

INHOUDSOPGAVE

- Hoofdstuk 1 Inleiding
- Hoofdstuk 2 Partners in crime
 Het verhaal van Eva
- Hoofdstuk 3 Afschrikwekkende voorbeelden
 De verhalen van Wahilah en Wa'ilah, de vrouwen van Noach en Lot
- Hoofdstuk 4 Hartstocht, passie en verleiding
 Het verhaal van Zulaikha, de vrouw van de Aziz
- Hoofdstuk 5 Martelares voor God
 Het verhaal van Asiya, de vrouw van de farao
- Hoofdstuk 6 En een vrouw heerst over hen...
 Het verhaal van Bilqis, koningin van Seba
- Hoofdstuk 7 Vriendin van God
 Het verhaal van Maria
- Hoofdstuk 8 De rode draden hernomen

Bronvermeldingen

HOOFDSTUK 1

INLEIDING

Inleiding

Op een dag, zo vertelt de beroemde korancommentator Abu Jafar at-Tabari (839-923), toen de profeet Mohammed weer eens een aantal verzen reciteerde, begonnen zijn toehoorders zich te vervelen. Ze waren al die verzen over ge- en verboden beu. Ze zeiden: ‘O Profeet van God, wat als je ons nu eens een verhaal vertelde? Wat als God ons nu eens een soera stuurde die níet over geboden en verboden ging, maar een soera openbaarde met een verhaal dat onze harten streelt.’ Toen zei God, de Almachtige en Verhevene: ‘Ik zal jullie het allermooiste verhaal vertellen.’ Daarop, aldus Tabari, werd soera Joesoef (soera 12) geopenbaard.¹

Verhalen – smeùige, verbazingwekkende en soms ook verrassend herkenbare verhalen – vormen een belangrijk onderdeel van de islamitische traditie. Dit is niet iets specifiek voor de islam; ook in andere religieuze tradities zijn verhalen van belang. Ontstaan in een tijd en omgeving waarin boeken schaars en duur waren en het aantal mensen dat kon lezen beperkt, vormden verhalen een belangrijk medium om kennis, ethiek of cultuurerfgoed over te dragen.

De islamitische traditie kent een rijke en gevarieerde verhaaltraditie. Een groot aantal van deze verhalen gaat natuurlijk over Mohammed, zijn gezin en zijn directe tijdgenoten. Dat zal niemand verbazen. Deze verhalen, ook wel *hadith* genoemd, zijn vanaf de negende eeuw door moslimgeleerden verzameld en op schrift gesteld. Moslims beschouwen de *hadith*, die teruggaan op de profeet Mohammed en die door de geleerden zijn getest op hun betrouwbaarheid, als normatief voor hun leven; ze vormen naast de Koran de belangrijkste bron voor de *shari’ah*, de islamitische wetgeving.²

Naast de *hadith* zijn er talloze andere verhalen, bijvoorbeeld over illustere of vrome moslims zoals de eerste kaliefen, beroemde mystici en vermaarde geleerden. Weer een ander verhalencluster vindt zijn herkomst in het soefisme (islamitische mystiek). Door middel van parabellen onderwijzen tot op vandaag de dag sjeïks (soefi-meesters) hun leerlingen in het mystieke pad.

¹ Merguerian & Najmabadi, 485.

² Rippin (2002), 50-54.

Ten slotte heeft een aanzienlijk deel van de islamitische verhalen betrekking op de levens van profeten, die voor de komst van de islam leefden. Veel van deze profetische figuren, hoewel niet allemaal, zijn ook bekend uit de joods-christelijke traditie. Hun verhalen zijn soms als een coherente vertelling, soms slechts als fragment terug te vinden in de Koran. Wetenschappers hebben opgemerkt dat het lijkt alsof de Koran bekendheid met deze verhalen bij zijn hoorders verondersteld.³ Daarom wordt soms alleen kort aan een verhaal gerefereerd. In later tijd, toen deze korte verwijzingen naar de levens van profeten niet voor iedereen meer begrijpelijk waren, zijn de teksten uitgewerkt tot coherente, smeùige en stichtelijke verhalen. Deze verhalen vormen een speciaal literair genre, de *qisas al-anbiya*, de ‘geschiedenissen van de profeten’, waarover later in deze inleiding meer.

Dit boek richt zich op dit laatste segment van de islamitische verhaaltraditie en wel in het bijzonder op vertellingen over personen die zowel in de joods-christelijke als in de islamitische traditie genoemd worden. Bijna altijd spelen mannen in deze verhalen de hoofdrol. Immers, vrouwelijke profeten waren schaars in de joods-christelijke traditie.

De Koran presenteert deze profeten als rolmodellen voor Mohammed en de eerste moslims. De teksten maken duidelijk dat ook de eerdere profeten het niet altijd gemakkelijk gehad hebben. Ook zij ondervonden, net als Mohammed en de eerste moslims, tegenstand bij het brengen van hun boodschap. Maar God, zo is de crux van de meeste vertellingen, zal diegenen die loyaal in Hem blijven geloven, bijstaan.⁴

Over deze bijbelse profeten en de manier waarop hun verhalen worden (her)verteld in de Koran en de latere islamitische traditie, is al veel en boeiend geschreven.⁵ Er is geen noodzaak dat opnieuw te doen. Daarom kiest dit boek een iets andere focus dan de meeste publicaties. Het stelt niet de beroemde mannelijke personages zoals Abraham of Jezus of Mozes centraal, maar richt de schijnwerpers op vrouwen die zowel in Bijbel als Koran worden genoemd.

Veel zijn het er niet en de eerlijkheid gebiedt te zeggen dat met uitzondering van Maria de moeder van Jezus, deze vrouwen slechts en passant in de korantekst ter sprake komen. Meestal worden zelfs hun namen niet eens vermeld. De vrouwen vervullen meestal een bijrol in een grotere vertelling over een van de profeten. Echter, in de latere islamitische traditie krijgen deze personages meer ‘body’ en groeien ze uit tot heuse personen. In die verhalen worden zij, net als de profeten, de gelovigen voorgehouden als voorbeeld, ten goede of ten kwade.

³ Thackston, xviii-xix.

⁴ Tottoli, 5-7.

⁵ Zie bijvoorbeeld Steenbrink (1998); Tottoli (2002); Frederiks (2007).

In dit boek schetsen we zes portretten van vrouwen die zowel in de Bijbel als in de Koran worden genoemd. In hoofdstuk twee staat Eva centraal, de vrouw die volgens veel moslims de verdrijving uit de tuin veroorzaakte. Hoofdstuk drie bestudeert de vrouwen van de profeten Noach en Lot, die door de Koran als ‘ongelovig’ en ‘leugenachtig’ worden gekarakteriseerd. Het vierde hoofdstuk richt zich op de gevaarlijke, sensuele Zulaikha, echtgenote van Potifar en bekend als de vrouw die de profeet Jozef probeerde te verleiden. In hoofdstuk vijf komt een wat onbekender personage voor het voetlicht: Asiya, de vrouw die de profeet Mozes uit het water redde en over wie verteld wordt dat zij later in haar leven martelares werd. Een fascinerend vrouw is het onderwerp van hoofdstuk zes: de machtige, intelligente en mooie koningin van Seba en haar ontmoeting met de profeet-koning Salomo. Hoofdstuk zeven ten slotte is gewijd aan Maria de moeder van Jezus, die ook in devotie van moslims een belangrijke plek inneemt.⁶

Elk portret neemt zijn uitgangspunt in de korantekst en bekijkt hoe de latere islamitische traditie op deze koranpassage(s) heeft voortgeborduurd. Soms wordt daarbij alleen naar klassieke islamitische bronnen gekeken, soms wordt ook bestudeerd hoe de teksten over deze vrouwen een rol spelen in feministische literatuur of hoe cyberimams de voorbeelden van deze vrouwen gebruiken om op internet gestelde vragen van gelovigen te beantwoorden.

Door ieder portret lopen twee rode draden, die de hoofdstukken onderling met elkaar verbinden. De eerste rode draad is de verwevenheid van de verhaaltradities van jodendom, christendom en islam. Dit boek hoopt aan de hand van een aantal voorbeelden te laten zien hoezeer de narratieve tradities van jodendom, christendom en islam met elkaar vervlochten zijn. Daarover later in deze inleiding meer.

De tweede rode draad die door het boek loopt, is de vraag wat voor beeld van vrouwen de narratieve islamitische tradities schetsen. Immers, deze vrouwen dienen als rolmodellen voor de gelovigen en in het bijzonder voor gelovige vrouwen. Veel lezers zullen bekend zijn met dat wat in de wandelgangen ‘de positie van de vrouw in de islam’ wordt genoemd: een overzicht van de plaats, de rechten en de plichten van moslimvrouwen volgens de islamitische wetgeving. Ook daarover later in deze inleiding meer. Een kernvraag in dit boek is of de rolmodellen die de islamitische verhalen over deze vrouwen in Bijbel en Koran propageren, wel corresponderen met de positie van de vrouw zoals de wetgevende teksten die voorschrijft. Spannende vragen dus, waarop het laatste hoofdstuk van dit boek een antwoord probeert te formuleren.

⁶ Het portret van Hagar, de moeder van Ismaël kwam in een eerdere publicatie ter sprake. Zie Frederiks (2007), 28-48.

Jodendom, christendom en islam: één grote familie?

Wie de dagelijkse discussie op radio, televisie en andere media over de islam volgt, zou gemakkelijk tot de conclusie kunnen komen dat jodendom, christendom en islam volstrekt verschillende religies zijn. En tot op zekere hoogte is dat ook zo. Qua rituelen, gebouwen en andere verschijningsvormen lijken jodendom, christendom en islam vandaag de dag oppervlakkig gezien maar weinig op elkaar. Toch ligt de zaak voor wie wat aandachtiger de drie religies bestudeert, gecompliceerder. Het is namelijk ook met steekhoudende argumenten te verdedigen dat de drie religies eigenlijk één grote familie vormen. Weliswaar verschillen de uiterste varianten van deze religies grondig van elkaar, maar in welke familie is dat niet het geval? Naast verschillen zijn er duidelijk bepaalde familietrekken te herkennen bij de drie religies. Recentelijk is voor deze verwantschap het woord ‘Abrahamitische oecumene’ geopperd, een term die overigens niet onomstreden is.⁷

Wie de Koran openslaat – en waar zou je anders moeten beginnen als je iets over de islam wilt weten – zal ongetwijfeld tot de conclusie komen dat in het boek bekende theologische thema’s aan de orde komen, zoals de eenheid van God, het menselijke geloof en ongeloof en de dag van het oordeel. Ook de personages die de Koran noemt, zijn voor een aanzienlijk deel bekenden uit de joods-christelijke traditie. Al lang geleden is daarom de vraag gesteld hoe de islam, en meer in het bijzonder de Koran, zich verhoudt ten opzichte van het jodendom en het christendom. Zo kreeg in 1833 de Duits-joodse geleerde Abraham Geiger een doctorstitel van de Universiteit van Bonn voor zijn essay *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Wat heeft Mohammed uit het Jodendom overgenomen?).⁸

De antwoorden die op deze vraag geformuleerd zijn, lopen nogal uiteen. Abraham Geiger verdedigde de stelling dat de relatie van Mohammed met jodendom en christendom niet zo eenduidig ligt als vaak verondersteld wordt. De Koran ontleent geen letterlijke citaten aan Bijbel en Talmoed, aldus Geiger. De verhalen lijken terug te grijpen op een brede mondelinge traditie die de Koran in eigen bewoordingen en met een eigen pointe weergeeft.⁹

Andere wetenschappers geven andere antwoorden op de vraag wat de Koran aan jodendom en christendom heeft ontleend; antwoorden, die zoals al gezegd, zeer verschillend kunnen

⁷ Kuschel (2001); Houtepen (2002); van der Kooi (2002), Peters (2005).

⁸ Geiger (1833).

⁹ Geiger (1833).

zijn. Om het met de woorden van de islamoloog Frank Peters te zeggen: ‘De antwoorden variëren van het pertinente “niets” van de meeste moslims, tot “een heleboel”, de al even besliste reactie van veel niet-moslims. Niemand zal echter zeggen “alles”.’¹⁰ Peters zelf bepleit het standpunt dat de boodschap van de Koran geen ‘opgewarmde versie van het jodendom, noch van het christendom’ is. Zijn uitgangspunt is dat de islam op een eigen unieke manier thema’s verwoordt die ook in de joods-christelijke traditie aan de orde komen.¹¹

De invloed van het jodendom en het christendom op de Koran is en blijft een gevoelig thema. Immers, moslims geloven dat de Koran niet door Mohammed werd geschreven, maar door God aan Mohammed werd geopenbaard. Een dergelijke theologische positie laat geen ruimte voor de vraag naar ‘beïnvloeding’. Minder omstreden is de vraag naar de relatie tussen het joodse- en christelijke gedachtegoed enerzijds en de post-koranische literatuur, zoals de korancommentaren (*tafsir*), de verhalen over het leven van Mohammed (*hadith*), de geschiedschrijving en de verhalen over de eerdere profeten (*qisas al-anbiya*), anderzijds.

Het is een algemeen geaccepteerd gegeven dat Medina een joodse gemeenschap had en dat de oudste moslimgemeenschap, na de dood van Mohammed, joodse geleerden consulteerde voor de uitleg van koranpassages die betrekking hadden op eerdere profeten. De namen van een aantal van deze joodse geleerden zijn zelfs in de islamitische traditie overgeleverd.¹² Uit het intensieve handelsverkeer vanuit het Arabisch schiereiland met Syrië en Jemen waar substantiële christelijke gemeenschappen waren en uit de relaties met het christelijke Abessynië mag ook bekendheid met christelijke verhalen worden verondersteld.¹³

Echter, de betekenis die wetenschappers aan deze contacten hebben toegekend, is door de loop der jaren veranderd. In het verleden bestudeerden onderzoekers deze zogenaamde *isra’illiyat* (joods-christelijk materiaal) met name vanuit de gedachte dat moslimgeleerden dit gedachtegoed gebruikten ter aanvulling op de Koran. Zoals al eerder vermeld, veronderstelt de Koran nogal wat kennis van de lotgevallen van de profeten bij zijn hoorders/lezers en refereert in de meeste gevallen slechts kort aan de levensverhalen van Mohammeds voorgangers. Bij latere generaties moslims ontbrak deze kennis over de profeten soms; zeker toen de islam zich vestigde in gebieden waar geen bekendheid met de joods-christelijke

¹⁰ Peters, 298.

¹¹ Peters, 23.

¹² Bijvoorbeeld: Abdulah ibn Salam (d. 663), van origine een jood uit Medina, Ka’b al-Ahbar (d. ca. 652), een hoogopgeleide jood uit Jemen die zich bekeerde tot islam en Wahb ibn Munabbih (d. ca. 730), een Jemeniet van Perzische afkomst die bekend stond om zijn kennis van de Arabische folklore en de geschiedenis van Israël. Thackston, xvii.

¹³ Thackston, xvi; Peters, 23.

traditie was. Het was om aan deze lacunes in kennis tegemoet te komen, zo veronderstelden wetenschappers, dat men zich wendde tot joods-christelijk materiaal en om dit samen met de koranteksten te ontwikkelen tot een doorlopende stichtelijke vertelling.

In het moderne onderzoek naar joods-christelijk materiaal in de islamitische traditie is het accent echter verschoven. Tegenwoordig ligt de nadruk van het onderzoek op het hermeneutische (interpretatie) proces dat moslimgeleerden op deze teksten toepasten. De vraag is dan niet meer zozeer of en zo ja wat geleerden overnamen uit het jodendom en het christendom, maar veeleer hoe ze dit materiaal in hun eigen traditie hebben verwerkt.

De Amerikaanse islamoloog Andrew Rippin laat in dit verband een kritisch geluid horen bij onderzoek naar de invloed van het jodendom en het christendom op Koran en de vroege islam. Naar zijn mening moeten deze studies altijd tot doel hebben, tot een beter inzicht in de Koran en de vroege islam te komen. Immers, jodendom en christendom in het Midden Oosten vormden twee belangrijke dimensies van de context(en) waarin islam ontstond. Doel moet echter niet zijn, aldus Rippin, de islam reduceren tot een fantasieloos samenraapsel van joods-christelijke teksten, tradities en rituelen.¹⁴

Rippin zelf staat in de traditie van het moderne onderzoek en benadrukt de originaliteit van de islamitische herinterpretaties van het joods-christelijke materiaal. De Utrechtse islamoloog Karel Steenbrink spreekt in dit verband over ‘een innovatieve en creatieve religieuze handeling die gebruik maakt van al bestaande beelden en een bekend vocabulaire, maar die deze aanpast aan haar eigen specifieke behoeften.’¹⁵ Steenbrink ziet jodendom, christendom en islam als ‘een hermeneutische familie’:

Jodendom, christendom en islam vormen een hermeneutische familie, zijn gemeenschappen die gelijke basisverhalen steeds weer opnieuw interpreteren. Hierbij is geen sprake van ‘de’ Joodse variant tegenover ‘de’ christelijke en weer afgescheiden tegenover ‘de’ islamitische variant. Alle drie grote tradities hebben intern weer hun geheel verscheiden religieuze culturen. Met de basistekst van de schrift als uitgangspunt, Bijbel naast Koran, hebben zij een aantal variaties rondom dezelfde thema’s gemaakt. Onderling hebben deze culturen ook veel contact gehad.¹⁶

¹⁴ Rippin (2001), xii.

¹⁵ Steenbrink (1998), 1.

¹⁶ Steenbrink (2005), 197-198.

Net als Rippin en Steenbrink kiest ook de islamoloog Gordon Newby ervoor het authentieke verwerkingsproces van joods-christelijk materiaal te benadrukken. Moslimintellectuelen, zo stelt Newby, ‘leenden’ niet zozeer materiaal uit de joodse traditie, maar volgden bij de uitleg van de Koran het spoor van hun joodse collega’s, die via de verhaaltradities (*midrash* en *haggada*) de teksten van het jodendom verder interpreteerden. Net als joodse en christelijke geleerden waren moslimintellectuelen bezig met een interpretatieproces: een voortgaand hagiografisch en hermeneutisch proces dat de bedoeling had bestaande tradities en personages voortdurend zo te herinterpreteren dat deze relevantie voor de eigen gemeenschap bleven houden.¹⁷

Marilyn Robinson Waldman en Hain Schwarzbaum maken nog een andere kritische kanttekening bij de zoektocht naar de joods-christelijke ‘bronnen’ van de islam.¹⁸ Robinson Waldman wijst met een referentie aan de studie van folklore erop dat verhalen, zoals die over de aartsvaders en de profeten, deel hebben uitgemaakt van een gemeenschappelijke folklore traditie in het Midden Oosten. Deze verhalen werden herverteld en doorverteld, waarbij iedere verteller zich een zekere artistieke vrijheid permitteerde en elementen toevoegde of weglief, al naar gelang de hoorders en de context waarin het verhaal verteld werd.

De zoektocht naar één oerbron waarop al deze verhalen teruggaan, aldus Robinson Waldman, is zinloos. Er moet niet zozeer gedacht worden aan één enkele ‘oertekst’, maar aan een verhalencluster. Ieder cluster bestond uit een veelheid van varianten van verhalen rond bekende personages zoals Abraham of Salomo en was onderling verbonden door bepaalde vaste motieven of vertelpatronen. Binnen dit cluster valt de individuele anciënniteit van elk van de vertellingen niet meer vast te stellen, aldus Robinson Waldman.¹⁹

De thematiek van de verwantschap tussen jodendom, christendom en islam is, zoals uit bovenstaande blijkt, een complex onderwerp. Dat er sprake is van onderlinge verwantschap, lijkt buiten kijf. Over de aard en de mate van verwantschap, verschillen de meningen. Dit boek, dat zoals gezegd aandacht besteedt aan de verwevenheid van de drie tradities, opteert voor de positie dat geleerden uit jodendom, christendom en islam op basis van een gedeeld (mondeling) erfgoed ieder hun eigen hermeneutische keuzes en vertaalslagen hebben gemaakt. Daardoor zijn er weliswaar tekstinhoudelijke parallellen tussen de drie religies aan te wijzen, maar worden deze op een eigenstandige wijze geïnterpreteerd en ingepast in de verschillende religieuze tradities.

¹⁷ Newby, ix.

¹⁸ Robinson Waldman, 47-50; Schwarzbaum, 10.

¹⁹ Robinson Waldman, 47-50; Schwarzbaum, 12; Wheeler, 9.

De *qisas al-anbiya*

In het voorgaande is al een paar keer de term *qisas al-anbiya* gevallen. Dit literaire genre, dat naast de Koran, de korancommentaren (*tafsir*) en de *hadith* een belangrijke bron van kennis over de profeten vormt, verdient enige aandacht, aangezien in dit boek in ruime mate gebruik wordt gemaakt van materiaal uit de *qisas*.

Letterlijk vertaald betekent de term *qisas al-anbiya* iets als ‘de geschiedenissen van de profeten’. De *qisas* zijn ontstaan om de beknopte en soms wat staccatoachtige verwijzingen naar de profeten in de Koran uit te werken. Het uitwerken van deze teksten werd al vrij snel na de dood van Mohammed het specialisme van één groep mensen: de *qussas*, de vertellers van de levensverhalen van de profeten.

In de eerste decennia van de islam speelden deze vertellers een belangrijke rol bij het onderricht van de religieuze leer van de islam. Ze waren goed geschoold en mensen van groot aanzien. Zo leidden ze het vrijdagsgesbed en onderwezen ze de gemeenschap in de moskee; een aantal van hen had zelfs een positie als rechter.²⁰ Het doel van deze vertellers was tweeledig: lering en vermaak. Enerzijds wilden ze door hun verhalen bepaalde koranpassages toelichten en hun hoorders onderwijzen in de islam, anderzijds waren de vertellers ook rasentertainers en zorgden zij met hun verhalen voor verstrooiing en amusement.²¹

Vanaf eind achtste eeuw kwam de reputatie van de vertellers steeds meer onder kritiek te staan. Andere religieuze experts beschuldigden de vertellers ervan onzorgvuldig met hun bronnen om te gaan. De vertellers, aldus hun critici, voegden steeds meer legendarisch materiaal aan de verhalen toe; hun primaire doel leek amusement in plaats van vrome onderwijzing te zijn geworden.²² Daarom werd vanaf 892 in Bagdad een aantal maatregelen afgekondigd dat het optreden van de vertellers verbood.²³ Deze kritiek, hoewel misschien niet geheel ten onrechte, deed echter niets af aan de populariteit van deze vertellers en het genre ontwikkelde zich verder.

Rond de elfde eeuw werden deze *qisas al-anbiya* voor het eerst verzameld en op schrift gesteld. Dit resulteerde in boeken die een chronologisch overzicht gaven van de

²⁰ Thackston, xviii; Tottoli, 86.

²¹ Thackston, xviii.

²² Tottoli, 86-88.

²³ Thackston, xix.

geschiedenissen van de profeten, van Adam tot Mohammed. Wel mondde de aanhoudende kritiek op de *qussas* in de veertiende eeuw uit in een hervorming in de kunst van de *qisas*. Er ontstond een nieuwe generatie vertellers wiens streven het was om al het legendarische materiaal uit de *qisas* te verwijderen en zo dicht mogelijk bij de korantekst te blijven.

In dit boek wordt gebruik gemaakt van drie *qisas* verzamelingen: de *qisas* van Tha'labi, van Kisa'i en van Ibn Kathir. Alle drie de werken vertegenwoordigen een eigen traditie in de *qisas*. De *qisas* van Ishaak al-Tha'labi (d. 1036) is de eerste complete *qisas* verzameling die we kennen. Van eerdere auteurs zijn slechts gedeelten van hun werk bewaard gebleven.²⁴ Tha'labi's *qisas* is mogelijk op schrift gesteld als een soort handleiding of bronnenboek voor mensen die zich bekwaamden in het vertellen van profetenverhalen.²⁵ Tha'labi, die leefde in de elfde eeuw, geeft veel aandacht aan bronverantwoording. In zijn boek vertelt hij soms tegenstrijdige overleveringen op basis van verschillende bronnen en laat deze als alternatieven naast elkaar staan; hij poogt niet te komen tot een harmonisatie.

Waar Tha'labi in zijn verzameling een wetenschappelijke insteek kiest en een overzicht wil bieden van het brede spectrum van verhalen rond één en dezelfde profeet, wil de *qisas* op naam van Muhammad ben Abdallah al-Kisa'i²⁶ eerst en vooral een 'meester-vertelling' zijn. De vertellingen, waarvan vermoed wordt dat ze niet zozeer het werk van één auteur zijn, maar een verzameling van een bepaalde school van vertellers, vormen één doorlopend en spannend verhaal, met materiaal dat in de verhalen van Duizend-en-één-nacht niet zou misstaan.²⁷ Centraal staat de dramatiek van het verhaal; bronnenverantwoording speelt nauwelijks een rol.

De derde auteur die we in dit boek aan het woord laten, is Abu l-Fida Ibn Kathir. Hij leefde in de veertiende eeuw en vertegenwoordigt de hervormingsbeweging van het genre. Ibn Kathir en zijn leermeester Ibn Taimiyya behoorden tot degenen die geageerd hebben tegen de uitwassen in de *qisas*. In hun werk hebben ze geprobeerd de profetenverhalen te ontdoen van alle legendarische elementen. Het doel van Ibn Taimiyya en Ibn Kathir is de *qisas* weer tot hun oorspronkelijk doelstelling terug te brengen: tot lering en stichting meer dan tot vermaak.²⁸

²⁴ Brinner, xviii.

²⁵ Thackston xx.

²⁶ Het is niet duidelijk uit welke tijd de verzameling van Kisa'i stamt; sommigen dateren hem in de tiende eeuw, anderen zien aanwijzingen dat hij in de twaalfde of dertiende eeuw is ontstaan. Tottoli, 152-153.

²⁷ Thackston, xxviii.

²⁸ Voor details over de wijze van aanpak van deze drie *qisas* vertellers zie Tottoli (2002). Voor Tha'labi zie 146-151, voor Kisa'i 151-155 en voor Ibn Kathir 170-175. Zie ook Thackston, xxiii-xxx.

Vrouwen en islam

De tweede rode draad die door dit boek loopt, de positie van vrouwen in de islam, verdient ook een korte inleiding. Het is een thema dat de gemoederen in Nederland blijft verhitten. Want of het nu de film *Submission* is of moties in de Tweede Kamer voor een boerkaverbod of een hoofddoekjesbelasting, ofwel discussies over eerwraak, importbruiden of gescheiden gymlessen, iedereen lijkt er wel een mening over te hebben. De thematiek van de positie van vrouwen in de islam is in Nederland daarom ondanks de verregaande secularisatie van de samenleving allerminst een privézaak; het is – en blijft – een zeer heikel publiek en politiek item.

Nu zijn er al vele boekenkasten vol geschreven over de positie van vrouwen in de islam. Er zijn publicaties die de positie van vrouwen volgens Koran en islamitisch recht beschrijven²⁹, boeken die ageren voor een verbetering van de positie van vrouwen³⁰ en boeken die duidelijk willen maken dat de werkelijkheid van moslimvrouwen heel wat genuanceerder ligt dan de theoretische en publieke debatten over de positie van vrouwen doen vermoeden³¹. Er is dus geen reden om uitgebreid in te gaan op ‘de’ positie van ‘de’ vrouw in ‘de’ islam. Daar zijn andere boeken voor. In deze inleiding daarom alleen een paar hoofdlijnen.

De positie van vrouwen in de islam valt in twee grote gebieden uiteen, overeenkomstig een soortgelijke onderverdeling in de islamitische wetgeving (*shari'ah*): de positie van vrouwen volgens de rituele voorschriften (*ibadat*), zoals de vijf zuilen van de islam, en de positie van vrouwen volgens maatschappelijke voorschriften (*mu'amalat*). De rituele voorschriften hebben betrekking op de relatie tussen God en mens terwijl de maatschappelijke voorschriften zijn bedoeld om de relaties tussen mensen onderling te regelen.³²

Wat betreft de religieuze en rituele voorschriften geldt, dat de islam geen onderscheid maakt tussen mannen en vrouwen. Mannen en vrouwen zijn voor het aangezicht van God gelijk; aan hen worden dezelfde religieuze eisen wat betreft gebed, vasten en aalmoezen gesteld en zij zullen in het hiernamaals een vergelijkbare beloning ontvangen. Vaak wordt in dit verband verwezen naar soera 33:35 waar staat:

²⁹ Esposito (1982); Abdus Sattar (1987); Yamami (1996).

³⁰ Mernissi (1991); Ahmed (1992); Ascha (1996); Wadud (2004).

³¹ Pektaş Weber (2006).

³² Ascha, 29.

De mannen en vrouwen die zich [aan God] hebben overgegeven, de gelovige mannen en vrouwen, de onderdanige mannen en vrouwen, de oprechte mannen en vrouwen, de geduldig volhardende mannen en vrouwen, de deemoedige mannen en vrouwen, de mannen en vrouwen die aalmoezen geven, de mannen en vrouwen die vasten, de mannen en vrouwen die hun schaamstreek kuis bewaren, de mannen en vrouwen die God veel gedenken, voor hen heeft God vergeving en een geweldig loon klaargemaakt.

Dat er wat betreft de rituele voorschriften geen onderscheid is tussen mannen en vrouwen, is onomstreden. Het debat rond de positie van de vrouw gaat dus over het terrein van de *mu'amalat*, waarbij zowel de participatie van vrouwen in het publieke domein als de man-vrouw verhoudingen punt van discussie zijn.

De meest in het oog springende maatschappelijke voorschriften betreffen de participatie van vrouwen in het publieke domein. Berichten over het sluiten van meisjesscholen tijdens het Talibanbewind in Afghanistan en krantenkoppen over Saoedi-Arabische vrouwen die het recht opeisten om auto te mogen rijden zijn de hele wereld overgegaan. Ook het voorschrift dat moslimvrouwen zich buitenshuis dienen te sluieren (*hijab*) – per context en stroming variërend van een modieuze hoofddoek tot een alles bedekkende boerka – is bij bijna iedereen bekend.

Systematisch op een rijtje gezet betreffen de maatschappelijke voorschriften een aantal zeer uiteenlopende aspecten van het leven. Een aantal voorschriften heeft te maken met de reinheid van vrouwen. Vrouwen zijn tijdens de menstruatie en tot veertig dagen na de bevalling onrein (soera 2:222). Daar rituele reinheid vereist is voor alle religieuze handelingen, mogen menstruerende vrouwen bijvoorbeeld niet bidden, vasten, een koran aanraken of de moskee betreden. Om de reinheid te herstellen, is een volledige rituele reiniging (*ghusl*) nodig.³³

Een tweede cluster van voorschriften betreft de rechtspositie van vrouwen. Volgens de islamitische wetgeving is het recht van vrouwen om als getuigen in een rechtszaak op te treden beperkt. Zo mogen vrouwen niet getuigen in zogenaamde *hudud* zaken (zoals diefstal, roof en moord), maar alleen bij financiële kwesties en bij zaken die het vrouwelijk lichaam betreffen, zoals maagdelijkheid, geboorte en borstvoeding. Verder is vastgelegd dat de waarde van het getuigenis van één man gelijk is aan de waarde van het getuigenis van twee vrouwen (soera 2:282). Bij elke rechtszitting zijn volgens de *shari'ah* minimaal twee getuigen nodig: twee mannen of één man en twee vrouwen. Het getuigenis van alleen vrouwen is niet

³³ Ascha, 37. Mannen zijn overigens ook af en toe onrein, bijvoorbeeld na een zaadlozing of na het aanraken van onreine dingen, zoals het lichaam van een overledene of een varken.

rechtsgeldig, behalve bij rechtszittingen die vrouwenzaken betreffen. De Koran en de juristen beargumenteren het feit dat vrouwen geen gelijkwaardige posities als getuigen hebben met de stelling dat vrouwen vergeetachtiger zijn dan mannen. Ze zijn emotioneel en psychisch gezien minder stabiel en kunnen dus minder goed waarnemen dan mannen; een hormoonkwestie dus.³⁴

Ook op het gebied van huwelijksrecht en erfrecht wijkt de positie van vrouwen af van die van mannen. Mannen mogen tot vier vrouwen tegelijk huwen (polygamie) terwijl vrouwen maximaal met één man tegelijk gehuwd mogen zijn (soera 4:3). Alleen mannen mogen volgens het islamitische recht vrijelijk een echtscheiding initiëren (soera 2:229-232 en 4:20). De rechten van vrouwen om een scheiding aan te vragen zijn volgens de wetscholen beperkt en aan zeer strikte regels gebonden.³⁵

Ook bij het verdelen van erfenissen wordt onderscheid gemaakt tussen mannen en vrouwen: het erfdeel van vrouwen is vastgesteld op de helft van het erfdeel van mannen (soera 4:11-12). Een broer krijgt dus een dubbele portie erfenis in vergelijking met zijn zus. Vaak is aangevoerd dat het hier een verbetering van de positie van vrouwen betrof ten opzichte van de situatie van voor de komst van de islam, toen vrouwen helemaal niets erfden. Ook is vaak te berde gebracht dat mannen verplicht zijn met hun vermogen de familie te onderhouden, terwijl het bezit van vrouwen beschouwd wordt als hun privé eigendom, waar ze vrijelijk over mogen beschikken. Volgens deze redenering zouden mannen dus meer sociale verplichtingen hebben dan vrouwen en daardoor meer dienen te erven.³⁶ Of ook in het moderne gezin de man nog steeds als enige voor de huishoudgelden zorgt, is natuurlijk maar zeer de vraag.

Een laatste cluster voorschriften betreft de *hijab*, iets wat wel vertaald wordt als de 'neerdaling van de sluier'. Dit betreft in eerste instantie voorschriften die gelasten dat vrouwen zich kuis moeten kleden en hun haar en borst moeten bedekken als ze zich buitenshuis begeven (soera 24:30-31 en 33:59). Maar de *hijab* heeft als systeem ook veel verdergaande consequenties en bepleit een volledige scheiding tussen de wereld van mannen en vrouwen. Zo zijn er allerlei regels ontwikkeld die voorschrijven dat vrouwen alleen met toestemming van hun man (of vader) het huis mogen verlaten, ze niet zonder begeleiding mogen reizen en ze niet alleen mogen zijn met mannen die geen familie zijn (soera 33:53). Bijgevolg betekent dit ook dat vrouwen niet buitenshuis mogen/kunnen werken.³⁷ Bovendien

³⁴ Ascha, 38.

³⁵ Esposito, 22-37.

³⁶ Esposito, 39-48.

³⁷ Ascha, 39-40; Mernissi (1991), 102-121.

stelt de wetgeving dat een vrouw haar hele leven lang onder toezicht van een man dient te staan: haar vader, haar broer, haar echtgenoot of haar zoon.

Deze hierboven genoemde voorschriften geven al aan dat de Koran uitgaat van een fundamenteel onderscheid tussen mannen en vrouwen. Sommige vrouwen, zoals Raga' El-Nimr, stellen dat de Koran wel de gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen bepleit, maar op basis van biologische verschillen andere rollen aan mannen en vrouwen toewijst.³⁸ Anderen, zoals de inmiddels overleden Utrechtse islamoloog Ghassan Ascha, stellen echter dat de Koran de patriarchale context van het zevende eeuwse Arabisch schiereiland weerspiegelt en daardoor uitgaat van de superieure positie van mannen.

De Koran geeft inderdaad een hiërarchie aan in de man-vrouw verhoudingen. De tekst spreekt over 'mannen hebben een positie boven haar' (soera 2:228) en over 'mannen als zaakwaarnemers voor de vrouwen, omdat God de een boven de ander heeft bevoorrecht' (soera 4:34).³⁹ In de *hadith* worden de koranpassages over mannelijke superioriteit theologisch onderbouwd en gelegitimeerd: Adam zou eerder geschapen zijn dan Eva en Eva zou als eerste ongehoorzaam aan God zijn geweest.⁴⁰ Koran en *hadith* samen vormden de twee belangrijkste bronnen voor de islamitisch wetgeving en zo werd de mannelijke superioriteit ten slotte ook verankerd in de islamitisch wetgeving, de *shari'ah*.

Deze vermeende superioriteit van mannen heeft tot gevolg dat vrouwen mannen onderdanig dienen te zijn. Riffat Hassan citeert in haar artikel *Zijn vrouwen en mannen voor God gelijk?* de volgende populaire *hadith*:

Er kwam een man (...) met zijn dochter en zei, "Dit is mijn dochter en ze weigert te trouwen." De Profeet zei, "Gehoorzaam je vader." Zij zei, "Bij de naam van Hem Die u in waarheid heeft gezonden, ik trouw niet voordat u me vertelt welke rechten een man op zijn vrouw heeft." Hij zei: (...) "Als het een mens toegestaan was voor een ander mens te buigen (*sajada*) zou ik een de vrouw bevelen voor haar man te buigen als hij bij haar binnenkomt, opdat Gods genade op haar rust." De dochter antwoordde, "Bij de naam van Hem Die u gezonden heeft, waarlijk, ik zal nooit trouwen!"

Hassan vervolgt: 'Een geloof dat zo sterk monotheïstisch is als de Islam, en waarin *sjirk*, of iemand met God vergelijken een onvergeeflijke zonde is, kan op geen enkele wijze toestaan

³⁸ El-Nimr, 93.

³⁹ Ascha, 34.

⁴⁰ Hassan (1996), 76.

dat een mens iemand anders dan God aanbidt. Toch doet deze hadith het voorkomen dat, als het dan niet Gods wens is, het in ieder geval de wens van de profeet is dat de vrouw zich voor haar man ter aarde werpt. Aangezien alle woorden, daden of uitlatingen van de profeet door moslims in het algemeen als heilig worden beschouwd, heeft deze traditie veel gevolgen gehad voor islamitische vrouwen.⁴¹

Het zal dan ook niemand verbazen dat moslimfeministen zoals Riffat Hassan, Fatima Mernissi en Amina Wadud zich allereerst op de patriarchale en misogyne teksten in de Koran en *hadith* hebben gericht.⁴² Ze stellen dat voor wie goed leest, de Koran de gelijkheid van mannen en vrouwen voorstaat, maar dat juist de *hadith* de positie van vrouwen hebben verslechterd. Hassan en Mernissi bevragen met behulp van wetenschappelijk onderzoek de betrouwbaarheid van de *hadith*, terwijl Wadud door middel van syntactisch, grammaticaal en etymologisch onderzoek probeert aan te tonen dat de korantekst mannen en vrouwen als gelijken ziet.

Ascha betoogt echter dat de benadering van feministen zoals Hassan, Mernissi en anderen problematisch is. Ze zien de begintijd van de islam als een gouden tijd, waarin wel gelijkheid van mannen en vrouwen zou zijn geweest. Daarom bepleiten ze op basis van een herinterpretatie van de teksten een terugkeer naar deze vroegste islam. Maar, zo stelt Ascha, deze vrouwen hebben in de moslimwereld geen autoriteit bij het herinterpreteren van de teksten.⁴³

Ascha zelf ziet geen heil in het herinterpreteren van de teksten in de Koran. Hij bepleit een radicalere benadering, namelijk de afschaffing van de maatschappelijke voorschriften. Deze beschouwt hij, in tegenstelling tot de rituele voorschriften, als tijd- en contextgebonden; ze weerspiegelen de situatie van de zevende en achtste eeuw.⁴⁴ Als belangrijk ondersteunend argument voor zijn pleidooi voert Ascha aan dat door de geschiedenis heen voortdurend voorschriften van de *mu'amalat* zijn afgeschaft. Wanneer voorschriften geen maatschappelijke relevantie meer hadden, werden ze terzijde geschoven en genegeerd; iets wat niemand als problematisch ervoer. Het feit dat volhardend wordt vastgehouden aan juist die regelingen rond erf- en familierecht, die nadelig zijn voor vrouwen, ziet hij als een bewuste daad van achterstelling van vrouwen; iets waar zo spoedig mogelijk een einde aan dient te komen.⁴⁵

⁴¹ Hassan (1996), 86-87.

⁴² Hassan (1996), Mernissi (1991), Wadud (2004 en 2007).

⁴³ Ascha, 50-51.

⁴⁴ Ascha, 54.

⁴⁵ Ascha, 54.

De sociologe Nikkie Keddie signaleert een soortgelijk opportuun gebruik van de sociaal maatschappelijke voorschriften met betrekking tot de positie van vrouwen. Ze schrijft:

Het is goed om ons ervan bewust te zijn hoe vaak in de loop van de islamitische geschiedenis koranische vermaningen zijn geschonden of omgebogen. Om ons even tot vrouwen te beperken: antropologen en anderen hebben opgemerkt dat veel, en mogelijk zelfs de meerderheid van moslimvrouwen, nooit heeft geërfd volgens de regels die de Koran voorschrijft, en al helemaal niet waar dit betrekking had op het erven van land. In zijn algemeenheid kan gesteld worden dat de Koran alleen werd gevolgd op seksueel en ander gebied, wanneer dat mannen of de patriarchale familie zo uitkwam en het hen niet al te zeer tegenstond; slechts zelden werden de regels letterlijk nageleefd.⁴⁶

Aan het einde van deze uiteenzetting over de positie van de vrouw in de Koran en islamitische wetgeving moet gezegd worden, dat er sinds de formulering van de *shari'ah* die zo rond de elfde eeuw zijn voltooiing vond, er veel is veranderd. Vanaf de negentiende eeuw zijn er substantiële hervormingen doorgevoerd, ook en met name op het gebied van de positie van de vrouw.⁴⁷ Bovendien wordt in veel landen waar moslims de meerderheid van de bevolking vormen, de *shari'ah* alleen nog toegepast op het gebied van familie- en erfrecht. Het verdere rechtsstelsel is meestal seculier. Ook dit heeft zijn gevolgen gehad voor de positie van moslimvrouwen. Daarnaast is in een groot aantal landen bij wet bijvoorbeeld polygamie inmiddels verboden en hebben vrouwen het recht gekregen om te erven en een scheiding te initiëren.

Ten slotte moet gezegd worden dat niet alleen de juridische positie op basis van de *shari'ah* maar ook de cultuur en de sociale context van vrouwen medebepalend is voor de ruimte en de vrijheid die moslimvrouwen krijgen. De daadwerkelijke positie van moslimvrouwen kan dus per land enorm verschillen.

Verantwoording

Aan het einde van deze inleiding nog een beknopte verantwoording. De bijbelteksten die in dit boek worden gebruikt, komen uit de Nieuwe Bijbelvertaling van het Nederlands

⁴⁶ Keddie, 59.

⁴⁷ Zie bijvoorbeeld Esposito, 39-102; Freyer Stowasser, 127-131; Ahmed, 127-168.

Bijbelgenootschap uit 2004. De korancitaten komen uit de 2002 editie van de Nederlandse vertaling van de Koran door Fred Leemhuis.

In de tekst van dit boek worden af en toe Arabische woorden gebruikt. Bij de transliteratie van de Arabische woorden is gekozen voor een vereenvoudigde versie van het transliteratiesysteem van de *Encyclopedia of Islam* (nieuwe editie, 1991); de versimpeling bestaat eruit dat geen onderscheid is gemaakt tussen lange en korte klinkers: *qisās* wordt *qisas*. Ingeburgerde woorden zoals moslim, islam en Mohammed zijn volgens de Nederlandse spelling gespeld.

Bij de schrijfwijze van de namen van bijbelse figuren is gekozen voor de spelling zoals die in het Nederlands gebruikelijk is. Wel wordt telkens bij de eerste keer dat een naam in het boek wordt gebruikt, de Arabische variant vermeld. Concreet wil dit zeggen dat we spreken over Maria in plaats van Maryam en over Noach in plaats van Nuh.

Alle citaten in de hoofdtekst zijn naar het Nederlands vertaald. De voetnoten verwijzen naar de oorspronkelijke bron. De citaten van Tha'labi en Kisa'i zijn geen directe vertalingen uit het Arabisch maar vertalingen vanuit de Engelse tekst van de geannoteerde uitgaven van respectievelijk Brinner (2002) en Thackston (2007). Voor Ibn Kathir is gebruik gemaakt van de Nederlandse vertaling uit 2006. Rest een woord van dank aan Monirah Schep die de redactiewerkzaamheden voor dit boek deed.

Voor wie verder wil lezen

Over koranexegese en de verhalen van de profeten

Frederiks, M.T. (red.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie*, Zoetermeer, Meinema 2007

Freyer Stowasser, B., *Women in the Qur'an, traditions, and interpretations*, Oxford, Oxford University Press 1994

Ibn Kathir, *Geschiedenis van de profeten*, Delft, Uitgeverij Noer 2006

Leemhuis, F., *De Koran*, Houten, Fibula 2002

McAuliffe, J.D., *Qur'anic Christians. An analysis of classical and modern exegesis*, Cambridge, Cambridge University Press 1991

Tottoli, R., *Biblical prophets in the Qur'an and Muslim literature*, Richmond (UK), Curzon Press 2002

Over de positie van vrouwen in islam

- Ascha, G., 'Moslimvrouwen. Tussen *sjarie*'a en moderne tijd', in: R. Lavrijsen (ed.), *Islam in een ontzilde samenleving. Discussies over vrouwenemancipatie, kunst en onderwijs*, Amsterdam, KIT Publications 1996, 27-57
- Esposito, J.L., *Women in Muslim family law*, Syracuse, Syracuse University Press 1982
- Hassan, R., 'Zijn vrouwen en mannen voor God gelijk?', in: R. Lavrijsen, *Islam in een ontzilde samenleving. Discussies over vrouwen emancipatie, kunst en onderwijs*, Amsterdam, KIT 1996, 73-90
- Mernissi, F., *De politieke harem. Vrouwen en de profeet*, Breda, De Geus 1991
- Wadud, A., *De Koran en de vrouw. Herlezing van een heilige tekst vanuit een vrouwelijk perspectief*, Amsterdam, Uitgeverij Bulaaq 2004
- Wadud, A., *Inside the gender Jihad. Women's reform in Islam*, Oxford, Oneworld Publications 2007

HOOFDSTUK 2

PARTNERS IN CRIME

HET VERHAAL VAN EVA

Inleiding

Eva... Is er een andere vrouwen naam te bedenken die meer associaties, meer emoties oproept dan de naam Eva? Eva, het achteraan komertje van de schepping, het speelkameraadje voor Adam, zodat Adam zich niet eenzaam hoefde te voelen. Maar ook: Eva, de verleidster, de vrouw die zonde en dood in het leven van de mensheid bracht. Eva, de vervloekte, in wiens val alle vrouwen besloten zijn. De woorden van de kerkvaders Tertulianus en Thomas van Aquino staan symbool voor eeuwen van misogynie tradities over Eva (en in haar over alle vrouwen). Tertulianus noemt haar ‘een incomplete man’¹ terwijl Thomas van Aquino haar beschrijft als ‘degene die als eerste de goddelijke wet verliet en daardoor Gods beeld in de man vernietigde; door deze daad moest zelfs de Zoon van God sterven.’²

De naam ‘Eva’ roept een wereld van associaties op. En niet alleen bij mensen die met de joods-christelijke traditie en de Genesisverhalen zijn groot geworden, zo verzekert de Pakistaanse vrouwenactiviste Riffat Hassan haar lezers. Ook de meeste moslims gaan ervan uit dat Eva werd geschapen uit Adams rib en dat Eva de eerste was die zondigde en vervolgens Adam verleidde tot het kwaad.³ Dat is opmerkelijk omdat de Koran geen van deze dingen vermeldt. Dat doet onmiddellijk de vraag rijzen: Wat zegt de Koran dan wel over Eva en haar relatie tot Adam? En: waar komt het beeld van Eva zoals veel moslims dat kennen, vandaan?

In dit hoofdstuk gaan we op zoek naar het verhaal van die omstreden figuur Eva. We kijken naar het verhaal zoals de Koran dat vertelt, naar de interpretatieontwikkeling die dit verhaal in de loop van de tijd doormaakte om ten slotte te ontdekken dat de herinterpretatie van het koranverhaal over Adam en Eva heeft gediend om de ondergeschiktheid van vrouwen aan mannen te legitimeren.

¹ Vander Stichele, 97.

² Afza & Ahmed, 14.

³ Hassan (1985), 127; Freyer Stowasser, 29.

Uit Adams rib?

Wie op zoek gaat naar Eva in de Koran, is snel uitgelezen. De naam Eva – of ‘Hawwah’ zoals de islamitische traditie haar noemt – komt in de Koran niet voor. Eva komt alleen indirect ter sprake, als de ‘vrouw van Adam’. In die hoedanigheid refereert zowel het scheppingsverhaal als het verhaal van de verdrijving uit de tuin aan haar. Van de vijf langere koranpassages die verhalen over schepping en val (soera’s 2:30-39; 7:11-27; 15:26-43; 20:115-124 en 38:71-85) bevatten, noemen drie zowel Adam als zijn echtgenote (soera’s 2, 7 en 20). Barbara Freyer Stowasser merkt daarbij op dat in de drie tekstgedeelten waarin Eva ter sprake komt, de nadruk ligt op de ongehoorzaamheid van de mens ten aanzien van God, terwijl in de twee passages waarin alleen over Adam wordt gesproken de nadruk ligt op de ongehoorzaamheid en rebellie van Iblis (satan) tegenover God.⁴ Naast deze vijf langere passages zijn er ook nog een aantal losse teksten die de thematiek van de schepping en de menselijke ongehoorzaamheid en verdrijving uit de tuin kort aan de orde stellen.

Het verhaal van Eva en haar partner begint met de schepping. De Koran beschrijft de schepping van de mens kort en weinig gedetailleerd. Als illustratie kan bijvoorbeeld soera 38:71-72 dienen, waar staat: ‘Toen jouw Heer tot de engelen zei: “Ik ga een mens [*bashar*] uit klei scheppen. En als Ik hem gevormd heb en hem iets van Mijn geest heb ingeblazen, valt dan in eerbiedige buigin voor hem neer.”’ Slechts één vers, soera 3:59 spreekt expliciet over de schepping van ‘Adam’; de meeste teksten gebruiken echter meer algemene woorden (*bashar* of *al-insan*) die iets als ‘mens’ betekenen.⁵

De schepping van Eva wordt vaak verbonden met soera 4:1; deze zelfde tekst is met een kleine leesvariant ook terug te vinden in soera 7:189 en 39:6. Soera 4:1 leest in de vertaling van Fred Leemhuis: ‘O mensen, vreest jullie Heer die jullie uit één wezen geschapen heeft, die uit hem zijn echtgenote schiep en die uit hen beiden vele mannen en vrouwen heeft voorgebracht en [over de aarde] verspreid.’ De vertaling van deze passage is omstreden. De meeste vertalers, waaronder Leemhuis, kiezen ervoor om de relatieve bijzin te vertalen met de woorden ‘die uit hem zijn *echtgenote* schiep’. Verschillende vrouwelijke exegeten wijzen er echter op dat de term die in dit vers wordt gebruikt – het Arabische woord *zawj* – iets als

⁴ Freyer Stowasser, 25. NB Er wordt wel vermoed dat het woord Iblis een afgeleide van het Griekse *diabolos* is, waarbij de eerste ‘d’ is weggefallen. Waardenburg, 115.

⁵ Abugideiri, 521.

‘partner’ of ‘maatje’ betekent.⁶ Ditzelfde woord staat ook in soera 51:49, een tekst die Leemhuis vertaalt als: ‘En alles hebben Wij paarsgewijs [*zawjayn*] geschapen.’ *Zawj* betekent dus geen ‘echtgenote’ maar ‘de helft van een paar’. Hibba Abugideiri en Amina Wadud wijzen er beiden expliciet op dat het woord *zawj* grammaticaal gezien mannelijk is en geen gender-specifieke connotaties in zich draagt. De *zawj* kan dus zowel de mannelijke als de vrouwelijke helft van een paar aanduiden.⁷ Een preciezere vertaling van soera 4:1 zou daarom luiden: ‘O mensen, vreest jullie Heer die jullie uit één *nafs* (zelf of wezen) schiep, en die daaruit een maatje schiep en die uit dat paar vele mannen en vrouwen heeft voortgebracht en [over de aarde] verspreid.’

Abugideiri concludeert op grond van soera 4:1 en soortgelijke verzen dat volgens de Koran man en vrouw hetzelfde wezen (*nafs*) hebben, waarin God zijn geest (*ruh*) heeft geblazen (soera 15:28-29).⁸ De Koran vertelt dus niet dat de vrouw uit Adams rib is geschapen noch dat God eerst een mannelijk en toen een vrouwelijk wezen heeft geschapen. Toch zijn juist deze ‘feiten’ vaak aangevoerd om een hiërarchische scheppingsorde te legitimeren en om te onderstrepen, dat Eva, in tegenstelling tot Adam, geen oorspronkelijk wezen was, maar slechts een afgeleide van Adam en daarom inferieur.⁹

Met de vertaling van *zawj* als partner komt meteen een ander heikel punt in de interpretatie van het scheppingsverhaal ter discussie te staan. Vaak is namelijk gesteld dat Eva niet alleen uit de man maar ook voor de man werd geschapen.¹⁰ Om aan te tonen dat de vrouw geschapen werd ten gerieve van de man, is dikwijls een beroep gedaan op teksten als soera 7:189, waar staat: ‘Hij is het die jullie uit één wezen heeft geschapen en die uit hem zijn echtgenote maakte opdat hij bij haar rust zou vinden’.

Volgens Abugideiri is het woord ‘rust vinden’ (*sakana*) dat in soera 7:189 wordt gebruikt, in de traditie meestal seksueel ingekleurd; vrouwen waren volgens de uitleggers geschapen om kinderen te baren en de seksuele verlangens van hun echtgenoten te bevredigen. Zonder te ontkennen dat *sakana* een seksuele connotatie kan hebben, stelt Abugideiri dat de basisbetekenis van het woord iets betekent als ‘rustig en in liefde verblijven met’.¹¹ Wanneer daarnaast duidelijk is dat, zoals hierboven werd geargumenteed, het woord *zawj* in de tekst simpelweg ‘partner’ betekent en niet ‘echtgenoot’, dan zou het vers niet meer zeggen dan dat

⁶ Abugideiri, 524; Wadud (2004), 20-21; Hassan (1985), 138.

⁷ Abugideiri, 523; Wadud (2004), 20.

⁸ Abugideiri, 522-523. *Ruh* kan ook worden vertaald als ‘adem’.

⁹ Hassan (1996), 76.

¹⁰ Hassan (1996), 76.

¹¹ Abugideiri, 520, 525.

de beide helften van het mensenpaar voor elkaar geschapen zijn om bij elkaar tot rust te komen. En zelfs wanneer het woord *sakana* in dit vers zo wordt geïnterpreteerd dat het een seksuele dimensie heeft, dan nog valt vanuit dit vers niet te verdedigen dat seksueel genot het onvervreemdbaar recht van de man is en dat de vrouw geschapen is om dit te vervullen. Het vers zegt veel algemener dat mensen bij hun partners ‘tot rust komen’; beide partners zijn er om elkaars seksuele verlangens te vervullen. Dit vers, en soortgelijke teksten, kunnen derhalve niet worden gebruikt om een gender-specifieke scheppingshiërarchie te legitimeren, aldus Wadud en Abugideiri.¹²

De vraag die zich vervolgens opdringt, is: hoe komt het dan, dat, wanneer de Koran zo duidelijk spreekt over het feit dat de hele mensheid, mannen en vrouwen, gelijk(elijk) is geschapen, veel moslims er desalniettemin van overtuigd zijn dat er sprake is van een scheppingsrangorde en dat Eva geschapen werd uit en voor Adam. Riffat Hassan wijdt dit aan de joods-christelijke invloeden in de *tafsir* en de *hadith*.¹³ Het zijn namelijk de korancommentaren en de *hadith* die het verhaal over Adams rib vermelden. Een traditie vertelt:

Toen God Iblis uit de Tuin wegstuurde en Adam er in plaatste, verbleef deze er alleen en had niemand om contact mee te maken. God deed de slaap over hem komen en nam een rib uit zijn linkerzijde, plaatste vlees op de plaats ervan en schiep Hawwa (Eva) er uit. Toen hij wakker werd vond hij een vrouw naast zijn hoofd gezeten. Hij vroeg haar: Wie ben je? Zij antwoordde: Vrouw! Hij zei: Waarom ben jij geschapen? Zij zei: Opdat jij rust in mij mag vinden. De engelen zeiden: Wat is haar naam? En hij zei: Hawwa. Zij zeiden: Waarom is zij Hawwa genaamd? Hij zei: Omdat zij geschapen is uit een levend ding.¹⁴

Een andere beroemde overlevering, die dit verhaal over Eva’s schepping ondersteunt, vermaant:

Behandel vrouwen goed, want een vrouw is geschapen uit een rib, en het kromste deel van de rib is het bovenste deel, dus als je het probeert recht te buigen breekt het, en als je het laat zoals het is blijft het krom. Behandel vrouwen dus goed.¹⁵

¹² Wadud (2004), 22; Abugideiri, 525-526.

¹³ Hassan (1985), 127.

¹⁴ Steenbrink (2005), 196-197.

¹⁵ Hassan (1996), 79.

De islamologen Yvonne Haddad en Jane Smith zien de *hadith* over de schepping van Eva allereerst als nadere invulling van de korantekst,¹⁶ waarbij de *hadith* vanzelfsprekend de patriarchale structuren van de tijd weerspiegelen. Denise Spellberg vermoedt echter een veel actievare en meer sturende rol voor de auteurs van de *tafsir* en de *hadith*-verzamelaars. Deze mannen, zo stelt ze, hadden een theologisch doel; ze wilden een doorlopende lijn van het profeetschap van Adam naar Mohammed creëren. Daarbij was het van belang de integriteit van Adam, die als de eerste profeet wordt beschouwd, te onderstrepen. Door Eva al vanaf de schepping duidelijk als inferieure en ondergeschikte partner af te schilderen, en in een later stadium, Eva als schuldige aan te wijzen van de verdrijving uit de tuin, wisten de geleerden de tekst van de Koran zodanig in te kleuren dat de reputatie van Adam als profeet, hoewel aangetast, overeind bleef. Eva was de schuldige in het paradijsdrama; Adam kon slechts laksheid worden verweten. Volgens sommige lezingen werd hij zelfs door Eva gedwongen de fout in te gaan (zie hieronder). Om haar these nader te onderbouwen wijst Spellberg erop, dat hoewel de *hadith* vaak op vrouwelijke overleveraars, zoals de vrouwen van de profeet, teruggaan,¹⁷ geen enkele van de *hadith* over het leven van Eva op naam van een vrouw staat. De selectie uit al het materiaal over Eva, zo schrijft Spellberg, ‘komt dus uitsluitend uit de koker van mannen’.¹⁸

Eva een gevallen vrouw?

Met de these van Spellberg raken we aan het andere grote thema in het verhaal van Eva: haar rol in de ongehoorzaamheid aan God en de verdrijving uit de tuin. Anders dan de Genesisverhalen, geeft de Koran een expliciete verklaring voor het ontstaan van het kwaad. Voorafgaand aan de tragedie in de tuin heeft zich al een ander drama voltrokken.

¹⁶ Haddad & Smith (1982), 137.

¹⁷ Een *hadith* bestaat uit twee delen: een *isnad*, een keten van overleveraars, en een *matn*, het verhaal zelf. De normatieve *hadith* zijn die *hadith* die teruggaan op de profeet Mohammed zelf. Volgens de klassieke islamitische *hadith*-wetenschap was een *hadith* pas betrouwbaar als de keten van overleveraars betrouwbaar was. De wetenschap hield zich daarom onder andere bezig met de vraag of de verschillende mensen die in de keten van overleveraars genoemd werden, elkaar ook werkelijk ontmoet zouden kunnen hebben. Er zijn duizenden *hadith*, waarvan de meest belangrijke en betrouwbare zijn samengebracht in verzamelingen van bijvoorbeeld Bukhari en Muslim. Een *hadith* kon zowel door een man als door een vrouw zijn overgeleverd. Zo staan bijvoorbeeld een groot aantal *hadith* op naam van een van de vrouwen van de profeet, bijvoorbeeld Aisjah. De *isnad* bestond in zo'n geval dan uit de volgende keten: A zei dat hij van B had gehoord, dat C zei dat Aisjah had gehoord dat de profeet zei ... Voor meer informatie zie: Waardenburg, 95.

¹⁸ Spellberg, 306, 308, 319.

Verschillende soera's vertellen dat toen God de mens (Adam) had geschapen, Hij de engelen gebod zich voor dit schepsel te buigen. Eén engel, Iblis genaamd, weigerde. Vanwege deze rebellie tegen God werd Iblis uit de hemel verbannen. Dat, aldus de Koran, was het begin van de vijandschap tussen Iblis en de mensheid, die de aanleiding tot Iblis' val was geweest. Soera 20:116-119 vertelt:

Toen Wij tot de engelen zeiden: 'Buigt eerbiedig neer voor Adam', bogen zij eerbiedig neer, behalve Iblis; hij weigerde. Wij zeiden dus tot Adam: 'Dit is een vijand van jou en je echtgenote; laat hij jullie dus niet uit de tuin verdrijven want dan zul je ongelukkig zijn. Het is jou gegund dat je er geen honger hebt noch naakt bent en dat jij er geen dorst hebt noch onder de hitte lijdt.'

Iblis wordt in de Koran dus vanaf het begin van de mensheid aangemerkt als een gevaar, een risico. Het onheil dat Iblis vertegenwoordigt, blijkt reëel, wanneer de mens door God in 'de tuin' wordt geplaatst; een tuin waar de mensheid zonder zorgen en zonder pijn leeft.¹⁹ Na onbepaalde tijd weet Iblis zich toegang tot deze tuin te verschaffen. Dan moet ook het eerste mensenpaar een test in gehoorzaamheid doorstaan en blijkt de mensheid niet zoveel van Iblis te verschillen. Ook het mensenpaar blijkt op het cruciale moment Gods gebod te negeren.

Net als in het Genesisverhaal, vertelt de Koran dat alles in de tuin de mensen ter beschikking staat, behalve de vruchten van één bepaalde boom (soera's 7:19 en 2:25). Juist die vruchten blijken een onweerstaanbare aantrekkingskracht te hebben:

Maar de satan fluisterde hem in en zei: 'O Adam zal ik jou de boom van het eeuwige leven wijzen en een heerschappij die niet vergaat?' Toen aten zij er beiden van en hun schaamte werd voor hen zichtbaar en zij begonnen zich te bedekken met aaneengehechte bladeren uit de tuin. Adam was ongehoorzaam aan zijn Heer en misleid. Daarna verkoos zijn Heer hem, wendde zich genadig tot hem en bracht hem op het goede pad (soera 20:120-122).

¹⁹ Volgens de *Kitab al-Mubtada* van Ibn Ishaq (geschreven voor het midden van de achtste eeuw) en zoals die door Gordon Newby is geconstrueerd, menstrueerde Eva niet in de tuin en was ze zwanger van Kaïn en zijn tweelingzus zonder enige vorm van zwangerschapscomplicaties zoals misselijkheid en verlangen naar bepaalde typen voedsel. Ook de bevalling was pijnloos en zonder problemen. Newby, 39.

Opmerkelijk is dat volgens soera 20 Iblis niet Eva, maar Adam aanspreekt om hem te verleiden en dat volgens de tekst het mensenpaar samen de fout ingaat. Een variant op het verhaal is te vinden in soera 7 vanaf vers 20. Deze tekst vermeldt geen afzonderlijk onderonsje van satan met Adam of Eva, maar spreekt slechts over een gezamenlijke actie van het mensenpaar: ‘Toen zij dan van de boom geproefd hadden werd hun schaamte zichtbaar voor hen en begonnen ze zich te bedekken’ (soera 7:22).

Nergens wijst de Koran specifiek Eva als aanstichtster van de verdrijving uit de tuin aan en geen enkele tekst vermeldt dat de vrouw in het bijzonder wordt beschuldigd of bestraft. Verschillende auteurs wijzen er zelfs op dat volgens de korantekst Eva zelfs nergens alleen wordt aangesproken door de slang. Bijna alle teksten die spreken over de menselijke ongehoorzaamheid en de verdrijving uit de tuin zijn in de dualis (meervoud bestaand uit twee) gesteld; de ene keer dat de Koran wel enkelvoud gebruikt, is Adam de aangesproken (en handelende) persoon. Amina Wadud schrijft:

Het is opmerkelijk hoe, op één uitzondering na, in de koran in het Arabisch altijd de dualis (tweevoudsvorm) van het werkwoord gebruikt wordt om te vertellen hoe Satan zowel Adam als Eva in verleiding bracht en hoe zij beiden ongehoorzaam waren. Door steeds deze dualisvorm te gebruiken vermijdt de koran de negatieve Grieks-Romeinse en joods-bijbelse implicatie dat de vrouw de oorzaak van het kwaad en de vervloeking is geweest. [...] Als er gerefereerd wordt aan de verleiding en ongehoorzaamheid van Adam en Eva in de Hof, wordt een keer de dualisvorm niet gebruikt, en dan richt de aandacht zich op Adam (soera 20:115-121).²⁰

Eva is dus volgens de Koran geen gevallen vrouw. Toch, zo merkt Riffat Hassan op, blijft het idee dat de vrouw de eerste in de val was, zeer hardnekkig in de hoofden van mensen zitten.²¹ Dit is terug te voeren op de commentaren over dit gebeuren in de *tafsir*, de *hadith*, de *qisas* en andere post-koranische literatuur. Het zijn deze teksten die de vrouw tot hoofdschuldige verklaren; daarmee lijken ze methodisch meer ‘eisegese, het inlezen in de tekst, dan exegese, het lezen uit de tekst’ te hanteren om de woorden van Spellberg te gebruiken.²² Freyer

²⁰ Wadud (2004), 89-90.

²¹ Hassan (1996), 83.

²² Spellberg, 320.

Stowasser spreekt zelfs over een ‘herinterpretatie van het koranverhaal.’²³ Of in de woorden van Ghassan Ascha:

In de gedetailleerde uitleg van het koranische scheppingsverhaal krijgt Eva in de soenna een naam (Hawaa’) en een actieve rol: ze krijgt namelijk onder invloed van het bijbelse verhaal alsnog de schuld van de misleiding en de verdrijving van de mens uit het paradijs.²⁴

Eva’s val en de vervloeking van het moederschap

De ‘val’ van Eva vindt dus plaats in de post-koranische literatuur, al dan niet onder invloed van de joods-christelijke traditie. Zo vertelt een *hadith* op naam van Wahb ben Munabbih, die bekend staat als een overleveraar wiens *hadith* en koraninterpretaties vaak teruggaan op de zogenaamde *isra’illiyat*, de heilige boeken en tradities van jodendom en christendom.²⁵ ‘Iblis [...] pakte de vrucht. Hij bracht hem naar Eva zeggend hoe lekker hij rook, hoe lekker hij smaakte en hoe mooi zijn kleur was. Eva at van de vrucht en bracht de vrucht naar Adam en herhaalde de argumenten, waarop ook Adam at.’²⁶ Volgens Freyer Stowasser wijst ook het merendeel van de overleveringen die Tabari in zijn korancommentaar noteert, de vrouw als schuldige aan. Tabari, die aan het begin van de tiende eeuw overleed, geeft aan dat er in zijn tijd veel van de overleveringen over Adam en Eva in omloop waren die moslimintellectuelen hadden geleerd van ‘de mensen van het boek’ (joden en christenen) en waarvan hij ‘God willing’ hoopt dat ze correct zijn.²⁷ Zo vertelt hij bijvoorbeeld een overlevering die verhaalt dat Eva Adam opdracht gaf om de vrucht te eten.²⁸ Een traditie op naam van de Medinensische korangeleerde Sa’id ben al-Musayyab geeft Eva een nog negatievere rol: ‘Adam weigerde te eten van de boom, maar Eva gaf hem wat wijn te drinken en toen hij dronken was, leidde ze hem naar de boom en hij at ervan.’²⁹ Nog vrouwonvriendelijker is een traditie die Tabari in zijn geschiedschrijving overlevert en die suggereert dat de druk die Eva

²³ Freyer Stowasser, 30.

²⁴ Ascha, 37.

²⁵ Wheeler, 359.

²⁶ Wheeler, 24. NB Volgens de verhalen verborg Iblis zich in een slang om de tuin binnen te komen. Zie bijvoorbeeld Wheeler, 24.

²⁷ Freyer Stowasser, 28.

²⁸ Freyer Stowasser, 29.

²⁹ Wheeler, 24.

op Adam uitoefende, seksueel van aard was: ‘En zij zei [tegen Adam]: “Nee, tenzij je eet van deze boom.”’³⁰

Voor wie de crux van dit al ontgaat: Eva is in deze laatst geciteerde overleveringen niet slechts een onschuldig medeslachtoffer van een slimme slang, maar krijgt een actieve rol in de verleiding van Adam. Zij dwingt Adam – door middel van drammerigheid, dronkenschap of seks – tot ongehoorzaamheid aan God; Adam is slechts slachtoffer en wordt zo buiten zijn wil om ‘partner in crime’. Door te veronderstellen dat Adam dronken was, seksueel werd gemanipuleerd of gedwongen, had, zo redeneerden de geleerden, Adam op het cruciale moment geen beschikking over zijn rationele capaciteiten en was dus niet toerekeningsvatbaar. Kisa’i onderstreept dat nog eens expliciet in zijn *qisas*: ‘Er is verteld op gezag van Ibn Abbas dat Adam niet van doen had met deze handeling, noch in ontkenning, noch in zwijgend toestaan, maar het was gepredestineerd.’³¹

Een aantal teksten en auteurs (onder andere een aantal *hadith* en de *qisas* van Kisa’i) gaat echter nog een stap verder. Niet alleen herinterpreteren zij de koranteksten op misogynie wijze zodat Eva de schuldige wordt van de tragedie in de tuin, een aantal van hen vertelt ook dat na de verdrijving van het mensenpaar uit de tuin zich een soort herhaling van het drama voltrok. Opnieuw wordt Eva als dader aangewezen, daarmee onderstrepend dat de zonde in de tuin geen incident is, maar dat Eva structureel verleidbaar is en zwak.

Deze tradities vertellen dat de eerste kinderen die Eva baart nadat ze uit de tuin is verdreven, allemaal sterven. Pas als ze op instigatie van Iblis een nieuwgeboren kind Abdul-Harith noemt – dienaar van Harith, waarbij Harith een andere naam was voor Iblis –, blijft het kind leven. Daarop roept een engel van God Eva ter verantwoording. Zij heeft opnieuw geluisterd naar Iblis en bovendien heeft ze een kind vernoemd naar Iblis, daarmee aangevend dat mensenkinderen dienaren van Iblis zullen zijn. God, zo besluiten de tradities, deed ook dit kind sterven. Pas wanneer de tweeling die daarna geboren wordt Abdullah en Amatullah genoemd wordt – diena(a)r(es) van God – blijven de kinderen leven. Bij herhaling is Eva in deze tradities degene die God ongehoorzaam is.³² Het leidt daarom in deze overleveringen geen enkele twijfel: Iblis kan het mensenpaar alleen verleiden tot ongehoorzaamheid aan God via de zwakste schakel van het mensenpaar, de vrouw. Eva is de schuldige en met haar wordt het hele vrouwelijke geslacht onder curatele gesteld.

³⁰ Calderini, 53; Freyer Stowasser, 30.

³¹ Thackston, 40.

³² Thackston, 72-73.

In de korantekst is geen sprake van de vervloeking van de mensheid als gevolg van hun ongehoorzaamheid. Het directe gevolg van de uitglijder in de tuin is de ontdekking ‘dat hun schaamte zichtbaar voor hen werd’; het resultaat is dat ze weggestuurd worden uit de tuin en de aarde hun woonplaats wordt (soera 7:24-25). Maar wanneer ze berouw tonen (soera 7:23)³³, blijkt God vergevend en voorziet Hij het paar van kleding, hen eraan herinnerend dat ‘de kleding van de godvrezendheid’ (soera 7:26) beter is.

De *hadith*, *tafsir* en *qisas* zijn echter een andere visie toegedaan; volgens een aantal van deze bronnen wordt het menselijk paar vervloekt vanwege hun ongehoorzaamheid. Eva krijgt daarbij, vanwege haar rol als instigator, een zwaardere vervloeking toebedeeld dan Adam. Een *hadith* op naam van de al eerder genoemde Wahb ben Munabbih vertelt: ‘God vervloekte de aarde waaruit Adam was geschapen, fruit in dorens veranderend. Omdat Eva Adam verleidde, zou zwangerschap moeilijk en gevaarlijk worden.’³⁴ Een andere bekende traditie, te vinden in de *tafsir* van Tabari, stelt dat omdat Eva de boom had laten bloeden [door het afplukken van de vrucht], zijzelf ook iedere maand moet bloeden.³⁵ Menstruatie is dus een straf vanwege Eva’s misstap in de tuin. Volgens Ibn Ishaq, de oudste biografie van de profeet Mohammed, komen daar ook nog allerlei andere complicaties voor vrouwen bij: ze zullen misselijk zijn als ze zwanger zijn, naar bepaalde soorten voedsel verlangen en andere niet kunnen velen en pijn hebben als ze kinderen baren.³⁶ Tabari levert een *hadith* van Ibn Zaid over, die stelt: ‘Als het niet vanwege de ramspoed was die Eva trof, dan zouden de vrouwen in deze wereld niet menstrueren, een aangenaam temperament hebben en makkelijke zwangerschappen en bevallingen.’³⁷

De *qisas* spannen echter de kroon in hun misogynie. Volgens Tha’labi bestraft God Adam op tien manieren terwijl Eva maar liefst vijftien straffen krijgt. Ter vergelijking: Adam wordt gestraft met de wetenschap van naaktheid, de verdrijving uit het paradijs, de verandering van huid zodat deze donker (sic!) wordt, de verdrijving uit de nabijheid van God, scheiding van Eva gedurende honderd jaar³⁸, vijandschap met andere schepsels, het openbaar maken van hun ongehoorzaamheid, de wetenschap dat de satan macht over zijn kinderen zou hebben, de gevangenschap op de aarde (geen terugkeer naar de tuin) en ten slotte vermoeidheid en

³³ Bepaalde teksten, zoals soera 20:121-122 vertellen alleen over Adams berouw.

³⁴ Wheeler, 29.

³⁵ Freyer Stowasser, 30.

³⁶ Newby, 39.

³⁷ Kvam et. al. (eds), 189.

³⁸ De tradities vertellen dat toen Adam en Eva uit de tuin werden verdreven naar de aarde (de tuin was niet op aarde) ze op verschillende plekken in de wereld terecht kwamen. Adam zou in India terecht zijn gekomen, Eva in Jeddah. Het duurde een lange periode (bij Tha’labi honderd jaar) alvorens ze elkaar weer vonden. Zie o.a. Brinner, 54.

moeite. Bij Eva daarentegen hebben veel van de straffen betrekking op haar fysieke en mentale capaciteiten en haar maatschappelijke positie: ze zal vanaf nu menstrueren, zwangerschappen zullen zwaar zijn, evenals de weeën en de bevalling, ze zal tekortschieten in religie en een gebrekkige intelligentie hebben. Verder zal haar erfenis de helft zijn van die van een man, zal ze onder de controle van mannen staan, geen recht hebben op het initiëren van een scheiding en niet mogen meedoen aan *jihad*. Daarnaast zullen vrouwen nooit profeet of heerser of rechter kunnen worden, het vrijdagsgesbed niet kunnen leiden en niemand zal hen groeten.³⁹ Kisa'i geeft een variant op deze tekst, die echter niet minder vrouwonvriendelijk is. In zijn *qisas* spreekt God tot Eva:

Verdrijf nu voorgoed uit het paradijs, vooraf nu voor altijd bedrogen, zei God, Ik maak je gebrekkig in verstand, religie en vermogen om getuigenis te geven en in erfenis. Ik maak je moreel misvormd, met glazige ogen, en zorg dat je voor de rest van je leven gevangen zit en je alle goede dingen worden onthouden, zoals het vrijdagsgesbed, vrije beweging in het publieke domein en groeten uitwisselen. Ik veroordeel je tot menstruatie en pijn bij zwangerschap en bevalling, en je zult slechts kunnen bevallen door de pijn van de dood te proeven. Vrouwen zullen meer verdriet ervaren, meer tranen laten vloeien, ze zullen ongeduldig zijn en God zal nooit een profeet of een wijze uit hen laten voortkomen.⁴⁰

Freyer Stowasser concludeert dat waar Adam volgens de post-koranische teksten wordt veroordeeld tot een leven van moeite en werken op het land, Eva 'ad personem' wordt vervloekt. Dat wil zeggen: de vloek tast haar gestel aan, inclusief haar mentale capaciteit.⁴¹ Abugideiri wijst erop dat de 'vervloeking' die Eva treffen, haar zowel fysiek als mentaal onderschikt maken, en bovendien ook nog eens spiritueel diskwalificeren en via Eva tot op vandaag de dag worden geprojecteerd op vrouwen in het algemeen, 'gelegitimeerd met heilig gezag, overigens wel meer bij gratie van ons islamitisch verleden dan op basis van enige koranische goedkeuring'.⁴² Spellberg schrijft dat de tradities, die de verdrijving uit de tuin helemaal op het conto van Eva schuiven en benadrukken dat de straf voor de ongehoorzaamheid, de vervloeking van de fysieke en mentale gesteldheid van vrouwen was,

³⁹ Brinner, 52-56.

⁴⁰ Thackston, 44.

⁴¹ Freyer Stowasser, 30.

⁴² Abugideiri, 518.

ten diepste het vrouw-zijn en moederschap demoniseren. Doel van deze ‘demonisering van Eva’ is een interpretatie van de koranteksten, waarbij Adam geen of minimale verantwoordelijkheid heeft in de rebellie van de mens tegen God.

Echter, het moederschap in de islamitische traditie blijft een ambivalent gebeuren, aldus Spellberg. Enerzijds ligt er een directe link tussen de vervloeking van de vrouw en het moederschap met zijn ongemakken en pijn, anderzijds garandeert het moederschap van Eva tegelijkertijd de ononderbroken lijn in de profetische traditie van Adam naar Mohammed⁴³. Daardoor is moederschap misschien wel de enige ‘religieuze’ rol die de traditie vrouwen toestaat. De overleveringen vertellen immers ook dat de zonden van een vrouw die een kind baart, vergeven worden, zelfs al waren ze zo immens als de oceaan; een vrouw die in het kraambed sterft, wordt als martelaar beschouwd en zal in het paradijs met haar echtgenoot verenigd worden, zeventig keer mooier dan de *houris*.⁴⁴

Ten slotte

Sinds begin twintigste eeuw hebben korangeleerden zoals de Egyptische Muhammad Abduh en al-Maraghi pogingen gedaan om op basis van Koran en *hadith* de positie van vrouwen te herdefiniëren. Zij verwierpen daarom alle joods-christelijke ‘folklore’ die in de *tafsir* en *hadith* terecht waren gekomen en bepleitten een verbetering van de positie van de vrouw op basis van de korantekst en haar intentie. Abduh pleitte bijvoorbeeld voor een twintigste-eeuwse modernisering van de sociale regels (*mu’amalat*) die de onderlinge relaties tussen mensen regelen.⁴⁵

Feministisch theologen hebben deze ingeslagen weg verder uitgewerkt. Ze hebben daartoe een aantal strategieën ontwikkeld. Zo focust een aantal van hen op de tekst van de Koran en kijkt naar de grammaticale, syntactische en etymologische implicaties daarvan (Amina Wadud), terwijl anderen zich met name richten op *hadith* en *tafsir* en aantonen hoezeer deze zijn beïnvloed door de patriarchale context waarin ze zijn ontstaan (Fatima Mernissi en Riffat Hassan).⁴⁶ De meeste islamitische feministen pleiten ervoor alleen de korantekst als normatief

⁴³ Spellberg, 320.

⁴⁴ Zie o.a Thackston, 54.

⁴⁵ Freyer Stowasser, 34-35.

⁴⁶ Mernissi richt zich daarbij op *hadith*-teksten en onderstreept de misogynie van bepaalde overleveraars terwijl Hassan focust op een ‘close-reading’ van de Koran, om zo patriarchale tekstlezingen en interpretaties aan het licht te brengen. Zie bijvoorbeeld Mernissi (1991), Hassan (1996).

te beschouwen. Ook hermeneutische strategieën zijn toegepast. Zo heeft een aantal feministen bijvoorbeeld voorgesteld om het verhaal van Adam en Eva te zien als een mythe over het rijpingsproces van de mensheid naar volwassenheid (Amina Wadud).⁴⁷

Ghassan Ascha stelde in zijn werk dat de positie van de vrouw in de islam alleen werkelijk verbeterd wordt wanneer er een secularisatie van de islam plaats vindt.⁴⁸ Riffat Hassan en Fatima Mernissi daarentegen zijn van mening dat de islam in principe gelijkheid van mannen en vrouwen propageert, maar dat via *hadith* en *tafsir* allerlei vrouwonvriendelijke interpretaties de islam zijn binnengeslopen. Zij bepleiten daarom, net als bijvoorbeeld Amina Wadud, een terugkeer naar de korantekst en het leven van Mohammed als normatief uitgangspunt voor de bepaling van de positie van de vrouw. Alle vrouwvriendelijke interpretaties van de korantekst ten spijt, is er echter nog nauwelijks verandering te constateren in het denken over vrouwen en hun positie in de wereldwijde islamitische gemeenschap.

De koranverhalen over Adam en Eva spreken over partners: geschapen als partners bij de schepping, ‘partners in crime’ tijdens de misstap in de tuin en partners bij het nieuwe begin op aarde. Het is de traditie geweest – de *tafsir*, de *hadith* en andere post-koranische geschriften – die door een combinatie van joods-christelijke invloeden, een patriarchale context en theologische ambities, dit partnerschap heeft ontbonden en Eva tot een inferieure, zwakke en onbetrouwbare figuur heeft gedegeneerd. En met Eva’s val vielen Eva’s dochters mee. Rest slechts de vraag wie de eigenlijke ‘partners in crime’ van dit verhaal zijn geweest.

Voor wie verder wil lezen

Abugideiri, H., ‘Allegorical gender. The figure of Eve revisited’, *American Journal of Islamic Social Sciences*, 13/4 (1996), 518-535

Caspi, M.M. & M. Jiyad, *Eve in three traditions and literatures. Judaism, Christianity and Islam*, Lewiston, Edwin Mellen Press 2004

Goris, H. & S. Hennecke, *Adam en Eva in het paradijs. Actuele visies op man en vrouw uit 2000 jaar christelijke theologie*, Zoetermeer, Meinema 2005

⁴⁷ Zie o.a. Korte, 176.

⁴⁸ Ascha, 27-56.

Haddad, Y.Y. & J.I. Smith, 'Eve. Islamic image of woman', *Women's Studies International Forum*, 5/2 (1982), 135-144

Hassan, R., 'Made from Adam's rib. The woman's creation question', *al-Mushir (the Counselor). Theological Journal of the Christian Study Centre*, Rawalpindi, Pakistan, xxvii/3 (autumn 1985), 124-155

Hassan, R., 'Zijn vrouwen en mannen voor God gelijk?', in: R. Lavrijsen (ed.), *Islam in een ontzuiilde samenleving. Discussies over vrouwenemancipatie, kunst en onderwijs*, Amsterdam, KIT Publications 1996, 73-90

Steenbrink, K.A., *Adam redivivus. Muslim elaborations of the Adam saga with special reference to the Indonesian literary traditions*, Zoetermeer, Meinema 1998

HOOFDSTUK 3

AFSCHRIKWEKKENDE VOORBEELDEN

DE VERHALEN VAN WAHILAH EN WA'ILAH, DE VROUWEN VAN NOACH EN LOT

Inleiding

In de moslimwereld worden ieder jaar weer duizenden pasgeboren meisjes vernoemd naar bekende vrouwen uit de Koran of de vroegste geschiedenis van de islam. Vooral de namen van de echtgenotes van Mohammed, van zijn dochters en van de partners van andere profeten zijn populair. Miljoenen moslimvrouwen heten daarom Aisjah, Khadidja, Hafsa, Fatima, Zulaikha of Maryam. De ouders hopen dat hun dochters zullen worden geïnspireerd door de deugden van hun naamgenotes en als goede moslims zullen opgroeien. Echter, er zijn twee echtgenotes van profeten naar wie ouders hun dochters niet snel zullen vernoemen: de vrouwen van de profeten Noach (Nuh)¹ en Lot (Loet)², in de traditie respectievelijk Wahilah en Wa'ilah genaamd.³ De Koran bestempelt hen namelijk als 'verraderlijk' en 'ongelovig'. Samen met Urwah, de vrouw van Abu Lahab en één van Mohammeds felste tegenstanders, vormen deze vrouwen het prototype van 'de slechte vrouw': slinks, huichelachtig en onbetrouwbaar.

De Koran noemt de twee vrouwen in één adem in soera 66:10. De tekst leest: 'God heeft voor hen die ongelovig zijn de vrouw van Noeh en de vrouw van Loet als voorbeeld gegeven. Zij stonden onder de hoede van twee van Onze rechtschapen dienaren, maar zij hebben hen verraden. Dus hadden zij tegen God geheel geen baat van hen en er werd gezegd: "Gaaf beiden met de anderen het vuur binnen.'" Het voorbeeld van deze vrouwen dient dus als een waarschuwing voor de ongelovigen. Met mensen die zich net zo gedragen als de vrouwen van Noach en Lot, zal het slecht aflopen.

De Genesisverhalen geven maar heel weinig details over beide vrouwen. Genesis 7 en 8 vertellen over de naamloze vrouw van Noach slechts dat zij met haar echtgenoot aan boord

¹ Voor meer details over het Noachverhaal in de Koran zie bijvoorbeeld Steenbrink (2007), 11-18; Abdel Haleem, 38-57; Grossmann, 35-40.

² Voor meer details over het Lotverhaal in de Koran zie bijvoorbeeld Landman, 49-69.

³ Tha'labi geeft als alternatief 'Halsafa' als naam voor de vrouw van Lot; Brinner, 179. In de loop van de geschiedenis is er voor de naamloze vrouw van Noach een veelheid van namen verzonnen. Voor een overzicht zie Utley, 426-452.

van de ark ging en deze later weer samen met hem en haar kinderen verliet. Verdere bijzonderheden geeft de tekst niet. Het bijbelverhaal geeft dus geen aanleiding om te veronderstellen dat de vrouw van Noach een slechte of ongelovige vrouw was.

De spaarzame details over de vrouw van Lot, vermeldt in Genesis 19, geven iets meer grond tot speculatie. Volgens dit negentiende hoofdstuk overtreedt de vrouw van Lot het gebod van God. Ondanks de uitdrukkelijke instructie niet achterom te kijken, draait zij zich toch om, om te kijken naar de verwoesting van Sodom en Gomorra. Volgens Genesis 19:26 wordt ze daarvoor terstond gestraft en verandert ze in 'een zuil van zout'; een nogal rigoureuze bestraffing voor wat toch een betrekkelijk kleine misstap lijkt. Details over het verdere verhaal van de vrouw van Lot geeft de tekst niet.

Dit hoofdstuk gaat op zoek naar een antwoord op de vraag waarom de Koran zo expliciet deze beide vrouwen als afschrikwekkend voorbeeld noemt. Wat zegt de Koran, wat zegt de islamitische traditie over de levens van deze echtgenotes van Noach en Lot? En wat hebben ze precies gedaan om als afschrikwekkend voorbeeld de geschiedenis in te gaan? We zoeken antwoorden in zowel de klassieke bronnen van *tafsir* en *qisas*, als in meer hedendaags materiaal zoals websites en weblogs. Ten slotte vragen we ons af: wat dragen deze verhalen over de echtgenotes van Noach en Lot eigenlijk bij aan de discussie over de positie van vrouwen in de islam?

De vrouwen en de Koran

De belangrijkste tekst in de Koran die refereert aan de vrouwen van Noach en Lot, is het zojuist geciteerde vers uit soera 66. Om de tekst goed te begrijpen is ook de context van belang. Soera 66 is een hoofdstuk dat volgens de korancommentatoren werd geopenbaard toen Mohammed, Maryam de Koptische tot bijvrouw nam en haar tijdelijk in het vertrek van zijn vrouw Hafsah onderbracht. De traditie vertelt dat twee van de vrouwen van de profeet (volgens de traditie Hafsah en Aisjah) heftig protesteerden tegen deze relatie. Naar aanleiding van dit protest en de impact hiervan op de onderlinge relaties, werd, zo stellen de commentaren, deze soera geopenbaard.

Centrale thematiek van soera 66 is dat mensen, en in het bijzonder vrouwen, zich dienen in te zetten voor harmonieuze relaties. Meer specifiek stelt de tekst dat geroddel en geklets de onderlinge verhoudingen verziekt: 'Beschermt jullie zelf en jullie huisgenoten voor een vuur waarvan mensen en stenen de brandstof zijn' (soera 66:6). Vervolgens verbreedt de thematiek

zich en roept de tekst gelovigen op gehoorzaam aan God te zijn en zich conform de voorschriften te gedragen. De soera besluit met een drietal vrouwelijke rolmodellen, waaraan gelovigen zich kunnen spiegelen. Soera 66:10 noemt de vrouwen van Noach en Lot als voorbeeld van hoe het niet moet terwijl de verzen 11 en 12 Asiya, de vrouw van de farao en Maria, de moeder van Jezus, als positieve voorbeelden voor de gelovigen aanwijzen. Deze laatste twee vrouwen komen elders in dit boek aan de orde.

Soera 66:10, het vers dat over de vrouwen van Noach en Lot gaat, geeft maar weinig details. Er wordt slechts gezegd ‘zij [de vrouwen] hebben hen [hun echtgenoten] verraden’. Wat precies de aard van dit verraad is, wordt noch uit dit vers, noch uit een ander gedeelte van de Koran duidelijk. De Koran noemt de vrouw van Noach namelijk verder niet. De vrouw van Lot daarentegen komt nog op twee andere plaatsen ter sprake, in soera 11:81 en soera 29:32, maar ook deze teksten geven weinig details.

De context van soera 29:32, de oudste van de twee teksten, is de aangekondigde vernietiging van de stad Sodom; de stad zal worden vernietigd vanwege de seksuele mistanden die daar heersen. De verzen voorafgaand aan vers 32 hebben betrekking op Abrahams pleidooi om de stad te sparen. Vers 32 leest: ‘Hij [Abraham] zei: “Maar Loet is daar!” Zij zeiden: “Wij weten het best wie daar zijn. Wij zullen hem en zijn familie redden, behalve zijn vrouw; zij behoort tot hen die achterblijven.”’

Ook soera 11:81 refereert slechts kort – in een bijzin – aan de vrouw van Lot. Opnieuw heeft de passage betrekking op de vernietiging van Sodom; meer specifiek gaat het in het tekstgedeelte over het bezoek van engelen aan Sodom. Volgens de tekst vertellen de engelen Lot dat de stad vernietigd zal worden en in vers 81 instrueren ze hem tijdig de stad te verlaten: ‘Vertrek met je familie in een deel van de nacht en niemand van jullie mag zich omdraaien. Uitgezonderd jouw vrouw, haar zal treffen wat hen treft.’ Hoewel beide teksten weinig gegevens aanreiken over het leven van de vrouw van Lot, geven ze wel een indicatie dat de vrouw van Lot tijdens de verwoesting van Sodom gedood zal worden. Het hoe en waarom blijft vooralsnog onduidelijk. Verder herinnert de passage ‘en niemand van jullie mag zich omdraaien’ aan het verhaal zoals Genesis dat vertelt. De korantekst legt echter geen link tussen het gebod ‘niet omdraaien’ en de dood van de vrouw van Lot.

De commentaren verstrekken iets meer achtergrondinformatie. Zo vertelt de *Tafsir Ibn Abbas* dat de naam van de vrouw van Noach Wahilah was en de naam van de vrouw van Lot Wa'ilah en dat zij beiden pretendeerden gelovige vrouwen te zijn, maar in hun hart ongelovigen waren. De *tafsir* van Ibn Abbas gebruikt voor hen het woord ‘hypocrieten’, een woord dat de Koran vaak aanwendt voor de Mekkanen die zich alleen uiterlijk tot de islam

hadden bekeerd. Ibn Abbas ontkent nadrukkelijk dat de vrouwen schuldig waren aan overspel.⁴

Ook Ibn Kathir ontkent in zijn *tafsir* nadrukkelijk dat de vrouwen overspelig waren. Mogelijk heeft deze expliciete ontkenning van overspel bij zowel Ibn Abbas als Ibn Kathir te maken met het feit dat God Sodom juist vanwege haar seksuele misdragingen vernietigde. Dan is de associatie dat ook de zonde van de vrouwen van Noach en Lot wel seksueel van aard zal zijn geweest, snel gemaakt. Wat het vergrijp van de vrouwen volgens de islamitische traditie ook geweest moge zijn, van overspel was volgens de commentaren in elk geval geen sprake.

Ibn Kathir houdt het erop dat het euvel met deze vrouwen was dat hun gedrag contraproductief was voor de missie van hun echtgenoten. Volgens Ibn Kathir sympathiseerde de vrouw van Noach in het geheim met de tegenstanders van Noach. Wanneer zich iemand bekeerde tot de God van Noach, informeerde zij heimelijk Noachs tegenstanders zodat deze de persoon in kwestie onder druk konden zetten dit geloof weer te verlaten. Volgens de *Tafsir al-Jalalayn* was de tegenwerking van de vrouw van Noach nog actiever. Dit commentaar vertelt dat de vrouw van Noach de gewoonte had om de mensen te vertellen dat Noach krankzinnig was. De *qisas* van Kisa'i voegt daar overigens vergoelijkend aan toe dat ze dit deed om te voorkomen dat de mensen Noach zouden mishandelen.⁵ Jalalayn en Kisa'i leggen met deze suggesties een verband tussen soera 54:9 waarin staat dat de mensen Noach voor een bezetene hielden en de spot met hem dreven, en het verhaal van de vrouw van Noach.⁶

Ook de vrouw van Lot was volgens de commentaren de informant van Lots opponenten. Waar Lot probeerde de inwoners van Sodom op het rechte pad te brengen, had de vrouw van Lot volgens Ibn Kathir de gewoonte haar stadsgenoten op de hoogte brengen wanneer Lot gasten had, zodat de mannen van Sodom de bezoekers seksueel konden misbruiken.⁷ De *tafsir* van al-Jalalayn geeft als detail dat ze dit deed door 's nachts een vuur te ontsteken en overdag rooksignalen te produceren.⁸ Deze faciliterende rol van de vrouw van Lot was volgens Ibn Kathir de reden, dat Lot instructies kreeg om zijn vrouw in Sodom achter te laten; hijzelf

⁴ www.altafsir.com. *Tafsir* Ibn Abbas bij soera 66:10. Mogelijk heeft deze uitdrukkelijke ontkenning van overspel te maken met de beschuldigingen van Hafsah en Aisjah aan het adres van Mohammed, dat hij zich in een ongeoorloofde relatie begaf.

⁵ Thackston, 157.

⁶ Soera 54:9 'Voor hun tijd had het volk van Noeh al gezegd dat het leugens waren; zij betichtten Onze dienaar namelijk van leugen. Ze zeiden: "Een bezetene." Hij werd door hen afgeschrikt.'

⁷ www.qtafsir.com. Commentaar bij soera 66:10.

⁸ www.altafsir.com. *Tafsir al-Jalalayn* bij soera 66:10. De details van Jalalayn – vuur en rooksignalen – roepen associaties op met Exodus 13:21-22 waar een soortgelijk motief wordt gebruikt. Daar wordt van God gezegd dat Hij het volk Israël leidde door een wolkkolom overdag en een vuurzuil gedurende de nacht.

kreeg de opdracht om samen met zijn dochters net voor de verwoesting de stad uit te vluchten. Wa'ilah zou volgens deze traditie samen met de Sodomieten tijdens de verwoesting van de stad zijn omgekomen. Haar 'trof wat hen trof' (soera 11:81). Er zijn echter ook tradities, aldus Ibn Kathir, die vertellen dat Wa'ilah Lot en de meisjes in het geheim volgde en pas later gedood werd, toen zij omkeek naar het geweld dat over de stad losbarstte.⁹

De lering van soera 66:10, zo houdt Ibn Kathir zijn lezers voor, is dat omgang met gelovigen, zelfs intieme omgang met Gods profeten, ongelovigen geen soelaas zal bieden op de dag van het oordeel. Zoals Wahilah en Wa'ilah, die aten en dronken met profeten, desalniettemin niet zullen ontkomen aan het vuur op de laatste dag, zo zullen ook andere ongelovigen niet gered worden op basis van hun goede relaties met gelovigen. Ieder mens moet persoonlijk aan God verantwoording afleggen voor zijn of haar daden.¹⁰

De *qisas* over de vrouwen van Noach en Lot

Wie de *qisas* naslaat op de verhalen over de echtgenotes van Noach en Lot in de hoop smeulige details over de slechtheid van de echtgenotes van de twee profeten op het spoor te komen, komt bedrogen uit. Het is opvallend hoe weinig aandacht de vertellers hebben geschonken aan deze twee vrouwen. Zelfs Kisa'i, altijd in voor sappige anekdotes, is heel terughoudend in zijn relaas.

Bij Tha'labi komt 'de vrouw van Noach' (naamloos) voornamelijk ter sprake tijdens de bediscussiëring van de vraag hoeveel mensen er meegingen in de ark. De overleveringen die Tha'labi opsomt, vertellen bijna allemaal dat de vrouw van Noach zich aan boord van de ark bevond toen de zondvloed losbarstte. Een uitzondering hierop is een *hadith* op gezag van al-A'mash die vertelt dat alleen Noach, zijn drie zonen en hun drie vrouwen, aan boord van de ark waren; deze *hadith* geeft echter geen details waarom de vrouw van Noach in het lijstje ontbreekt. Het feit dat het merendeel van overleveringen vertelt dat de vrouw van Noach een van de opvarende van de ark was, is opmerkelijk omdat de strekking van soera 66:10 lijkt te zijn dat de vrouw van Noach met haar volk omkwam tijdens de zondvloed.

Eén opmerkelijke *hadith*, overgeleverd op naam van Aisjah, een van de vrouwen van de profeet Mohammed, vertelt wel expliciet dat de vrouw van Noach omkwam tijdens de zondvloed. Deze *hadith* lijkt een uitwerking te zijn van soera 11:42-43, waar verteld wordt dat

⁹ www.qtafsir.com. Commentaar bij soera 7:83.

¹⁰ Zie ook het commentaar van Yusuf Ali bij dit vers. Ali, 1494 (voetnoot 5548).

een van Noachs zonen (Kanaän volgens de traditie) weigert aan boord van de ark te gaan en omkomt door het water:

En het [schip] voer met hen weg door golven als bergen en Noeh riep naar zijn zoon die apart stond: ‘Mijn zoon! Kom met ons aan boord en wees niet een van de ongelovigen.’ Hij zei: ‘Ik zal wel een onderkomen op een berg vinden die mij tegen het water zal beschermen.’ Hij zei: ‘Tegen Gods beschikking is er vandaag geen beschermer behalve voor hen met wie Hij erbarmen heeft.’ En de golven kwamen tussen hen beiden in en zo werd hij een van de verdronkenen.

De *hadith* vertelt dat de vrouw van Noach uit liefde voor dit kind besluit niet met het schip mee te gaan, maar bij haar zoon te blijven.

Aisjah citeerde de Boodschapper van God: ‘Als God medelijden gehad zou hebben met iemand van Noachs volk, dan zou hij medelijden gehad hebben met de vrouw, de moeder van de jongen (Kanaän), die vreesde dat de wateren hem zouden bereiken, want ze hield heel veel van hem. Ze ging met hem de berg op tot ze de top bereikte, en toen het water haar bereikte, ging ze zo uitgestrekt mogelijk bovenop de berg staan en droeg de jongen. En toen het water haar nek bereikte, tilde ze de jongen met haar beide handen zo hoog mogelijk boven zich, tot het water hen beiden wegspoelde. Als God met iemand van hen medelijden had gehad, zou Hij medelijden gehad hebben met deze vrouw’.¹¹

Moederliefde doet volgens deze overlevering de vrouw van Noach dus besluiten, liever samen met haar kind te verdrinken, dan veilig vanuit de ark toe te zien hoe een van haar kinderen omkomt. Hoewel deze *hadith* wel beweert dat de vrouw van Noach tijdens de zondvloed is omgekomen, lijkt de teneur van de vertelling verre van negatief. Uit het verhaal spreekt zelfs waardering voor het dilemma waarin Wahilah zich bevond en begrip voor haar keuze om haar leven op het spel te zetten in een (vergeefse) poging haar zoon te redden.

Kisa’i geeft geen wezenlijke aanvullingen op Tha’labi. Het enige markante detail dat Kisa’i aan het verhaalcluster toevoegt, is de overlevering dat Noach twee vrouwen gehuwd zou hebben. Zijn eerste vrouw zou Amarah geheten hebben en met haar zou Noach zes kinderen gekregen hebben: drie jongens en drie meisjes. Daarna, aldus Kisa’i, zou Noach nogmaals een

¹¹ Brinner, 99.

huwelijk zijn aangegaan, nu met een vrouw die Wahilah bint-Mahwil heette. De overlevering vertelt dat deze Wahilah een bekeerlinge was en de moeder van Japhet en Kanaän.¹² Maar, zo voegt Kisa'i eraan toe, zij bleek een huichelaar en verviel op een gegeven moment weer in haar oude religie.¹³ Hierdoor krijgt bij Kisa'i het woord 'verraden' uit soera 66:10 de connotatie van 'afvalligheid'. Hoewel Kisa'i ook vermeldt dat de vrouw van Noach aan boord van de ark was, scheidt hij – door te vertellen dat Noach twee vrouwen had – de mogelijkheid dat de vrouw in de ark niet Wahilah was maar Noachs andere vrouw. Daarmee blijft het mogelijk open dat zij met haar volk tijdens de zondvloed is omgekomen.

Ibn Kathir spreekt in zijn *qisas* slechts over één echtgenote van Noach, maar ook hij doet geen duidelijke uitspraken over het lot van Wahilah. Hij stelt:

De geleerden verschillen ook van mening betreffende het noodlot van de vrouw van Noah. Sommigen zeggen dat ze reeds stierf voor de zondvloed. Anderen zeggen dat ze zich, vanwege haar ongeloof, onder degenen die verdronken bevond. Zij schonk Noah al zijn zonen.¹⁴

Duidelijk is dat noch de commentaren noch de *qisas* een eensluidend verhaal hebben over de vrouw van Noach. Waar de *tafsir* met name vermoedt dat Wahilah in haar hart geen echte gelovige was en heimelijk sympathiseerde met Noachs tegenstanders, geven andere teksten, waaronder de *qisas* van Tha'labi, geen enkele indicatie dat Wahilah haar echtgenoot 'verraden' zou hebben. Kisa'i en Ibn Kathir bevroeden dat Wahilah mogelijk een bekeerlinge was die later weer terugging naar haar oude religie.

Ook de bredere joods-christelijke traditie biedt geen verder inzicht. Speyer betoogt dat er in de joodse bronnen geen tradities zijn, die stellen dat de vrouw van Noach haar mans missie zou hebben gesaboteerd. In enkele vroegchristelijke bronnen zijn volgens Speyer echter wel enige indicaties dat de vrouw van Noach een omstreden personage was; concrete details ontbreken echter. Een van de meest uitgesproken bronnen over de vrouw van Noach is volgens Speyer Pseudomethodius, een christelijk geschrift dat volgens recent onderzoek uit het midden van de zevende eeuw stamt. Dit geschrift verhaalt dat de vrouw van Noach door

¹² Zowel de Koran (soera 11:45) als de traditie vermelden dat een van de zonen van Noach weigert mee aan boord te gaan en omkomt in de zondvloed. Kisa'i identificeert deze zoon als Kanaän, de zoon van Wahilah. Thackston, 103.

¹³ Thackston, 95.

¹⁴ Ibn Kathir, 59.

de duivel zou zijn verleid.¹⁵ Daar dit geschrift echter in dezelfde tijd als de Koran is ontstaan, is het niet duidelijk hoe de invloedslijnen lopen. Heeft Pseudomethodius de islamitische traditie beïnvloed of juist omgekeerd? Of gaan beide teksten terug op eenzelfde oudere, eventueel mondelinge, traditie?

In een situatie waarin de overleveringen verschillende en soms tegenstrijdige verhalen opleverden, besloten de korancommentaren vaak hun relaas met het klassieke devies: ‘En God weet het het beste.’ Daarom, wat betreft het leven en lot van de vrouw van Noach: ‘God weet het het beste.’

Over Wa’ilah, de vrouw van Lot, geven de *qisas*-vertellers ook verbazingwekkend weinig bijzonderheden; ook hier blijven de anekdotes minimaal. De details hebben met name betrekking op de wijze waarop de vrouw van Lot haar stadsgenoten informeerde wanneer er gasten waren gearriveerd en op de dood van Wa’ilah. Zo vertelt Tha’labi dat Wa’ilah, telkens wanneer er gasten arriveerden, één van haar bedienden de stad rond stuurde met de mededeling ‘breng ons zout’, een geheime code voor ‘er zijn gasten gearriveerd’, een gegeven dat ook in de joodse *haggada* terug te vinden is.¹⁶ Dit was de reden, aldus Tha’labi, dat zij later in een zoutpilaar veranderde.¹⁷ Kisa’i houdt het erop dat Wa’ilah overdag ineens graan begon te malen en ’s nachts een vuur ontstak om haar stadsgenoten op de hoogte te brengen¹⁸, terwijl Ibn Kathir vermeldt dat Wa’ilah zelf de stad rondging om het nieuws te vertellen.¹⁹ Over de motivatie van Lots vrouw om dit te doen en de vraag of zij hier op een of andere wijze profijt van had, zwijgen de teksten.

Ook over het einde van de vrouw van Lot bestaan weinig bijzonderheden; de verhalen schetsen slechts hoofdlijnen en verschillen enkel in de details. Tha’labi vertelt dat Wa’ilah samen met Lot en hun dochters voor de verwoesting de stad uitvluchtte, maar zich bij het geluid van de instortende stad omdraaide en uitriep: ‘Oh mijn volk!’ Daarop, aldus deze overlevering, werd ze geraakt door een verdwaalde steen van het puin van de stad en stierf ze.²⁰ Bij Tha’labi wordt Lots vrouw dus gedood vanwege haar sympathieën met de mensen van Sodom. Deze overlevering bij Tha’labi haakt aan bij bepaalde Syrische tradities die

¹⁵ Speyer, 108-109.

¹⁶ Speyer, 157-158.

¹⁷ Brinner, 177.

¹⁸ Thackston, 158.

¹⁹ Ibn Kathir, 138.

²⁰ Brinner, 179.

vertellen dat de vrouw van Lot de dochter van de koning van Sodom zou zijn geweest; in het licht van dit gegeven zou de uitroep van Wa'ilah een extra pregnantie krijgen.²¹

Kisa'i vertelt een verhaal dat lijkt op dat van Tha'labi. Hij stelt dat Wa'ilah geraakt werd door een steen op het moment dat ze aan Lot vroeg: 'Denk je nu echt dat jouw Heer de macht heeft om al deze steden te verwoesten?' Na haar dood, aldus Kisa'i veranderde ze in een zwarte rotsformatie die gedurende twintig jaar buiten de stad Sodom te zien was, waarna de aarde haar verzwolg.²² De crux van Kisa'i's verhaal lijkt te zijn dat de vrouw van Lot gestraft werd vanwege haar gebrek aan geloof in Gods almacht. Ibn Kathir houdt, naast bovengenoemde opties, ook nog de mogelijkheid open dat de vrouw van Lot in Sodom achterbleef en daar stierf.²³

Zowel de *tafsir* als de *qisas* schenken dus relatief weinig aandacht aan deze vrouwen. Dat is opvallend, gezien de liefde voor smeulige verhalen van de vertellers. Ongeloof en slechtheid zouden juist bij uitstek thema's zijn waar omheen sappige en stichtelijke verhalen zouden kunnen worden gevormd. Over de redenen voor de terughoudendheid van de vertellers kunnen we slechts speculeren. Het zou kunnen zijn dat de bronnen, mondeling en schriftelijk, (te) weinig materiaal boden om de koranteksten uit te spinnen tot volledige verhalen. Een andere mogelijkheid zou kunnen zijn dat de vertellers het als problematisch ervoeren uit te wijden over de hypocrisie van de echtgenoten van gerespecteerde profeten. Door weinig aandacht te schenken aan deze vrouwen, kon ook het gebrek aan loyaliteit van deze vrouwen aan hun partner en zijn religie buiten beschouwing blijven. Zo konden de vertellers de moeilijke vraag omzeilen, waarom deze profeten gehuwd bleven met vrouwen die afvallig waren en bleef de reputatie van de profeten intact.

De Indiaanse theoloog Stanley Samartha (1920-2001), die veel publiceerde over interreligieuze dialoog, schreef ooit een aangrijpend gedicht over de vrouw van Lot. Dit gedicht, dat overigens meer op inleving dan exegese is gebaseerd, vertoont een zekere verwantschap met de *hadith* die op naam van Aisjah over de vrouw van Noach werd overgeleverd. Beide proberen de teksten te interpreteren vanuit het perspectief van de vrouwen.

De Zoutpilaar spreekt

²¹ Speyer, 157-158.

²² Thackston, 159.

²³ Ibn Kathir, 141.

‘Maar de vrouw van Lot, die achter hem aanliep, zag om en werd een zoutpilaar’ (Gen. 19:26)

Waarom zag ik om?

Ik was bang voor de twee vreemdelingen
Die gisteravond naar ons huis kwamen.
Ze zeiden dat ‘wij’ goed waren
Maar ‘zij’, onze naasten, waren slecht.
Lot was zo verheugd
Dat hij een grote *namasthe* voor hen maakte
En mij vroeg een feestmaal klaar te maken.
Lot zei, dat ze engelen waren.
Maar ik was bang voor hen.
Hun gezichten waren koud, hun blikken hard,
En hun ogen gloeiden van toorn.

Waarom zag ik om?

Ik was boos op Lot.
Toen de mannen ons huis omsingelden,
En verlangden, dat de vreemdelingen naar buiten kwamen,
Bood Lot aan onze maagdelijke dochters tot hen te sturen.
Beide meisjes waren verloofd en zouden gaan trouwen.
Ik was boos. Zeer boos. Diep verontwaardigd.
Ik duwde hen in een kleine voorraadkamer aan de achterzijde.
Ik beschermde hen ertegen.
Over mijn lijk.
Wanneer deze mannen mannen wilden,
Waarom dan meisjes tot hen sturen?
Waarom ging Lot zelf niet?
Waarom liet hij niet de twee engelen gaan?
Zou dat een hemels gebeuren zijn geweest?

Waarom zag ik om?

Omdat mijn naasten daarbuiten waren.

Toen ik, gedurende de geboorte van mijn eerste kind,

Het uitschreeuwde van pijn,

Waren de vrouwen daar.

Ze hielden mijn handen vast, wisten mijn voorhoofd af,

Gaven mij water te drinken.

En toen het kind geboren was,

Baadden zij het en legden het aan mijn borst.

En waar was Lot?

Hij was buiten in het veld,

Biddend tot zijn God.

Toen mijn kleine meisje haar voet stootte tegen een steen,

En de nagel van haar teen brak,

Kwam mijn buurvrouw met een paar geplette bladeren

En legde die om haar teen

En mijn dochter glimlachte door haar tranen heen.

En waar was Lot?

Hij was buiten in het veld,

Biddend tot zijn God.

Jij zegt, dat alleen de vrouwen goed waren.

Maar waren de mannen zo slecht?

Toen er drie dagen geen water was,

En mijn kinderen huilden,

Liep de man van mijn buurvrouw drie mijlen

Om water te halen. En hij gaf ons daarvan.

Waarom zag ik om?

Omdat ik met mijn naasten wilde ondergaan
Liever dan gered worden zonder hen.

Bangalore, Pasen 1986.²⁴

De vrouwen van Noach en Lot en de voortschrijdende secularisering

Waar in de *qisas* enige terughoudendheid rond de verhalen van Wahilah en Wa'ilah te bespeuren valt, blijken webpagina's en blogs met grote regelmaat aan soera 66:10 te refereren. Opmerkelijk is dat deze tekst, die bedoeld is ter vermaning van de ongelovigen, op webteksten vooral een positieve wending krijgt en dient ter bemoediging van gelovigen. Slechts een enkele keer worden de voorbeelden van de vrouwen van Noach en Lot als vermaning gebruikt. Eén prediker trekt een parallel tussen de betrokkenheid van Lots vrouw bij het faciliteren van verwerpelijke seksuele praktijken in Sodom en mensen die uiterlijk de schijn van vroomheid ophouden, maar ondertussen kijken naar expliciet seksueel getinte programma's op de televisie of op internet. Hen, aldus de prediker, zal hetzelfde lot treffen als de vrouw van Lot.²⁵

In verreweg de meeste gevallen echter worden de verhalen niet gebruikt om de gelovigen op het rechte spoor te houden door hen met behulp van de voorbeelden van Wahilah en Wa'ilah de dreiging van de hel voor te spiegelen. Veeleer worden de voorbeelden van de vrouwen van Noach en Lot ingezet ter bemoediging van de gelovigen, die, net als de profeten, partners of familieleden hebben die niet gelovig zijn; een thematiek die gezien de context van voortschrijdende secularisering ook vele moslimfamilies treft. Zo schrijft een prediker:

Ook Noach had ongelovigen in de familie. Zijn ouders waren gelovigen, maar zijn vrouw en een van zijn vier zonen waren ongelovig. Dat was een andere beproeving voor Noach. [...] Noachs geduld met zijn vrouw toont ons dat scheiding geen beslissing is die lichtzinnig genomen wordt. Hij [Noach] was geduldig en stuurde niet aan op een scheiding, ondanks het feit dat ze niet hetzelfde geloof aanhingen.²⁶

²⁴ Van der Linden, 95-96.

²⁵ www.amrkhaled.net/articles/articles843.html.

²⁶ www.amrkhaled.net/articles/articles846.html.

Ook anderen associëren de verhalen van de vrouwen van Noach en Lot met de thematiek van een huwelijk waarin slechts een van beide partners gelovig is. Zo schrijft een man op een vraag-en-antwoord site:

We weten dat de vrouw van Noach (as) en de vrouw van Lot (as) naar *jahannam* [vuur] gingen, mag God ons voor dit akelige lot beschermen. Amen. Is dat een aanwijzing dat broeders altijd geduldig met hun vrouwen moeten zijn en niet van hen moeten scheiden? Ik heb namelijk gehoord dat de Boodschapper van God (pbuh) scheidde van zijn vrouwen. Waar ligt het verschil tussen een vrouw met slecht gedrag houden en haar counselen en zorgen dat je van een vrouw met slecht gedrag afkomt?

En het antwoord is:

Geprezen zij God! Zonder twijfel zullen de vrouwen van Noach en Lot (vrede op hen) de hel binnengaan met degenen die daar binnen gaan. Maar ze begingen geen duidelijk zonde die *kufr* [ongelovigheid] impliceert, want anders zou het niet toelaatbaar zijn geweest dat deze Profeten getrouwd bleven met ongelovige vrouwen, want God zegt in soera 60:10 (interpretatie van de betekenis) ‘en houd niet vast aan de huwelijksbanden met ongelovige vrouwen’. Misschien verborg de vrouw van Noach wel *kufr*, of misschien, ondanks het feit dat Noach al zo lang mensen opriep zich tot God te bekeren, was ze beïnvloed door de roep van haar mensen toen ze zag dat haar hele volk *kufr* volgde; dus raakte ze aan het twijfelen of hij alleen een gelovige kon zijn terwijl al deze mensen ongelovigen zouden zijn, zij die de meerderheid van het land vormden. Dus haar *kufr* was misschien wel verborgen. Hetzelfde is van toepassing op de vrouw van Lot, over wie ze zeggen dat haar enige fout was, dat ze haar volk over zijn gasten vertelde, i.e. ze riep hen om te komen en obscene handelingen met hen te verrichten. Dat was haar zonde, maar het is mogelijk dat ze ook in het geheim een ongelovige was. Daarom zei God in soera al-‘Ankabot 29:32 ... behalve zijn vrouw; zij behoort tot hen die achterblijven’.²⁷

Deze verhalen over de vrouwen van Noach en Lot, zo meent weer een andere prediker, zijn speciaal overgeleverd om gelovigen vandaag de dag een hart onder de riem te steken; zelfs

²⁷ Abdul-Rahman, 102-103. Noot mijnerzijds: soera 60:10 gaat over de vrouwelijke vluchtelingen en vrouwelijke krijgsgevangenen.

vrome mannen en grote profeten als Lot en Noach hadden slechte huwelijken. Problematische relaties zijn dus van alle tijden.²⁸

Weer anderen benadrukken dat partners of familieleden niet gedwongen kunnen worden moslim te worden en baseren deze stelling op een parallel met de familiesituaties van Noach en Lot.²⁹ Ondanks het feit dat bijvoorbeeld de profeet Noach de boodschap van God met zijn familie deelde en het goede voorbeeld gaf, wezen zowel zijn vrouw als één van zijn kinderen het geloof af. ‘De taak’, zo besluit de prediker, ‘van een profeet is het verkondigen van de boodschap en het prediken van de waarheid. Het behoort niet tot zijn taak om zijn kinderen, vrouw, kinderen, etnische groep of volk te dwingen de boodschap te accepteren. “In de godsdienst is geen dwang.”’³⁰

Zo krijgen de verhalen over echtgenotes van Noach en Lot een positieve strekking en vormen ze allereerst een bemoediging voor al diegenen die zich in de gezinssituaties van Noach en Lot herkennen.

Wahilah, Wa’ilah en de positie van de vrouw

Een kritische evaluatie van de gegevens over Wahilah en Wa’ilah laat zien dat de verhalen over hen niet altijd even inzichtelijk zijn en wat betreft de vrouw van Noach op zijn minst ambivalent. Sommige bronnen vermelden helemaal geen dubieuze details over de echtgenote van Noach, terwijl andere verhalen weliswaar toegeven dat haar gedrag laakbaar scheen, maar tegelijkertijd redenen aandragen waarom ze deed, wat ze deed. Zo vertelt Kisa’i dat Wahilah weliswaar tegen de mensen zei dat Noach krankzinnig was, maar dit deed om te voorkomen dat mensen hem zouden mishandelen. Tha’labi verhaalt de *hadith* op naam van Aisjah die stelt dat Wahilah niet uit ongeloof, maar uit liefde voor haar zoon weigert de ark binnen te gaan. Het moederschap en moederliefde zijn hooggewaarde zaken in de islamitische traditie. Het zijn met name de korancommentatoren die over de vrouw van Noach als een ‘hypocriet’ spreken; iemand die het geloof alleen veinsde, maar geen werkelijk gelovige was. Echter, deze karakterisering wordt nauwelijks met narratieve gegevens uitgewerkt.

²⁸ www.readingislam.com/servlet/Satellite?cid=1123996016166&pagename=IslamOnline-English-AAAbout_Islam/AskAboutIslamE/AskAboutIslamE.

²⁹ www.missionislam.com/family/disciplineoneself.htm.

³⁰ www.msapubli.com/affiliated/Html/categories/Jamiatul_ulama/nuh.html. NB De auteur vermeldt als referentie soera 50:45, het vers is echter te vinden in soera 2:256.

De spaarzame verhalen over de vrouw van Lot zijn wat uitgesprokener. Hoewel de bronnen weinig gedetailleerde uitspraken doen, wordt wel duidelijk dat de vrouw van Lot zich verwant voelde met de inwoners van Sodom en zich inliet met hun verwerpelijke seksuele praktijken. Ze liet zich wat dat betreft althans aan God en haar man weinig gelegen liggen. Daarom is de betiteling ‘hypocriet’ voor de vrouw van Lot begrijpelijker.

Onduidelijk blijft echter, waarom de Koran de twee vrouwen in één adem noemt en beiden bestempelt als vrouwen die hun echtgenoten hebben verraden. De verhaallijnen lopen immers niet parallel en ook de inhoud van de verhalen over de vrouwen lijkt daartoe weinig aanleiding te geven.³¹ Soera 66:10 blijft daarom een problematisch vers.

Opmerkelijk in beide verhalenclusters is dat de keuzes van de vrouwen weliswaar worden afgekeurd, maar dat in geen van de teksten hun keuzevrijheid wordt betwist. Geen van de teksten stelt de thematiek aan de orde of de vrouwen wel de ruimte zouden moeten krijgen om hun eigen weg te kiezen. Beide vrouwen blijken zelfstandige beslissingen te kunnen nemen, ook wat betreft religieuze zaken. Hun keuzes hebben vervolgens geen consequenties voor hun huwelijk. Geen van de tradities speculeert over op handen zijnde scheidingen of andersoortige huwelijks crises. De moderne bronnen beklemtonen deze gegevens nog eens extra: uit de verhalen over de vrouwen van Noach en Lot blijkt dat er is geen dwang is in religie. Ook wordt duidelijk dat religieuze diversiteit en zelfs ‘ongeloof’ geen reden is voor scheiding, aldus een aantal websites. Uit de Koran blijkt dat idealiter een man en een vrouw beiden moslim zouden moeten zijn en de man – als kleine imam – het hoofd van het gezin is, de verhalen lijken echter aan te geven dat werkelijkheid van het leven weerbarstiger en gevarieerder blijkt dan de regels doen vermoeden. Enige flexibiliteit in het toepassen van de regels lijkt dus geboden.

Ten slotte

De vrouwen van Noach en Lot worden in de Koran als afschrikkend voorbeeld voor de ongelovigen – en gelovigen – gegeven. De strekking van de korantekst is dat zij die niet geloven, zullen branden in het vuur. Intieme omgang met gelovigen, ja zelfs met profeten, zal mensen niet helpen op de dag van het oordeel. Ieder mens moet zelf de keuze voor God maken en daaraan trouw blijven.

³¹ Zie ook de discussie in Speyer, 108.

Opmerkelijk is dat de commentaren en *qisas* weinig aandacht schenken aan de verhalen over deze vrouwen. Details over de levens van Wahilah en Wa'ilah zijn schaars. Aan de terughoudendheid van de *qisas* ligt mogelijke enige verlegenheid ten grondslag: uitwijden over de ongelovige familieleden van Noach en Lot zou geïnterpreteerd kunnen worden als het bezoedelen van de naam van twee gerespecteerde profeten. En dat hebben de *qisas*-vertellers mogelijk willen vermijden. Des te opmerkelijker dat juist in de moderne tijd de verhalen over de vrouwen van Noach en Lot aan nieuwe zeggingskracht hebben gewonnen. In tijden waarin geloof al lang niet meer vanzelfsprekend is en meer en meer gezinnen en families uit gelovigen en niet-gelovigen bestaan, krijgen de verhalen over de ongelovige vrouwen van de profeten nieuwe zeggingskracht. Als zelfs profeten hun eigen vrouwen niet op het rechte spoor konden houden, kan dat ook de gewone gelovige niet worden aangerekend, zo lijken de bronnen te stellen. In zaken van religie valt er immers niets af te dwingen.

Voor wie verder wil lezen

Freyer Stowasser, B., *Women in the Qur'an, traditions, and interpretations*, Oxford, Oxford University Press 1994

Grossmann, H-C., 'Die Darstellung Noahs im Koran und ihr traditionsgeschichtlicher Context' in: H-C. Grossmann (red.), *Begegnungen zwischen Christentum und Islam. Festschrift für Hans-Jürgen Brandt zum 65. Geburtstag*, Ammersbek bei Hamburg, Verlag an der Lottbek 1994, 35-40

Landman, N., 'Lot in de islamitische traditie. Boodschap of verhaal?' in: M. Frederiks (red.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie*, Zoetermeer: Meinema 2007, 49-68

Steenbrink, K.A., 'Het regenboogverbond met Noach', in: M. Frederiks (red.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie*, Zoetermeer, Meinema 2007, 11-18

HOOFDSTUK 4

HARTSTOCHT, PASSIE EN VERLEIDING

HET VERHAAL VAN ZULAIKHA, DE VROUW VAN DE AZIZ

Inleiding

Een mooie jonge vrouw, een oudere echtgenoot, een knappe jonge slaaf en een hartstochtelijke verliefdheid.¹ Het verhaal van Zulaikha en de profeet Jozef, verteld in soera 12:21-34, heeft alle elementen van een goede soapserie. Het is een vertelling over hebzucht, bedrog, ‘fatal attraction’ en een verleidelijke vrouw, over roem, rijkdom en liefde en tot besluit een ‘happy end’. Juist deze sappige details hebben door de eeuwen heen kunstenaars geïnspireerd. Want of het nu een vijftiende eeuws dichter uit Perzië betreft, zoals Hakim Jami met zijn *Yusuf en Zulaikha*, of twintigste eeuwse West Europese schrijvers zoals Thomas Mann met zijn *Joseph und seine Brüder* of Hubert Lampo’s *Belofte aan Rachel*, allemaal werden ze gefascineerd door de intriges en het plot van de Jozefverhalen.² Binnen het geheel van de Jozefverhalen vormt de vertelling over Zulaikha, die de profeet Jozef probeerde te verleiden, telkens weer een pikant hoogtepunt.

De Koran noemt de naam van Zulaikha niet; in de tekst heet zij ‘de vrouw van de Aziz’. Pas in de latere traditie staat ze bekend als Zulaikha. Ook in de Genesisverhalen komt zij ter sprake. Genesis 39:1-20 vertelt hoe ‘de vrouw van Potifar’ tevergeefs probeert haar slaaf Jozef te verleiden. Opmerkelijk is, dat het verhaal over Jozef en Zulaikha in de Koran langer en gedetailleerder is dan de bijbelse tekst. Een aantal van de details in het koranverhaal zijn ook bekend uit buiten-bijbelse joodse teksten, zoals de *haggada* en de geschriften van de joodse filosoof Philo van Alexandrië, die in de eerste eeuw van onze jaartelling in Egypte leefde.³

In dit hoofdstuk gaan we op zoek naar het islamitische verhaal over Zulaikha. Meer specifiek bestuderen we de manier waarop uit de basale korangegevens over de vrouw van de

¹ Dit hoofdstuk is een bewerking van Frederiks (2008b), 101-129.

² Jami (1980), Mann (1964), Lampo (1964). Ook buiten de joods-christelijke en islamitische wereld werd gewerkt met de thematiek van het Jozefverhaal. Zie Bloomfield, 141-167 en Yohannan (1968). De artistieke verwerking van de Jozefverhalen heeft trouwens niet alleen op papier plaatsgevonden: ook miniaturen, schilderijen en films hebben hun steentje bijgedragen aan de popularisering van de Jozefsaga.

³ Speyer, 200-201.

Aziz in de islamitische narratieve traditie steeds nieuwe en andere verhalen zijn gesponnen. We doen dit door vier middeleeuwse hervertellingen van het verhaal van Zulaikha en Jozef te bekijken, te weten het verhaal van Tha'labi uit de elfde eeuw, de vertelling volgens Kisa'i, meestal gedateerd in de twaalfde of dertiende eeuw, de geschiedenis van Jozef en Zulaikha volgens de veertiende eeuwse *qisas*-hervormer Ibn Kathir en ten slotte het beroemde gedicht over Jozef en Zulaikha van de hand van de vijftiende eeuwse Perzische soefi Jami. Doel is om te laten zien hoe uiteenlopend dezelfde narratieve elementen uit de Koran kunnen worden geïnterpreteerd. Om de verhaalvarianten goed te kunnen bestuderen wordt eerst soera Joesoef als geheel in zijn historische context geplaatst. Daarna wordt ingezoomd op de passage over Jozef en Zulaikha en bestuderen we de verwerkingen van het verhaal in de traditie. Ten slotte vragen we ons af wat dit verhaal bijdraagt aan onze reflecties over de positie van de vrouw in de islam.

Soera Joesoef

De Jozefverhalen hebben in zowel de Bijbel als de Koran een bepaalde eigenheid. In het boek Genesis vormen de dertien hoofdstukken over Jozef een aaneengesloten novelle waarin één personage de hoofdrol speelt.⁴ Ook in de Koran vormt het Jozefverhaal een doorlopende vertelling: heel soera 12 (101 verzen) is gewijd aan de profeet Jozef. Het is hiermee het langste verhaal over een en dezelfde persoon in de Koran.

De structuur en de chronologie van het Jozefverhaal in Bijbel en Koran komen in grote lijnen overeen. Jozefs dromen, het conflict met zijn broers, zijn Egyptische tijd als slaaf bij Potifar, de verleidingspoging van mevrouw Potifar, zijn periode in de gevangenis, de scène van de bakker en de schenker, de droomuitleg voor de farao, Jozefs verhoging tot onderkoning van Egypte en zijn uiteindelijke verzoening met zijn broers – al deze elementen komen in zowel Bijbel als Koran voor. De verhalen verschillen slechts in detail van elkaar.

Een belangrijk onderscheid tussen Bijbel en Koran is echter, dat soera Joesoef veel korter is dan het Genesisverhaal. Dit heeft Shalom Goldman doen speculeren dat de koranverzen over bijbelse figuren zoals Jozef vooral als geheugensteuntjes voor hoorders lijken te dienen. De

⁴ Goldman, 1.

Koran lijkt ervan uit te gaan dat mensen de verhalen al kennen en roept met slechts een paar woorden een bekend beeld op, om zo een preek of wetgeving kracht bij te zetten.⁵

De Koran noemt soera Joesoef (soera 12) ‘het mooiste verhaal’. Uitleggers en commentatoren geven verschillende redenen voor deze kwalificatie. Volgens Tha’labi slaat het woord ‘mooi’ eerst en vooral op de wijze levenslessen van het verhaal.⁶ De korancommentator Baidawi (dertiende eeuw) meent echter dat het woord ‘mooiste’ vooral op de literaire kwaliteiten van het verhaal betrekking heeft. Weer anderen, zoals de koranvertaler Yusuf Ali, roemen de narratieve en spirituele kenmerken van het verhaal.⁷ De islamoloog Anthony John vat de verschillende standpunten kernachtig samen met zijn stelling dat soera Joesoef gewoon een verhaal ‘van wereldklasse’ is.⁸

Soera Joesoef wordt meestal in de laat-Mekkaanse periode gesitueerd; dat is de tijd waarop de tegenstand tegen Mohammed en zijn boodschap steeds sterker wordt en zijn belangrijkste beschermers – zijn oom Abu Talib en zijn vrouw Khadidja – zijn overleden. Het overkoepelende thema van soera Joesoef lijkt ‘goddelijke leiding’ te zijn, of, om het met de woorden van vers 21 te zeggen: ‘God is meester van Zijn beschikking, maar de meeste mensen weten het niet’.

Over de aanleiding van de openbaring van soera Joesoef doen verschillende verhalen de ronde. Veelal wordt verondersteld dat soera Joesoef werd geopenbaard naar aanleiding van een twistgesprek tussen Mohammed en mensen uit de joodse gemeenschap, waarbij de joden Mohammed toetsten op zijn kennis over de profeet Jozef. Een kleurrijker verhaal vinden we bij beroemd korancommentator Tabari (838-923). Op een dag, zo vertelt Tabari, toen Mohammed weer eens een aantal verzen reciteerde, begonnen zijn toehoorders zich te vervelen. Ze waren al die verzen over ge- en verboden beu. En ze zeiden: ‘O Profeet van God, wat als je ons nu eens een verhaal vertelde? Wat als God ons nu eens een soera stuurde die níet over geboden en verboden ging, maar een soera openbaarde met een verhaal dat onze harten streelt.’ Toen zei God, de Almachtige en Verhevene: ‘Ik zal jullie het allermooiste verhaal vertellen.’ En daarop werd soera Joesoef geopenbaard.⁹

Het verhaal van Zulaikha volgens de Koran

⁵ Goldman, 8.

⁶ Brinner, 181-182.

⁷ Beeston, 1-2; Ali, 544-546.

⁸ Johns, 29.

⁹ Merguerian & Najmabadi, 485.

Een van de allerpikantste scènes uit dit allermooiste verhaal vormt de vertelling over de verleidingspogingen van de vrouw van de Aziz (soera 12:21-34). In hoofdlijnen verloopt het verhaal overeenkomstig de vertelling in Genesis. Wel zijn er een paar significante verschillen. Zo kent het koranverhaal bijvoorbeeld nog een extra akte.

Mogelijk zijn de grote lijnen wel bekend. Jozef – in de islamitische traditie beschouwd als een profeet – wordt door zijn broers als slaaf verhandeld en komt uiteindelijk terecht in Egypte. Daar werkt hij in het huis van een man die in de Koran bekend staat onder zijn titel: ‘de Aziz’, wat zoiets als ‘zijne excellentie’ betekent. De Aziz verzoekt zijn vrouw Jozef goed te behandelen en suggereert zelfs de mogelijkheid Jozef te adopteren als zoon. Zulaikha heeft echter andere plannen met Jozef. Vers 23 zegt: ‘En zij in wier huis hij was probeerde hem te verleiden en zij sloot de deuren en zei: “Kom maar hier.”’ En hoewel Jozef volgens datzelfde vers de avances van Zulaikha afslaat, maakt de Koran duidelijk dat hij niet geheel afwerend ten opzichte van Zulaikha stond. Vers 24 meldt discreet: ‘Maar zij begeerde hem en hij zou haar begeerd hebben als hij niet bewijs van zijn Heer gezien had.’ Baidawi laat er echter geen twijfel over bestaan wat er aan de hand is. ‘Ze wilde met hem naar bed en hij wilde het ook’, schrijft hij in zijn commentaar.¹⁰ Hoewel Jozef volgens het koranverhaal manmoedig de verleiding weerstaat, kan het de lezer van soera Joesoef niet ontgaan dat hem dit buitengewoon veel moeite kost. Slechts goddelijke interventie kan hem bij de afgronden van overspel vandaan sleuren. Een teken verschijnt en de profeet komt op het laatste nippertje tot bezinning.

Soera Joesoef vervolgt: ‘En zij renden beiden naar de deur en zij scheurde zijn hemd van achteren en zij troffen haar meester bij de deur aan.’ Betrapt ‘in flagrante delicto’ is er enige uitleg vereist. Zulaikha, om haar eer te redden, beschuldigt Jozef van aanranding. Maar doordat een aanwezig getuige weet op te merken dat Jozefs hemd niet van voren maar van achteren is gescheurd, valt Zulaikha door de mand. En haar echtgenoot roept uit: ‘Dat is weer een list van jullie vrouwen’ (vers 28).

Om een schandaal te verkomen – niets nieuws onder de zon zullen we maar denken – wordt de zaak gesust. Maar het nieuws, een lekkere sappige roddel, verspreidt zich als een lopend vuurtje: Zulaikha is verliefd op een personeelslid! Daarop besluit Zulaikha maatregelen te nemen. Ze nodigt een aantal van de roddelaarsters uit, richt een maaltijd aan en geeft ieder van de aanwezige vrouwen een mes in handen. Terwijl de dames hun fruit zitten af te schillen,

¹⁰ Beeston, 15.

laat Zulaikha Jozef ten tonele verschijnen. De gevolgen zijn dramatisch: ‘Lieve help!’ roepen ze uit, ‘Dit is geen mens, dit is niets minder dan een engel’ (vrij naar vers 31). Plastisch wordt beschreven hoe de dames hun fruit vergeten en alleen nog maar oog voor Jozef hebben, met als gevolg dat ze zich in de vingers snijden. Jozef zoekt zijn heil en bescherming bij God, wanneer hij geconfronteerd wordt met zoveel vrouwelijke begeerte. Zulaikha ziet echter haar reputatie rechtgezet. Immers, het bewijs is geleverd: geen enkele vrouw zou een dergelijke man kunnen weerstaan. En ze zegt: ‘En dat is hij nu over wie jullie mij verwijten gemaakt hebben. Ik heb inderdaad geprobeerd hem te verleiden en hij heeft weerstand geboden. Maar als hij niet doet wat ik van hem verlang dan zal hij gevangengezet worden’ (vers 32). Zo belandt Jozef, die nu conform zijn profetische onkreukbaarheid Zulaikha blijft afwijzen, uiteindelijk in de gevangenis. Wanneer de farao hem jaren later over droomuitleg wil consulteren en hem daartoe uit de gevangenis laat ophalen, eist Jozef eerst openbare rectificatie van zijn reputatie (vers 50-52). Zowel Zulaikha als dames uit de stad bekennen dat ze Jozef vals beschuldigd hebben en zo is Jozefs publieke eer weer hersteld. Wanneer Jozef de dromen van de farao goed weet te interpreteren, beloont deze Jozef met een hoge functie aan het hof. En zo wordt de arme joodse slaaf één van de machtigste mannen van Egypte.

Hopeloos verliefd: Zulaikha in de vertelling van Tha’labi

De eerste van de vier hervertellingen die we bestuderen, is de *qisas* van Tha’labi. Zijn verhaal vertoont veel overeenkomsten met vertellingen uit de joodse traditie, die na afsluiting van de Tenach zijn ontstaan.¹¹

Tha’labi zet zijn verhaal over Jozef en Zulaikha¹² in met de opmerking dat, wanneer Jozef in Egypte op de markt wordt gebracht, de mensen tegen elkaar opbieden in een poging hem te kopen. De reden hiervoor is evident, want al eerder heeft Tha’labi uitgebreid Jozefs schoonheid geroemd: ‘De schoonheid van Jozef was als het licht van de dag; zijn huid was licht, zijn gezicht aantrekkelijk, zijn haar gekruld, zijn ogen groot; hij stond rechtop, had goed ontwikkelde benen en biceps, een platte buik en een kleine navel.’¹³ Het is uiteindelijk de Aziz, genaamd Potifar, die Jozef koopt. Tha’labi vermeldt over Potifar dat ‘hij niet met

¹¹ Speyer, 199-206.

¹² Tha’labi noemt de vrouw van Potifar ‘Ra’il’, maar omwille van de helderheid van het verhaal wordt in de tekst van het artikel de naam ‘Zulaikha’ gebruikt. Bij Tha’labi is de schoonheid van Jozef ambivalent, omdat de tekst lijkt te suggereren dat zijn knappe uiterlijk ook een bron van ijdelheid is.

¹³ Brinner, 184.

vrouwen sliep en dat zijn vrouw Zulaikha heel mooi was'.¹⁴ Daarmee is de bühne gezet. Alle elementen voor een spannend en smeug verhaal zijn aanwezig: een knappe jonge slaaf, een man die niets met vrouwen heeft en een mooie maar gefrustreerde echtgenote.

Tha'labi laat er in het verhaal dan ook geen gras over groeien. Meteen als Zulaikha Jozef ontmoet, 'ziet ze hoe buitengewoon aantrekkelijk hij is en stroomt haar hart over van liefde en passie.' Al na tien regels laat Tha'labi haar uitroepen: 'Kom hier' en zitten we midden in de verleidingsscène.¹⁵ En hoewel Tha'labi vertelt dat er verschillende opvattingen bestaan onder de geleerden over wat er precies tussen Jozef en Zulaikha is voorgevallen, rapporteert hij – naast wat ingetogen versies – ook uitgebreid een erotische lezing, die weinig aan de fantasie overlaat. Een proeve van de conversatie tussen de twee geliefden zoals Tha'labi die heeft overgeleverd gekregen van Ishak ben Yasar:

'Oh Jozef, de kleine tuin staat in brand, kom en doof het vuur.'

'Als ik het vuur uitdoof, zal ik in de hel branden.'

'De kleine tuin is verdroogd Jozef, sta op en besproei hem.'

'Degene die de sleutel heeft, heeft meer recht tot besproeien dan ik'.

'Oh Jozef, een tapijt van zijden haren ligt voor je uitgespreid, sta op en willig mijn wensen in.'

'Dan zal ik mijn aandeel in de Tuin verliezen.'

'Kom met me onder de dekens, Jozef, en ik zal je verbergen.'

'Niets kan me verbergen van mijn Heer als ik Hem niet gehoorzaam.'

'Jozef, leg je hand op mijn borst en je zult me genezen.'

'Mijn meester heeft meer recht om dat te doen dan ik.'

'Ach wat, je meester. Ik geef hem een beker met vergif (bingelkruid) te drinken, zodat zijn vlees zal verrotten en zijn beenderen uit elkaar vallen. Dan gooi ik hem op een met goud geborduurd kleed en werp hem in de kelder. Niemand zal er ooit van weten. En ik zal jou aan het hoofd van al zijn eigendommen stellen, de kleine en de grote.'¹⁶

Hoe volhardend Jozef volgens deze conversatie ook moge zijn geweest in zijn afwijzingen, uiteindelijk, zo weet Tha'labi te melden, komt de duivel de kamer toch binnen. Hij pakt beiden bij de hand en laat het tweetal elkaar omhelzen. Tha'labi vervolgt: 'En Jozefs

¹⁴ Brinner, 197.

¹⁵ Brinner, 197.

¹⁶ Brinner, 198.

verlangen werd zo sterk dat hij zijn kleren losmaakte en naast haar ging liggen, zoals een man die op het punt staat overspel te plegen.¹⁷

Maar juist op het cruciale moment vindt er een goddelijke interventie plaats. Volgens één versie verschijnt Jakob aan Jozef, slaat hem op de borst en brengt hem weer bij zijn verstand. Een andere versie vertelt dat het dak van het huis zich opent en Jozef Jakob ziet die zich op de knokkels bijt van afschuw. Heel plastisch is de beschrijving die Tha'labi overlevert op gezag van Ibn Abbas:

[...] plotseling verscheen er een hand zonder pols of arm tussen hen in, waarop geschreven stond: 'Maar er zijn bewaarders voor jullie, voortreffelijken, die opschrijven, die weten wat jullie doen' (soera 82:10). Daarop kwamen ze overeind en vluchtten om te ontsnappen. Maar toen de angst weer was weggeëbd, kwamen ze terug en hij lag met haar zoals een man met zijn vrouw ligt. Opnieuw verscheen de hand zonder arm of pols tussen hen in, deze keer beschreven met de woorden: 'Weest op jullie hoede voor een dag waarop jullie tot God teruggebracht zullen worden. Dan zal aan iedereen vergoed worden wat hij verdiend heeft' (soera 2:281). Dus sprong hij op en vluchtte en zij sprong op, maar toen hun angst was weggeëbd, kwamen ze terug en gingen verder waar ze mee bezig waren geweest. De scheidende hand verscheen opnieuw, beschreven met 'Jullie mogen geen ontucht benaderen. Dat is iets gruwelijks en een slechte manier van doen' (soera 17:32). Opnieuw vluchtten ze en toen ze weer terug waren gekomen om te doen wat ze aan het doen waren, zei God tegen Gabriel, 'Gabriel, grijp mijn dienstknecht in zijn kraag voordat hij zondigt.' En Gabriel daalde af, op zijn handen bijtend en zei: Jozef, ben jij bezig te doen, wat alleen dwazen doen? Jij, die bent uitgekozen om een profeet van God te worden? Want God heeft gezegd: 'Zulks, opdat Wij het kwaad en de gruweligheden van hem afwendden. Hij behoorde tot Onze uitverkoren dienaren' (soera 12:25).¹⁸

Pas bij de derde poging om hem bij zinnen te brengen, door een persoonlijke interventie van Gabriël, komt Jozef tot inkeer. De verleidingsscène vormt bij Tha'labi de climax in het verhaal van Jozef en Zulaikha. Hoewel hij ook andere elementen zoals het banket met de dames vermeldt, krijgen deze relatief weinig aandacht in zijn verhaal. Wel weet Tha'labi nog

¹⁷ Brinner, 199.

¹⁸ Brinner, 200.

te vertellen dat de dames zo geobsedeerd door Jozef waren, dat zevental van de veertig aanwezige vrouwen in extase het leven gelaten zou hebben bij de aanblik van de profeet.¹⁹

Tha'labi's hervertelling van het koranverhaal over Jozef en Zulaikha eindigt met de gevangenneming van Jozef, waarna hij besluit met de enigszins moraliserende woorden: 'Dit alles gebeurde omdat God Jozefs gevangenneming gepland had teneinde hem te reinigen van zijn verlangens en hem te laten boeten voor zijn uitglijder.'²⁰ Pikant detail bij Tha'labi is overigens nog wel dat in de gevangenis Jozefs uiterlijk opnieuw harten op hol brengt: de twee jonge mannen die in het verhaal van Genesis als de schenker en de bakker bekend staan, worden bij eerste aanblik van Jozef op slag verliefd. Daarop roept Jozef uit: 'Ik smeeek je, in Gods naam, word niet verliefd op me, want iedereen die me heeft liefgehad, heeft me tot nu toe niets dan ellende gebracht.'²¹

Barbara Freyer Stowasser en Tony Tidswell, een islamologe uit Nieuw Zeeland, verwijzen in dit kader beiden naar een opmerking van Tabari die schrijft dat Jozef door zijn aantrekkelijkheid *fitna* (sociale chaos) veroorzaakt en daardoor afgezonderd dient te worden.²² Immers, zowel Zulaikha als haar gasten bij het banket en de jonge mannen in de gevangenis worden allemaal in verwarring en verleiding gebracht door de schoonheid van Jozef. Mannen kunnen dus blijkbaar net zo goed een bron van *fitna* zijn als vrouwen, aldus Tabari. De traditie heeft echter met name naar vrouwen verwezen als het om *fitna* gaat en uitgebreid kleding- en andere voorschriften geformuleerd om mannen tegen de *fitna* van vrouwen te beschermen, leidend tot boerka's, shadors en vrouwen die niet buitenshuis mogen komen. Het omgekeerde – de beteugeling van de *fitna* van mannen voor vrouwen – heeft echter nauwelijks aandacht gekregen.

Het verhaal van Jozef en Zulaikha krijgt tegen het einde van de *qisas* over Jozef nog een niet-koranisch staartje. In ere hersteld en van blaam gezuiverd, wordt Jozef aangesteld in de plaats van Potifar aan het hof. Bij de aanstelling krijgt hij ook de bezittingen van de Aziz, inclusief zijn vrouw Zulaikha. Potifar is dan inmiddels door de dood van het toneel verdwenen. De twee huwen en als een brave koorknaap zegt Jozef in de huwelijksnacht tegen zijn nieuwe bruid: 'Is dit niet veel deugdelijker dan wat jij van me wilde?' Waarop Zulaikha uitroept: 'Verwijt me niets – ik was jong en mooi, had alles wat ik kon wensen, maar mijn echtgenoot (...) had niets met vrouwen en jij was mooi en jong en ik kon me niet beheersen.'

¹⁹ Brinner, 202.

²⁰ Brinner, 203.

²¹ Brinner, 204. Volgens sommige joodse bronnen, waaronder Josephus, was ook Potifar gecharmeerd van Jozef. Zie Goldman, 84-85 of Speyer, 199-200.

²² Tidswell (2005); Freyer Stowasser, 53.

Gelukkig wordt snel duidelijk dat de verleiding van Jozef Zulaikha's enige escapade is geweest. Als het huwelijk wordt geconsumeerd, blijkt Zulaikha nog maagd. Het stel krijgt twee zonen, Efraïm en Mannasse, en leeft nog lang en gelukkig.²³

In de *qisas* van Tha'labi verschijnt naast Jozef een duidelijk geprofileerd tweede karakter op het toneel. De naamloze echtgenote van de Aziz in de Koran wordt in de *qisas* een vrouw van vlees en bloed: Zulaikha, een jonge en verleidelijke vrouw met onbevredigde verlangens en een tomeloze verliefdheid. De personages Jozef en Zulaikha vervullen in het verhaal van Tha'labi een gelijkwaardige rol, al blijft gezien de raamvertelling (soera Joesoef) de focus duidelijk op Jozef liggen. De complexiteit van de thematiek, over aantrekkingskracht en liefde enerzijds en verleiding en zonde anderzijds, blijven bij Tha'labi overeind. Dat maakt de karakters van Tha'labi menselijk en geloofwaardig. Zulaikha is niet zomaar een slechte vrouw die overspel wil plegen; ze is ook een vrouw wiens liefde niet verwatert door tijd of obstakels. Bij Tha'labi is Jozef niet alleen maar een onkreukbare profeet die door niets of niemand van zijn roeping af is te brengen; hij is ook man van vlees en bloed die gevoelig is voor de avances van een mooie vrouw. De verleiding door Zulaikha is weliswaar één van de vele beproevingen die de profeet moet doorstaan, maar, zo maakt Tha'labi duidelijk, het was zeker geen onaangename verzoeking. Tha'labi laat er echter geen twijfel over bestaan dat hoewel Jozef zeer gecharmeerd is van Zulaikha en ver meegaat in haar spel, hij niet tot zonde overging. Er is, volgens Tha'labi een duidelijke lijn tussen wens en daad: “verlangen” is wat een mans innerlijke gevoelens hem vertellen te doen, maar wat hij nog niet heeft gedaan.²⁴ En verlangen is wat de Koran zei, dat Jozef deed.

Aan het einde van het verhaal van Tha'labi wordt ook Zulaikha nog op een bepaalde manier gerehabiliteerd. Zulaikha blijkt uiteindelijk toch geen vrouw van lichte zeden, die uit verveling het ene avontuurtje na het andere avontuurtje is aangegaan: ze is immers nog maagd in haar huwelijksnacht. Haar liefde voor Jozef was misschien misplaatst – ze was immers een getrouwde vrouw – maar oprecht. En blijkbaar is ze Jozef al die jaren trouw gebleven. Zo laat Tha'labi de episode van de verleiding van Jozef door Zulaikha toch nog uitlopen op een liefdesverhaal.

De wellustig verleidster: Zulaikha bij Kisa'i

²³ Brinner, 212.

²⁴ Brinner, 198.

Kisa'i kiest in zijn *qisas* voor een andere insteek. Hij is de meesterverteller, die de twee hoofdpersonen tot tegenspelers van elkaar maakt. Gayane Merguerian en Afsaneh Najmabadi stellen dat waar bij Kisa'i Jozefs goedheid breed wordt uitgemeten, 'Zulaikha daarentegen een steeds wreder en slechte persoonlijkheid wordt.'²⁵ Zulaikha is als het ware Jozefs tegenpool: hoe zwarter de trekken bij Zulaikha worden, des te helderder steekt Jozefs rechtschapenheid daarbij af.

Bij Kisa'i ligt vanaf het begin van het verhaal het initiatief bij Zulaikha; zij is de hoofdpersoon in het verhaal. Het is Zulaikha die hoort dat Jozef te koop wordt aangeboden. Het is Zulaikha, die wanneer ze verneemt dat andere vrouwen belangstelling voor Jozef hebben, Potifar ertoe aanzet, Jozef tegen elke prijs te kopen.²⁶ En zo, zegt Kisa'i, kocht Potifar Jozef voor een ongekend hoog bedrag en bracht hem naar het paleis van Zulaikha.

Zulaikha wordt vanaf de eerste blik hartstochtelijk verliefd op Jozef. Samen met haar min – een nieuwe figuur in het verhaal – beraamt ze plannen om Jozef te verleiden. Om haar avances kracht bij te zetten, laat Zulaikha een 'huis van vreugde en genot' bouwen, waarvan de muren gedecoreerd waren met spiegels en erotische schilderijen. Het is in dit paleis dat Zulaikha Jozef probeert te verleiden. Maar nog, aldus Kisa'i, zijn Zulaikha's intriges niet ten einde. Als Jozef niet acuut bereid blijkt om op Zulaikha's uitnodigingen in te gaan, wordt ze hysterisch en dreigt met zelfmoord:

'Als je niet doet wat ik wens', schreeuwde ze, 'dan zal ik mezelf onmiddellijk doden. En dan zal ook jouw leven er bij in schieten vanwege mij.' En ze pakte een mes alsof ze zichzelf wilde doden (maar dat was gewoon een truc van haar om Jozef te misleiden). Hij rende naar haar toe, rukte het mes uit haar hand en wierp het weg. Daarop wierp zij zich op hem en maakte de zeven knopen van zijn broek los, de een na de andere. 'En ze begeerde hem en hij zou haar begeerd hebben' (soera 12:24) als niet juist op dat moment de engel Gabriël in de vorm van zijn vader Jakob was gedaald en hem in de vingertoppen beet. En toen Jozef dit bewijs zag, spoedde hij zich naar de deur.²⁷

Jozefs verlangen naar Zulaikha, een element dat Tha'labi in zijn verhaal belicht, is bij Kisa'i bijna helemaal uit het verhaal verdwenen. In plaats daarvan is angst gekomen; angst, dat Zulaikha zich wat zal aandoen als hij niet op haar uitnodiging ingaat; angst voor de

²⁵ Merguerian & Najmabadi, 494.

²⁶ Thackston, 172.

²⁷ Thackston, 175.

consequenties daarvan. In de *qisas* van Kisa'i is Zulaikha een en al intrige en agressieve seksualiteit; ze werpt zich op Jozef en randt hem aan. Zij is het die zijn kleren losknoopt volgens Kisa'i. En onderwijl biedt ze aan haar echtgenoot uit de weg te ruimen en Jozef heerser in het land te maken; iets wat Jozef – vanzelfsprekend – afwijst. Als de vluchtende Jozef achternagezeten door Zulaikha vervolgens door Potifar op heterdaad wordt betrapt, ontbrandt die in woede en weigert Jozefs uitleg aan te horen. Hij dreigt Jozef te doden tot een baby van zes maanden oud – een kind van de zus van Zulaikha – ter verdediging van Jozef spreekt. Hier ligt een parallel met soera 19 waar baby Jezus volgens de Koran ter verdediging van Maria spreekt als zij van seksuele escapades wordt beschuldigd.²⁸ Pas dan gelooft Potifar dat zijn vrouw de aanstichtster is. Zulaikha wordt daarop vermaand en Jozef wordt verzocht het incident stil te houden.

Ook Kisa'i vermeldt de banketscène, maar bij hem neemt het verhaal een iets andere wending, opnieuw om Zulaikha's slechtheid te benadrukken. Als Jozef weigert ten overstaan van haar vriendinnen op Zulaikha's wensen in te gaan, is ze zo boos vanwege het gezichtsverlies dat hij haar laat leiden, dat ze uit wraak Jozef gevangen laat zetten. Waar bij Tha'labi de episode met de vrouwen diende om Zulaikha te rehabiliteren – haar verlangen naar Jozef is misschien wel zondig, maar begrijpelijk; alle vrouwen die Jozef ontmoeten ontbranden namelijk in lust – onderstreept het verhaal bij Kisa'i nog eens expliciet het karakter van Zulaikha: ze is een vrouw die, als ze haar zin niet krijgt, hard terugslaat.

Uniek voor Kisa'i is het dramatische hoogtepunt van het verhaal. Het speelt zich af tijdens de hongersnood in Egypte. Potifar is inmiddels overleden en de zeven magere jaren nopen de weduwe Zulaikha ertoe al haar bezit te verkopen. Als ze uiteindelijk alles te gelde heeft gemaakt, heeft ze geen andere optie meer dan slaaf worden. Slaaf – hoe kan het ook anders – van Jozef. Kisa'i vertelt:

Zulaikha, die evenzeer door ontbering en honger werd getroffen als andere mensen, verkocht alles wat ze bezat voor voedsel en werd uiteindelijk een van de slaven van Jozef. Op een dag kwam ze bij Jozef en zei: 'O Jozef, geprezen zij Hij die slaven tot koningen maakt vanwege hun gehoorzaamheid en die voormalige heersers heeft vernederd vanwege hun ongehoorzaamheid. Er is geen God dan God alleen; niemand is als Hij.' 'Wie ben je, o vrouw,' vroeg Jozef. 'Ik ben Zulaikha, de vrouw van Potifar', zei ze. Toen ze vertelde dat ze op zoek was naar voedsel, huilde Jozef en zei: 'Ik zal je alles sturen wat je nodig hebt en

²⁸ Vergelijk soera 19:27-32.

ik zal zorgen dat je al je vroegere bezittingen en slaven terugkrijgt en je zult weer een dame worden zoals vroeger.’ Toen huwde hij haar, met de koning Rayyan ibn al-Walid als getuige en in het bijzijn van de prinsen van Egypte. En God gaf haar haar schoonheid en jeugd terug. En toen Jozef met haar sliep, merkte hij dat ze nog maagd was, waarop ze zei: ‘Geen man heeft mij ooit aangeraakt, want mijn echtgenoot Potifar was impotent.’²⁹

Zo laat Kisa’i het smeulige verhaal over deze door en door slechte vrouw toch nog vroom eindigen: de doortrapte, wellustige en heidense Zulaikha komt tot inkeer door alles wat haar is overkomen; ze bekent haar fouten uit het verleden en wordt moslim. Jozef de profeet die zelfs onder grote druk de verleiding tot zonde weerstond, wordt door zijn Heer beloond met alles wat een mens kan wensen: rijkdom, positie en de vrouw die hij aantrekkelijk vindt. Merguerian en Najmabadi spreken in dit verband over de ‘bestrafing en rehabilitatie van Zulaikha bij Kisa’i.’³⁰ Zulaikha, de slechte vrouw, moet boeten voor haar intriges en seksuele agressie die een bedreiging vormden voor de profeet Jozef.³¹ Ze wordt gestraft doordat ze alles wat ze heeft verliest: geld, positie en sociale zekerheid. Maar eenmaal nederig en tot inkeer gekomen, wordt ze in ere hersteld. Nadat ze God als Ene en Jozef als haar meester heeft erkend, wordt ze weer jong en mooi en maagd. Door haar huwelijk met Jozef worden Zulaikha’s seksuele driften ingeperkt, onschadelijk gemaakt en de kaders gewezen die volgens Kisa’i de enige juiste zijn voor dergelijke gevoelens: die van het huwelijk. Op deze manier dient volgens Kisa’i aan de *fitna* van vrouwen in het algemeen en Zulaikha in het bijzonder, paal en perk te worden gesteld.

Opmerkelijk genoeg ontbreekt bij Kisa’i de verwijzing naar het korancitaat ‘en hij begeerde haar ook’. Jozefs verlangen naar Zulaikha is nauwelijks een thema. De hele vertelling lijkt een illustratie van het koranvers ‘Dat is weer een list van jullie vrouwen; jullie listen zijn geweldig’ (vers 28). En Merguerian en Najmabadi concluderen dat Jozefs positieve respons op Zulaikha’s verleidingen, beschreven door Tabari, Tha’labi en anderen als weliswaar ongepast, maar begrijpelijk en natuurlijk, bij Kisa’i is verdwenen. Daarvoor in de plaats is Zulaikha’s wrede psychologische oorlogsvoering gekomen, met Jozef in de rol van zowel

²⁹ Thackston, 179-180.

³⁰ Merguerian & Najmabadi, 495.

³¹ De korancommentator Baidawi, een tijdgenoot van Kisa’i, zet deze thematiek van vrouwelijke agressiviteit tegenover Jozefs reinheid en zondeloosheid nog eens extra aan door *akbarnahu* uit vers 31 naast de vertaling ‘en ze vonden hem geweldig’, een alternatief voor te stellen namelijk ‘en ze begonnen te menstrueren vanwege hun lust voor hem’. Deze vertaling, die overigens door Tabari en Tha’labi wordt afgewezen, accentueert nog eens het onreine van de vrouwelijke seksualiteit tegenover de reinheid van de profeet. Beeston, 18-19. Zie Merguerian & Najmabadi, 495 en Freyer Stowasser, 53-54.

slachtoffer als held.³² Tot op de dag van vandaag vindt Kisa'i's lezing van het verhaal van Jozef en Zulaikha navolging en zien geleerden het verhaal als een waarschuwing voor de verleidelijke maar gevaarlijke listen van vrouwen. Zo schrijft de Indiase moslimgeleerde Munstansir Mir dat het Zulaikha alleen maar om seks en niet om liefde te doen was:

Ze is allereerst wellustig. Seksueel gefrustreerd handelt ze agressief en als dat niet helpt, wraakzuchtig. Ze is zonder twijfel een intrigante, die niet alleen plannen beraamt om Jozef te verleiden, maar tegelijkertijd manieren verzint om haar vrouwelijke rivalen uit te schakelen, die over hun charmes hebben opgeschept.³³

Bij Kisa'i is het verhaal van Jozef en Zulaikha geworden tot een uitgebreide illustratie van vers 28; een waarschuwing voor de gevaarlijke 'vrouwelijke listen' en 'de huiveringwekkende kracht van vrouwelijke seksualiteit' die een bedreiging vormen voor de rechtschapenheid van mannen.³⁴

Een beproeving voor de profeet Jozef: Zulaikha bij Ibn Kathir

Van geheel andere orde is de *qisas* van Ibn Kathir. Ibn Kathir vertelt geen uitgebreide, smeugige of miraculeuze verhalen over de profeten. Zijn verzameling profetenverhalen is sober, ingetogen en beperkt zich tot enkele kleine uitwijdingen waarin de korancitaten centraal staan, aangevuld door homiletische vermaningen aan de hoorders. Dit heeft grote consequenties voor het verhaal.

Waar bij Tha'labi en Kisa'i Zulaikha een belangrijk karakter in het verhaal is, daar is Zulaikha bij Ibn Kathir verbleekt tot een kleurloos instrument van verleiding. De focus van het verhaal van Ibn Kathir ligt geheel op Jozef. Zulaikha is als personage elke diepgang kwijtgeraakt; ze krijgt zelfs geen naam in de vertelling van Ibn Kathir. Zijn enige doel lijkt te zijn, aan te tonen dat Jozef – ondanks alle verleidingen die op zijn weg komen – de

³² Merguerian & Najmabadi, 494.

³³ Mir, 9.

³⁴ Merguerian & Najmabadi, 485-486. Zowel Merguerian, en Najmabadi als Goldman zien in de verhalen over Jozef en Zulaikha een verwevenheid van twee genres: de *qisas al-anbiya* en de verhalen over 'listen van vrouwen', waarvan de verhalen van 1001 nacht een van de beroemdste is. Zie Merguerian & Najmabadi, 285 en Goldman, 47-54.

onkreukbare profeet van God is. Opnieuw de verleidingsscène, nu van de hand van Ibn Kathir:

Ze was een hele mooie en rijke jonge vrouw en bovendien was ze zijn meesteres. Ze sloot alle deuren en deed haar mooiste kleren aan, maar hoewel Yoesoef heel knap was, was hij ook een profeet en de zoon van profeten. Daarom beschermde Allah hem voor het bedrijven van een dergelijke ernstige zonde en voor haar listen. Yoesoef is de meester van de zeven vrome mensen die in de hadith van Mohammed (vrede op hem) genoemd worden en waar gezegd wordt: er zijn zeven vrome mensen over wie Allah zijn schaduw zal plaatsen in een tijd dat er geen schaduw is: een rechtvaardige heerser, een man die aan Allah denkt als hij alleen is en wiens ogen zich dan met tranen vullen, een man die aan de moskee verknocht is, zodat hij, wanneer hij de moskee verlaat, meteen weer terugkomt, twee mensen die van elkaar houden omwille van Allah, een man die in het geheim aalmoezen geeft, zodat zijn linkerhand niet weet hoeveel zijn rechterhand gegeven heeft, een jonge man die Allah aanbidt gedurende zijn jeugd, en een man die verleid wordt door een mooie vrouw, maar die haar terugwijst en zegt: ‘Ik vrees Allah’.³⁵

Bij Ibn Kathir geen verleidelijke poses, geen handtastelijkheden en al helemaal geen losgeknoopte kleding. Als Zulaikha Jozef probeert te verleiden wijst hij haar resoluut terug – zoals het een profeet betaamt – en zegt: ‘Ik zoek mijn toevlucht bij Allah. Waarlijk, Hij is mijn meester! Hij maakt mijn verblijf aangenaam!... (Qs Yoesoef 12:23) dus zal ik nooit overspel plegen met zijn vrouw uit dank voor zijn vriendelijke behandeling.’³⁶ De Jozef van Ibn Kathir wordt niet of nauwelijks in verleiding gebracht en de neiging tot vleselijke lusten lijkt hem vreemd; dit ondanks het feit dat de korantekst hiervoor een duidelijke voorzet geeft. Ook wanneer de druk op Jozef door Zulaikha en haar vriendinnen wordt opgevoerd, weerstaat Jozef de pressie door zijn toevlucht te nemen tot Allah:

Yoesoef deed een beroep op Allah, omdat hij hulpeloos was en omdat hij niet voor zichzelf goedheid of slechtheid te weeg kan brengen. Alleen Allah kon hem kracht verlenen en bescherming bieden voor de streken van de duivel. [...] Ibn Kathir zei, dat ‘Aziz dacht, dat het het beste voor zijn vrouw was als Yoesoef uit haar omgeving verdween zodat ze hem niet meer zou zien. Ze wilden laten zien, dat het Yoesoef was die probeerde haar te

³⁵ Ibn Kathir, 172-173.

³⁶ Ibn Kathir, 173.

verleiden en zo werd hij onrechtvaardig gevangen genomen. Dit was door Allah bevolen en het was de bescherming van Yoesoef voor de duivel.³⁷

Bij Ibn Kathir is de episode van Jozef en Zulaikha heel duidelijk een onderdeel van een langer verhaal; een van de schakels in het verhaal van de beproevingen van de profeet Jozef. Jozef is de profeet die conform de wil van God naar het heidense Egypte wordt geleid om daar de eenheid van God te prediken en de familie van Jakob te redden van de hongersnood. Noch de jaloezie van zijn broers, noch de verleiding van Zulaikha, noch de verdrukking in de gevangenis, noch het eerherstel dat hij later ontvangt, brengen hem van die roeping af.

Zulaikha als metafoor voor de zoektocht van de ziel naar God: de parabel van Jami

Staat in het verhaal van Ibn Kathir Jozef centraal, in het gedicht van Jami is zonder enige twijfel Zulaikha de hoofdpersoon. Jami, een soefi, vertelt het verhaal van Jozef en Zulaikha als een allegorie van de ziel die wanhopig maar volhardend zoekt naar eenwording met het goddelijke. Jozef verbeeldt in deze allegorie de ‘goddelijke schoonheid’ en Zulaikha ‘de verlangende menselijke ziel.’³⁸ Geen wonder dus dat Zulaikha door deze soefi-meester tot het centrale karakter van deze onderwijzing is gemaakt. Ze staat symbool voor de moeizame zoektocht van ieder mens naar het goddelijke.

Twee belangrijke thema’s uit het soefi-gedachtegoed spelen een belangrijke rol in het verhaal: de overtuiging dat de schijnwereld waarin we leven een brug kan vormen tot de echte wereld van het goddelijke, en de overtuiging dat wie een ander mens liefheeft in die ander de essentie van het goddelijke weerspiegelt ziet.³⁹ En zo, is volgens de soefi-traditie ‘vleselijke liefde’ een stadium op de weg van ‘spirituele liefde’ voor het goddelijke.

Na een korte inleiding die de geboorte van Jozef vermeldt, richt de vertelling zich op Zulaikha.⁴⁰ Geboren in Taimus, in het ‘land van de barbaren’ (een detail dat duidelijk maakt dat Zulaikha de ene ware God nog niet kent), groeit Zulaikha op als de dochter van de koning. In een nachtelijke droom verschijnt aan haar een jongeman, op wie ze halsoverkop verliefd

³⁷ Ibn Kathir, 176-177.

³⁸ Goldman, 139.

³⁹ Beutel, 2.

⁴⁰ Er zijn ook versies van Jami’s *Yusuf and Zulaikha* gevonden die de inleiding over Jozef weglaten en direct met het verhaal van Zulaikha beginnen. Merguerian & Najmabadi, 498.

wordt: ‘een stralende verschijning uit de regionen van het licht, die de *houris* in de eeuwige tuinen doet verbleken.’⁴¹ Jami becommentarieert:

Ze was buiten zichzelf van schok; maar ze begreep niet de ware betekenis van deze ervaring. Was ze zich bewust geweest van de diepere betekenis, dan zou ze tot hen behoren die zich op het pad der waarheid begeven; maar geobsedeerd door de uiterlijke vorm, had ze aanvankelijk geen idee van de onderliggende werkelijkheid.⁴²

Bezeten door deze man uit haar dromen weet Zulaikha tijdens de derde droom een concrete aanwijzing aan deze verschijning te ontlokken: hij is de grootvizier van Egypte. Zulaikha laat daarop haar vader contact zoeken met de grootvizier van Egypte en een huwelijk arrangeren. In Egypte aangekomen blijkt tot Zulaikha’s ontzetting de grootvizier echter een andere dan haar nachtelijke verschijning. Nog diezelfde nacht verschijnt haar mysterieuze geliefde opnieuw aan haar om haar te verzekeren dat ze niet bang hoeft te zijn en gewoon met de grootvizier kan huwen ‘want hij zal je zilveren slot onaangeraakt laten, omdat zijn sleutel van de allerzachtste was is. Wees niet bang, vanuit een lege mouw kan geen hand verschijnen die een dolk vasthoudt.’⁴³ Zulaikha huwt daarop met de grootvizier (Potifar) en leeft in Egypte in verwachting van een ontmoeting met haar geliefde. Daarmee is het eerste bedrijf van het verhaal afgerond.

Het tweede bedrijf wordt gevormd door het bekende verhaal dat Jozef als slaaf naar Egypte verkocht wordt, alwaar Zulaikha hem voor het eerst in levende lijve ziet. Ze brengt een bod op hem uit en koopt hem ten slotte tegen een prijs die haar al haar fortuin kost. Eenmaal in huis voorziet Zulaikha Jozef van alles wat hij kan wensen. Na een tijdje begint ze avances te maken. Als die niet het gewenste effect ressembleren, laat ze het ‘huis van vreugde en genot’ bouwen met muurschilderingen van geliefden in intieme poses en nodigt Jozef uit. Daar verklaart ze hem haar liefde. Maar opnieuw wijst Jozef haar af: hun tijd is nog niet gekomen; Zulaikha moet geduld hebben en wachten. Zulaikha reageert op deze afwijzing door te dreigen met zelfmoord, zeggend dat haar leven zonder hem geen zin heeft. Daarop spoedt Jozef zich naar haar zijde:

⁴¹ Jami, 14.

⁴² Jami, 15.

⁴³ Jami, 34.

Ziende dat Jozef zich plotseling naar haar toewendde, geloofde Zulaikha dat hij op het punt stond haar wensen in te willigen. Snel gooide ze de dolk terzijde, en nam een ontvankelijke houding aan. Haar lippen dronken honingachtige zoetheid van zijn mond; en met haar armen en benen omwond ze hem zoals een ketting en een riem; ze bood zichzelf aan als doelwit voor zijn pijn; haar lichaam klampte zich als een oester aan hem vast.⁴⁴

Net als zijn tegenstand begint te verzwakken, valt Jozefs oog op een afgodsbeeld in de kamer, dat Zulaikha discreet heeft afgedekt en realiseert zich dat de ene God alles ziet. Dat geeft hem de kracht om haar opnieuw af te wijzen. Jami becommentarieert:

Een mens moet nooit wanhopen op het pad. Zelfs de totale duisternis zal ooit voor het daglicht moeten verdwijnen. Zelfs als er honderd deuren voor je hoop gesloten blijven, dan is er nog geen reden tot wanhoop: klop op nog een deur, en plotseling zal hij open gaan; en de weg naar je doel wordt duidelijk.⁴⁵

Zulaikha heeft de ware betekenis van haar droom echter nog steeds niet begrepen en is nog steeds op de vleeselijke liefde gericht. Dat blijkt uit het feit dat ze meent Jozef tot coöperatie te kunnen dwingen, door hem in de gevangenis te laten belanden. Ze wil Jozef bezitten, zelfs als dit ten koste van haar geliefde gaat. Maar alles blijkt zinloos. Jozef wijst Zulaikha af en de scheiding is compleet. Zulaikha, ontroostbaar van verdriet, vergooit haar schoonheid door onafgebroken huilen en rouwen.

Na een aantal jaren wordt Jozef in ere hersteld en tot de positie van grootvizier verheven. Als Zulaikha's echtgenoot dit hoort, sterft hij van vernedering. Zulaikha, nu weduwe, volgt het leven van Jozef op een afstand en geeft al haar geld en bezit uit aan nieuws over Jozef. Verarmd en blind geworden door al haar huilen woont ze uiteindelijk in een hutje langs de weg waar Jozef af en toe langs komt. Wanneer het gerucht gaat dat hij langs zal komen, bidt ze tot haar afgodsbeeld dat ze even weer ziende mag worden om zo een blik op haar geliefde te kunnen werpen. Maar Jozef passeert en Zulaikha blijft blind: een gemiste kans. Uit woede en frustratie gooit ze daarop haar afgodsbeelden kapot en roept haar ellende uit tot de ene God. Als Jozef een vrouwenstem tot de ene God hoort bidden, laat hij de vrouw halen en herkent Zulaikha. Zulaikha krijgt – na gebed van Jozef – haar gezichtsvermogen, haar

⁴⁴ Jami, 85.

⁴⁵ Jami, 81.

schoonheid en jeugd terug en ten slotte worden de twee geliefden verenigd.⁴⁶ Dan valt de sluier weg en ervaart ook Zulaikha de eenwording met het goddelijke.

Jami's verhaal vormt een leerdicht over de weg van de mystieke eenwording. Het verhaal van de twee geliefden staat symbool voor de worsteling van de ziel om – ondanks allerlei problemen en obstakels – zich volledig toe te wijden aan God. Bij Jami is het koranverhaal weliswaar aanleiding tot zijn vertelling, maar hij veroorlooft zich grote artistieke vrijheid om de gebeurtenis uit te werken tot een allegorie over het mystieke pad: waar de passage in de Koran slechts een elftal verzen beslaat, werkt Jami het verhaal uit tot een novelle van bijna 200 bladzijden.

Bij Jami blijft de figuur van Zulaikha ambigue. Enerzijds roemt hij haar om haar absolute, niets ontziende passie voor het object van haar liefde:

En onder de minnaars was er niemand de gelijke van Zulaikha wiens hartstochtelijke liefde uniek was. Ze had lief van haar kindsbeen af tot haar ouderdom toe, in welvaart en in armoede. Ze hield nooit op om haarzelf te wijden aan de liefde. Ze werd geboren, ze leefde en ze stierf – gedreven door de liefde.⁴⁷

Anderzijds blijkt Zulaikha bij Jami ook degene die maar niet begrijpt waar het werkelijk over gaat; ze begrijpt niet dat haar liefde voor Jozef slechts een stadium is op weg tot de liefde voor God. Ook is haar vertrouwen in het woord van haar geliefde niet absoluut. Dat blijkt uit het feit dat ze haar vertrouwen op afgoden blijft stellen en meent de liefde te kunnen afdwingen.⁴⁸

Jozef speelt in de novelle van Jami nauwelijks een rol. Beutel spreekt zelfs over Jozef als een tweedimensionaal personage dat voortdurend uit het verhaal dreigt te verdwijnen.⁴⁹ Pas in het hoofdstuk over de eenwording wordt Jozef van een passief een actief personage: hij neemt het initiatief tot de uiteindelijke vereniging van geliefden. Daarmee blijkt, aldus Merguerian en Najmabadi, dat de uiteindelijke ervaring van eenwording met het goddelijke een gave van God blijft en niet het resultaat van de menselijke zoektocht.⁵⁰

⁴⁶ Jami, 121-125. NB Jami laat zijn verhaal eindigen met de dood van Jozef: kapot van Jozefs dood sterft Zulaikha kort na hem om zo ook in de dood met hem verenigd te zijn.

⁴⁷ Jami, 7-8.

⁴⁸ Merguerian & Najmabadi, 497.

⁴⁹ Beutel, 2.

⁵⁰ Merguerian & Najmabadi, 500.

Vier keer Zulaikha: een analyse

De elf verzen over Jozef en Zulaikha in de Koran, zijn in de traditie uitgegroeid tot uitgebreide vertellingen. Veel van de details in de verhalen, zoals het teken aan de muur, het banket en het uiteindelijke huwelijk tussen Jozef en Zulaikha, hebben parallellen in joodse teksten. Andere elementen, zoals het kind dat getuigt van Jozefs onschuld, komen alleen in de islamitische traditie voor. Uit de veelheid van teksten die er over dit verhaal bestaat blijkt dat al vanaf de vroegste tijd het verhaal van Jozef en Zulaikha een populaire vertelling is geweest.

In al deze verhalen, hoe verschillend ook, zijn twee rode draden te onderscheiden: de tomeloze verliefdheid van Zulaikha en de verleidbaarheid – en verleidelijkheid – van de profeet Jozef. In een aantal verhalen is Jozef de centrale figuur. Zijn rol is soms wat ambigue. Immers, een tekst zoals van Tha'labi legt de nadruk op Jozefs mooie uiterlijk en zijn sexappeal voor zowel mannen als vrouwen en lijkt te speculeren dat Jozef daar niet geheel ongevoelig voor was. Tha'labi zet Jozef neer als een menselijk personage dat bijna voor de verleiding bezwijkt en slechts door goddelijke interventie voor een misstap wordt behoed. Deze vertelling lijkt bedoeld om de 'gewone' gelovigen te bemoedigen dat ook profeten hun zwakke momenten hebben, maar dat God intervenueert als het echt uit de hand dreigt te lopen. Tha'labi's Zulaikha is sympathiek. Zij is net als Jozef een herkenbaar mens van vlees en bloed: geen heilige maar ook zeker geen vrouw van losse zeden. De lezer kan zich niet aan de indruk onttrekken dat ook de auteur zelf een zekere sympathie heeft voor zijn vrouwelijke hoofdrolspeelster.

Ook bij Ibn Kathir is Jozef het hoofdpersonage. Echter, geheel anders dan bij Tha'labi, is er bij Ibn Kathir geen ruimte voor een tegenspeelster van Jozef. De tekst richt zich slechts op één ding: de profeet Jozef die alle verzoeken die op zijn weg komen, glansrijk weerstaat. Zulaikha verbleekt in zijn *qisas* tot een van de hindernissen die Jozef in de uitoefening van zijn profeetschap tegenkomt. Ze is slechts een object dat dient om Jozefs rechtschapenheid te toetsen; voor vrouwen is immers nauwelijks een actieve rol weggelegd in Gods heilsgeschiedenis. Maar ook als naamloos object vormt zij, als vrouw, een potentiële dreiging; zoals alle vrouwen een potentiële dreiging zijn voor de rechtschapenheid van vrome mannen. Elke referentie aan Jozefs verlangen naar Zulaikha en aan de verlangens die hij bij anderen oproept, is bij Ibn Kathir verdwenen. Jozef de profeet is boven al deze zaken verheven. Jozef vervult in deze tradities de functie van de 'supergelovige' die als rolmodel voor de 'gewone' gelovige kan dienen wanneer zij verleid dreigen te worden tot zonde.

Andere vertellingen leggen juist de nadruk op Zulaikha, soms als negatief, soms als positief voorbeeld. De *qisas* van Kisa'i benadrukt vooral de donkere en dreigende kanten van Zulaikha. Kisa'i beklemtoont de listen en sluwe streken waarmee Zulaikha Jozef probeert te verleiden tot zonde en de meedogenloze wijze waarop ze probeert haar zin te krijgen. Deze traditie lijkt te dienen als waarschuwing voor de gelovigen om niet ten prooi te vallen aan 'slechte vrouwen', maar op hun hoede te zijn voor de dreiging die er van vrouwen en seksualiteit uitgaat. Die dreiging, zo is de teneur van Kisa'i's verhaal, kan alleen worden beteugeld, door seksualiteit in te perken binnen de kaders van het huwelijk en door in de man-vrouw verhoudingen een duidelijke hiërarchie te hebben, waarbij gehoorzaamheid aan God via gehoorzaamheid aan de man gaat.

Met deze inkleuring van het verhaal van Jozef en Zulaikha ligt Kisa'i's vertelling in het verlengde van koranteksten als soera 4:34 waar staat: 'De mannen zijn zaakwaarnemers voor de vrouwen, omdat God de een boven de ander heeft bevoorrecht en omdat zij van hun bezittingen uitgegeven hebben. De deugdzame vrouwen zijn dus onderdanig en zij waken over wat verborgen is, omdat God erover waakt' en soera 24:31, die zegt: 'En zeg tot de gelovige vrouwen dat zij hun ogen neerslaan en hun schaamstreek kuis bewaren en dat zij hun sieraad niet openlijk moeten tonen, behalve wat gewoon al zichtbaar is.'

Andere tradities, zoals de soefi-traditie, waarderen Zulaikha en haar hartstocht juist positief. Jami ziet in Zulaikha's liefde de ware soefi-mentaliteit weerspiegeld, een toewijding die zich door geen enkel obstakel laat weerhouden één te worden met de geliefde. In deze tradities wordt het verhaal van Jozef en Zulaikha vooral gelezen als een allegorisch liefdesverhaal over de zoektocht van de mens naar eenwording met het goddelijke, waarbij Zulaikha zowel de volharding van de zoektocht als de hardleersheid van de mens verbeeldt. Dat een vrouw echter de metafoor is van deze zoekende ziel, benadrukt teksten uit de Koran zoals soera 33:35 die stellen dat als gelovigen voor God mannen en vrouwen gelijk zijn.

Opmerkelijk is de nadruk die in bijna alle verhalen op de maagdelijkheid van Zulaikha wordt gelegd. Hetzij door impotentie, hetzij door de suggestie van castratie, hetzij door de gesuggereerde seksuele voorkeur van de farao (die niet van vrouwen hield), is Zulaikha tijdens haar eerste huwelijk maagd gebleven en is nog steeds maagd wanneer ze met Jozef huwt. Dit draagt in de teksten bij aan de rehabilitatie van Zulaikha. Ze is een vrouw en een verleidster, maar tenminste nog maagd.

Freyer Stowasser typeert deze nadruk op kuisheid en maagdelijkheid als een van de kenmerken van het ideaaltipe van de moslimvrouw. De preoccupatie met maagdelijkheid is tot op vandaag de dag bij veel moslims terug te vinden (en niet alleen bij hen!). Meisjes

worden vanaf de puberteit geacht informele contacten met jongens te vermijden, als maagd het huwelijk in te gaan en in het huwelijk aan hun echtgenoot te gehoorzamen. Verlies van reputatie of erger nog, van maagdelijkheid brengt schande over de familie. Iets wat ten allen tijde vermeden dient te worden.

Ten slotte

Het verhaal van Jozef en Zulaikha is een verhaal dat de fantasie van mensen heeft geprikkeld en blijft prikkelen. Nog altijd verschijnen er nieuwe versies en nieuwe interpretaties van deze vertelling.⁵¹ Tot op vandaag de dag wordt in bepaalde delen van de wereld het verhaal nog verteld op bruiloften ‘tot lering en vermaak’. En dit, zo besluit de Amerikaanse islamologe Barbara Freyer Stowasser haar hoofdstuk over Zulaikha, is misschien wel een van de belangrijkste lessen voor de gelovigen: dat hoeveel verklaringen van een korangedeelte er ook mogelijk zijn, de tekst zelf altijd weer groter blijkt dan de som van al haar interpretaties.⁵²

Voor wie verder wil lezen

Goldman, S., *The wiles of women. The wiles of men*, New York, State University Press of New York 1995

Jami, H.N.A., *Yusuf and Zulaikha. An allegoric romance*, London, Octagon Press 1980

Johns, A.H., ‘Joseph in the Qur’an. Dramatic dialogue, human emotion and prophetic wisdom’, *Islamochristiana* 7 (1981), 29-55

Merguerian, G.K. & A. Najmabadi, ‘Zulaikha and Yusuf. Whose “best story”?’ , *International Journal of Middle East Studies*, 29 (1995), 485-508

⁵¹ Vergelijk Freyer Stowasser, 54-56, die wijst op nieuwe interpretaties van fundamentalisten zoals Said Qutb die het verhaal als allegorie voor de relatie van de moslimgemeenschap (Jozef) met de wereld van onwetenschap (*jahiliyya*/ Zulaikha) ziet.

⁵² Freyer Stowasser, 56.

HOOFDSTUK 5

MARTELARES VOOR GOD

HET VERHAAL VAN ASIYA, DE VROUW VAN DE FARAO

Inleiding

‘En daarom, leer van het voorbeeld van Asiya(ra) die haar man verliet en in opstand kwam tegen haar echtgenoot die een *taghout* [afgodendienaar] was,’ zo besluit Sheikh Omar Bakri Muhammad zijn preek op de website Sunni Forum.¹ Een opmerkelijke oproep voor een geestelijk leider, die bekend staat vanwege zijn radicale opvattingen. Vrouwen aanmoedigen om tegen hun echtgenoten in opstand te komen, lijkt niet bepaald conform het ideaalbeeld dat in fundamentalistische kring over moslimvrouwen wordt gepropageerd. Daar lijken de woorden ‘gehoorzaamheid’ en ‘onderwerping’ een grotere rol te spelen, dan het woord ‘opstand’.

Wie op internet op zoek gaat naar deze vrouw, krijgt veel treffers. Asiya bint Muzahim wordt regelmatig door de predikers in hun toespraken aangehaald en altijd hoog geprezen. Ook de Koran steekt de loftrumpet over deze vrouw; volgens soera 66:11 is ze een ‘voorbeeld voor de gelovigen.’ Zelfs de *hadith* vertellen niets dan goeds over Asiya. Een traditie die zowel door Bukhari als door Muslim is overgeleverd, stelt dat er veel mannen zijn geweest die de volmaaktheid hebben bereikt, maar dat er van alle vrouwen slechts twee vrouwen zijn die dit predicaat verdienen: Maria (Maryam) de dochter van Imran en Asiya, de vrouw van de farao. En ze voegen eraan toe dat volgens Mohammed de voortreffelijkheid van Asiya onder de vrouwen vergelijkbaar is met de *thalid* (Mohammed’s lievelingsgerecht) ten opzichte van andere gerechten.²

Een bijzondere vrouw dus, deze Asiya. Toch roept de naam Asiya bij mensen die met de joods-christelijke tradities zijn opgevoed geen associaties op. De figuur Asiya speelt in Tenach en Bijbel geen bijzondere rol. In de islamitische traditie is dat anders. In de Koran (soera 28:9) wordt over haar gesproken als ‘de vrouw van Fir’aun’, die er bij haar echtgenoot

¹ www.sunniforum.com/forum/showthread.php?t=17725. Letterlijk betekent de term *thagout* iets als een mens die andere dingen in plaats van God aanbidt. In het geval van de man van Asiya, de farao van Egypte, ging het om de verheerlijking van de farao zelf, waartoe de farao had opgeroepen.

² Bukhari, Deel 5, Boek 57, nummer 113. *Thalid* is een Arabisch gerecht van brood en een bouillon van groenten en/of vlees. De traditie vertelt dat dit het favoriete gerecht van Mohammed was.

voor pleit het kind Mozes niet te doden maar in het paleis op te voeden. Diezelfde Koran, in soera 66:11, prijst haar uitzonderlijke vroomheid en stelt Asiya tot voorbeeld voor de gelovigen. In dit hoofdstuk een speurtocht naar deze voorbeeldige vrouw.

Asiya en de Koran

De naam 'Asiya' komt in de Koran niet voor. Het zijn de korancommentatoren en de *hadith* die de naam Asiya geven aan de vrouw die in de Koran 'de vrouw van Fir'aun' wordt genoemd. De Koran wijdt twee verzen aan haar. De eerste tekst waarin Asiya genoemd wordt, is soera 28:9. Dit vers vormt een onderdeel van een verhaal uit het leven van Mozes. De eerste dertien verzen van deze soera, waarin Asiya figureert, vertellen het verhaal van 'Mozes in het biezen mandje', terwijl de verzen 14-42 Mozes' vlucht naar Midian en zijn confrontaties met de farao beschrijven.

Soera 28:9 is dus onderdeel van een verhaal over de kindertijd van de profeet Mozes. Het tekstgedeelte begint te vertellen dat het leven in Egypte moeilijk was. De heersende farao was een 'verderfbrenger' (soera 28:4) die mensen onderdrukte, hun zonen vermoordde en hun vrouwen misbruikte. Het is in deze context dat het kind Mozes geboren wordt. De moeder van Mozes, in de traditie heet zij Jochebed (Yokheved), verbergt haar baby uit angst dat ook haar kind vermoord zal worden. Echter, zij krijgt een openbaring van God: 'Zoog hem en wanneer jij bang voor hem bent, werp hem dan in de zee en wees niet bang en niet bedroefd. Wij brengen hem naar jou terug en Wij maken hem tot een van de gezondenen' (soera 28:7).

Dan maakt het verhaal een perspectiefwisseling naar het hof van de farao en vertelt dat de bedienden van de farao het kind in het water hebben gevonden. Het is in deze passage dat Asiya wordt vermeld. De tekst stelt: 'En de vrouw van Fir'aun [farao] zei: 'Jij en ik zullen vreugde aan hem [Mozes] beleven. Dood hem niet. Misschien dat hij ons tot nut is of dat wij hem als kind aannemen.'

Daarna maakt het verhaal opnieuw een wending en brengt de lezer terug bij de moeder van Mozes, die ontroostbaar is vanwege het feit dat haar kind nu in handen van 'de vijand' is. Slechts een bemoediging van God weerhoudt haar ervan om te bekennen dat Mozes haar kind is. Samen met haar dochter verzint zij een list; door zichzelf als min aan te bieden voor het kind, groeit de kleine Mozes uiteindelijk bij zijn moeder op.

De referentie aan Asiya in deze passage is dus heel summier. Ook de korancommentatoren geven weinig extra informatie over deze tekst. De *Tafsir Ibn Abbas* uit de negende eeuw

vertelt iets over de familie waaruit Asiya afkomstig zou zijn en vermeldt het opmerkelijke detail dat Asiya mogelijk een tante van Mozes is geweest (en dus van joodse komaf).³ Yusuf Ali schrijft in een voetnoot dat de farao en zijn vrouw alleen een dochter hadden en geen zoon, reden om een adoptie te overwegen. Ook speculeert hij over de identiteit van de farao waarover gesproken wordt.⁴

De tweede tekst die aan Asiya refereert, komt uit de in het vierde hoofdstuk besproken soera 66 waarin roddel en geklets aan de kaak wordt gesteld. Asiya wordt aan het einde van deze soera opgevoerd als rolmodel, een voorbeeld waaraan de gelovigen zich kunnen spiegelen.⁵ Vers 11 leest: ‘God heeft voor hen die gelovig zijn de vrouw van Fir’aun als een voorbeeld gegeven toen zij zei: “Mijn Heer bouw voor mij bij U een huis in de tuin en red mij van Fir’aun en wat hij doet en red mij van de mensen die onrecht plegen.”’ Daar deze tekst een geïsoleerd vers betreft en geen onderdeel uitmaakt van een verhaal, lijkt de tekst bij eerste lezing nogal cryptisch. Alleen de referentie aan ‘red mij van Fir’aun en wat hij doet’ doet vermoeden dat Asiya slachtoffer is geworden van de misdragingen van de farao. Ibn Abbas licht in zijn commentaar een tipje van de sluier op door aan te geven dat Asiya de woorden ‘Mijn Heer bouw voor mij bij U een huis in de tuin en red mij van Fir’aun’ uitsprak toen ze werd gemarteld door de farao.⁶ De vijftiende eeuwse *Tafsir al-Jalalayn*, product van de arbeid van twee mensen die beiden de naam Jalal droegen, is wat uitgebreider in zijn commentaar:

Farao bestrafte haar door haar, aan haar handen en voeten vastgepind, in de volle zon uit te strekken en een zware molensteen op haar borst te plaatsen. En als degenen die haar bewaakten weg waren, kwamen de engelen om haar schaduw te geven. Toen zij zei, gedurende haar marteling; ‘Mijn Heer, bouw voor mij bij U een huis in het Paradijs - En Hij liet het [Paradijs] haar zien en dat verlichtte de marteling – en red mij van farao en zijn werk, zijn marteling en red me van degenen die kwaad doen’, de aanhangers van zijn religie. Daarop nam God haar geest [en zij stierf]. Ibn Kaysan zei: ‘Ze werd opgenomen in het paradijs, waar ze eet en drinkt.’⁷

³ www.altafsir.com. *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn Abbas*. Dit negende eeuwse korancommentaar claimt uitsluitend tradities te gebruiken die op de neef en tijdsgenoot van Mohammed, Ibn Abbas, teruggaan.

⁴ Ali, voetnoot 3335 (bij soera 28:8).

⁵ Egler, 14-16.

⁶ www.altafsir.com. Commentaar bij soera 66:11.

⁷ www.altafsir.com. Het commentaar is geschreven door Jalal-ad-Din al-Mahalli (d. 1459 AD) en zijn leerling Jalal ad-Din al-Suyuti (d. 1505).

De *Tafsir al-Jalalayn* suggereert dus dat Asiya door de hand van haar eigen echtgenoot, de farao, de marteldood stierf. Waarom Asiya door haar man wordt vermoord wordt pas duidelijk in de *qisas*.

Een koninklijk gelovige: Asiya in de *qisas*

Het is in de *qisas* dat het verhaal rond Asiya zich tot haar volle omvang ontspint. Juist het feit dat de koranpassages slechts heel summier aan de figuur Asiya refereren, heeft de inspiratie van de vertellers geprikkeld en aanleiding gegeven tot het ontwikkelen van de bloemrijke verhalen. Tha'labi en in nog grotere mate Kisa'i hebben het verhaal van Asiya tot een volledige novelle uitgewerkt, waarbij het eerste deel van de vertellingen telkens een link heeft met de kindsheidverhalen van Mozes en een uitwerking is van soera 28:7, terwijl het tweede deel van de vertellingen uitweiden over soera 66:11 en eigenstandige tradities over Asiya zijn, die nog nauwelijks binding nog hebben met de Mozesverhalen.

De uitwerking van soera 28:7 is bij de oudste van de twee verhalenbundels, de tekst van Tha'labi, nog relatief sober. Tha'labi vermeldt kort een aantal overleveringen over de afstamming van Asiya. Zo zou zij onder andere van koninklijke bloede zijn, met een stamboom die teruggaat op de farao waaronder Jozef had gediend. Ook wordt verteld dat zij – samen met Hizqil, de timmerman die het kistje voor de kleine Mozes maakte en Maryam bint Tamusa die Mozes het graf van Jozef wees – behoorde tot de enige drie Egyptenaren die moslim waren. Asiya bekeerde zich volgens Tha'labi door Mozes tot het geloof in de ene God.⁸

De andere tradities die Tha'labi vertelt pogen te verklaren waarom een Egyptische koningin een Joods kind zou willen adopteren. De eerste variant die Tha'labi overlevert, is een vrij eenvoudige traditie die vertelt dat Asiya Mozes een mooi kind vond en het daarom graag wilde houden. Het verhaal vertelt dat toen de dienaressen van het hof water uit de rivier gingen halen, zij een kistje van papyrus zagen drijven. Ongeopend brachten zij het naar Asiya, die ontdekte dat er een kind in lag. Daarop gaf God, zo gaat het verhaal, Asiya liefde voor dit kind in haar hart en belette zij de beulen het kind te doden. Ze pleitte net zo lang bij haar man, de farao tot hij toestemming gaf dit kind in leven te laten. Tha'alabi vertelt ook dat Asiya het kind de naam 'Musha' gaf, dat een samenstelling van de Koptische woorden 'mu', dat 'water'

⁸ Brinner, 279.

betekent en ‘sha’ dat ‘bomen’ betekent en verwees naar de plek waar Mozes werd gevonden. Later werd deze naam gearabiseerd tot Musa (Mozes).⁹

Een andere, al veel bloemrijkere traditie, overgeleverd door Tha’labi, vertelt over de wonderbare krachten van het kind Mozes. Ook deze traditie heeft als doel te verklaren hoe het kwam dat een joods jongetje werd opgevoed aan het hof van de aartsvijand farao. Volgens deze traditie hadden de farao en Asiya slechts één dochter, een meisje dat aan lepra leed. Toen baby Mozes in de rivier werd gevonden en bij de farao werd gebracht, kwam iets van het speeksel van Mozes op de huid van het meisje terecht en werd zij genezen. Deze genezing vormt de reden voor de farao om in te stemmen met het verzoek van Asiya om het kind in leven te laten en op te voeden aan het hof, zelfs toen duidelijk werd, dat het een joods kind betrof.¹⁰

Tha’labi vertelt ook nog een aantal kindsheidverhalen over Mozes, die al aanwijzingen geven dat ooit Mozes de farao ten val zal brengen. Ook in deze tradities speelt Asiya de rol van bemiddelaarster. Zo beschrijft hij een overlevering die vertelt dat het kind Mozes de farao aan zijn baard trok terwijl andere tradities een kleine variant op dit verhaal geven en vertellen dat het kind de farao in zijn gezicht sloeg. Weer andere tradities vertellen dat toen Mozes eens speelde in de nabijheid van de farao Mozes hem met een kleine stok op het hoofd sloeg. De farao zag in deze gebeurtenissen slechts voortekenen; hij meende dat het aanwijzingen waren dat Mozes later een bedreiging voor hem zou gaan vormen. Daarop, aldus de tradities, beval hij het kind te laten doden. Slechts een interventie van Asiya voorkwam dit.¹¹ Zo redde, volgens de *qisas* van Tha’labi, de Egyptische vorstin Asiya Gods gezant Mozes meerdere malen van de dood.

De *qisas* van Kisa’i is, zo zagen we al eerder, een doorlopende vertelling van een meestersverteller, die de smeulige details van verhalen nog eens extra aanzet. Ook Kisa’i vertelt bijvoorbeeld het verhaal hoe het kind Mozes, slechts door zijn nabijheid, genezing bewerkte. Alleen betreft het in de overlevering van Kisa’i niet slechts één dochter van de farao die genezen wordt, maar zeven.¹² Ook de verhalen over de jeugd van Mozes, waarin hij telkens de meerdere van de farao blijkt, zijn uitvoeriger en sterker aangezet. Zo slaat de jonge Mozes niet slechts de farao op het hoofd, maar schopt ook een keer de stoelpoten onder de farao

⁹ Brinner, 282.

¹⁰ Brinner, 284. Speyer vertelt dat er een joodse traditie is, die verhaalt dat het kind Mozes gevonden wordt door een dochter van de farao, ‘die in de rivier afdaalde (Ex. 2:5) om zich van de gruweldaden van haar vader te reinigen.’ Deze traditie noemt de dochter ‘Bitja’ en ziet haar als een gelovige. Speyer, 282.

¹¹ Brinner, 286.

¹² Thackston, 217.

vandaan, zodat deze zijn neus breekt, en instrueert Mozes een gevulde kameel die als maaltijd wordt opgediend, op te staan en weg te lopen van de tafel. Telkens weer is het Asiya die de gemoederen tot bedaren weet te brengen met woorden als ‘Heer, het zou toch goed voor je zijn om een zoon te hebben die je vijanden kan verdrijven’ en ‘Zou je niet blij zijn met een kind dat dit soort wonderen kan doen?’¹³

Waarin Kisa’i echter substantieel verschilt van de *qisas* van Tha’labi, is het feit dat hij in zijn *qisas* een eigen hoofdstuk wijdt aan Asiya. Bij Kisa’i figureert Asiya niet slechts in een bijrol in het verhaal over Mozes, maar is Asiya de hoofdpersoon van een eigen vertelling waarin terzijde ook het kind Mozes voorkomt. Na een hoofdstuk waarin de verteller in geuren en kleuren de slechtheid van de farao heeft geschetst, volgt bij Kisa’i een hoofdstuk over zijn tegenpool: de vrome en vanzelfsprekend mooie vrouw van de farao.

Kisa’i begint zijn verhaal over Asiya met het roemen van haar legendarische schoonheid. Op het gezag van God zelf wordt gesteld dat Asiya mooier was dan alle *houris* in het paradijs; ze behoorde tot de allermooiste vrouwen die God ooit had geschapen. Maar ze was niet alleen uiterlijk mooi, ook innerlijk was ze van grote schoonheid, want ze was een vrome joodse vrouw.

Dan steekt Kisa’i van wal door te vertellen dat Asiya als joods meisje opgroeide in Egypte in de tijd dat Jozef nog leefde. Toen zij twintig was, ontving ze bezoek van een witte duif die haar een witte parel gaf met de woorden: ‘Neem deze witte parel. Als de parel groen wordt, is je tijd gekomen om te trouwen; als de parel rood wordt, zal God je het martelaarschap laten ondergaan.’ Met deze woorden wordt de hoorder al voorbereid op het drama dat zich gaat ontvouwen.¹⁴

Meteen in de volgende paragraaf wordt duidelijk hoe dit joodse meisje koningin van Egypte werd. Kisa’i vertelt dat de farao hoorde over de legendarische schoonheid van Asiya en haar ontbood naar het paleis te komen. Asiya zelf, zo benadrukt de verteller, was diep bedroefd toen ze hoorde dat de farao haar wilde huwen: ‘Hoe kan een gelovige vrouw nu de echtgenote worden van een ongelovige?’ De rijkdom en status die positie van echtgenote van de farao met zich mee zouden brengen, wogen voor de vrome Asiya dus niet op tegen het belang om in vrijheid haar geloof te kunnen belijden. Het is slechts de aansporing van haar vader Muzahim, die haar voorhoudt dat een weigering mogelijk de uitroeiing van het hele volk tot gevolg zou kunnen hebben, die Asiya – mooi, vroom én gehoorzaam – doet besluiten toch met deze ongelovige en onrechtvaardige man te trouwen. William Thackston, die de *qisas* van Kisa’i in

¹³ Thackston, 218-219.

¹⁴ Thackston, 214.

het Engels vertaalde, merkt in een voetnoot op dat deze passage parallellen vertoont met het Esthverhaal uit het Oude Testament.¹⁵ Een aantal motieven komt inderdaad in beide verhalen voor, zoals de thematiek van het volk Israël dat zich in den vreemde bevindt en onderdrukt wordt, van een mooi joods meisje dat de vrouw van een ‘heidense’ vorst wordt en de instrumentele rol van dit meisje in het redden van het volk Israël.

Het verhaal vertelt verder dat de farao Asiya een enorme bruidsprijs betaalde (duizenden talenten goud) en als huwelijksvoltrekking een enorm feest liet aanrichten waarvoor iedereen was uitgenodigd. De consummatie van het huwelijk liep echter minder voorspoedig: toen de farao met Asiya wilde slapen, sloeg God hem met impotentie; zo bleef de maagdelijkheid van de vrome Asiya gewaarborgd en bleef Asiya fysiek ‘rein’ van deze ongelovige, aldus Kisa’i.¹⁶

De thematiek van de vrome Asiya en de slechte farao vindt zijn hoogtepunt in de vertellingen over de dood van Asiya. Dit tweede deel van de Asiyaverhalen vormt een narratieve uitwerking van soera 66:11. Zowel Tha’labi als Kisa’i vertellen dat Asiya jarenlang in het geheim haar geloof belijdt en allerlei voorwendselen verzint om zich te kunnen afzonderen voor gebed. Pas wanneer een van de kamerdienaressen van de dochter van de farao wordt geëxecuteerd vanwege haar geloof in de God van Mozes, verzamelt Asiya genoeg moed om openlijk tegen haar echtgenoot in opstand te komen. Ze heeft namelijk gezien hoe de ziel van de kapster door engelen naar de hemel werd gedragen.¹⁷

Tha’labi, wiens verhaal hier iets uitgebreider is dan dat van Kisa’i, vertelt dat Asiya haar echtgenoot ter verantwoording roept en zegt: ‘Wie ben jij dat je God durft te tarten, farao?’ Zo ontdekt de farao dat ook zijn vrouw Asiya een gelovige is. In het verhaal van Tha’labi probeert de farao op allerlei manieren Asiya van gedachten te laten veranderen, eerst door overreding en vervolgens door marteling. Asiya blijft echter volhardend weigeren haar geloof af te zweren en bezwijkt ten slotte, glimlachend, aan de martelingen.¹⁸

Kisa’i voert de dramatiek nog wat verder op en vertelt dat Asiya, uit protest tegen de dood van de kamerdienares, probeert haar echtgenoot met een ijzeren staf op het hoofd te slaan. Op instigatie van de hofhouding laat de farao zijn vrouw uiteindelijk executeren:

¹⁵ Thackston, 351-352.

¹⁶ Thackston, 214. Volgens andere tradities bij Kisa’i had Asiya wel een normale huwelijksrelatie met haar man en hadden ze samen een kind.

¹⁷ Zie Thackston, 231-232 en Brinner, 311-312. Soera 20:71 beschrijft een aantal van de martelpraktijken, die de farao gebruikte voor mensen die zich bekeerden tot de religie van Mozes, zoals handen en voeten afhakken, kruisigen etc.

¹⁸ Brinner, 313; Thackston, 232.

‘Heer, zij is uw vijand. U moet haar vernietigen, zodat de mensen weten dat u, ondanks uw liefde voor haar, geen genade met haar hebt gehad. Dan zullen de edelen en het volk voor u beven.’ Daarop gaf de farao opdracht dat er ijzeren staven door haar borst werden gedreven tot ze bezweek. En Gabriel daalde af uit de hoogte en beloofde haar het paradijs in gezelschap van Mohammad. En hij gaf haar een beker met nectar uit het paradijs te drinken en nam haar ziel. En ze ervoer geen pijn van de marteling van farao.¹⁹

En zo, aldus de vertellers, stierf Asiya, een martelares voor God, een voorbeeld voor de gelovigen.

De islamoloog John Walker ziet parallellen tussen het martelaarsverhaal van Asiya en dat van de vierde eeuwse christelijke heilige Catherina van Alexandrië. In beide gevallen, aldus Walker, betreft het een Egyptische vrouw van koninklijke huize, die een vorst (in het geval van Catherina was dit Maximianus II) terechtwijst vanwege zijn afgoderij en zijn verwerpelijke gedrag. In beide gevallen worden de vrouwen terechtgesteld met behulp van ijzeren staven en een rad. In beide gevallen dalen engelen af om de pijn van de marteling te verlichten.

Walker wijst ook op de link die er in beide verhalen ligt met de Mozesfiguur: in het geval van Asiya wordt zij geïdentificeerd als degene die het kind Mozes van de dood door de farao behoedde, terwijl over Catherina van Alexandrië wordt verteld dat zij in de buurt van Jebel Musa (de berg Sinai) begraven ligt, de plek waar ook het beroemde Catherina-klooster staat dat aan haar is gewijd. Walker suggereert daarom dat mogelijk in de loop van de tijd het martelaarsverhaal van Catherina van Alexandrië, een Egyptische martelares van koninklijke huize, verweven is geraakt met het verhaal van Asiya, de vrouw van de Egyptische farao, en motieven van verhaal van Catherina zijn gebruikt als uitwerking van Soera 66:11 die suggereert dat Asiya de martelaarsdood is gestorven.²⁰

De parallele thematieken in beide verhalen zijn inderdaad opvallend. Paul Carus vermeldt dat de oudst bekende geschreven bron over het martelaarschap van Catherina de negende eeuwse verzameling van heiligenlegenden *Menologium Basilianum* is.²¹ Voorafgaand aan deze oudst bekende geschreven bron, moet er echter al een hele brede mondelinge traditie over Catherina van Alexandrië hebben bestaan, hoewel de devotie van Catherina pas vanaf

¹⁹ Thackston, 232.

²⁰ Walker, 45-48.

²¹ Carus, 666.

laat achtste eeuw opkomt.²² Maar of de legendes over Catherina de verhalen over Asiya hebben beïnvloed of dat omgekeerd, elementen uit de Asiyaverhalen in de legenden over de heilige Catherina zijn opgenomen, valt op basis van het huidige beschikbare materiaal niet met zekerheid te zeggen.

Een voorbeeld voor de gelovigen

Het hoofdstuk over Asiya begon met een citaat van de radicale islamist, Omar Bakri Muhammad, die vrouwen oproept het voorbeeld van Asiya te volgen en – waar nodig – in opstand te komen tegen hun echtgenoten, wanneer deze ongelovigen zijn. In dezelfde preek vertelt hij dat het meestal verboden is voor vrouwen om hun echtgenoot ongehoorzaam te zijn. In het geval van Asiya, zo stelt hij, diende het een hoger doel, namelijk dichter bij God te komen. Hij vervolgt zijn speech met de woorden: ‘Waar nu, is vandaag de dag zo’n vrouw die haar man ter verantwoording roept? Die haar man vertelt dat hij een afvallige is als hij niet bidt (...) Als je man een afgodendienaar is, moet je hem verwerpen en hem verlaten, net als Asiya, anders word je meegezogen in zijn manier van leven.’²³

Of Omar Bakri Muhammad met deze interpretatie helemaal recht doet aan het verhaal van Asiya, is de vraag. Immers, Asiya bleef volgens de traditie jarenlang gehuwd met haar goddeloze en verdorven man en geen van de tradities vertelt echter dat de farao een afvallige was. Sommige tradities vertellen zelfs dat Asiya, als gelovig meisje, door haar ouders onder druk werd gezet, deze ongelovige te huwen, iets dat volgens de islamitische traditie verboden is. Echter, voor radicale moslims is Asiya een voorbeeld van iemand die voor ‘de goede zaak’ bereid was extreme keuzes te maken; een martelares voor het geloof.

Echter niet alleen radicaal geestelijk leiders als Omar Bakri Muhammad gebruiken het voorbeeld van Asiya in hun toespraken. Ook andere, gematigder, predikers verwijzen naar Asiya als voorbeeld voor de gelovigen. Een telkens terugkerend thema uit het Asiyaverhaal, is het feit dat Asiya, ondanks haar rijkdom en positie haar geloof niet veronachtzaamde en uiteindelijk bereid bleek al deze aardse rijkdom op te geven voor haar geloof.²⁴ Een YouTube-filmpje vat het samen met de woorden dat Asiya ‘geloof boven koninklijke waardigheid

²² Carus, 674.

²³ www.sunniforum.com/forum/showthread.php?t=17725.

²⁴ Blogs.muxlim.com/she_who_lives/asiya-bint-muzahim-wife-of-the-pharaoh/. Zie ook www.rafed.net/english/women/main/society/immortal/holy-women/09-asiyah.html. of www.imamreza.net/english.imamreza.php?id=4559.

verkoos'.²⁵ Asiya is daarom een vermanend voorbeeld voor mensen die menen dat zij bij toenemende welvaart, God niet meer nodig hebben.

Een tweede thematiek die regelmatig terugkeert in de preken is het feit dat Asiya gezien wordt als een voorbeeld is van *sabr*, een begrip dat wel vertaald wordt als geduld in de zin van volharding, uithoudingsvermogen. Verschillende predikers, zoals Tallah Turfe en Leila Nasheeba, wijzen hierop. Net als Maria, die ondanks alle roddels en obstakels God gehoorzaamde, als Khadidja, de eerste vrouw van Mohammed die als eerste in de boodschap van Mohammed geloofde en ook volhardde toen er tegenstand kwam en als Mohammeds dochter Fatima, die volhardde in haar geloof ondanks het feit dat zowel haar man als haar twee zonen de martelaarsdood stierven, behoort Asiya aldus Turfe, tot de heldinnen van *sabr*. Asiya was een vrouw die volhardde in haar geloof ondanks het feit dat haar echtgenoot alle godsdienst behalve de faraocultus had verboden en overtreding van dit gebod met de doodstraf bestrafte.²⁶ Nasheeba suggereert zelfs dat Mozes zijn volharding leerde van deze vrouw.²⁷ De *qisas* vertellen dat Asiya zelfs volhardde toen de dood erop volgde. Hoe uniek Asiya in deze houding van *sabr* was, wordt verwoord in de traditie die stelt dat er slechts drie mensen zijn geweest, die nooit, zelfs geen moment, hebben getwijfeld aan de goddelijke openbaring. Een van hen, aldus de traditie, was Asiya.²⁸

Ten slotte

Asiya voldoet aan alle kenmerken van de ideale vrouw in de islam: ze is vroom, kuis, moeder en gehoorzaam aan haar Heer.²⁹ Ze is daarmee het ideale rolmodel voor vrouwelijke moslims. Maar wie Asiya alleen ziet als ideaaltipe voor vrouwen, doet Asiya's personage te kort. Asiya is meer dan een vrome moeder, die thuis haar rol vervult. Volgens de traditie van Kisa'i offert zij zichzelf op om te huwen met de farao om zo represaillemaatregelen tegen haar volk te voorkomen. Daarnaast toont ze grote moed en doortastendheid door zich herhaaldelijk op te werpen als beschermvrouwe voor het kind Mozes en zo zijn dood door de hand van de farao te verhinderen. Ook (h)erkent zij hem, als hij volwassen is geworden, als gezant van God. Daarnaast volhardt ze in haar geloof onder moeilijke omstandigheden en tegenstand en laat

²⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=jYOFJUzXTmM>.

²⁶ Turfe, 69.

²⁷ www.youtube.com/watch?v=jYOFJUzXTmM. Nasheeba noemt Asiya 'the motivating force behind Moses'.

²⁸ www.rafed.net/english/women/main/society/immortal/holy-women/09-asiyah.html.

²⁹ Freyer Stowasser, 60.

zich noch door de bevelen van haar echtgenoot de farao, noch door materiële verleidingen van haar geloof in God afbrengen. Nog grotere moed en volharding toont zij wanneer ze bereid blijkt ter wille van haar geloof te sterven. Liever dan God te verloochenen, verkiest ze de dood. Daarmee is Asiya niet alleen als brave huismoeder een spiritueel rolmodel voor vrouwen, maar met haar spirituele deugden van geloof, moed en volharding is ze, zoals de Koran stelt, met recht een voorbeeld voor alle gelovigen.

Voor wie verder wil lezen

Egler, G., 'Asiya, an example for the believers', *Journal of Beliefs and Values*, 14/1 (1993), 14-16

Turfe, T.A., *Patience in Islam. Sabr*, New York, Tahrike Tarsile Qur'an 1996

Walker, J., 'Asiya. The wife of pharaoh', *The Muslim World*, 18 (1928), 45-48

HOOFDSTUK 6

EN EEN VROUW HEERST OVER HEN...

HET VERHAAL VAN BILQIS, KONINGIN VAN SEBA

Inleiding

De Marokkaanse sociologe en vrouwenactiviste Fatima Mernissa begint haar boek *De Politieke Harem* met een discussie in een kruidenierszaak:

‘Kan een vrouw aan het hoofd staan van een moslimgemeenschap?’ vraag ik aan mijn kruidenier die, evenals de overige kruideniers in Marokko, een goede ‘thermometer’ is van de politieke opinie. ‘Moge Allah mij bijstaan,’ riep hij geërgerd uit, ondanks de jarenlange vriendschap tussen ons. Hij was zo gechoqueerd door het idee dat hij bijna het doosje eieren liet vallen dat ik kwam kopen. ‘Moge God ons beschermen tegen de rampen van deze tijd,’ mompelde een klant die olijven kocht en deed alsof hij spooog. Mijn kruidenier is fanatiek schoon en netjes en zelfs een verwensing rechtvaardigt niet dat de grond bevuild wordt. Er stond nog een klant, een leraar die ik wel eens tegengekomen was bij de krantenverkoper. Hij streek zachtjes over het vochtige bosje munt dat hij vasthield en voegde mij een hadith toe die aan alle discussie een eind maakte: ‘Het volk dat zijn lot in handen van een vrouw legt zal nooit voorspoed kennen.’ [...] Het was doodstil, ik had het pleit verloren.¹

De uitkomst van het gesprek bij de kruidenier zal Mernissi nauwelijks verbaasd hebben. Al eeuwenlang voltrekt zich de discussie over vrouwen en politiek langs dezelfde lijnen. Telkens weer duikt in het debat dezelfde overlevering op: ‘Het volk dat zijn lot in handen van een vrouw legt zal nooit voorspoed kennen.’

De elfde eeuwse *qisas*-verzamelaar Tha’labi vermeldt dat sommige overleveraars deze *hadith* verbinden met het koranverhaal over Salomo (Sulayman) en de koningin van Seba (Saba), die in de traditie bekend staat als Bilqis: ‘Ibn Mayunnah vertelde (...) dat Abu Bakr zei: “Ik noemde de naam van Bilqis in het bijzijn van de Boodschapper van God en hij zei dat

¹ Mernissi (1991), 7.

een volk dat zijn lot in handen legt van een vrouw geen voorspoed zal kennen.”² Anderen, zoals de beroemde *hadith*-verzamelaar Bukhari, leggen dit verband echter niet. Zij koppelen deze uitspraak van de Profeet aan het bericht dat een vrouw vorstin over de Perzen was geworden.³

De thematiek van vrouwen en politiek is geen hoofdlijn van het koranverhaal over de ontmoeting tussen Salomo en de koningin van Seba. Centraal staat veeleer Salomo's oproep aan Bilqis om de ene God te aanbidden. De islamologe Toni Tidswell citeert in haar artikel over de koningin van Seba A.H. Johns die het verhaal duidt als een *midrash* over een profeet-koning, die door zijn immense wijsheid een 'heidense' koningin tot bekering brengt.⁴ Toch heeft in de interpretatie van dit tekstgedeelte de thematiek van vrouwen en politiek altijd een rol gespeeld, want de bekering van Bilqis tot de ware God, gaat gepaard met haar onderwerping aan Gods gezant, koning Salomo.⁵ Reden genoeg om de figuur van Bilqis eens uitgebreid onder de loep te nemen. Eerst kijken we naar de bredere joods-christelijke overleveringstradities, waarna we inzoomen op de korantekst en de interpretaties van het tekstgedeelte in heden en verleden.

De bredere literaire overleveringstradities

De Hebreeuwse teksten van 1 Koningen 10:1-13 en 2 Kronieken 9:1-12 beschrijven de ontmoeting tussen Salomo en de koningin van Seba als een staatsbezoek. De passages onderstrepen de wijsheid en rijkdom van beide vorsten en schilderen in sprookjesachtige beelden de geschenken die de koningin voor Salomo meebrengt. Ruim vier en halve ton goud zou zij hem hebben gegeven. Wie beseft dat op dit moment de goudprijs zo'n twintig euro per gram bedraagt, komt bij een snelle omrekening tot een bedrag van vele miljoenen euro's; teken van de enorme rijkdom van deze vrouw. Daarenboven, zo vertellen de teksten, schenkt zij ook nog eens grote hoeveelheden edelstenen, wierook, sandelhout en andere kostbaarheden.⁶ De wierook, een buitengewoon kostbaar natuurproduct, was van zo'n onovertroffen kwaliteit dat de kroniekschrijver er expliciet melding van maakt.

Geen wonder dat de auteurs van Koningen en Kronieken verzochten dat zo iets nog nooit eerder en ook later nooit meer is vertoond. Maar, zo voegen de teksten er niet zonder nationale trots aan toe, tijdens het bezoek gaf ook Salomo de koningin alles wat haar hart

² Brinner, 524.

³ Wheeler, 269.

⁴ Tidswell (2007), 48.

⁵ Tidswell (2007), 46.

⁶ Pritchard, 9.

begeerde. En zoals het een royale gastheer betaamde, ‘gaf [hij] haar zelfs meer dan zij voor hem had meegebracht’ (1 Kron. 9:12).

Latere joodse teksten bouwen dit korte verhaal steeds verder uit. De teksten besteden uitgebreid aandacht aan de ontmoeting tussen beide vorsten. Het meest gedetailleerde verhaal is te vinden in de *Targum Sheni* bij het boek Esther. Deze vertelling vertoont grote analogie met islamitische tradities over dit verhaal. Daar de datering van de in het Aramees geschreven *Targum Sheni* omstreden is, is het zowel mogelijk dat de joodse tradities de islamitische verhalen hebben geïnspireerd als omgekeerd, dat de islamitische verhalen materiaal hebben geleverd voor *Targum Sheni*. Een derde optie is dat beide teksten teruggaan op een eerdere bron, bijvoorbeeld op een cluster van mondelinge tradities uit de regio.

Zowel joodse bronnen als islamitische teksten vertellen in elk geval gedetailleerd over de rijkdom van beide vorsten en over raadsels die de beide staatshoofden elkaar voorlegden. In beide tradities is dit intellectuele steekspel een metafoor voor een andersoortige krachtmeting tussen twee personages, namelijk de vraag wie superieur is.⁷

In de joods-christelijke traditie van Ethiopië krijgt het verhaal een heel eigen kleur. Volgens het Ethiopische geschrift *Kebra Nagast* (Glorie van de Koningen, vroeg veertiende eeuw) raakt de koningin van Seba tijdens haar bezoek zwanger van Salomo. De *Kebra Nagast* positioneert het rijk van de koningin van Seba in Ethiopië en vertelt dat de koningin negen maanden en vijf dagen na haar bezoek aan Israël een zoon, Menelik, ter wereld bracht. Deze werd volgens de *Kebra Nagast* de stichter van de beroemde Ethiopische dynastie, met een directe en doorlopende lijn van David naar Haile Selassie. Het zou volgens de traditie Menelik zijn geweest, die tijdens een bezoek aan zijn vader Salomo, de ark van het verbond in bewaring heeft gekregen. Deze ark wordt volgens de traditie tot op vandaag de dag op een geheime plek in Ethiopië bewaard.⁸

De korantekst (soera 27:20-44) besteedt in de vorm van een korte novelle aandacht aan de ontmoeting tussen Salomo en de koningin van Seba. Met zijn referenties aan sprekende vogels, discussies met *jinn* en vliegende tronen zou de vertelling van soera 27:20-44 zo in de verhalencollectie van Duizend-en-één-nacht kunnen passen. In latere tradities worden de verhalen over Salomo steeds mooier en miraculeuzer; in de *qisas* van Kisa'i verplaatst Salomo zich zelfs als een heuse Arabische sprookjesfiguur op een tapijt door de lucht.⁹

⁷ Silberman, 65-84. Zie ook Lassner (1993).

⁸ Voor meer info over de Ethiopische interpretatie van het verhaal van Salomo en de koningin van Seba, zie Ullendorff, 104-114.

⁹ Thackston, 308.

Toch is de crux van het koranverhaal allerminst luchthartig vermaak. Want deze mysterieuze koningin – machtig, rijk, intelligent en volgens de traditie ook nog eens uitermate mooi – bestuurt geheel zelfstandig (lees: zonder man!) een rijk genaamd Seba.¹⁰ En in aperte tegenstelling tot genoemde overleving van de Profeet die zegt dat ‘een land dat door een vrouw wordt bestuurd geen welvaart zal kennen’, blijkt het rijk van Seba zowel voorspoedig als welvarend.

De korantekst maakt bij monde van de profeet-koning Salomo echter duidelijk dat deze koningin, in een wereld die aan mannen het recht van regeren heeft toegewezen, een anomalie is. Bovendien is de voorspoed slechts schijn. Het land en haar inwoners, met de koningin voorop, zijn misleid door de satan. Ze zijn van het rechte pad afgedwaald; zij aanbidden de zon als god. Dat komt ervan wanneer een land door een vrouw wordt geregeerd, lijkt de tekst te impliceren. Fatima Mernissi merkt daarom droogjes op, dat van te voren eigenlijk al vaststaat hoe het verhaal zal aflopen: deze zelfstandige, eigenzinnige figuur zal – hoe dan ook – onderworpen moeten worden.¹¹ Het is aan koning en profeet Salomo om deze taak op zich te nemen. Het is zijn opdracht om te zorgen dat deze koningin – als elke vrouw – zich zal conformeren aan de door God verordene voorschriften en rolpatronen.

De korantekst: een vrouw die over hen heerst

Wie voor het eerst de verzen van soera 27 met enige aandacht leest, kan zich niet aan de indruk onttrekken dat het verhaal een nogal onsympathieke Salomo en een aimabele koningin van Seba schetst. Bilqis lijkt uit de tekst naar voren te komen als een vredelievende en diplomatieke vorstin, die inzet op harmonieuze relaties met naburige staten en burgerslachtoffers in oorlogen probeert te voorkomen. Salomo daarentegen lijkt een wat kortaangebonden en autoritair heerschap, die zonder veel aanleiding een naburig rijk zijn wil en zijn godsdienst probeert op te leggen en de rijkdom van dat land (onder andere de troon) tot de zijne poogt te maken.

Het verhaal over de ontmoeting tussen Salomo en de koningin van Seba in de Koran begint tijdens een reis van Salomo. Wanneer Salomo op een bepaald moment zijn leger inspecteert, dat volgens de traditie niet alleen uit mensen, maar ook uit *jinn*, demonen en dieren bestaat,¹² mist hij

¹⁰ Seba wordt meestal in het huidige Jemen gelokaliseerd. Thackston, 309.

¹¹ Mernissi (1993), 141-142.

¹² Ibn Kathir, 216-217.

een vogel, namelijk de hop. Bij terugkomst blijkt de hop op bezoek te zijn geweest in het koninkrijk van Seba. Hij vertelt wonderbaarlijke berichten over dat koninkrijk:

[...] ik ben uit Saba' naar jou gekomen met een vaststaand bericht. Ik heb gemerkt dat een vrouw over hen heerst aan wie van alles is gegeven en die een geweldige troon heeft. Ik heb gemerkt dat zij en haar volk zich eerbiedig voor de zon neerbuigen in plaats van voor God, dat de satan hun daden voor hen mooi heeft laten lijken en hun de weg versperd heeft; zij volgen dus het goede pad niet. (soera 27:22-24)

Salomo laat daarop een brief bezorgen bij de koningin, om de vorstin en haar volk op te roepen zich te bekeren tot de ene ware God. De koningin raadpleegt dan haar oudsten:

Zij zei; 'Raad van voornaamsten! Geef mij uitsluitsel over wat ik zal beschikken; ik tref geen beschikking zonder dat jullie er getuige van zijn.' Zij zeiden: 'Wij bezitten een strijdmacht en kunnen hevig geweld uitoefenen, maar de beschikking is aan jou. Kijk maar wat je wilt bevelen.' Zij zei; 'Wanneer koningen een stad binnentrekken brengen zij haar tot verderf en maken de machtigen onder haar mensen tot onderworpingen. Zo doen zij. Ik zal naar hen een geschenk zenden en kijken waarmee de gezondenen terugkeren.' (soera 27:32-35)

Duidelijk wijst de koningin dus de militaire expeditie, die haar door haar raadheren wordt aanbevolen van de hand en kiest voor een diplomatieke optie, ten einde onnodig bloedvergieten onder de bevolking te voorkomen. De koningin is volgens deze verzen dus niet alleen rijk, maar heeft ook macht genoeg, om na consultatie van haar adviseurs, zelfstandig beslissingen te nemen. Helder is uit het verhaal dat ze koerst op een vreedzame oplossing.

Salomo wijst echter de geschenken en een diplomatieke uitweg van de hand; hij dreigt met een militaire expeditie tegen het koninkrijk van Seba als het koninkrijk zich niet onderwerpt aan God en zijn profeet. Bovendien geeft hij instructies om de legendarische troon van de koningin van Seba (beroemd om zijn schoonheid en waarde) naar Jeruzalem te brengen. Op magische wijze wordt daarop de troon ontvreemd en naar het paleis van Salomo overgebracht.

Als de koningin zich conform instructies in het paleis van Salomo meldt, wordt ze aan een aantal toetsen onderworpen om te zien of zij 'het goede pad' volgt. Een van de toetsen is een test om te zien of ze haar eigen troon zal herkennen. Deze is speciaal voor de gelegenheid door Salomo's bedienden betoverd zodat ze hem niet zal herkennen. De test blijkt een duivels

dilemma: wanneer Bilqis ontkent dat dit haar troon is, zal Salomo kunnen aantonen dat haar beoordelingsvermogen te kort schiet (ze herkent zelfs haar eigen troon niet) en ze dus niet geschikt is om een land te leiden; als ze bevestigt dat dit haar troon was, moet ze impliciet erkennen dat Salomo kans heeft gezien om ondanks alle veiligheidsmaatregelen het centrale symbool van haar regering in bezit te krijgen. Ook dit zou haar falen als regeringsleider aantonen. Welk antwoord ze dus ook geeft, altijd zal het de superioriteit van Salomo onderstrepen. Maar de koningin blijkt zich niet zo gemakkelijk gewonnen te geven. Ze antwoordt met een diplomatiek ‘het lijkt alsof dit mijn troon is’:

Hij zei; Maar haar troon voor haar onherkenbaar, dan zullen wij kijken of haar de goede richting gewezen is of dat zij behoort tot hen die het goede pad niet volgen.’ Toen zij dan kwam zei men tot haar: ‘Is dit jouw troon?’ Zij zei: ‘Het is alsof het hem is.’ (soera 27: 41-42)

Daarop enceneert Salomo een tweede test. Hij laat in één van zijn paleizen een glazen vloer aanbrengen, met daaronder stromend water en vissen. Als de koningin van Seba het paleis binnentreedt, denkt ze dat ze door water moet waden. Om te voorkomen dat haar jupon nat zal worden, trekt ze haar rok wat op en ontbloot haar onderbenen. Daarop laat Salomo enigszins triomfantelijk zien dat de schijn haar heeft bedrogen: de vloer is van glas; er is geen water. Ze heeft een beoordelingsfout gemaakt. Salomo blijkt superieur. Volgens de korantekst geeft Bilqis zich dan zonder verdere discussie gewonnen: ze erkent Salomo’s superieure inzicht en bekeert zich tot de God van Salomo.

Men zei tot haar: ‘Treed het paleis binnen.’ En toen zij het zag dacht zij dat het diep water was en zij ontblootte haar benen. Hij zei: ‘Het is een met glasplaten bekleed paleis.’ Zij zei: ‘Mijn Heer, ik heb mijzelf onrecht aangedaan, en ik geef mij samen met Soelaimaan over aan God, de Heer van de wereldbewoners.’ (soera 27: 44)

Met de bekering van de koningin valt voor Bilqis het doek in het koranverhaal. Over haar leven na haar bekering horen we niets. Maar het doel is bereikt: de machtige koningin is haar plek geweest.

Het personage Bilqis

Het koranverhaal over de koningin van Seba is een fascinerende passage. Het vertelt over een invloedrijke, capabele en intelligente vrouw die zich met succes heeft weten te handhaven in een wereld van mannen: haar rijk kent voorspoed en welvaart.¹³ Daarmee heeft Bilqis, als vrouw, een unieke plek in de koranteksten.

Echter, het koranverhaal als geheel is niet overal even inzichtelijk. De verzen vormen geen vloeiend doorlopend verhaal maar lijken korte referenties aan een veel langer verhaal, dat mogelijk bij de eerste hoorders bekend was. Voor de latere lezers en voor exegeten daarentegen blijft de tekst op een aantal punten ontoegankelijk. En juist deze onduidelijkheden hebben aanleiding gegeven tot uitgebreide speculaties.¹⁴

Het eerste probleem waar veel uitleggers tegenaan lopen, is de vraag wie deze koningin van Seba eigenlijk is en waar zij vandaan komt. De korantekst verstrekt hierover geen informatie. De koningin verschijnt uit het niets, zonder enige introductie en verdwijnt twaalf verzen later weer voorgoed van het toneel.

De exegeten en de *qussas* gaan daarentegen allemaal uitgebreid in op de vraag van Bilqis' herkomst. Hoewel ze in lengte en detail verschillen, geven ze in hoofdlijnen allemaal hetzelfde verhaal. Het meest summier is Ibn Kathir. Hij vertelt dat 'al-Hasan al Basri vermeldde: 'Zij heet Belqis, in een Arabische traditie, dochter van Sharaheil, koningin van Saba of Sheba, een stad in Yemen.'¹⁵ Net als Ibn Kathir lokaliseren de meeste vertellers het rijk van Bilqis in Jemen. De koranvertaler Yusuf Ali gaat in zijn annotaties nog een stap verder: hij identificeert Seba als een plek die op drie dagreizen van Sa'na verwijderd lag. Ook hij speculeert dat Bilqis van oorsprong mogelijk uit Abessynië (het gebied van het huidige Ethiopië) afkomstig was en mogelijk ook over Abessynië regeerde. Daarmee is Yusuf Ali de enige die het verhaal van de *Kebra Nagast* en het koranverhaal met elkaar verbindt.¹⁶

De meeste bronnen weten nog een ander, smeug detail over Bilqis te vertellen. Volgens de verhalen was Bilqis namelijk slechts voor een deel menselijk, omdat haar moeder, Rayhanah bint al-Shukr, een *jinn* was. De tradities verschillen van mening over de vader van Bilqis;

¹³ Mernissi beschrijft in haar boek *The Forgotten Queens of Islam* twee Arabische moslimvorstinnen in de elfde eeuw, die zich 'kleine koninginnen van Seba' lieten noemen en die hun land in vrede en voorspoed (en met instemming van het mannelijk deel van de bevolking) regeerden. Mernissi (1993), 139-159.

¹⁴ Lassner, 42; Mernissi (1993), 142.

¹⁵ Ibn Kathir, 220.

¹⁶ Ali, annotatie bij soera 27:23-24 (voetnoten 3263 en 3264).

soms wordt verteld dat Bilqis de dochter van een koning is, soms is zij de dochter van een vizier. Volgens alle bronnen was zij zowel zeer mooi als hoogst intelligent.¹⁷

De Amerikaanse wetenschapper Jacob Lassner ziet in zijn boek *Demonizing the Queen of Sheba* een verband tussen Bilqis' vermeende afkomst als *jinn* en de tweede test die beschreven wordt in soera 27:44. Doel van deze test, die Bilqis ertoe aanzette haar benen te ontbloten, was, aldus Lassner, te controleren hoe menselijk Bilqis eigenlijk was. Had zij menselijke benen en voeten of de gekloofde hoeven van de *jinn*?¹⁸ Volgens de meeste tradities laat de test zien dat Bilqis niet alleen menselijke maar zelfs mooie benen had.

Echter, zowel Lassner als de theologe Alice Ogden Bellis wijzen erop dat er in veel joodse en islamitische verhalen nog restanten van deze traditie over Bilqis' herkomst zijn terug te vinden.¹⁹ Een aantal bronnen vermeldt namelijk dat Bilqis weliswaar menselijke enkels en benen had, maar dat deze zeer behaard waren.²⁰ In Tha'labi wordt deze opmerking verbonden met het ontstaan van epileringscrème. Salomo wil volgens de verhalen van Tha'labi met Bilqis naar bed, maar alleen als eerst haar benen onthaard worden.²¹

Lassner en Ogden Bellis geven een minder onschuldige uitleg aan deze woorden. Ogden Bellis ziet in de opmerkingen over de behaardheid van Bilqis' benen een indicatie van de demonisering van Bilqis in de latere joodse en islamitische tradities; behaardheid was namelijk een kenmerk van *jinn* en demonen.²² Lassner vat de vermelding van de behaarde enkels van Bilqis op als verwijzing naar de verwisseling in gender-rollen die Bilqis lijkt te ambiëren: ze is een vrouw die zich gedraagt als een man en daarom heeft ze ook bepaalde mannelijke kenmerken, zoals behaarde benen.²³ Voor Lassner is daarom de verwijzing naar de ontharing van Bilqis' benen van grote betekenis. Hij interpreteert de passage waarin Salomo Bilqis een epileerbehandeling laat ondergaan, als een metafoor voor Bilqis' gedwongen onderwerping aan Salomo's – lees: mannelijk – gezag. Door de ontharingsbehandeling wordt Bilqis van haar mannelijke kenmerken ontdaan en wordt ze op

¹⁷ Brinner, 523 vv.; Thackston, 311vv.

¹⁸ Lassner, 83.

¹⁹ Lassner, 83-84; Ogden Bellis, 18 en 21.

²⁰ Brinner, 534.

²¹ Brinner, 535-536.

²² Ogden Bellis, 18-19.

²³ Lassner, 83-84. Ogden Bellis wijst erop dat naast Bilqis' vrouw-zijn haar buitenlandse herkomst mogelijk een rol in de negatieve beoordeling van haar in joodse en islamitische teksten; ze is 'een vreemde vrouw', zoals Izebel. Ze vertegenwoordigt daarmee een gevaar voor joodse identiteit, waar met name post-exilische teksten zoals Ezra en Nehemia tegen ageren. Ogden Bellis, 19.

haar (ondergeschikte) plek gezet. Zo komt het tot een ‘normalisering’ van de sociale orde en de man-vrouw verhoudingen.²⁴

Mernissi ziet de speculaties van exegeten als Mas’udi (tiende eeuw) over Bilqis’ behaarde benen en mogelijke demonische herkomst als pogingen om Bilqis in diskrediet te brengen. Door haar menselijkheid in twijfel te trekken, pogen exegeten als Mas’udi het personage en de maatschappelijke positie van de koningin van Seba onschadelijk en irrelevant te maken, aldus Mernissi.²⁵

Een tweede thema dat de uitleggers bezighield, was de vraag hoe Bilqis, een vrouw, op de troon van Seba terecht was gekomen. Het koranverhaal zwijgt hierover in alle toonaarden. Maar juist deze zwijgzaamheid blijkt een uitnodiging om de lacunes in te kleuren met allerlei details. Gaandeweg de tijd groeit het verhaal uit tot wat de islamoloog William Montgomery Watt ‘an alarming story’ noemt.²⁶

Tha’labi vertelt in zijn *qisas* dat Bilqis de dochter van een koning is, die na de dood van haar vader de troon van Seba ambieert. Echter, ondanks het feit ze de enige erfgenaam van haar vader is, krijgt ze slechts steun van een kleine groep mensen. Het merendeel verkiest een mannelijke kandidaat op de troon. Hiermee lijkt het verhaal de traditionele gender-patronen te bevestigen. De vertelling krijgt echter een onverwachte wending wanneer blijkt dat deze vorst ontaardt in een tiran die op wekelijkse basis meisjes misbruikt. Volgens Tha’labi neemt Bilqis daarop actie: ‘Toen Bilqis dit zag, werd ze door een drang naar gerechtigheid gegrepen. En ze liet hem een boodschap bezorgen waarbij ze zich aan hem aanbood in een huwelijk’.²⁷ De koning denkt daarmee zijn rivale onschadelijk te kunnen maken en huwt Bilqis. Dat blijkt echter een misrekening: in de huwelijksnacht voert Bilqis hem dronken en onthoofd hem. Daarop laat ze zich tot koningin uitroepen: ‘Ik zag dat zijn ontoelaatbare gedrag steeds erger werd en ik deed wat ik deed, gedreven door een drang tot gerechtigheid en door verontwaardiging.’²⁸ De Bilqis van Tha’labi blijkt dus allerminst een zachtaardig en weerloos meisje, maar een doortastende en koelbloedige vrouw, die waar nodig, daadkrachtig weet in te grijpen.

Dezelfde Tha’labi maakt echter ook enkele kritische kanttekeningen bij Bilqis. Dat blijkt uit zijn relaas over Bilqis’ religiositeit, een derde thema waarover de exegeten en vertellers hebben uitgewijd. De korantekst vermeldt simpelweg ‘dat zij en haar volk zich eerbiedig voor

²⁴ Lassner, 84.

²⁵ Mernissi (1993), 143.

²⁶ Watt, 96.

²⁷ Brinner, 523-524. Zie ook Thackston, 311-313.

²⁸ Brinner, 524.

de zon neerbuigen in plaats van voor God, dat de satan hun daden voor hen mooi heeft laten lijken en hun de weg versperd heeft; zij volgen dus het goede pad niet' (soera 27:23-24). Significant zijn de uitwijdingen van Kisa'i en Tha'labi. Kisa'i vertelt dat al generaties voor Bilqis de vorsten van Seba van het rechte pad waren afgedwaald. Zij gingen zelfs zover dat ze dertien van Gods profeten hadden vermoord.²⁹ Tha'labi daarentegen vermeldt dat in het verleden de mensen van Seba de God van de Hemel dienden. Wanneer Bilqis vorstin wordt, raadpleegt zij haar adviseurs over religieuze zaken. Deze vertellen haar dat haar voorvaderen de God van de Hemel dienden. Bilqis wijst dit echter af: 'Hoe kan ik Hem die ik niet zie, aanbidden?' Daarop gebiedt ze de zon te aanbidden, aan wiens tegenwoordigheid niemand kan twifelen. In de lezing van Tha'labi is Bilqis daarmee verantwoordelijk voor het instellen van de verering van de zon en leidt ze haar volk in dwaling.³⁰ Daarmee wordt ook Salomo's oproep aan Bilqis om zich te bekeren inzichtelijk. Juist Bilqis, die de zonverering had ingesteld, moet tot inkeer komen. Tha'labi's visie dat Bilqis instrumenteel is in de afdwaling van haar volk – een traditie die we niet in de andere *qisas* tegenkomen – geeft zo een negatieve inkleuring aan de regeringsperiode van Bilqis. Tha'labi onderschrijft door deze interpretatie de *hadith* die stelt dat een volk dat zijn lot in handen van een vrouw legt, geen voorspoed zal kennen. Immers, belangrijker dan aardse welvaart, is volgens de *qisas*-verteller spirituele rijkdom: de kennis van de ware God.

Een intellectueel steekspel: de raadsels

Een van de belangrijke elementen in het verhaal van Bilqis en Salomo en één die in alle tradities is terug te vinden, is het intellectuele schaakspel tussen Salomo en Bilqis. Echter, de vraag wie wie test, verschilt nogal. Waar volgens de Hebreeuwse teksten Bilqis Salomo op de proef komt stellen, vertelt de korantekst juist het tegendeel. De *qisas* volgen echter weer de bijbelse tradities en stellen de koningin van Seba voor als een zeer intellectueel begaafde vrouw die door middel van raadsels Salomo's wijsheid wil peilen. Wel onderstrepen de *qisas* telkens de superioriteit van Salomo's kennis. Hij, de profeet van God, heeft het ware inzicht. De pointe van de islamitische verhalen over de testen is duidelijk te maken dat aan alles in deze wereld een door God verordeneerde scheppingsorde ten grondslag ligt, met vaste rollen voor mannen en vrouwen; een scheppingsorde die Bilqis in de visie van de vertellers met voeten treedt.

²⁹ Thackston, 309.

³⁰ Brinner, 525.

In de *qisas* van Tha'labi en Kisa'i zijn de testen onderdeel van de diplomatieke missie van Bilqis. Ze vertellen dat de koningin een delegatie samenstelt die dient uit te zoeken of Salomo een gewone koning is, die uit is op macht of dat hij een profeet is, die spreekt uit naam van God.³¹ Om een antwoord op deze vraag te vinden, draagt de koningin de delegatie op Salomo door middel van raadsels en testen te toetsen.

De tradities verschillen in de details over de testen die de koningin voor Salomo heeft bedacht, zowel qua inhoud als qua aantal. Een viertal testen komt echter in alle overleveringen terug. Volgens de *qisas* is de eerste test Salomo's vaardigheid om onderscheid te maken tussen mannen en vrouwen. Bilqis geeft instructies honderd jongens als meisjes te kleden en honderd meisjes als jongens en geeft de kinderen opdracht zich conform hun nieuwe identiteit te gedragen. Vervolgens stuurt ze de groep als geschenk aan Salomo. De delegatie krijgt de opdracht op te letten of Salomo de sekse verwisseling opmerkt. Salomo doorstaat deze test zonder problemen; hij deduceert de sekse van de kinderen op basis van hun lichaamstaal. Als tweede test moet Salomo de inhoud van een gesloten doosje raden; met hulp van de engel Gabriël blijkt dit een kleinigheid. Voor de derde opdracht, een gave parel te doorboren zonder deze te beschadigen, krijgt Salomo assistentie van een houtworm, die zich zonder problemen door de parel boort; het dier wil hiervoor geen andere beloning dan een levenlang aan hout te mogen knagen. Een fruitwormpje helpt bij de laatste test: het rijgen van draad door een scheef gat in een onyxkraal. Met de draad in zijn bek, kruipt de fruitworm door het gat; ook hij wil geen bijzondere beloning, slechts een levenlang fruit eten.

Geen van de testen vormt dus een probleem voor de wijsheid en het inzicht van Salomo. Bovendien weigert hij de geschenken, die Bilqis hem deed toekomen; net als de houtworm en de fruitworm wil Salomo geen bijzondere beloning voor het doen van datgene waartoe God hem geschapen heeft. Zijn levensopdracht is als profeet van God mensen op te roepen zich te bekeren. Daarom verlangt hij de bekering van de vorstin.³²

Lassner interpreteert de testen als metaforen voor de gender-relaties. Uit de eerste test blijkt dat mannen en vrouwen verschillende rollen te spelen hebben; agressieve toe-eigening van een andere rol brengt daar geen verandering in. De tweede test maakt duidelijk dat voor God en zijn profeet ook het verborgene openbaar is; zij laten zich niet door uiterlijke schijn misleiden. Een koningin die zich gedraagt als vorst, blijft nog steeds een vrouw. De laatste testen roepen op tot respect voor de door God gegeven scheppingsorde. Wanneer de houtworm en de fruitworm een beloning wordt aangeboden als dank voor hun hulp bij het

³¹ Brinner, 527-531; Thackston, 315-317.

³² Ali, voetnoot 3272; Tidswell (2007), 47.

vervullen van de opdrachten, wijzen ze die af. Die weigering laat zien dat zelfs de meest nederige wezens – de houtworm en de fruitworm – begrijpen waartoe God hen heeft geschapen; ze willen niets anders dan het leven leiden dat God voor hen heeft voorbestemd.³³ Een les die Bilqis nog te leren heeft.

Volgens de *qisas* reist Bilqis, nadat ze de verhalen van haar gezanten over Salomo's wonderbaarlijke wijsheid en inzicht heeft gehoord, af naar Jeruzalem. Kisa'i vertelt dat ze zich realiseert dat Salomo niet zomaar een koning is, maar een profeet, 'één met wiens kracht ze zich niet kan meten'.³⁴ Als Salomo dan op zijn beurt Bilqis aan een aantal testen onderwerpt, weet ze zich door slimheid uit de eerste test te redden, maar bij de tweede test schiet ze tekort. Daarop geeft ze zich gewonnen; ze bekeert zich tot God en onderwerpt zich aan Salomo. De orde is hersteld. Volgens Tidswell verliest ze daarmee alles wat ze niet wilde verliezen: haar onafhankelijkheid, haar trots en haar religie. In ruil daarvoor verwerft ze spirituele rijkdom, namelijk de ware wijsheid, de kennis van de ene God.³⁵

Een verhaal van emancipatie?

Hoewel in de *tafsir* en de *qisas* Bilqis vaak een negatieve inkleuring lijkt te krijgen, is het personage van Bilqis door een aantal theologen – mannen zowel als vrouwen – ook aangegrepen om te argumenteren dat volgens de Koran vrouwen meer ruimte dienen te krijgen in het publieke en politieke domein.

De Amerikaanse moslimwetenschapper Amina Wadud stelt bijvoorbeeld dat het zinnetje 'en een vrouw heerste over hen' geen waardeoordeel over de regering van Bilqis uitspreekt, maar slechts een objectief feit meedeelt. Volgens haar 'viert' de Koran zowel de politieke als religieuze keuzes van Bilqis.³⁶ Voor Wadud is Bilqis een vrouw die tot een onafhankelijk oordeel durft te komen, zowel wat betreft politieke thema's als wat betreft religieuze aangelegenheden: wanneer Bilqis realiseert dat Salomo een unieke boodschap heeft, bekeert ze zich vrijwillig. Ze zoekt actief naar wijsheid en wanneer ze deze vindt, laat ze zich er door overtuigen. Wadud besluit: 'Hopelijk kunnen ook mannen een dergelijk vertoon van pure wijsheid, zoals die in de Koran door een vrouw tentoon wordt gespreid, opbrengen.'³⁷

³³ Lassner, 80.

³⁴ Brinner, 531; Thackston, 316.

³⁵ Tidswell (2007), 49.

³⁶ Wadud (2004), 40.

³⁷ Wadud (2004), 41.

De Nederlandse moslim van Turkse afkomst Bunyamin Duran gaat zelfs nog een stap verder dan Wadud. Hij pleit ervoor het verhaal van Salomo en de koningin van Seba te lezen als een les over emancipatie tussen mannen en vrouwen, vooral wat betreft politiek. Omdat de Koran in autoriteit prevaleert over de traditie, kan het verhaal van Bilqis dienen als legitimatie voor de participatie van vrouwen in de politiek, aldus Duran.

Uit de Koran blijkt dat het regeringsgezag niet het monopolie van de mannen alleen is. Ook vrouwen kunnen ook op een uitstekende manier een samenleving besturen. De Koran duidt deze zaak met het volgende vers aan: ‘Ik heb gemerkt dat een vrouw over hen heerst aan wie van alles is gegeven en die een geweldige troon heeft.’ (Soera 27:23) Het verhaal van koningin van Saba (volgens een overlevering van Profeet Mohammed was haar naam Bilqîs) is een belangrijk schriftelijk argument voor vrouwen om een goede leid(st)ers van een land te zijn. Immers, Saba wordt in de Koran als een welvarend land beschreven. Er is een overlevering (hadieth) van de Profeet die zegt dat ‘een land dat door een vrouw wordt bestuurd geen welvaart zal kennen’. Maar volgens de traditie heeft een overlevering secundair gezag ten opzichte van het Koranvers. Een andere opvallende lijn in het verhaal is de implicatie dat een uitstekende regering niet het monopolie van gelovigen is. Ook sommige ongelovige mensen kunnen een prima regering creëren. Want Bilqis was vroeger immers iemand die ‘afgoden’ vereerde, aldus de Koran, ‘Ik zag dat zij en haar volk de zon aanbidden in plaats van God...’ (soera 27:24).³⁸

Barbara Freyer Stowasser wijst erop dat maar heel weinig middeleeuwse en moderne korancommentatoren de genoemde *hadith* in verband brengen met het verhaal van de koningin van Seba; dit verhaal kan dus, volgens haar als legitimatie dienen om vrouwen uit de politiek te weren.³⁹ De al eerder genoemde Fatima Mernissi houdt zich iets meer op de vlakte en merkt slechts op dat de koningin van Seba één van de weinige vrouwen is, waarvan in de islamitische traditie erkend wordt dat ze een eminente politieke rol heeft gespeeld.⁴⁰ Juist omdat ze in de Koran wordt genoemd, aldus Mernissi, kunnen exegeten en historici niet om haar heen. De boeken die zijn volgeschreven over de vraag hoe Bilqis, een vrouw en mogelijk zelfs een ongetrouwde vrouw, zoveel macht kon hebben, tonen aan dat dit koranisch gegeven niet zomaar terzijde geschoven kan worden. Ook Freyer Stowasser wijst hierop. Ze stelt: ‘Het is echter

³⁸ Duran, 115-116.

³⁹ Freyer Stowasser, 66.

⁴⁰ Mernissi (1993), 141.

belangrijk om vast te stellen, dat volgens de Koran Bilqis de competente en soevereine heerser over haar eigen land was, een notie die noch klassieke noch modern conservatieve of religieus fundamentalistische uitleggers hebben geaccepteerd als deel van het Islamitisch paradigma.⁴¹

Bilqis vormt voor uitleggers en vrome geleerden een probleem, stelt Mernissi vast, en dat heeft ze door de eeuwen heen gedaan. Maar ondanks alle pogingen om haar macht te kleineren, haar menselijkheid in twijfel te trekken of haar tot een half demonisch wezen te degenereren, kunnen geleerden niet om het feit heen dat deze koningin van Seba in de Koran wordt genoemd. En zo regeert deze koningin van Seba tot op vandaag, in kunst, exegese en verbeelding, in de Arabische wereld, aldus Mernissi.⁴²

Een vorstin in eigen recht...

De figuur van de koningin van Seba blijft een fascinerend en voor velen aanstootgevend personage in de Koran. Hardnekkig treedt zij, ondanks alle pogingen om haar bestaan te verdoezelen of in diskrediet te brengen, telkens weer uit de korantekst naar voren als een intelligente, capabele en zelfstandige vrouw. Opmerkelijk is dat de tekst haar niet aanduidt als iemands dochter, echtgenote of moeder; ze is een vorstin in eigen recht.⁴³ Daarmee blijkt ze een steen des aanstoets.

In de loop van de geschiedenis hebben *tafsir*-schrijvers, *qisas*-vertellers en historici allerlei pogingen gedaan het verhaal van deze mysterieuze machtige koningin te bezoedelen of te bagatelliseren. De koningin zou geen menselijk wezen zijn geweest, ze zou nooit bestaan hebben, ze zou een slechte en heidense vorstin zijn geweest of ze zou niet zelfstandig hebben geregeerd.⁴⁴ Ondanks alle pogingen om de integriteit en historiciteit van deze vrouwelijke vorst te bagatelliseren of haar in de vergetelheid te doen verdwijnen, duikt de figuur van Bilqis volhardend op uit de teksten van de heilige Koran.

Maar wie is de koranische Bilqis? Is zij de trotse vrijgevochten vrouw van Lassner, die door haar positie een provocatie vormt voor de door God geschapen wereld en daarom door de profeet Salomo tot de orde dient te worden geroepen? Of is zij de rechtvaardige, maar goddeloze en koelbloedige vorstin van Tha'labi, die zich uiteindelijk toch aan God en Salomo

⁴¹ Freyer Stowasser, 65.

⁴² Mernissi (1993), 143.

⁴³ Tidswell (2007), 53.

⁴⁴ Mernissi (1993), 143-144.

moet onderwerpen? Is Bilqis de zelfstandige vrouw van Mernissi die eeuw naar eeuw een ergernis vormt voor exegeten die niet om haar heen kunnen en daarom haar positie en integriteit proberen te negeren of te bagatelliseren? Is zij de wijze en capabele vorstin van Wadud, die mannen tot voorbeeld kan dienen? Of is zij misschien de geëmancipeerde vrouw van Duran en een legitimatie voor de participatie van zowel vrouwen als niet-moslims in de politiek? Bilqis blijft als personage de fantasie prikkelen.

Freyer Stowasser merkt op dat exegeten in heden en verleden weinig moeite hebben gedaan om de figuur van Bilqis te ontwikkelen tot een rolmodel.⁴⁵ Zij schrijft dit toe aan het feit dat het verhaal van de koningin van Seba met name betrekking heeft op de periode van voor Bilqis' bekering tot de islam. Een heidense vorstin kon moeilijk als rolmodel voor moslimvrouwen dienen, aldus Freyer Stowasser. Het is zeker niet uit te sluiten dat Freyer Stowasser hier een punt heeft. Maar het lijkt niet onwaarschijnlijk dat juist de uitdaging die deze koningin van Seba voor traditionele rolpatronen vormt, de reden was en is waarom exegeten en theologen zoveel mogelijk geprobeerd hebben haar te negeren. Immers, het voorbeeld van deze zelfstandige, intellectueel begaafde vrouw die een belangrijke rol had in het publieke domein en door de profeet-koning Salomo als gelijke en zelfs rivale wordt beschouwd, staat haaks op de traditionele islamitische rolpatronen voor vrouwen. Het personage van Bilqis zou zomaar mensen op ideeën kunnen brengen. Want zoals de korantekst schrijft: 'een vrouw heerste over hen...'

Voor wie verder wil lezen

Duran, B., 'Salomo als rolmodel voor een harmonieus leven. Een moslimperspectief', in: M.T. Frederiks (red.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie*, Zoetermeer, Meinama 2007, 108-118

Lassner, J., *Demonizing the queen of Sheba. Boundaries of gender and culture in postbiblical Judaism and medieval Islam*, Chicago, Chicago University Press 1993

Ogden Bellis, A., 'The queen of Sheba. A gender sensitive reading', *Journal of Religious Thought*, 51/2 (1994/1995), 17-28

Pritchard, J.B. (red.), *Solomon and Sheba*, London, Phaidon Press Limited 1974

⁴⁵ Freyer Stowasser, 65.

Tidswell, T., 'A clever queen learns the wisdom of God. The queen of Sheba in the hebrew scriptures and the Qur'an', *Hecate. An Interdisciplinary Journal of Women's Liberation*, 33/2 (2007), 43-55

HOOFDSTUK 7

VRIENDIN VAN GOD

HET VERHAAL VAN MARIA

Inleiding¹

Over het dorp Noweiba, in het Sinai-gebied in Egypte, gaat het volgende verhaal:

In het dorp Noweiba staat een souvenirwinkel. De winkel wordt geëxploiteerd door twee eigenaren, een kopt en een moslim. Zij specialiseren zich in de verkoop van allerlei soorten Madonnabeelden, gemaakt van hout, glas, plastic etc. Toen in de herfst van 1995 Egypte door een aardbeving werd getroffen, richtte deze aanzienlijke schade aan. Ook het dorp Noweiba werd geteisterd. Echter, in de souvenirwinkel leek het alsof er niets was gebeurd; alle Madonnabeeldjes stonden nog sereen in de glazen vitrinekasten, onberoerd door het natuurgeweld. Toen bij de eigenaren navraag werd gedaan, hoe dat nu toch mogelijk was, antwoordde de moslimeigenaar, Sami genaamd: ‘Dat is toch evident, de Madonna heeft ons beschermd. Waar zij is, kan niets gebeuren. Ze is de reinste van alle vrouwen; ze heeft het Woord van God gebaard. Wij moslims vereren haar, de belichaming van licht en reinheid. Zij beschermt ons.’²

Dit verhaal, opgetekend door de beroemde kenner van het soefisme Annemarie Schimmel in haar boek *Jesus und Maria in der Islamischen Mystik*, is slechts een van de vele verhalen over de devotie van moslims voor Maria. Thaddeus Dipojudo vertelt in zijn dissertatie *Mary and Islam* dat in 1958, ter gelegenheid van het eeuwfeest van de verschijning van Maria aan Bernadette Soubirous, een groep moslims uit Algerije naar Lourdes trok om op deze wijze respect aan ‘hun’ Maria te betonen.³ Willy Jansen, Nijmeegs hoogleraar vrouwenstudies, beschrijft in een artikel een serie geheimzinnige manifestaties in de periode 1968-1971 bij een

¹ Dit hoofdstuk is een bewerking van Frederiks (2009), 91-95. Zie ook Frederiks (2008a), 125-132.

² Een vrije navertelling van het verhaal bij Schimmel, 175.

³ Dipojudo, 184-185.

koptische kerk in Zeitoun, Egypte; manifestaties waarin zowel moslims als christenen de verschijning van Maria meenden te herkennen.⁴

In het Midden Oosten worden kerken met iconen van Maria niet alleen door christenen gefrequenteerd; ook moslims steken er regelmatig een kaarsje op. Plekken die met het leven van Maria zijn verbonden – de Hamam Sitti Maryam in Jeruzalem, waar Maria ooit gebed zou hebben, Matariyya, in de buurt van Caïro, waar de heilige familie onder een palm gerust zou hebben op hun vlucht naar Egypte en het vermeende graf van Maria net buiten Efeze – blijken bedevaartsoorden voor zowel christenen als moslims.⁵ Maria is daarom niet alleen voor de spiritualiteit van veel christenen van belang, ze speelt ook in de devotie van moslims een grote rol.

Toch stellen islamkenners zoals Barbara Freyer Stowasser⁶, Yvonne Haddad en Jane Smith⁷ dat Maria nauwelijks als rolmodel voor moslimvrouwen fungeert. Maria wordt wel geëerd en gerespecteerd, maar de figuur Maria blijkt amper te dienen als bron van inspiratie voor het dagelijks geloofsleven. Dit in tegenstelling tot andere hooggerespecteerde vrouwen in de islamitische traditie, zoals de aartsmoeder Hagar, Mohammeds echtgenotes Khadidja en Aisjah en Mohammeds dochter Fatima.

In dit hoofdstuk staat daarom de vraag centraal waarom Maria, ondanks de wijdverbreide devotie bij moslims, en in het bijzonder bij moslimvrouwen, als rolmodel nauwelijks uit de verf komt. Ten einde deze vraag te beantwoorden, maken we een aantal stappen in deze bijdrage. Allereerst wordt gekeken waar en hoe Maria in de Koran ter sprake komt. Vervolgens kijken we in detail naar de koranteksten over twee episodes uit Maria's leven: haar geboorte en jeugd enerzijds en de annunciatie en geboorte van de profeet Isa (Jezus) anderzijds. In deze paragrafen laten we zowel de Koran als de korancommentaren (*tafsir*) aan het woord. Tot slot proberen we op basis van deze gegevens een antwoord te vinden op de vraag waarom Maria slechts sporadisch wordt ervaren als rolmodel voor het dagelijks geloofsleven.

Maria en de Koran

⁴ Jansen, 27.

⁵ Wensinck, 628-629.

⁶ Freyer Stowasser, 81-82.

⁷ Haddad & Smith (1989), 187.

Maria speelt in de christelijke traditie een belangrijke rol. Dat zal niemand willen ontkennen. Toch is de ereplaats die haar wordt toegekend met name ontleend aan de instrumentele rol die zij speelt in het Jezusverhaal. In de evangeliën figureert zij in de conceptie- en geboorteverhalen als de fysieke voorwaarde voor de incarnatie; via Maria wordt Jezus ‘echt mens’. Na de geboorte verschuift het perspectief van de evangelieverhalen naar de figuur Jezus en verdwijnt Maria langzaam maar zeker naar de coulissen van het verhaal. Ook in de theologie vervuld zij een bijrol, zij het dat haar betekenis door de eeuwen heen in importantie lijkt toe te nemen.⁸

In de islamitische traditie is Maria, Maryam genaamd, een veel eigenstandiger figuur. Zij is het enige vrouwelijke personage dat bij name wordt genoemd en de Koran wijdt maar liefst zeventig verzen aan haar.⁹ Ter vergelijking: aan haar zoon Isa (Jezus) worden ‘slechts’ drieënnegentig verzen besteed.¹⁰ Ook krijgt Maria allerlei eretitels; ze is een goddelijk ‘teken’ (soera 23:50), een ‘voorbeeld voor de gelovigen’ en een ‘rechtvaardige’ (soera 66:12). Ze is ‘uitverkoren boven de vrouwen van de wereldebewoners’ (soera 3:42). Dat Maria volgens de Koran een bijzondere vrouw is, lijkt daarom evident.

De bijzondere positie van Maria wordt nog eens onderstreept door het feit dat er een soera in de Koran naar haar is vernoemd: soera al-Maryam (soera 19). In deze soera wordt een groot deel van het Mariaverhaal verteld (soera 19:16-34). De overleveringen (*hadith*) vertellen dat soera al-Maryam – en in het bijzonder de passage over Maria – een belangrijke rol heeft gespeeld in de vroege geschiedenis van de islam. Tijdens de eerste tien jaar van zijn optreden stuitte Mohammeds boodschap op veel verzet. Diegenen die wel in zijn prediking en openbaringen geloofden – en met name de meer kwetsbaren onder hen – werden vervolgd. Daarom ried Mohammed rond 615 een aantal van de gelovigen aan om het Arabisch schiereiland te verlaten en een veilig heenkomen te zoeken op het Afrikaanse continent, in het nabijgelegen christelijke Abessynië. Deze gebeurtenis staat bekend als ‘de kleine *hijra* (emigratie)’. In Afrika aangekomen werd de groep door de vorst ter plaatse ondervraagd. Een

⁸ Op het oecumenisch concilie van Efeze (431) wordt Maria als ‘theotokos’ (degene die God heeft gebaard) aangemerkt. Geleidelijk aan ontwikkelt zich daarna de mariologie. *Lumen Gentium* noemt Maria ‘Auxiliatrix, Adjutrix en Mediatrix’ en kent haar een belangrijke en unieke rol toe in het verzoeningsproces. *Lumen Gentium*, hoofdstuk 8. Voor een uitgebreide bespreking van de mariologie zie Stacpoole (1982).

⁹ Maria wordt vierendertig maal vernoemd, waarvan een aantal malen in relatie tot Jezus (Isa). Ter vergelijking: Jezus wordt ‘slechts’ vierentwintig keer vermeld. Slechts de personages Mozes, Abraham en Noach worden vaker genoemd. Haddad & Smith (1989), 162.

¹⁰ Steenbrink (2007), 11. Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat Maria nergens in de Koran wordt aangeduid als *umm Isa* (moeder van Jezus); Jezus daarentegen krijgt maar liefst drieëntwintig keer het predicaat ‘ibn Maryam’ (zoon van Maryam). Soms wordt verondersteld dat het gebruik van de titel ‘ibn Maryam’ bedoeld is als polemische verwerping van de christelijke leer van Jezus als Zoon van God. De titel ‘zoon van Maria’ wordt ook in het Arabische kindsheidevangelie gebruikt. Zie Parrinder, 16-23.

hadith vertelt dat, toen de vorst de recitatie uit soera 19 over Maria had gehoord, hij naar een twijg op de grond wees en zei: ‘Het verschil tussen wat jullie leider zegt over Jezus en Maria en wat ik over hen geloof, is van net zoveel gewicht als deze twijg (minimaal dus).’¹¹ Daarop kregen de moslimvluchtelingen politiek asiel in Abessynië.

Tot op vandaag de dag worden de verhalen over Maria in de Koran gezien als een brug tussen christenen en moslims.¹² Inhoudelijk vertoont de passage uit soera 19 namelijk grote verwantschap met het verhaal uit Lukas 1 en 2. De Koran kent behalve soera 19 nog een tweede soera waarin het leven van Maria aan de orde komt: soera 3:35-47. De vertelling in dit hoofdstuk focust met name op de ouders van Maria en op haar geboorte en jeugd. Opnieuw betreft het verhalen die ook uit het christelijk erfgoed bekend zijn, en met name uit de vroegchristelijke apocriefe traditie zoals het proto-evangelie van Jakobus en het Arabisch kindsheidevangelie. Juist uit de Mariaverhalen blijkt dus hoezeer er niet alleen relaties liggen tussen de joodse en islamitische narratieve tradities, maar ook hoe de vroegchristelijke en islamitische overleveringen met elkaar zijn verweven.

Net als met de meeste verhalen over bijbelse figuren in de Koran, vormen de passages over Maria geen vloeiende vertelling. De verzen refereren bijna steekwoordgewijs aan bekend veronderstelde geschiedenissen en aangenomen wordt dat de hoorders deze korte verwijzingen kunnen plaatsen in een grote context.

Maria’s geboorte en jeugd

In de verzen van soera 3:33-37 beschrijft de Koran met een paar korte pennenstreken het relaas van de ouders van Maria en de geboorte van hun dochter. Het is met name de moeder van Maria – in vers 34 ‘de vrouw van Imraan’ genoemd, maar in de traditie bekend als Hanna bint Faqudh – die in deze verzen aan het woord komt. De tekst vertelt hoe Hanna het kind in haar buik opdraagt aan God met de woorden: ‘Mijn Heer, ik wijd bij gelofte aan U wat in mijn buik is; neem het van mij aan. U bent de horende, de wetende.’¹³

De exegeet Tabari (d. 923) geeft in zijn beroemde korancommentaar de achtergrond van soera 3:34. Het is een verhaal dat verwantschap vertoont met het proto-evangelie van

¹¹ McAuliffe, 205-206.

¹² Zie o.a. McCarthy, 202-213; Winter, 439-469; Hearden, 18-38.

¹³ Schleifer, 23.

Jakobus.¹⁴ Volgens Tabari waren de ouders van Maria kinderloos. Vooral Hanna – inmiddels in de menopauze – leed hier onder. Het verhaal vertelt dat, toen ze op een dag een vogel met kuikens zag, het verdriet weer in alle hevigheid opwelde. Ze stortte haar hart uit bij God, belovend dat ze, als ze zwanger zou worden, ze het kind zou opdragen aan God. Kort daarop gebeurde het wonder en werd Hanna zwanger. Daarop, aldus Tabari, deed Hanna haar belofte gestand met de woorden van soera 3:34.¹⁵

Echter, groot was de schrik bij ouders, toen het kind een meisje bleek. Immers, alleen jongetjes konden worden opgedragen aan de tempel in die tijd. Het zou, volgens Tabari, tegen die achtergrond zijn dat Hanna vers 36 zou hebben uitgeroepen: ‘Mijn Heer, ik heb een meisje gebaad.’ Maar, zo interpelleert de korantekst fijntjes: ‘God wist het best wat zij gebaad had; het mannelijke is niet als het vrouwelijke.’

De korantekst van soera 3 vervolgt met Hanna’s gebed aan God om het kind onder speciale bescherming te stellen: ‘Ik bid U haar en haar nageslacht te beschermen tegen de vervloekte satan’ (vers 36). Haar gebed werd verhoord: ‘Toen aanvaarde haar Heer haar [Maryam] vriendelijk en zorgde ervoor dat zij goed opgroeide...’ (vers 37). Een *hadith* uit de collectie van Bukhari vertelt als achtergrond bij dit vers dat ieder mens op het moment van de geboorte wordt aangeraakt door de duivel. Daarom huilen kinderen ook bij de geboorte, aldus de *hadith*. Dat wil zeggen: iedereen, behalve Maria en haar zoon Jezus (Isa).¹⁶ Ook de meeste commentatoren gaan ervan uit dat Maria en haar zoon Jezus de enige mensen waren die niet van jongs af aan een tendens tot het kwaad hebben gehad. Daardoor staan beiden in de islamitische traditie bekend om hun reinheid en toewijding aan God.

Hoewel de Koran en de *hadith* met name de spirituele reinheid van Maria en Jezus op het oog lijken te hebben¹⁷, strekt de reinheid zich in het geval van Maria ook uit tot haar lichaam, aldus een aantal commentaren. Volgens geleerden als Baidawi (d. 1293) en Alusi (d. 1824) menstrueerde Maria niet, verloor ze geen bloed tijdens de bevalling en werd ze gedurende haar hele leven nooit ‘aangeraakt door een man’ (i.e. had geen seks).¹⁸ Daardoor was ze nooit fysiek onrein.

¹⁴ Hock, 36-37.

¹⁵ Schleifer, 23.

¹⁶ Geciteerd als bij Dipojudo, 57. Dit gegeven wordt wel beschouwd als een koranische variant op het Dogma van de Onbevleete Ontvangenis van Maria.

¹⁷ De uitdrukking *tahhara* uit soera 3:42 heeft betrekking op de staat van rituele reinheid, die voorwaarde is voor het vervullen van rituele handelingen. Onreinheid bij vrouwen wordt onder andere veroorzaakt door menstruatie, bevalling of seksueel contact. Haddad & Smith (1989), 173-175.

¹⁸ Freyer Stowasser, 77-78.

Deze thematiek van de reinheid van Maria wordt ook uitgewerkt in een verhaal opgetekend door Tabari. Hij vertelt dat de priester Zacharia, die in de tempel werkte en later Maria's voogd zou worden, een visioen kreeg waarin hij geïnstrueerd werd Maria – een meisje – te laten opgroeien in de tempel. Volgens Tabari hoorde Zacharia een stem die zei:

Zeg tegen de moeder van Maria. Ik accepteer dit meisje als een jongetje. Breng haar naar de tempel om haar op te dragen. Nooit eerder was een meisje opgedragen in de tempel, want een vrouw is, vanwege haar menstruatie, onrein en een vrouw die menstrueert kan niet in de tempel verblijven, noch een boek aanraken (lees: een heilig boek) noch de gebeden reciteren.¹⁹

Het is de zinsnede 'ik accepteer dit meisje als een jongetje', die kernachtig verwoordt waarom Maria als rolmodel zo problematisch is. De Maria van de Koran en *tafsir* is geen gewone vrouw, die met enige regelmaat 'onrein' is. Haddad en Smith stellen:

Omdat het nu eenmaal het lot is van gewone vrouwen om te menstrueren, zullen ze altijd gedurende bepaalde perioden onrein zijn, iets wat, volgens de meeste commentatoren, de mogelijkheid uitsluit dat zij een leiderschapsrol op zich kunnen nemen in het huis van gebed.²⁰

Vanwege Maria's uitzonderlijke fysieke gesteldheid was het dus mogelijk dat, tegen de gewoonten van de tijd in, de kleine Maria opgroeide in een kluis (*mihrab*) in de tempel. Daar wijdde ze haar leven aan de aanbidding van God. Sommige bronnen vertellen dat haar voeten opgezwollen en geïnfecteerd raakten door het vele bidden.²¹ Ook vertellen zowel de Koran als de *tafsir*-teksten dat Maria regelmatig op wonderbaarlijke wijze van voedsel werd voorzien in haar *mihrab*²²: 'Telkens als Zakarijja bij haar in het heiligdom kwam, vond hij proviand bij haar. Hij zei: "Marjam, waar heb jij dit vandaan?" Zij zei: "Het komt van God. God geeft levensonderhoud aan wie Hij wil, zonder afrekening.'" (soera 3:37) Levend in de tempel en

¹⁹ Dipojudo, 8.

²⁰ Haddad & Smith (1989), 187.

²¹ Schleifer, 56.

²² Volgens Tabari ging het hier om winterfruit in de zomer en zomerfruit in de winter, zodat het ook aan Maria's voogd Zakarijja duidelijk was dat Maria geen contact had gehad met een mens, maar dat dit voedsel alleen door God kon zijn gebracht. Schleifer, 26-27.

levend van de gaven van God en onder de bescherming van God groeide Maria uit tot een levende legende en een symbool van vroomheid voor haar tijdgenoten.²³

De conceptie en geboorte van Jezus

Het is tegen deze achtergrond dat het verhaal over de annunciatie en geboorte van Isa (Jezus) moet worden begrepen. Maria was volgens de Koran een unieke jonge vrouw, die al vanaf haar jeugd gewijd was aan God; ze was ‘zondeloos’ (i.e. niet aangeraakt door de satan), vroom en rein. Het is op grond van deze eigenschappen dat God haar uitkoos voor de rol van moeder van de profeet Isa.

Het verhaal van de annunciatie wordt tweemaal verteld in de Koran: in soera 3:45-47 en soera 19:16-22. Het zijn teksten die slechts in detail van elkaar verschillen. In soera 3 krijgt Maria via ‘engelen’ te horen dat zij zwanger zal worden, terwijl soera 19 spreekt over ‘onze Geest’ die aan Maria verschijnt als ‘een goedgevormd mens’ (ook soera 66:12 spreekt over ‘de Geest van God’). Beide verhalen geven aan dat Maria ontzet is door de boodschap en vraagt, hoe zij, een maagd, zwanger kan worden. In beide verhalen klinkt dan de verzekering dat voor God niets onmogelijk is: ‘God scheidt wat Hij wil. Wanneer Hij iets beslist, dan zegt Hij er slechts tegen: “Wees! En het is”.’ (soera 3:47) en ‘Jouw Heer heeft gezegd: “Het is voor Mij gemakkelijk.”’ (soera 19:21)

Anders dan in de christelijke traditie wordt er door de moslimexegeten uitgebreid gespeculeerd over de manier waarop Maria zwanger werd. Sommigen stellen dat de bevruchting langs de natuurlijke weg ging (‘een goedgevormd mens’), anderen veronderstellen dat de engel Gabriël (Gibril) in de vorm van een mens kuis in de mouw of kraag van Maria’s blouse blies²⁴, terwijl de Spaanse exegeet al-Qurtubi (d. 1273) de toch wel opmerkelijke suggestie oppert dat Maria hermafrodit was.²⁵ Al deze speculaties worden overigens telkens besloten met een vroom ‘en God weet het het beste.’

Eenmaal zwanger, wordt opnieuw Maria’s reinheid een thema. Waar de Koran naadloos van de annunciatie naar de geboorte overgaat – iets wat soms tot speculaties over de lengte van de

²³ Ibn Kathir, 261-262.

²⁴ Zie onder andere Schleifer, 30-31. In de wat kuisere versies heeft Maria deze blouse niet aan, maar ligt deze terzijde omdat ze juist bezig is zich te reinigen. Gibril blaast in de blouse, waarop Maria hem aantrekt en zwanger wordt. Ibn Kathir, 269; Courtois, 11. Deze traditie is ook terug te vinden in het Proto-Evangelie van Jakobus 11:1, Hock, 51.

²⁵ Haddad & Smith (1989), 167. Zie ook Freyer Stowasser, 74.

zwangerschap heeft geleid²⁶ – geven de commentaren en *qisas* een aantal verhalen weer, waarin de vraag aan de orde komt hoe Maria eigenlijk zwanger is geworden. In één van de verhalen, te vinden bij Tabari, is het Jozef (overigens niet in de Koran genoemd) die Maria ondervraagt over haar gedrag. Hij zegt: ‘Kan een plant groeien zonder zaad? Kan een boom groeien zonder regen? Kan er een kind zijn zonder dat er een man aan te pas komt?’²⁷

Zo worden, bij monde van Jozef, speculaties over Maria’s mogelijke promiscuïteit gethematiseerd. Maria verdedigt zich volgens de tradities adequaat en daarmee blijft haar reputatie van vroomheid en reinheid in stand. De Koran neemt dit thema in een later stadium op. Wanneer Maria na de geboorte van Jezus met haar kind terugkeert naar haar dorp en de mensen haar van seksueel immoreel gedrag betichten, wordt Maria’s reputatie gezuiverd doordat de baby Jezus spreekt ter verdediging van zijn moeder (soera 19:26-29).

Anders dan in de evangeliën waar zeer terughoudend wordt gesproken over de bevalling, stelt soera 19 deze vrij uitvoerig aan de orde. Maria zondert zich volgens vers 22 af op een eenzame plek, bij een palmboom om daar in alle rust haar kind ter wereld te brengen. Op het hoogtepunt van de weëën schreeuwt ze het uit van ellende: ‘Ach was ik maar eerder gestorven en was ik maar volstrekt in vergetelheid geraakt’ (vers 23).

Deze uitspraak van Maria heeft tot veel discussie in de *tafsir* geleid. Had de reine Maria, de door God uitverkorene, hier suïcidale gedachten? Nawawi (d. 1278) en Qurtubi spreken het vermoeden uit dat tijdens de bevalling Maria pas goed besepte wat het voor haar reputatie en de reputatie van haar geliefden betekende dat ze als ongehuwde vrouw met een kind naar de gemeenschap zou terugkeren. Deze geloofstest, om op God te blijven vertrouwen ondanks de roddel van de gemeenschap, was bijna te groot voor Maria: liever verkoos ze te sterven dan dat haar geloof in de goedheid van God door alle schandalen en achterklap onderdruk kwam te staan en aan twijfel zou bezwijken.²⁸

Maar juist op dit moment van grote spanning en kwetsbaarheid is het God zelf die Maria moed insprekt en haar bijstaat en opbeurt met verse dadels en water uit een beekje: ‘Wees niet bedroefd, jouw Heer heeft onder jou een beekje geplaatst. En schud de stam van de palm naar je toe dan zal zij verse rijpe dadels op je laten vallen. Eet en drink dan en wees

²⁶ Dipojudo, 20-21.

²⁷ Voor de hele passage, vertaald in het Engels, zie Courtois, 16-19. In verschillende tradities, bijvoorbeeld die van Mas’udi en van Ibn Kathir, wordt verteld dat de joodse gemeenschap vermoedt dat Zakariyya verantwoordelijk is voor Maria’s zwangerschap en sterft hij aan de gevolgen van deze beschuldiging. Zie Courtois, 19 en Ibn Kathir, 256.

²⁸ Schleifer, 58-60.

goedsmoeds' (soera 19:24-26).²⁹ Ook gebiedt de stem haar niet te spreken met mensen. God zelf zal in antwoorden voorzien op de vele vragen die de mensen op haar zullen afvuren. (soera 3:46 en soera 19:26) En God toont zich de betrouwbare: wanneer Maria haar kind na de geboorte terugbrengt naar de gemeenschap en de mensen haar beschuldigen van promiscuïteit, spreekt het kind Jezus ter verdediging van zijn moeder (soera 19:30-32). Zo wordt opnieuw Maria's reputatie van reinheid beschermt en zo blijft Maria, moeder en toch maagd, degene die onder Gods speciale bescherming staat.

Met name in de islamitische mystiek is de barensnood van Maria en haar worsteling met haar lot een beroemd thema geworden. Mystici zoals Jalal ad-Din Rumi (d. 1273) zien in deze koranpassage over Maria de verbeelding van de reine ziel die zwanger is van Gods geest en worstelt om Gods geest aan het licht te doen komen. Maar net zoals God Maria heeft voorzien van dadels en verfrissend water, zo zal Hij de zoekende ziel bijstaan in zijn reis naar huis.³⁰

Het leven van Maria na de geboorte van Jezus wordt niet in de Koran vermeld. De commentaren en de verhalen van de profeten spreken echter wel over zaken als de vlucht naar Egypte, het bezoek van de familie aan de tempel in Jeruzalem, Maria ten tijde van het publieke optreden van Jezus en over de dood van haar zoon. Volgens deze verhalen zou Maria een jaar of zes na de dood van haar zoon op eenenvijftig jarige leeftijd zijn overleden.³¹ De Koran echter zwijgt over Maria. Met het ter wereld brengen van de profeet Jezus is het verhaal van Maria beëindigd.

Maria, een rolmodel?

De Maria van de islamitische traditie is een vrome vrouw die heel haar leven heeft gewijd aan slechts één ding: de dienst aan God. Echter, ze is meer dan 'zomaar een vrome vrouw'. Maria werd, volgens de Koran, niet aangeraakt door de satan bij de geboorte en was daardoor 'geneigd tot alle goeds'. De Maria van de Koran is puur en rein en blijft dat gedurende haar hele leven (cf. soera 3:42): ze menstrueert niet, ze leeft celibatair en is moeder maar blijft maagd (*batul*). Zelfs de geboorte van haar zoon doet geen afbreuk aan haar rituele reinheid.

²⁹ De thematiek van dadels en een beekje komt ook in de het evangelie van Pseudo-Mattheus voor. Echter, in deze tekst wordt het wonder met de dadels en het water door het kind Jezus verricht en gesitueerd tijdens de vlucht naar Egypte. Het evangelie van Pseudo-Mattheus, hoofdstuk 20. Elliott, 95.

³⁰ Voor een bespreking van deze thematiek zie Schimmel, 148-155 en Courtois, 49-54.

³¹ Dipojudo, 21-46; Schleifer, 38-44; Courtois, 27-33.

Engelen bezoeken haar tijdens haar leven en voorzien haar van eten, Gabriël verschijnt aan haar en blaast Gods Geest in haar en God zelf is haar beschermer en treedt op als vroedvrouw.

Haar conceptie is uitzonderlijk, haar leven is uitzonderlijk en volgens sommige bronnen is zelfs haar dood uitzonderlijk. Ook na de dood heeft Maria deze exceptionele status. De mysticus Attar vermeldt – wanneer God de mensen op de laatste dag uit de doden opwekt – Maria de eerste zal zijn die het paradijs betreedt.³² Geen wonder dat Maria volgens de islamitische traditie niet alleen een gelovige vrouw is, maar een rechtvaardige, een teken en een voorbeeld voor de gelovigen.

Volgens de overleveringen behoort zij samen met Asiya, die de profeet Mozes uit het water redde, Mohammeds vrouw Khadidja en Mohammeds dochter Fatima tot de vier voortreffelijkste vrouwen van deze wereld. Binnen deze groep wordt Maria vaak als meest excellente aangemerkt.³³ Bijna alle exegeten geven haar de status van *waliyya Allah*, heilige.³⁴ Letterlijk vertaald betekent de term ‘vriendin van God’. De *awliya* zijn mensen die een bijzondere band hebben met God; Gods intimi als het ware. In de beleving van veel moslims wereldwijd zijn deze ‘vriend(inn)en van God’ daardoor in staat om als bemiddelaar op te treden tussen mensen en God. De cultus rond de graven van de heiligen heeft grote vlucht genomen; zo ook de cultus rond *waliyya Maryam*.

Sommige exegeten, zoals de Spaanse Ibn Hazm (d. 1064), gaan nog een stap verder in hun waardering voor Maria en beschouwen haar zelfs als profeet (*nabiyya*), iets wat haar in status gelijk maakt aan haar zoon Jezus.³⁵ Maar aangezien profeten volgens de islamitische traditie van het mannelijk geslacht dienen te zijn, wordt deze opinie niet breed gedeeld.

Evaluerend hoe Maria wordt gezien in de islamitische traditie, lijken de woorden die Tabari overleverde, treffend. In vele opzichten, om het met een parafrase van Tabari te zeggen, ‘wordt dit meisje als een jongetje’ beschouwd. Hoewel van het vrouwelijk geslacht is Maria niet onderhevig aan de ‘nadelen’ van haar sekse: ze wordt niet onrein, menstrueert niet, huwt niet en heeft geen seksuele contacten. Ze wordt zelfs zwanger zonder seks.

Daarmee is de islamitische Maria een opmerkelijk en bewonderenswaardige figuur, maar nauwelijks een ‘gewone’ vrouw. Als rolmodel voor de gelovigen is ze te uniek en te weinig menselijk, te weinig vrouw: Immers, welke vrouw menstrueert niet? Welke vrouw is zonder zonde geboren? Welke vrouw is zowel zwanger als maagd? En welke vrouw wordt

³² Schimmel, 142.

³³ Haddad & Smith (1989), 179-180.

³⁴ Dipojudo, 125; Schleifer, 89.

³⁵ Freyer Stowasser, 77.

voortdurend door God bezocht? Maria is enig in haar soort; iets tussen man en vrouw in, mens en heilige, moeder en maagd. Bewonderenswaardig, respectwaardig, maar te uitzonderlijk voor gewone vrouwen om zich mee te kunnen identificeren.

Hier ligt mijns inziens de reden dat Maria wel wordt gerespecteerd in de islamitische traditie en het object is van devotie maar als rolmodel te onwerkelijk blijft. Maria is in haar positie van heilige een van de intimi van God. Ook is ze vrouw en moeder. Dat maakt haar populair bij vrouwen die voorbeden willen doen over zaken die met vruchtbaarheid en gezin te maken hebben. Echter, als rolmodel staat Maria mijlenver van het dagelijks leven van vrouwen af. Immers, 'gewone' vrouwen zijn 'gewoon' met enige regelmaat 'onrein'. Daarmee behoren ze tot een andere categorie dan de reine en vrome Maria.

De verhalen over de exceptionele positie van Maria in Koran en *tafsir* en de nadruk die deze geschriften leggen op het ontbreken van 'gewone' kenmerken van het vrouwelijke lichaam bij Maria, onderstrepen maar weer eens dat, om mee te tellen in de religieuze hiërarchie van islam, je als meisje eigenlijk 'een soort jongetje' moet zijn.

Voor wie verder wil lezen

Frederiks, M.T., 'Vriendin van God. Een islamitische verhaal over Maria', in: B. Becking en A. Merz (red.), *Verhaal als identiteitscode. Opstellen aangeboden aan Geert van Oyen bij zijn afscheid van de Universiteit Utrecht*, Utrecht, Universiteit Utrecht 2008, 125-132

Haddad, Y.Y. & J.I. Smith, 'The virgin Mary in Islamic tradition and commentary', *The Muslim World*, LXXIX (July/October 1989), 161-187

Hearden, M., 'Ambassador for the Word. Mary as a bridge for dialogue between Catholicism and Islam', *Journal of Ecumenical Studies*, 41/1 (Winter 2004), 18-38

Jansen, W., 'Maria in de Islam', *Volzin*, 6 (12 maart 2004), 26-29

Schimmel, A., *Jesus und Maria in der Islamischen Mystik*, München, Kösel Verlag 1996

Schleifer, S., *Mary the blessed virgin of Islam*, Louisville, Fons Vitae 1998

Stacpoole, A., *Mary's place in Christian dialogue*, Wilton, Morehouse-Barlow 1982

Wensinck, A.J., 'Maryam', *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill 1991 (new edition), Vol. VI, 628-632

HOOFDSTUK 8

DE RODE DRADEN HERNOMEN

Inleiding

In het eerste hoofdstuk van dit boek identificeerden we twee thema's, die als rode draden de zes portretten met elkaar zouden verbinden: de thematiek van de verwevenheid van jodendom, christendom en islam en de kwestie van de positie van de vrouw in de islam. In dit laatste hoofdstuk harnemen we deze twee rode draden en borduren verder, reflecterend op het gevonden materiaal.

De verwevenheid van de tradities

Als de bestudering van de islamitische verhalen over vrouwen in Bijbel en Koran iets heeft duidelijk gemaakt, dan is het wel, dat er sprake is van een veelheid van relaties en dwarsverbanden tussen jodendom, christendom en islam. De onderlinge verbanden zijn complexer dan de vaak gesuggereerde afhankelijkheidsrelatie van Koran en post-koranische literatuur richting de joods-christelijke traditie. We verwezen al in het eerste hoofdstuk van dit boek naar de stelling van de negentiende eeuwse geleerde Abraham Geiger: de Koran citeert niet letterlijk uit de Bijbel of Talmud.¹ Slechts in een enkel geval, zoals bijvoorbeeld bij de verzen over Maria in soera 19, vertoont de korantekst grote overeenkomsten met een bijbelpassage. Het gedeelte van soera 19 is hierin echter vrijwel uniek.

De onderlinge relaties zijn dus complexer en ook creatiever dan vaak wordt verondersteld. Zo is uit de voorafgaande hoofdstukken duidelijk geworden dat een aantal verhalen in de Koran en de post-koranische literatuur refereert aan personen of motieven, die ook in de joods-christelijke traditie bekend zijn. Echter, ook werd duidelijk dat de verhaallijn of de boodschap van de islamitische verhalen vaak verschilt van soortgelijke vertellingen in de joodse of christelijke traditie. De bestudering van de portretten bevestigt derhalve de positie die in de inleiding werd ingenomen: jodendom, christendom en islam reflecteren op een gedeeld erfgoed, maar maken ieder eigen keuzes wat betreft hun omgang met het materiaal.

¹ Geiger, 97.

Dit kan leiden tot substantiële verschillen in bijvoorbeeld de verhaalopbouw of de morele pointe van de vertellingen. Wetenschappers zoals Robinson Waldman hebben zich in dit verband afgevraagd hoe zinvol het is, om nog te spreken over verschillende varianten van een en hetzelfde verhaal, wanneer zowel het verloop als de crux van de verhalen sterk uiteenlopen. Is gemeenschappelijkheid in namen van hoofdpersonen en het gebruik van een aantal gezamenlijke, maar universele thema's voldoende basis om te spreken over varianten van hetzelfde verhaal? Robinson Waldman betwijfelt dit.²

We kunnen nog andere conclusies trekken. Op basis van de voorafgaande hoofdstukken is duidelijk geworden dat de verwevenheid van de tradities zich niet heeft beperkt tot een afgebakend tijdsvak, zoals de ontstaansperiode van de islam; het is een voortgaand proces. Voor alle drie de religies geldt, dat ze levende religies zijn die tot op vandaag de dag het hermeneutische proces voortzetten. Jodendom, christendom en islam hebben hun hermeneutische vingeroefeningen niet bedreven in een isolement. Er is sprake geweest van regelmatig, en op gezette tijden in de geschiedenis zelfs intensief, onderling contact. De wisselwerking tussen de tradities zet zich dus voort, ook in de latere geschiedenis.³

Om deze conclusies in wat meer detail te bekijken, lopen we de bevindingen van de diverse hoofdstukken nog eens langs. In het verhaal over Eva zien we bekende thema's van schepping en ongehoorzaamheid aan de orde komen. Toch blijkt bij een aandachtige lezing, dat de koranpassages over Eva anders van toon zijn dan de Genesisverhalen. De Koran benadrukt de gelijkheid en het partnerschap van mannen en vrouwen bij zowel schepping als val. Opvallend is dat de Koran Eva niet tot hoofdschuldige van de verdrijving uit de tuin bestempelt. De tekst legt de verantwoordelijkheid gelijkelijk bij Adam en Eva.

Des te opmerkelijker is het daarom, dat latere islamitische tradities verhaalelementen uit de joods-christelijke traditie mobiliseren om een herinterpretatie van de korantekst te bewerkstelligen. Deze herlezing heeft tot doel een hiërarchische scheppingsorde te legitimeren. Zij onderbouwt de inferieure positie van moslimvrouwen theologisch door deze te beschrijven als het gevolg van Gods vervloeking van Eva na de val. Eva, als prototype van het vrouwelijk geslacht, bleek niet sterk genoeg om de verleiding van de duivel te weerstaan; derhalve dienen Eva's dochters gedurende de rest van de mensheidsgeschiedenis onder curatele gesteld te worden. Latere interpreten, zoals modernisten en feministen, hebben juist de gelijkheid van de korantekst weer voor het voetlicht gehaald en op basis daarvan voor gelijkberechtiging van mannen en vrouwen gepleit.

² Robinson Waldman, 59.

³ Lassner (1993); Pritchard (1974).

In het verhaal van Eva zien we dus drie verschillende ontwikkelingen. Ten eerste blijkt dat het koranverhaal een eigen weg gaat ten opzichte van jodendom en christendom. Ten tweede wordt duidelijk dat post-koranische tradities op basis van joods-christelijk materiaal de korantekst herinterpreteren om patriarchaat en de inferioriteit van vrouwen te legitimeren. Ten derde blijkt dat in de geschiedenis van de islam, een en dezelfde korantekst op zeer verschillende manieren is geïnterpreteerd.

Het verhaal van de echtgenotes van de vrouwen van Noach en Lot belicht weer een ander aspect in de relaties jodendom, christendom, islam, namelijk dat in de islamitische traditie ook vertellingen zijn overgeleverd die geen parallel hebben in jodendom of christendom. De Koran refereert namelijk aan een narratieve traditie over de vrouw van Noach, die niet bekend is uit joods-christelijke teksten voor de komst van de islam. Mogelijk duiden de spaarzame details over dit verhaal in de korancommentatoren en de *qisas* erop, dat deze verhaalvariant slechts beperkte bekendheid genoot.

Latere christelijke bronnen kennen wel een soortgelijke negatieve evaluatie van de vrouw van Noach. Volgens deze teksten zou de vrouw van Noach een pact met de duivel gesloten hebben. Het is onduidelijk of het hier gaat om een herwaardering van dit bijbelse personage op basis van islamitische vertellingen of dat beide tradities op verwante oudere tradities terugrijpen.

De negatieve waardering van de vrouw van Lot heeft wel parallellen in joodse en christelijke bronnen. Opvallend is ook, dat in de hedendaagse context van secularisering dit verhaal over deze twee ‘ongelovige’ vrouwen van de profeten Noach en Lot opnieuw in de belangstelling is komen te staan. Deze ontwikkeling maakt zonneklaar dat het hermeneutische proces nog steeds doorgaat.

Een bestudering van de narratieve islamitische tradities over Zulaikha demonstreert dat uiteenlopende interpretatievarianten niet alleen tussen de drie religieuze tradities kunnen bestaan, maar ook binnen een en dezelfde traditie. Immers, in sommige islamitische interpretaties wordt Zulaikha zeer negatief beoordeeld, terwijl in andere tradities zij een metafoor is voor het menselijke zoeken naar God en daardoor veel positiever wordt gewaardeerd. Tevens wordt duidelijk dat een diversiteit aan interpretaties en waardering voor een personage zich niet slechts door de tijd heen ontwikkelen, maar soms naast elkaar in de tijd bestaan.

De vertellingen over Asiya onderstrepen hoezeer de islamitische verhalen soms een eigen weg inslaan. De joods-christelijke traditie vertelt weliswaar over een vrouw, die het kind Mozes uit het water van de Nijl redde, maar besteedt verder geen aandacht aan dit personage.

In de islamitische traditie is Asiya uitgegroeid tot een prominente figuur die tot op vandaag de dag een van de meeste vooraanstaande rolmodellen voor vrouwen is.

Vaak is erop gewezen dat in het Asiyaverhaal motieven uit de Esthervertellingen een rol lijken te spelen.⁴ Ook hebben auteurs zoals Walker geattendeerd op de parallellie tussen het martelaarsverhaal van Asiya en dat van de christelijke heilige Catherina van Alexandrië.⁵ In het verleden was het doel van het benadrukken van deze overeenkomsten meestal om te wijzen naar de mogelijke ‘bron’ voor de islamitische narratieve tradities. Ons inziens onderstrepen verhalen zoals die over Asiya echter eerst en vooral de creativiteit en inventiviteit van de vertellers, die in de loop van de geschiedenis met behulp van allerlei bekende verhaalmotieven verhalen hebben laten uitgroeien tot een eigen zelfstandige overlevering.

Het hoofdstuk over de narratieve tradities rond Bilqis belicht weer een andere dimensie. De verhalen over de koningin van Seba in Bijbel en Koran laten namelijk zien dat er soms ook duidelijke verschillen zijn tussen de tradities. Het koranverhaal spreekt weliswaar net als de passages uit de boeken Koningen en Kronieken over een ontmoeting tussen Salomo en een machtig koningin, maar het koranverhaal heeft een ander verloop en doel dan de passages uit 1 Koningen 10 en 1 Kronieken 9. Opvallend in de Sebaverhalen zijn de overeenkomsten tussen het joodse geschrift de *Targum Shevi* bij het boek Esther enerzijds en de islamitisch traditie van Koran, commentaren en *qisas* anderzijds. Echter, ook hier blijkt, dat ondanks de in het oog springende analogie tussen beide verhalenclusters, de pointe van de verhalen telkens een andere is. De clou van de *Targum* is waarschuwen voor een ‘vreemde vrouw’; de heidense en mogelijk zelfs demonische koningin van Seba die een bedreiging kan vormen voor de identiteit van het monotheïstische Israël en die dus op een afstand gehouden dient te worden. De islamitische traditie, met de Koran voorop, stelt de thematiek van bekering centraal. De ‘heidense’ koningin van Seba dient zich te onderwerpen aan de ene God en zijn profeet-koning Salomo. De consequentie van deze bekering is dat zij zich moet conformeren aan de door deze God verordeneerde scheppingsorde, waarbij mannen zich als mannen en vrouwen zich als vrouwen dienen te gedragen.⁶

Van de zes hoofdstukken vertonen de islamitische verhalen over Maria misschien nog wel de meeste gelijkenis met de canonieke teksten en vroegchristelijke vertellingen over Maria en Jezus. Bepaalde passages uit soera 19, zoals het geboorteverhaal van Maria, vertonen grote

⁴ Thackston, 351-352.

⁵ Walker, 45-48.

⁶ Ogden Bellis, 18-19; Lassner, 83-84.

verwantschap met teksten als het Proto-evangelie van Jakobus en het Arabische kindsheidevangelie, terwijl het verhaal van de annunciatie bijna een letterlijk citaat lijkt van Lukas 1.⁷

Toch ontwikkelt de figuur Maria zich in de islamitische traditie anders dan in de christelijke traditie. Dat wordt misschien wel het meest evident door een vergelijking van de eretitels die Maria in beide tradities krijgt. In de christelijke traditie staat vooral Maria's rol bij de geboorte van Jezus centraal. Haar meest prominente titel is dan ook 'Moeder Gods'. In de Islamitische traditie is Maria echter niet alleen van instrumenteel belang; zij is een eigenstandige figuur, wiens leven en spiritualiteit navolging verdient. In de islamitische traditie is Maria's titel daarom eerst en vooral *waliyya Allah*, 'vriendin van God'. Maria zelf wordt gepresenteerd als voorbeeld voor de gelovigen vanwege haar intieme relatie met God. Opnieuw blijkt dus, dat de islamitische traditie een eigen weg is gegaan in het toekennen van betekenis aan teksten en personages.

Concluderend is het daarom belangrijk nogmaals te onderstrepen hoe veelzijdig en complex de onderlinge relaties tussen de narratieve tradities van jodendom, christendom en islam zijn. In sommige gevallen is er sprake van parallelle vertellingen en lijken de drie tradities terug te grijpen op een en hetzelfde verhalencluster. Wel blijkt telkens opnieuw dat de drie tradities deze verhalen conform hun eigen doelstellingen hervertellen en interpreteren. In andere gevallen lijkt er sprake te zijn van 'eigen' tradities. Het is onhelder of het hier gaat om oudere narratieve tradities die slechts in een van de drie religies voortleven of dat er nieuwe verhalen worden gecomponeerd met behulp van bestaande motieven en thema's, zoals het geval lijkt te zijn met het verhaal van Asiya.

In alle gevallen blijkt dat jodendom, christendom en islam levende tradities zijn, die elk een pluriform spectrum kennen aan interpretaties. Niet alleen zijn er verschillen aan te wijzen tussen de drie tradities, ook binnen een en dezelfde religie kan een grote pluriformiteit aan interpretaties bestaan, zowel door tijd als door culturen heen. Religieuze tradities zijn immers niet statisch en zijn dit ook nooit geweest. De hernieuwde relevantie van de verhalen over de vrouwen van Noach en Lot heeft duidelijk gemaakt dat het hermeneutische proces allerm minst ten einde is; het gaat door tot op de dag van vandaag.

Jodendom, christendom en islam zijn daarom, zo mogen we concluderen, weliswaar verwante tradities, maar bovenal ook tradities die elk hun eigen weg zijn gegaan in het

⁷ Hock, 36-37.

verwerken van een gedeeld erfgoed. Ze hebben zich ontwikkeld tot religieuze tradities met onderscheidende rituelen en eigen accenten in de geloofsleer.

Vrouwen en islam

De tweede rode draad in dit boek is de thematiek van vrouwen in de islam en meer in het bijzonder de vraag of de narratieve islamitische tradities een ander beeld over vrouwen en islam schetsen dan de wetgevende teksten. Daarbij dient direct te worden opgemerkt dat de vrouwen die in dit boek worden bestudeerd, slechts één type rolmodellen voor moslimvrouwen vertegenwoordigen. Naast vrouwen die in de Koran genoemd worden, gelden ook de echtgenotes van de profeet Mohammed en zijn dochter Fatima als belangrijke ideaaltypes voor moslimvrouwen.

In deze paragraaf volgen we eenzelfde systematiek als in de vorige paragraaf. We lopen we de diverse portretten nog eens na om te kijken wat elk van de verhalen aan materiaal oplevert voor de beantwoording van de onderzoeksvraag. Daarna trekken we een aantal conclusies.

Nog één algemene observatie vooraf over de bruikbaarheid van deze vrouwen als rolmodellen. Het is opvallend is dat vijf van de zeven personages die in dit boek aan de orde komen, gedurende een kortere of langere fase van hun leven niet tot de gelovigen behoorden. Alleen Eva en Maria worden beschouwd als vrouwen die gedurende hun hele leven kennis van de ene God hadden. Eva is echter gezien haar ongehoorzaamheid aan God een wat problematisch rolmodel.⁸ De vrouwen van Lot en Noach worden gekarakteriseerd als tijdelijke bekeerlingen. Na verloop van tijd verlaten ze hun geloof echter weer; zij gelden als negatieve rolmodellen.

Asiya en Bilqis worden geschetst als vrouwen, die op een bepaald moment van hun leven de keuze maakten om moslim te worden, maar over Bilqis' leven als gelovige zwijgen de narratieve tradities. Over Asiya's geloofsleven geven de verhalen meer details. Zij groeit vanwege haar martelaarsschap voor het geloof uit tot een voorbeeld; niet alleen voor moslimsvrouwen, maar voor alle gelovigen.

Zulaikha is als rolmodel op zijn zachtst gezegd ambivalent en problematisch. In een groot aantal bronnen staat de figuur van Zulaikha symbool voor het gevaar dat vrouwen kunnen belichamen. Hoewel een aantal verhalen uiteindelijk uitloopt op Zulaikha's bekering, heeft

⁸ Kisa'i levert als enige de traditie over dat Asiya een joodse vrouw was, die vanwege haar schoonheid de aandacht van de farao trok en tot een huwelijk met hem gedwongen werd. Thackston, 214.

die bekering toch vooral de dimensie van een onderwerping aan goddelijk en mannelijk gezag. De verhalen doen sterk denken aan Shakespeare's *The Taming of the Shrew*. Alleen de mystieke traditie waardeert Zulaikha positief; maar als metafoor voor de zoektocht van de menselijke ziel is zij zozeer van haar gender-specifieke eigenschappen ontdaan, dat zij nauwelijks meer als rolmodel voor moslimvrouwen kan dienen. Eigenlijk is alleen Maria het prototype van de vrome vrouw die van kindsbeen aan God diende. Van alle vrouwen die in de Koran worden genoemd, vormen Maria en Asiya derhalve als enige, positieve spirituele rolmodellen.

Wanneer we nu de verschillende portretten nog eens kritisch bekijken op hun bijdrage aan het debat over de positie van vrouwen in de islam, dan valt op dat de verhalen over Eva cruciaal zijn in de theologische legitimering van de inferioriteit van vrouwen.⁹ Al in de vorige paragraaf werd gewezen op de opvallende verschillen in interpretatie van het Evaverhaal in Koran en post-koranische literatuur. In de Koran wordt Eva afgeschilderd als een mens die volstrekt gelijk is aan haar partner Adam. Samen met Adam wordt ze gecreëerd, samen met Adam gaat ze in de fout, samen met Adam begint ze een nieuw leven op aarde. De korantekst benadrukt dus de gelijkheid en gelijkwaardigheid van het mensenpaar, niet alleen wat betreft religieuze rechten (*ibadat*), maar wat betreft de hele breedte van het mens-zijn.

Het is in de post-koranische literatuur dat Eva, omdat het met de woorden van Ghassan Ascha te zeggen 'onder invloed van het bijbelse verhaal alsnog de schuld van de misleiding en de verdrijving van de mens uit het paradijs' krijgt.¹⁰ Volgens de post-koranische literatuur is Eva de zwakste schakel van het menselijk paar, laat ze zich verleiden door de duivel en betreft ze door manipulatie, chantage of dronkenschap ook Adam in haar misstap. Zo veroorzaakt zij de verdrijving uit de tuin met alle gevolgen van dien. Gods vervloeking van Eva, die overigens geen enkele basis vindt in de Koran, bekrachtigt haar fysieke, religieuze en juridische inferioriteit en maakt haar voor altijd ondergeschikt aan Adam.

In het geval van Eva leveren de narratieve tradities dus een zeer tegenstrijdig beeld op. Wie de nadruk legt op het koranverhaal, komt tot de conclusie dat de narratieve tradities volstreekte gelijkheid van man en vrouw propageren. Wie echter de post-koranische narratieve tradities van *hadith*, *tafsir* en *qisas* aan het woord laat, stuit juist op een zeer misogyn beeld. En hoewel in geval van contradictie tussen Koran en *hadith* de korantekst altijd prevaleert¹¹, valt niet te ontkennen dat de post-koranische narratieve tradities meer hebben bijgedragen aan de

⁹ Ascha (1996); Hassan (1996).

¹⁰ Ascha, 37.

¹¹ Duran, 116.

beeldvorming over vrouwen, dan de korantekst. Pogingen van feministen en anderen om dit vrouwonvriendelijke beeld bij te stellen op basis van verwijzingen naar de Koran, hebben tot nu toe nog geen breed draagvlak gevonden.

De verhalen over de vrouwen van Noach en Lot blijken een onverwachte thematiek te belichten. Een van de opmerkelijke conclusies, die getrokken kan worden uit de islamitische vertellingen over de vrouwen van Noach en Lot, is dat aan het gebod ‘geen dwang in religie’ grote waarde wordt toegekend. De vrouwen van de profeten Noach en Lot genieten immers grote religieuze vrijheid. Zelfs wanneer hun geloof halfslachtig blijkt – of erger: wanneer ze hun geloof verloochenen – en de vrouwen door hun gedrag het werk van hun eega’s ondermijnen, leidt dit niet tot verstoting. Blijkbaar prevaleert volgens de narratieve tradities religieuze keuzevrijheid over de plicht van een vrouw om haar man te gehoorzamen. Niet de profeten, maar God zelf ontbindt uiteindelijk de huwelijken, doordat beide vrouwen gedood worden.

Ook is het opvallend dat de narratieve tradities er niet voor hebben gekozen de spaarzame details van de Koran over Wahilah en Wa’ilah gender-specifiek in te kleuren. Zij zijn allereerst negatieve ‘voorbeelden voor de ongelovigen’ in het algemeen en niet zozeer specifiek negatieve vrouwelijke rolmodellen. Hun tekortkomingen worden niet verbonden met hun gender, maar met hun gebrek aan geloof.

De verhalen over Zulaikha in hoofdstuk vier leveren meerdere interessante elementen op voor de onderzoeksvraag. In de narratieve tradities over Zulaikha blijkt namelijk een grote ambivalentie in de waardering van het personage Zulaikha. Enerzijds is Zulaikha de wellustige en listige verleidster die een potentiële bedreiging vormt voor elke vrome man. In deze narratieve tradities verbeeldt Zulaikha de huiveringwekkende dreiging die er van vrouwen en vrouwelijke seksualiteit uitgaat en die onderworpen en gekanaliseerd dient te worden binnen de daartoe aangewezen kaders van het huwelijk. Ze is het prototype van ‘de slechte vrouw’. Anderzijds staat haar harstocht en volharding in de mystieke tradities symbool van de spirituele zoektocht van ieder mens naar God. Maar zoals al eerder in deze paragraaf werd opgemerkt, is Zulaikha in de mystieke traditie zozeer van haar vrouwelijke eigenschappen ontdaan, dat zij nauwelijks meer van betekenis is voor de discussie over de positie van vrouwen in de islam.

Een andere opmerkelijk element uit het Zulaikhaverhaal is Tabari’s observatie dat *fitna* (sociale chaos) niet iets is, dat specifiek met vrouwen verbonden is. Ook knappe mannen als Jozef veroorzaken door hun sexappeal *fitna*. Tabari stelt daarom dat op mannen dezelfde regels van toepassing dienen te zijn als op vrouwen; noch vrouw noch man mag bij een ander

mens bewust of onbewust begeerte opwekken. Tabari lijkt daarmee te suggereren dat de regels van *hijab* zowel voor mannen als voor vrouwen dienen te gelden. Wellicht ten overvloede: de traditie heeft de *hijab* slechts op vrouwen van toepassing verklaard.

De waarneming dat de narratieve islamitische tradities relatief veel ruimte aan vrouwen lijken te geven inzake hun religieuze voorkeuren, wordt bevestigd door het verhaal van Asiya. Hoewel Asiya's ongehoorzaamheid aan haar echtgenoot de hogere zaak van het geloof dient, laten de teksten zich op geen enkele manier kritisch uit over het feit dat deze vrouw de bevelen van haar echtgenoot terzijde schuift en hem bewust ongehoorzaam is. Ook scheiding wordt niet gesuggereerd.

In velerlei opzichten schetsen de narratieve tradities Asiya als een perfect rolmodel voor moslimvrouwen: ze is vroom, kuis, moeder, gehoorzaamt God boven alles en onderwerpt zich aan het vaderlijk gezag. Toch schiet een dergelijke karakterisering van Asiya tekort; de Asiya van de narratieve tradities is heel wat meer dan zomaar een vrome vrouw. De wijze waarop ze op verschillende momenten in haar leven de politieke machthebbers (i.e. de farao) durft te weerspreken, dwingt respect af en haar uiteindelijke martelaarsdood getuigt van grote spirituele onverschrokkenheid. Daarmee ontstijgt Asiya het toch wel heel brave plaatje van de vrome huismoeder. Zij is een personage, dat daadkracht en overgave aan God (*tawakkul*) weet te verenigen. Zij is daarmee een uitdagend spiritueel rolmodel voor alle gelovigen.

Waar Asiya de ideale gelovige verbeeldt, levert de figuur van Bilqis die in hoofdstuk zes ter sprake komt, veel meer discussie op. Als invloedrijke, onafhankelijke, ongehuwde en politiek actieve vrouw lijkt Bilqis de personificatie van alles wat de islam bij vrouwen afkeurt. Toch maakt het koranverhaal geen enkele kritische kanttekening bij de maatschappelijke en politieke functies van Bilqis; de tekst bekritiseert slechts haar religiositeit.

De post-koranische traditie daarentegen blijkt het moeilijk te hebben gehad met deze onafhankelijke en niet te temmen vrouwelijke vorstin. Door haar afkomst te demoniseren, haar persoonlijk verantwoordelijk te maken voor het polytheïsme in haar land en haar intellectueel door Salomo schaakmat te laten zetten, hebben de latere narratieve tradities pogingen gedaan het personage van Bilqis onschadelijk te maken als potentieel rolmodel.

Ook met betrekking tot Bilqis geldt dus, wat we al eerder zagen bij Eva. Op basis van de koranpassage over Bilqis zou een emancipatie van vrouwen bepleit kunnen worden en de participatie van vrouwen in het publieke domein gelegitimeerd.¹² Echter, de post-koranische tradities blijken de korantekst zodanig ingekleurd te hebben, dat een positieve waardering van

¹² Duran, 115-116.

het personage Bilqis vrijwel onmogelijk is geworden. De ambities van vrouwen die Bilqis als rolmodel nemen, worden terzijde geschoven met een breed geaccepteerde *hadith* die alle discussie beëindigt: een land dat door een vrouw wordt bestuurd, zal nooit welvaart kennen.

Maria tenslotte lijkt in veel opzichten het ideaaltype voor de moslimvrouw te belichamen. Vroom, meegaand, onderdanig en kuis verbrenst zij conform de idealen van de *hijab* haar leven in een kluis in de tempel, afgescheiden van de mannenwereld van de tempel. Toch ontglipt ook Maria het stereotype rolmodel doordat ze zich niet conformeert aan het ideaal dat een vrome vrouw gehuwd dient te zijn.

Opmerkelijk is de nadruk die de narratieve teksten leggen op Maria's grote vroomheid en vertrouwelijke omgang met God. Dit wordt weerspiegeld in de eretitel die Maria krijgt in de islamitische traditie: *waliyya Allah*, vriendin van God. Maria (een vrouw!) wordt daarmee gerekend tot een van meest vooraanstaande gelovigen uit de geschiedenis. Problematisch wordt de figuur van Maria echter, wanneer blijkt dat de verhaaltradities de vroomheid van deze 'vriendin van God' bekrachtigen door haar lijf van zelfs de meest basale biologische functies van het vrouwelijk lichaam, zoals menstruatie, te ontdoen. Diezelfde narratieve teksten hadden immers in het verhaal van Eva menstruatie als een straf van God gekarakteriseerd. Vroomheid en leven in de nabijheid van God zijn blijkbaar niet te verenigen een normaal functionerend vrouwelijk lichaam. Maria kan alleen de status krijgen die ze krijgt, wanneer haar lichaam zoveel mogelijk van alle vrouwelijke kenmerken wordt ontdaan. Stijging op de religieuze ladder in de wereld van de islam, impliceert blijkbaar ook 'defeminisering'. Of om nog eens de treffende woorden van Tabari te parafraseren: om religieus mee te tellen in de islam moet je als meisje eigenlijk een jongetje zijn.¹³

Rest ons de vraag of de narratieve tradities nu een ander beeld van de positie van vrouwen opleveren, dan de juridische teksten. Zoals blijkt uit het voorafgaande is antwoord op deze vraag verre van eenduidig en kan zowel met 'ja' als 'nee' beantwoord worden. De inferioriteit van vrouwen vindt geen basis in de narratieve teksten in de Koran. De narratieve teksten in de Koran lijken bijvoorbeeld in het geval van Eva en de koningin van Seba te wijzen in de richting van een gelijkberechtiging van mannen en vrouwen en de participatie van vrouwen in het publieke domein. Eva is tegelijkertijd met Adam geschapen, samen gingen ze in de fout en samen begonnen ze opnieuw. Op basis van het verhaal van de koningin van Seba zou geargumenteed kunnen worden dat de Koran de participatie van vrouwen in het publieke domein niet veroordeelt en daarmee toestaat.

¹³ Dipojudo, 8.

Vrouwen zoals Maria en Asiya worden in de Koran aangedragen als rolmodellen, zowel wat betreft hun vroomheid als wat betreft hun daden. Nogmaals zij gezegd dat zij niet alleen rolmodellen voor vrouwen zijn, maar voor alle gelovigen, zoals ook de vrouwen van Lot en Noach een waarschuwing van alle ongelovigen vormen, mannen zowel als vrouwen.

Een analyse van de narratieve tradities van de post-koranische literatuur levert echter een ander plaatje op. Narratieve tradities over Eva worden gebruikt om de inferioriteit van vrouwen te legitimeren terwijl verhalen over Zulaikha en Bilqis benadrukken hoezeer vrouwen een bedreiging kunnen vormen, zowel voor individuele mannen als voor de hele scheppingsorde. Crux van deze tradities is telkens dat er maar één wijze is om sociale chaos (*fitna*) te voorkomen: vrouwen onderwerpen aan God en zijn mannelijke dienaren. Het systeem van de *hijab* is hierbij een cruciaal instrument. Lezingen zoals die van Tabari dat ook mannen *fitna* kunnen veroorzaken, delven in de misogynie hoofdstroom van tradities het onderspit.

De narratieve tradities benadrukken ook keer op keer dat natuurlijke functies van het vrouwelijk lichaam, zoals menstruatie, geassocieerd worden met onreinheid en vloek. Vrouwen die menstrueren of onrein zijn na de bevalling kunnen geen rituele handelingen verrichten. Daar deze lichaamsfuncties weinig met persoonlijke keuzes te maken hebben, wordt vrouwen in de narratieve post-koranische tradities per definitie tot tweederangs gelovigen verklaard.

Opmerkelijk in de narratieve teksten is dat vrouwen relatief veel vrijheid gelaten wordt wat betreft religieuze voorkeur. Dat geldt niet alleen voor Asiya, die van ongelovige gelovige wordt, maar ook voor de vrouwen van Noach en Lot, die zich dan wel openlijk dan wel heimelijk van het geloof afkeren. Deze verhalen staan haaks op de voorschriften dat moslimvrouwen niet met niet-moslims gehuwd mogen zijn en afvalligheid een reden tot scheiding is. Hierin kiezen de narratieve tradities dus een eigen weg.

Ten slotte

Een fascinerende zoektocht naar islamitische verhalen over vrouwen in Bijbel en Koran is ten einde gekomen. We hebben kennis gemaakt met een veelheid aan kleurrijke, inspirerende en soms ook herkenbare verhalen over een zevental vrouwen in Bijbel en Koran. Maar of de zoektocht met het bereiken van het slot van dit boek werkelijk ten einde is, of juist nog maar net begonnen, hangt van de lezer af. Immers, om voor een laatste keer Barbara Freyer

Stowasser aan te halen: hoeveel verklaringen van een korangedeelte er ook mogelijk zijn, de tekst zelf blijkt altijd weer groter dan de som van al haar interpretaties.¹⁴ Aan de lezer dus de uitdaging om zelf het hermeneutische proces voort te zetten...

¹⁴ Freyer Stowasser, 56.

BRONVERMELDINGEN

Bibliografie

- Abdel Haleem, M.A.S., 'The Qur'anic employment of the story of Noah', *Journal of Qur'anic Studies*, 8 (2006), 38-57
- Abdul-Rahman, M.S. (red.), *Islam. Questions and answers. Jurisprudence and Islamic rulings*. Part 5, Londen, MSA Publication limited 2004
- Abdus Sattar, S., *De positie van de vrouw in de Islam*, Amsterdam, an-Nisa 1987
- Abugideiri, H., 'Allegorical gender. The figure of Eve revisited', *American Journal of Islamic Social Sciences*, 13/4 (1996), 518-535
- Afza, N. & K. Ahmed, *The position of women in Islam*, Kuwait, Islamic Books 1982
- Ahmed, L., *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press 1992
- Ali, A.Y., *The meaning of the Holy Qur'an*, Brentwood, Amana Corporation 1989 (renewed edition)
- Ascha, G., 'Moslimvrouwen. Tussen *sharia*'s en moderne tijd', in: R. Lavrijsen (ed.), *Islam in een ontzuilde samenleving. Discussies over vrouwenemancipatie, kunst en onderwijs*, Amsterdam, KIT Publications 1996, 27-57
- Beeston, A.F.L., *Baidawi's commentary on surah 12 of the Qur'an*, Oxford, Clarendon Press 1963
- Beutel, B., 'Jami's Yusuf and Zulaikha. A study in the appropriation of sacred text', unpublished lecture 1997
- Bloomfield, M., 'Joseph and Potiphar in Hindu fiction', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 54 (1923), 141-167
- Brinner, W.M., *Ara'is al-Majalis fi qisas al-anbiya' or the lives of the prophets. As recounted by Abu Ishaq Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Tha'labi*, Leiden, Brill 2002
- Bukhari, M.I., *Les traditions islamiques*, Parijs, Leroux 1903-1904 (vertaald door O. Houdas en W. Marçais)
- Calderini, S., 'Woman, "Sin" and "Lust". The fall of Adam and Eve according to classical and modern Muslim exegesis', in: M.A. Hayes et. al., *Religion and sexuality*, Sheffield, Sheffield Academic Press 1998, 49-64

- Carus, P., 'St. Catherine of Alexandria', *The Open Court. Monthly magazine devoted to religion, the religion of science and the extension of the parliament of religion idea*, XXI (1907), 664-674
- Courtois, V., *Mary in Islam*, Calcutta, The Oriental Institute 1965
- Dipojudo, D.K., *Mary in Islam: a contribution to a Muslim mariology*, a Dissertation for the Degree of Doctor of Missiology, Rome 1961 (unpublished)
- Duran, B., 'Salomo als rolmodel voor een harmonieus leven. Een moslimperspectief', in: M.T. Frederiks (red.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie*, Zoetermeer, Meinema 2007, 108-118
- Egler, G., 'Asiya, an example for the believers', *Journal of Beliefs and Values*, 14/1 (1993), 14-16
- Elliott, J.K., *The apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press 1993
- El-Nimr, R., 'Women in Islamic law', in: M. Yamani, *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*, Berkshire, Ithaca Press 1996, 87-102
- Esposito, J.L., *Women in Muslim family law*, Syracuse, Syracuse University Press 1982
- Frederiks, M.T. (red.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie*, Zoetermeer, Meinema 2007
- Frederiks, M.T., 'Hagar in de Islamitische traditie', in: M.T. Frederiks (red.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie*, Zoetermeer, Meinema 2007, 28-48
- Frederiks, M.T., 'Vriendin van God. Een islamitische verhaal over Maria', in: B. Becking en A. Merz (red.), *Verhaal als identiteitscode. Opstellen aangeboden aan Geert van Oyen bij zijn afscheid van de Universiteit Utrecht*, Utrecht, Universiteit Utrecht 2008, 125-132 (2008a)
- Frederiks, M.T. 'Jozef en Zoelaikha. De verleidelijkheid van de profeet Jozef', in: M. Moyaert en P. Kevers (reds), *Wanneer alteriteit realiteit wordt*, Leuven, Acco 2008, 101-129 (2008b)
- Frederiks, M.T., 'Ik accepteer dit meisje als een jongetje,' *Schrift* 2009, 91-95
- Freyer Stowasser, B., *Women in the Qur'an, traditions, and interpretations*, Oxford, Oxford University Press 1994
- Geiger, A., *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Bonn, Baaden 1833
- Goldman, S., *The wiles of women. The wiles of men*, New York, State University Press of New York 1995
- Grossmann, H-C., 'Die Darstellung Noahs im Koran und ihr traditionsgeschichtlicher Context' in: H-C. Grossmann (red.), *Begegnungen zwischen Christentum und Islam. Festschrift für Hans-Jürgen Brandt zum 65. Geburtstag*, Ammersbek bei Hamburg, Verlag an der Lottbek 1994, 35-40

- Haddad, Y.Y. & J.I. Smith, 'Eve. Islamic image of woman', *Women's Studies International Forum*, 5/2 (1982), 135-144
- Haddad, Y.Y. & J.I. Smith, 'The virgin Mary in Islamic tradition and commentary', *The Muslim World*, LXXIX (July/October 1989) 3-4, 161-187
- Hassan, R., 'Made from Adam's Rib. The woman's creation question', *al-Mushir (the Counselor). Theological Journal of the Christian Study Centre*, Rawalpindi, Pakistan, xxvii/3 (autumn 1985), 124-155
- Hassan, R., 'Zijn vrouwen en mannen voor God gelijk?', in: R. Lavrijsen, *Islam in een ontzuilde samenleving. Discussies over vrouwen emancipatie, kunst en onderwijs*, Amsterdam, KIT 1996, 73-90
- Hearden, M., 'Ambassador for the Word: Mary as a bridge for dialogue between Catholicism and Islam', *Journal of Ecumenical Studies*, 41/1 (Winter 2004), 18-38
- Hock, R.F., *The infancy gospels of James and Thomas*, Santa Rosa, Polebridge Press 1995
- Houtepen, A.W.J., 'Een gebedshuis voor alle volken. Naar een christelijke theologie van de Islam', in: A. Van Bommel et al., *De Islam en het Westen. Botsende religies – Theologische visie op de macht in Islam en Christendom*, Kampen, Kok 2002, 48-74
- Ibn Kathir, *Geschiedenis van de profeten*, Delft, Uitgeverij Noer 2006
- Jami, H.N.A., *Yusuf and Zulaikha. An allegoric romance*, London, Octagon Press 1980 (edited, abridged and translated by D. Pendelbury)
- Jansen, W., 'Maria in de Islam', *Volzin*, 6 (12 maart 2004), 26-29
- Johns, A.H., 'Joseph in the Qur'an. Dramatic dialogue, human emotion and prophetic wisdom', *Islamochristiana* 7 (1981), 29-55
- Keddie, N., 'The past and present of women in the Muslim world', in: H. Moghissi, *Women and Islam. Critical concepts in sociology*, London, Routledge 2005, 53-79
- Kooi, C. van der, 'Naar een Abrahamitische oecumene?', in: A. Van Bommel et al., *De Islam en het Westen. Botsende religies – Theologische visie op de macht in Islam en Christendom*, Kampen, Kok 2002, 152-162
- Korte, A.M., 'Vallen en opstaan in het paradijsverhaal. Genesis 2-4 in feministisch theologisch perspectief', in: H. Goris en S. Hennecke (eds), *Adam en Eva in het paradijs. Actuele visies op man en vrouw uit 2000 jaar christelijke theologie*, Zoetermeer, Meinema 2005, 167-183
- Kuschel, K-J., *Strijd om Abraham. Wat joden, christenen en moslims scheidt en verbindt*, Zoetermeer, Meinema 2001

- Kvam, K.E. et. al. (eds), *Eve & Adam. Jewish, Christian and Muslim readings on Genesis and gender*, Bloomington, Indiana University Press 1999
- Lampo, H., *Belofte aan Rachel*, Amsterdam, Meulenhoff 1964
- Landman, N., 'Lot in de islamitische traditie. Boodschap of verhaal?' in: M. Frederiks (red.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie*, Zoetermeer: Meinema 2007, 49-68
- Lassner, J., *Demonizing the queen of Sheba. Boundaries of gender and culture in postbiblical Judaism and medieval Islam*, Chicago, Chicago University Press 1993
- Leemhuis, F., *De Koran. Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands door Fred Leemhuis*, Houten, Fibula 2002
- Linden, E van der, 'Stanley Samartha' in: L.A. Hoedemaker (red.), *Theologiseren in context*, Kampen, Kok 1997, 83-180
- Mann, T., *Joseph und seine Brüder*, Frankfurt am Mainz, Fischer Verlag 1964
- McCarthy, R.J., 'Mary in Islam', in: A. Stacpoole, *Mary's place in Christian dialogue*, Wilton, Morehouse-Barlow 1982, 202-213
- Merguerian, G.K. & A. Najmabadi, 'Zulaikha and Yusuf. Whose "best story"?' , *International Journal of Middle East Studies*, 29 (1995), 485-508
- Mernissi, F., *De politieke harem. Vrouwen en de profeet*, Breda, De Geus 1991
- Mernissi, F., *The forgotten queens of Islam*, Cambridge, Polity Press 1993
- Mir, M., 'The Qur'anic Story of Joseph', *The Muslim World*, 76/1 (1986), 1-15
- Newby, G.D., *The making of the last prophet. A reconstruction of the earliest biography of Muhammad*, Columbia, University of South Carolina Press 1989
- Nieuwe Bijbelvertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap, 2004
- Ogden Bellis, A., 'The queen of Sheba. A gender sensitive reading', *Journal of Religious Thought*, 51/2 (1994/1995), 17-28
- Parrinder, G., *Jezus in de Koran*, Baarn, Ten Have 1978
- Pektaş Weber, C., *Moslima's. Emancipatie achter de dijken*, Amsterdam, Bulaaq 2006
- Peters, F.E., *Islam en de joods-christelijke traditie*, Amsterdam, Boom 2005
- Pritchard, J.B. (red.), *Solomon and Sheba*, London, Phaidon Press Limited 1974
- Rippin, A. (red.), *The Qur'an. Style and content*, Aldershot, Ashgate Publishing 2001
- Rippin, A., *Muslims. Their beliefs and practices*, Abingdon, Routledge 2002
- Robinson Waldman, M., 'New Approaches to "Biblical" Materials in the Qur'an', in: W.M. Brinner & S.D. Ricks (reds), *Studies in Islamic and Judaic traditions*, Atlanta: University of Denver, 1986, 47-64
- Schimmel, A., *Jesus und Maria in der Islamischen Mystik*, München, Kösel Verlag 1996

- Schleifer, S., *Mary the blessed virgin of Islam*, Louisville, Fons Vitae 1998
- Schwarzbaum, H., *Biblical and extra-biblical legends in Islamic folk-literature*, Walldorf-Hessen, Verlag für Orientkunde Dr. H. Vordran 1982
- Silberman, L.H., 'The queen of Sheba in the Judaic tradition' in: J.B. Pritchard (red.), *Solomon and Sheba*, London, Phaidon Press Limited 1974, 65-84
- Spellberg, D.A., 'Writing the unwritten life of the Islamic Eve. Menstruation and the demonization of motherhood', *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996), 305-324
- Speyer, H., *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim, Georg Olms Verlagbuchhandlung 1961
- Stacpoole, A., *Mary's place in Christian dialogue*, Wilton, Morehouse-Barlow 1982
- Steenbrink, K.A., *Adam redivivus. Muslim elaborations of the Adam saga with special reference to the Indonesian literary traditions*, Zoetermeer, Meinema 1998
- Steenbrink, K.A. 'Opnieuw geschapen. Islamitische interpretaties van Adam en Eva', in H. Goris en S. Hennecke (red.), *Adam en Eva in het paradijs. Actuele visies op man en vrouw uit 2000 jaar christelijke theologie*, Zoetermeer, Meinema 2005, 183-198
- Steenbrink, K.A., 'Het regenboogverbond met Noach', in M. Frederiks (red.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie*, Zoetermeer, Meinema 2007, 11-18
- Thackston, W.M., *Tales of the prophets (Qisas al-anbiya). Muhammad ibn 'Abd Allah al-Kisa'i*, Chicago, Great Books of the Islamic World 1997
- Tidswell, T., 'The Qur'an and contemporary Muslim understanding of modesty. The case of the Aziz' wife', The Charles Strong Junior Lecture 2005 (unpublished)
- Tidswell, T., 'A clever queen learns the wisdom of God. The queen of Sheba in the hebrew scriptures and the Qur'an', *Hecate. An Interdisciplinary Journal of Women's Liberation*, 33/2 (2007), 43-55
- Tottoli, R., *Biblical prophets in the Qur'an and Muslim literature*, Richmond (UK), Curzon Press 2002
- Turfe, T.A., *Patience in Islam. Sabr*, New York, Tahrike Tarsile Qur'an 1996
- Ullendorff, E., 'The queen of Sheba in Ethiopian tradition', in: J.B. Pritchard (red.), *Solomon and Sheba*, London, Phaidon Press Limited 1974, 104-114
- Utey, F.L., 'The one hundred and three names of Noah's wife', *Speculum*, 16/4 (Oct. 1941), 426-452
- Vander Stichele, C., *Het zwijgen doorbroken. Vrouwen over vrouwen en kerk*, Tiel, Lannoo 1989

- Waardenburg, J. (red.), *Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid*, Weesp, Het Wereldvenster 1984
- Wadud, A., *Qur'an and woman. Reading the sacred text from a woman's perspective*, Oxford, Oxford University Press 1999 (Nederlandse editie: *De Koran en de vrouw. Herlezing van een heilige tekst vanuit een vrouwelijk perspectief*, Amsterdam, Uitgeverij Bulaaq 2004)
- Wadud, A., *Inside the gender Jihad. Women's reform in Islam*, Oxford, Oneworld Publications 2007
- Walker, J., 'Asiya. The wife of pharaoh', *The Muslim World*, 18 (1928), 45-48
- Watt, W.M., 'The queen of Sheba in Islamic tradition', in: J.B. Pritchard (red.), *Solomon and Sheba*, London, Phaidon Press Limited 1974, 85-103
- Wensinck, A.J., 'Maryam', *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill 1991 (new edition), Vol. VI, 628-632
- Wheeler, B.M., *Prophets in the Quran. An introduction to the Quran and Muslim exegesis*, London, Continuum 2002
- Winter, T., 'Pulchra ut Luna. Some reflections on the Marian theme in Muslim-Catholic dialogue', *Journal of Ecumenical Studies*, 36/3-4 (summer-fall 1999), 439-469
- Yamani, M., *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*, Berkshire, Ithaca Press 1996
- Yohannan, J.D., *Joseph and Potiphar's wife in world literature*, New York, New Directions Publishing Corporation 1968

Websites

- www.altafsir.com (14-07-2009)
- www.amrkhaled.net (10-07-2009)
- www.blogs.muslim.com (18-07-2009)
- www.imamreza.net (18-07-2009)
- www.missionislam.com (14-07-2009)
- www.msapubli.com (14-07-2009)
- www.qtafsir.com (14-07-2009)
- www.rafed.net (09-08-2009)
- www.readingislam.com (10-07-2009)
- www.sunniforum.com (09-08-2009)

www.youtube.com (09-08-2009)