens, vanaf de leeftijd der puberteit 25).

#### Bijlage.

Hieronder volgen de marokkaans-arabische namen der hizb zoals die voorkomen in het Dictionnaire arabe - français van Henry Mercier, uitgegeven te Rabat in 1951. De vers aanduiding is volgens de Koraneditie van G. Fluegel. De namen zijn ontleend aan de woorden of soms letters waarmee de hizb begint. Niet in alle Koranedities overigens beginnen de hizb volgens de woorden of letters van deze lijst. Er zijn edities met kleine verschillen.

1. Alf la mmim dalik	S 2:1 - S 2:70
2. Waidalaqu	S 2:71 - S 2:135
3. Sayaqul	S 2:136 - S 2:198
4. Udkurullah	S 2:199 - S 2:253
5. Tilka rrusul	S 2:254 - S 3:12
6. Qula unebbi .ukum	S 3:13 - S 3:85
7. Lentanālu	S 3:86 - S 3:164
8. Yastab <sup>v</sup> sirun	S 3:165 - S 4:27
9. Ulmuḥsanat	S 4:28 - S 4:88
10. <sup>a</sup> llahu la ilaha illa huwa la i-jma <sup>c</sup> anna kumu	S 4:89 - S 4:146
11. Layuhibb	S 4: 147 - S 5:25
12. Qala rajulani	S 5:26 - S 5:84
13. Latajidenna	S 5:85 - S 6:35
14. Innama istajib	S 6:36 - S 6:110
15. Walaunnana	S 6:111 - S 6:165
16. Alf la mmim sad	S 7:30 - S 7: 85
17. Qal lmala.u	S 7:86 - S 7:169
18. Waidnateqna	S 7:170 - S 8:41
19. Wa <sup>c</sup> lamu	S 8:42 - S 9:33
20. Ya ayyuha lla dina amanu	S 9:34 - S 9:93
21. Innama Ssabil	S 9:94 - S 10:26
22. Lilladinahsanu	S 10:27 - S 11:7
23. Wamamindabbatin	S 11:8 - S 11:84
24. Wailamedyana	S 11:85 - S 12:52

25. Wama ubarri.u	S 12:53 - S 13:18
26. Afamen ya <sup>c</sup> lamu	S 13:19 - S 15:1
27. Alif lam rarubama	S 15:2 - S 16:52
28. Waqal llahu la tettahidu	S 16:53 - S 16:128
29. Sobhan	S 17:1 - S 17:100
30. Awalamyarau	S 17:101 - S 18:73
31. Qalamaqul	S 18:74 - S 19:98
32. Taha	S 20:1 - S 20:135
33. Iqtaraba	S 21:1 - S 21:112
34. Ya ayyuha n-nasu ttaqu rebbakum	S 22:1 - S 22:78
35. Qed flah	S 23:1 - S 24:21 <sup>a</sup>
36. Latettabi <sup>c</sup> u	S 24:21 <sup>b</sup> - S 25:22
37. Waqala lladina la yarjuna	S 25:23 - S 26:45
38. Qalu a.numinu	S 26:46 - S 27:56
39. Fama kana jawaba	S 27:57 - S 28:50
40. Walaqedwusselna	S 28:51 - S 29:44
41. Walatujadilu	S 29:45 - S 30:20
42. Wamenyuslim	S 30:21 - S 33:30
43. Wamenyaqnut	S 33:31 - S 34:22
44. Qul men yarzuqukum	S 34:23 - S 36:26
45. Wama . anzelna	S 36:27 - S 37:144
46. Fanabednah	S 37:145 - S 39:32
47. Wamanadlama	S 39:33 - S 40:43
48. Wayaqumimaliya	S 40:44 - S 41:46
49. Ilayhi yureddu	S 41:47 - S 43:22
50. Qula walu ji.tukum	S 43:23 - S 45:36
51. Hammim	S 46:1 - S 48:17
52. Laqed radiya	S 48:18 - S 51:30
53. Qala fa ma hetbukumu	S 51:31 - S 54:55
54. Er-rahman	S 55:1 - S 57:29
55. Qed sami <sup>c</sup>	S 58:1 - S 61:14
56. Yusebbihu	S 62:1 - S 66:12
57. Tabarak	S 67:1 - S 71:29
58. Qul uhiya	S 72:1 - S 77:50
59. <sup>c</sup> amma	S 78:1 - S 86:17
60. Sebbih	S 87:1 - S 114:6

## NOTEN

- 1) De aanduiding is afkomstig van Y.H. uit A.Meraou bij Ighil M'Goun (Z.Marokko).
- 2) Het islamitische jaar kent 6 maanden van 29 dagen en 6 van 30 dagen.
- 3) De mededeling is afkomstig van Y.H. uit A.Meraou. Zijn mededeling werd bevestigd door M.R. uit A.Haṭam uit de provincie Al-Huseima (N. Marokko), L.M. uit Tetuan, O.U. eveneens afkomstig uit Tetuan.

Ook in Algerije is deze gewoonte bekend (vgl. artikel: hizb, Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd.).

In Egypte kent men de gewoonte om privé, individueel of in groepsverband, elke dag een gedeelte uit de Koran te lezen en zo in een maand tijd de hele Koran door te werken. Dit reciteren geschiedt dan uiteraard niet in een moskee.

Vanouds reeds bestaat het gebruik om in de nachten van de maand Ramadan de Koran in gedeelten te lezen, hetzij dat men elke nacht 1/30 deel leest hetzij dat men in een bepaalde nacht de hele Koran van hizb tot hizb leest, een methode die in Z.Marokko de naam draagt van tahzzabt (berbers), een woord waarin men de term hizb bespeurt en dat samenhangt met het arabische woord tahzīb. (H. Mercier, *textes ethnographiques, méthode d'arabe parlé marocain*, Rabat, 1946, pp. 228 e.v.; A.J. Wensink, *A Handbook of Early Muhammedan Tradition*, alphabetical arranged, Leiden, 1927, p.133).

Naast het reciteren van de Koran in een maand tijd komt voor het reciteren van de Koran in een week tijd. Dit gebruik komt voor bij een bepaalde islamitische religieuze orde die haar leden heeft in Marokko en Algerije en uit het verleden is bekend dat in de 16<sup>e</sup> eeuw in een streng orthodox gebied:

Djerba bij een dreigende invasie van christenen de islamitische gelovigen in de moskee bijeenkwamen en elke nacht van de week een deel der Koran gemeenschappelijk reciteerden zodat men na een week de hele Koran had gereciteerd (A de C. Motylinski- "Expédition de Pedro de Navarre et de Garcia de Tolède contre Djerba (1510) d'après les sources abadithes" -Actes du XIV<sup>ème</sup> congrès international des Orientalistes, Alger, 1908 III (suite) p.145).

Zowel voor de lezing van de Korān in een maand als in een week tijds zijn er parallellen te trekken met christelijke liturgiën (Psalmenlezingen in romeinse liturgie en de anglicaanse liturgie).

Afzonderlijke hizb kunnen in Marokko ook bij andere gelegenheden worden gereciteerd. Bij een begrafenis kan men bijvoorbeeld een hizb reciteren (E. Laoust, *Cours de berbère marocain, dialecte du Maroc Central*, Paris, 1928, 2<sup>e</sup> ed., pp 234 e.v.).

Al van ouds wordt bij nachtelijke gebeden een of meerdere hizb gereciteerd (Sidi <sup>C</sup>Alī al-Jamal, *The Meaning of Man*, p.58; dit geldt ook t.a.v. de salāt al-witr en de salāt al <sup>v</sup>ṣafā<sup>c</sup>a, vgl. Khalil ben Ish<sup>c</sup>aq, *Abrégé de la loi musulmane selon la rite de l'imām Mâlîk*, I, le rituel, Paris, 1956, trad.G.H.Bousquet, p.69).



Ook bij een feestelijke maaltijd wordt wel een deel van een hizb gereciteerd bijvoorbeeld 1/4 deel (mededeling van Y.H. uit A.Meraou).

- 4) mededeling van M.M. uit Ceuta
- 5) mededeling van Y.H. uit A.Meraou
- 6) zie noot 4
- 7) zie noot 5
- 8) De informant Y.H. uit A.Meraou verklaarde er zeker van te zijn dat het gebruik voorkomt in de provincie Ouarzazate en voor de provincies Ksar es-Souk en Marrakech achtte hij het voorkomen ervan zeer waarschijnlijk. Waarom juist soera al-kahf en soera Ya Sin gereciteerd worden elke week is mij niet duidelijk. Volgens M.M. uit Ceuta hield de profeet ervan om elke vrijdagmorgen de soera al-kahf te reciteren. Andere opmerkingen zoals deze dat de soera Ya Sin het hart der Koran is en dat zij gereciteerd wordt bij sterfbedden om het sterven te vergemakkelijken lijken mij geen antwoord. Evenzo de opmerking dat de soera al-kahf gereciteerd wordt tijdens de begrafenissen. (de opmerkingen zijn van M.M. uit Ceuta en Y.H. uit A.Meraou)  
Ghazzali beveelt aan voor de vrijdagmorgen als voorbereiding op de vervanger van de salāt al-duhr in de moskee o.a. lezing van de soera's al Ah'ām Taha Ya Sin en vooral al-kahf, (A. d'Alverny -"La prière rituelle du musulman"- E.T.I., 1<sup>er</sup> trim., 1941, p.14). T.a.v. S. 18 (al-kahf) zie ook: E. Lane, Manners and customs of the modern Egyptians, London, 1954, p.81.
- 9) Mededeling van A.M. uit de provincie al-Huseima en B.A. uit al-Huseima zelf.
- 10) B.A. uit al-Huseima noemde de s. al-duhr en de s. al-asr naast de s. al-subh in de morgen en de s. al-mağrib in de avond, evenzo de imām uit Utrecht die daarnaast nog noemt de salāt al-fağr. Degene die dan reciteert wordt extra beloond vanwege het zeer vroege tijdstip. Deze recitatie heeft echter niet plaats in de moskee. Een voorbeeld uit de marokkaanse litteratuur van het reciteren van een hizb in de moskee na de salāt al-mağrib is te vinden in: W. Marcais, Textes arabes de Tanger, Paris, 1911, p.189. Een voorbeeld uit dezelfde litteratuur van een hizbreцитatie in de moskee na de s. al-subh en na de s. al-mağrib is te vinden bij: A. Jordan, Mbarek ou Ali et Lahoussine ou Mohand, Textes berbères, dialecte tachelhait, Rabat, 1935, p.97. Uit een correspondentie met een berberoloog uit Parijs bleek mij dat onder de Glawa, een stam uit Z. Marokko, ook bekend is het gebruik van het reciteren in de moskee van 1 hizb 's morgens en 1 hizb 's avonds. Uit een andere correspondentie kreeg ik de mededeling dat men in de privésfeer de Koran graag leest na het laatste gebed, dat zou dan na de s. al-mağrib zijn. Maar zo schreef men "dit is geen regel". Veel mensen blijken bij voorkeur voor zonsopgang te lezen.
- 11) Bij al-Ghazzali kan men lezen dat naast de andere voorbereidende rituele handelingen die voor de recitatie dezelfde zijn als voor de salāt ook wat

betreft de qibla dezelfde regel geldt. (Gha zâli, Ih'ya 'ouloûm ed-dîn ou vivification des sciences de la foi, analyse et index par G.H. Bousquet e.a., Paris, 1955, p.92).

- 12) "Haar begin is" o.a., aldus formuleert de imām uit Utrecht, "het zijn gedachten instellen op dat wat men gaat reciteren". Zie ook: al-Ghazzali, a.w., p.92.
- 13) Aldus de imām uit Utrecht, A.Ch. uit Nador, A.A. uit Tetuan, A.M. uit de provincie al-Huseima en Y.H. uit A.Meraou. Men gebruikt de formule ook aan het begin van hadīt- of andere lezingen (Y.H. uit A.Meraou).
- 14) De informanten zijn dezelfde als die genoemd in noot 12. A.Ch. uit Nador voegt aan de basmala toe soera 1 te beginnen met "al-ḥam-du....". Evenzo A.A. uit Tetuan die aan het eind toevoegt "āmīn". De anderen stellen dit geheel m.i.v. "āmīn" facultatief. Y.H. uit A.Meraou kent in zijn omgeving deze toevoeging niet. Wij vinden beide formules in dezelfde volgorde terug in het ritueel der salāt tussen de takbīra (lofprijzing) en Kirā<sup>c</sup>a (Koran-lezing).
- 15) Mededeling van O.U. uit Tetuan. Verder trof ik deze combinatie aan aan het begin of in het verloop van enkele gebeden (R. Brunel, Essai de la confrerie religieuse des Aïsscoua au Maroc, pp.68, 82; L. Rinn, marchbouts et khouan, p.254).
- 16) Zegslieden zijn O.U. uit Tetuan, A.A. uit Tetuan, A.Ch. uit Nador. Men kan S. 112 meerdere malen uitspreken, aldus O.U. uit Tetuan. Dit komt elders ook voor. Zo komt het voor bij een bepaalde islamitische religieuze orde dat, ter voorbereiding op de z.g. dīkr, het opzeggen van (Koran) verzen die volgens een vast ritueel meerdere malen herhaald worden, o.a. 1 maal S. 1 wordt gereciteerd en 3 maal S. 112, (M. Habib, "Some notes on the Naqshabandī Order", The Muslim World, vol.LIX, no. 1, p.43). Reeds Ibn al-<sup>c</sup>Arabī, die overleed in 1240, zou geschreven hebben dat zij die de nacht doorbrachten in gebed hun hizb en andere gebeden afsloten met S. 112. (Ibn Abī Zaid al-Qairawānī (<sup>c</sup>Abd Allāh b. <sup>c</sup>Abd ar-Rahmān), Ar-risāla Wa-bi-hāmi<sup>v</sup>sihā: A<sup>v</sup>s-<sup>v</sup>ṣarḥ al--musammā at-Tamar ad-dānī fī taqrīb al-ma<sup>c</sup>ānī li-risālat Ibn Abī Zaid al-Qairawānī, etc. Cairo 1338/1920, p.109).
- 17) Aldus A.S. uit Rabat, A.A. uit Tetuan en B.A. uit al-Huseina.
- 18) Mededeling van A.S. uit Rabat, A.A. uit Fes, de imām uit Utrecht en Y.H. uit A.Meraou. Deze laatste stelt het facultatief terwijl A.S. uit Rabat het toevoegt aan de formule genoemd onder b.
- 19) Mededeling van Y.H. uit A.Meraou. Het is een koranische zin die voorkomt op verschillende plaatsen in de Koran: S. 1:1, S. 10:11, S. 39:75 en S. 40:67 (ed. Flügel). Vergelijk ook S. 37:182 en S. 6:45 (ed. Flügel).
- 20) De informanten zijn A.M. uit de provincie al-Huseima, B.A. uit al-Huseima, H.L. uit Nador, A.Ch. uit Nador, L.M. uit Tetuan, A.A. uit Tetuan en O.U. uit Tetuan.

Men gebruikt deze uitdrukking bij elk citaat uit de Koran, hoe klein dan ook (aldus Y.H. uit A.Meraou en H.L. uit Nador). Citeert men uit de hadī<sup>t</sup>- de schriftelijke verzamelingen der handelingen en uitspraken toegeschreven aan de profeet en diens stilzwijgende goedkeuringen- dan gebruikt men de uitdrukking: ṣadaqa rasūl allāhi; betrouwbaar is de profeet (uitspraak van L.M. en O.U. uit Tetuan).

De uitdrukking ṣadaqa Allāhu etc. doet sterk denken aan S. 3;89 (ed. Flügel). Een aanverwante uitdrukking: ṣadaqa Allahu wa<sup>c</sup>udahu: Allah is betrouwbaar in zijn beloften - heeft eveneens in de Koran en dan minstens op twee plaatsen haar echo: S. 3:145, S. 39:74. Y.H. uit A.Meraou constateert dat ṣadaqa Allahu etc. in zijn omgeving alleen wordt gebruikt als het gaat om een gemeenschappelijke Koranrecitatie, ter gelegenheid van een feestelijke maaltijd (zerda) wanneer de tolba (theologische studenten) 1/4 deel van een hizb reciteren.

- 21) De informatie is van Y.H. uit A.Meraou, die dat geconstateerd heeft in de Souss in Z.W. Marokko, waar hij twee jaar als taleb verbleef. Men doet dit bij voorkeur 's avonds.
- 22) Aldus B.A. uit al-Huseima.
- 23) F.V. Martinez- "La enseñanza islamica en la zona norte del protectorado español de Marruecos"- Africa (Madrid), 74 (1946), p, 63; L. Mercier-". Les mosquées et la vie religieuse à Rabat"- Archiv. Marocaines, 8 (1906), p.115; A.B. Tedjini, Dictionnaire Marocain-Français, p.51, kol.1; D. Ferré, Lexique marocain-français, s.v. ḥazzāb; R.S. Harrell, A dictionary of Moroccan Arabic, arabic-english, p.251, kol.2; H. Mercier, dictionnaire arabe-français, s.v. hezzab.
- 24) Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd. s.v. hizb.
- 25) Uiteenzetting van de imām uit Utrecht. Zie ook: al-Ghazzali, a.w. pp.92 sq.: Actes internes à propos de la récitation.  
Voor het lezen der Koran en het luisteren ernaar vond ik de volgende motieven: a) het verkrijgen van zegen (aldus formuleerde het een informant die zelf niet afkomstig was uit Marokko) b) het ontvangen van dagelijks onder-richt (het steeds "leren en verstaan" zoals hierbovengenoemde informant het onder **woorden** bracht). c) meditatie (al-Ghazzali, a.w. p.427 ev.) d) kunstzinnig genot ( G. Bergstrasser-" Koranlesung in Kairo"- Der Islam, bnd.XXI, 1933, p.132).

dr. W.S. Cuperus

#### REDAKTIE:

P. Backx, Witte Pater in dienst v.d.Cura Migratorum. Eindredakteur. tel.073-135926  
J. Slomp, predikant in alg. dienst v.d. Ger. Kerken. tel.033-43244  
J. Rijk, secr. v.h. R.K. Vreemdelingen Pastoraat. tel. 073-145159  
G. Linssen, Provinciaal van Scheut. tel. 04118-1217  
H. Obdeijn, wetensch. medewerker Gesch. Universiteit Nijmegen. tel.08897-3359

Inhoudsopgave van de verschenen nummers vanaf Mei 1974 t/m Okt. 1979.

- 1- Gedachtewisseling over dialoog Islam-Christendom
- 2-Dialoog Islam-Christendom gezien van islamitische zijde
- 3-Vastenmaand Ramadan
- 4-Met moslims in gesprek over God-Gedragsspatroon v.d.Moslim i.d.Westerse
- 5-Bedevaart naar Mekka en Offerfeest Aïd el Kebir. samenl.
- 6-Kanttekening bij een experiment-Islam in konfrontatie met Christus
- 7-Islam in konfrontatie met Chr.II-Preek bij een Eucharistieviering
- 8-De Islam en de problemen van onze tijd(interview met de Sheikh v.Al-Azhar)
- 9-Intern.congres van moslims en christenen te Cordoba-R.v.K. Soest over ontmoeting met moslimse plaatsgenoten
- 10-Inleiding over de Islam door een christen, aanvaardbaar voor een moslim
- 11-Voorschriften met betrekking tot verboden spijsen en dranken
- 12-De moslim-kalender in de Arabische landen
- 13-Moslims vasten en wij Christenen
- 14-De Islam en de Bijbel
- 15-Moslims onder ons
- 16-Moslims vieren Offerfeest-Bedevaart naar Mekka-Brieven van een Hazjj
- 17-De Islam op zoek naar het heil
- 18-Christus: volgens de Koran
- 19-Christus volgens de Koran-het mysterie van Christus dood-Mohammedanen of Moslims?
- 20-Samenleven met buitenlandse werknemers-Buitenlanders binnen of buiten- Ziekenbezoek bij buitenlandse werknemers
- 21-Joden-Christen-Moslimgroepen in Europa-Dialoog:iedere vorm v.kommunikatie
- 22-Houdingen die een rol spelen in de ontmoeting met moslims
- 23-De Libanon
- 24-Christenen in Transjordanië
- 25-Het rituele gebed in de Islam
- 26-Syrië
- 27-Jerusalem
- 28-Christenen in Turkije
- 29-Het Iraakse meisje
- 30-Persoonsrecht en familie-recht in moslimlanden
- 31-Het gemengde huwelijk
- 32-Ter verantwoording en lezersonderzoek
- 33-Dialoog tussen moslims en christenen en de godsdienstige gevoeligheden
- 34-De Islam en de Schriften-Resultaat lezersonderzoek
- 35-Het gemengde huwelijk II
- 36-Imam en moskee
- 37-Goed en kwaad in de Islam
- 38-De Ahmadiyya-gemeenschap
- 39-Conferentie in Salzburg
- 40-Het gebedssnoer in de Islam-De "99 mooiste namen van God"
- 41-Het gebruik van islamitische gebedsteksten in de chr.liturgie of bij minder officiële gelegenheden-Uit de aktualiteit
- 42-Abraham in de Koran-Uit de aktualiteit in Iran en Indonesië-moskeeën in Nederland-antwoord op vragen m.b.t. steun aan de Kerkmarokkanen
- 43-Zending onder moslims in Nederland?-Boekbespreking-Aktualiteit
- 44-Islam en Staat-De Koran en de Islamitische ethiek-Aktualiteit
- 45-Islam en godsdienstvrijheid-Aktualiteit
- 46-Sexualiteit in de Islam-Boekbespreking-Koranrelatie in de moskee in Marokko