

Sayyida Zaynab in Caïro en Beiroet

Van moeder van het volk naar vooruitstrevende
vrouw

Jennifer van Werkhoven
3378918

10-8-2012

Scriptie aangeboden aan dr. L. van Liere en drs. C. Hanssen

Inhoudsopgave

Inleiding	2
1 Het begrip religie	4
<i>Wat is religie?</i>	4
<i>Religie en macht</i>	6
2 Het verhaal van Sayyida Zaynab	8
<i>De geschiedenis volgens al-Ṭabarī</i>	10
<i>Marge, lichamelijkheid en symboliek in het verhaal van de slag bij Kerbala</i>	13
<i>Hedendaagse versies van het verhaal van Zaynab</i>	18
3 Sayyida Zaynab in Caïro	21
<i>De moskee van Sayyida Zaynab</i>	22
<i>De wereld van de mawlid</i>	25
<i>Sayyida Zaynab als moeder van de Egyptenaren</i>	30
<i>Fatwa's rond Sayyida Zaynab in Caïro</i>	35
4 Sayyida Zaynab in Beiroet	42
<i>Het verleden als voorbeeld voor het heden</i>	46
<i>De 'Ashūrā herdenking</i>	51
<i>Sayyida Zaynab als inspiratiebron tijdens revolutie en oorlog</i>	54
<i>Fatwa's rond Sayyida Zaynab in Beiroet</i>	59
6 Conclusie	58
<i>Droogers</i>	58
<i>Het verhaal van Zaynab</i>	59
<i>De rituelen rond Sayyida Zaynab</i>	60
<i>De fatwa's van de 'ulamā en de reactie van het volk</i>	61
<i>De onderzoeken</i>	62
Bronnen	64

Inleiding

Mijn nieuwsgierigheid naar Sayyida Zaynab werd geprikkeld door een bezoek aan de moskee in Damascus waar Zaynabs graftombe staat. Ik was toen tweedejaarsstudent en had op de universiteit wat vakken bij Arabische taal en cultuur gevolgd. De taferelen die ik daar zag kon ik echter niet plaatsen. Vrouwen in een zwarte chador huilden, duwden en trokken om zo dicht mogelijk bij de tombe te komen. Toen de vrouwen weer buiten stonden, vervolgden ze hun weg alsof er niets aan de hand was. Door deze gebeurtenis ben ik geïnteresseerd geraakt in de specifieke spiritualiteit van moslimvrouwen. Waarom duwen die vrouwen elkaar weg om zo dicht mogelijk bij het graf te komen? Hoe kunnen ze op commando huilen?

Toen ik voor het vak 'bronnen van de islam' de kans kreeg om me in Sayyida Zaynab te verdiepen, wilde ik die mogelijkheid niet aan me voorbij laten gaan. Ik leerde tijdens het schrijven van het paper over hoe Zaynab een inspiratiebron is voor hedendaagse vrouwen in Beiroet. Tijdens een ander vak hoorde ik dat er nog een moskee bestaat met Zaynabs graftombe erin, namelijk in Caïro. In beide situaties bemoeien de 'ulamā 'moslimgeleerden' Zich met de rituelen en verhalen rond Zaynab. In beide steden bestaat er zowel kritiek op als instemming met de rituelen van moslimgeleerden en leken. Mijn onderzoeksvraag is: *"Op welke manier wordt er vormgegeven aan de verhalen en rituelen rond Sayyida Zaynab in Caïro en Beiroet en in hoeverre speelt de 'ulamā een rol in die vormgeving?"* Om deze vraag te beantwoorden onderzoek ik welke verhalen verteld worden over Zaynab in Beiroet en Caïro, welke rituelen er uitgevoerd worden in beide steden en in hoeverre de 'ulamā betrokken is bij deze rituelen. Omdat de Arabische wereld momenteel volop in beweging is, beperk ik met tot de periode van 1985 tot en met 2005.

Voor dit paper beschrijf ik eerst wat religie inhoudt, omdat religieuze verhalen en gebruiken een belangrijke plaats innemen bij de rituelen rondom Sayyida Zaynab. Aan de hand van de theorieën van de antropoloog André Droogers beschrijf ik wat religie is aan de hand van de kenmerken van religie, de functie die religie inneemt binnen een maatschappij en hoe machtsprocessen een rol spelen bij het ontstaan van religieuze gebruiken.¹ Dit eerste hoofdstuk vormt een kader dat van belang is om de bevindingen uit de latere hoofdstukken in een religiewetenschappelijk kader te kunnen plaatsen.

Als tweede kijk ik naar het verhaal van Sayyida Zaynab. Zaynabs verhaal begint na de slag bij Kerbala, een veldslag om de macht na de dood van de profeet Mohammed. Aan de hand van het binnen de islam overgeleverde verhaal krijgt Zaynab bepaalde rollen toegekend, zoals de rol van moeder of juist van vooruitstrevende vrouw. Ik beschrijf het verhaal zoals dat is overgeleverd uit de negende of tiende eeuw door de islamitische historicus en korangeleerde al-Ṭabarī. Dit is de oudste

¹A. Droogers, *Zingeving als spel. Over religie, macht en speelse spiritualiteit*, Almere, 2010

ons bekende versie. Ik kijk vervolgens naar hoe marge, lichamelijke en symboliek een rol spelen in het verhaal van de slag bij Kerbala. Daarna behandel ik de hedendaagse versies van het verhaal van Sayyida Zaynab. In Egypte en Libanon zijn diverse biografieën over het leven van Zaynab verschenen.² De beroemde Libanese moslimgeleerde Fadlallah heeft een versie op zijn website staan die iets afwijkt van al-Ṭabarī.³

Na een beschrijving van de geschiedenis en de hedendaagse verhalen ga ik naar het hedendaagse Caïro. Hiervoor maak ik gebruik van het boek van Nadia abu-Zahra en Samuli Schielke.⁴ Ik beschrijf de rituelen rond Sayyida Zaynabs graftombe die uitgevoerd worden door Egyptische vrouwen. Daarna ga ik in op de viering van haar *mawlid* ‘verjaardag’ in Caïro en de gebruiken die daarbij horen. Vervolgens beschrijf ik de rollen die Zaynab krijgt toegewezen door de Egyptenaren als moeder en als beschermvrouw van Maṣr.⁵ Als laatste ga ik in op de reacties van de moslimgeleerden over de gebruiken die samenhangen met Zaynab, waaronder de reacties Galhum en Hammad die werkzaam zijn in de al-Sayyida moskee in Caïro.

Van Caïro ga ik terug naar Beiroet. Voor dit hoofdstuk maak ik gebruik van het werk van Lara Deeb.⁶ In Beiroet staat weliswaar geen tombe, maar Zaynab is toch springlevend voor de Libanese sjiïeten. Sterker nog, er heeft recentelijk een opleving plaatsgevonden van de gedachtenis aan Zaynabs daden. In Beiroet herdenkt men niet zozeer haar verjaardag, maar haar rol na de slag bij Kerbala. Dit is de rol van leidster van de gelovige gemeenschap en de vrouw die haar mond opendeed tegen het heersende gezag. Als laatste kijk ik naar de perceptie van ‘*Ashūrā* ‘de tiende’ (de laatste dag van de gebeurtenissen bij Kerbala), door zowel fatwa’s van Fadlallah en de reacties van moslimvrouwen op de huidige rituelen te bestuderen.

In mijn conclusie vergelijk ik beide perspectieven op het gebied van het religieuze verhaal dat verteld wordt, de aard van de viering of herdenking, de rituelen die daarbij horen, de reacties daarop en de verhouding tussen het volksgeloof en de moslimgeleerden. Aan de hand van deze bevindingen probeer ik een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag.

² A. ‘Abd al-Raḥmān, *Al-Sayyida Zayna. Baṭalat Karbalā*, Caïro, 1972

H.A. al-Ṭāhir, *al-Sayyida Zaynab ‘aqīlat Banī Hāšim*, Caïro, 2002

³ Fadlallah, The sermon of Sayyeda Zeinab (a.s.) in Yazid’s palace,

http://english.bayynat.org.lb/ashura/ashura_palace.htm [27-06-2012]

Fadlallah, The sermon of Sayyeda Zeinab (a.s.) in Al-Kufa, http://english.bayynat.org.lb/ashura/ashura_Al-Kufa.htm [27-06-2012]

⁴ S. Schielke, *Snacks and saints. Mawlid festivals and the politics of festivity, piety and modernity in contemporary Egypt*, Amsterdam, 2006

N. Abu-Zahra, *The pure and the powerful, Studies in Contemporary Muslim Society*, Libanon, paperback edition 1999 (eerste druk 1997)

⁵ Maṣr is het Egyptische woord voor zowel de stad Caïro als het land Egypte.

⁶ Lara Deeb, *An enchanted modern. Gender and Public Piety in Shi’a Libanon*, Princeton 2006

Lara Deeb, *Gendering temporal frameworks*, *American Ethnologist*, 242-252, 2009

Hoofdstuk 1 Het begrip religie

Omdat deze scriptie gaat over religieuze gebruiken, is het belangrijk de term 'religie' te definiëren. Niemand zou zich immers aan een scriptie over de Egyptische en Libanese economie wagen zonder eerst een helder idee te hebben wat de term 'economie' betekent. Voor religie geldt hetzelfde. Er zijn verschillende manieren om religie te definiëren, bijvoorbeeld essentialistisch of functionalistisch. De essentialistische definitie beschrijft religie vanuit de essentie of het wezen van religie. De functionalistische definitie beschrijft op welke manier religie functioneert binnen de samenleving. Voor dit paper is de functionalistische definitie van belang, omdat ik wil onderzoeken hoe er vorm gegeven wordt aan religieuze gebruiken en hoe machtsprocessen een rol spelen bij het ontstaan van die gebruiken. Voor het beschrijven van 'religie' maak ik gebruik van het boek 'Zingeving als spel' van de Nederlandse antropoloog André Droogers.

Wat is religie?

Droogers gebruikt de begrippen 'cultuur', 'heilig' en 'spel' om religie te definiëren. Religie is volgens Droogers een 'cultuurvorm waarmee mensen, op een speelse en toch serieuze manier, een als heilig ervaren werkelijkheid aftasten, benoemen en benutten, om zo zin te geven aan de eigen menselijke werkelijkheid'. Cultuur is het menselijk vermogen om betekenis te geven aan de werkelijkheid, en alles wat met dat vermogen bedacht en gedaan wordt. Heilig is alles wat betrekking heeft op een aparte, uitzonderlijke, andersoortige, richtinggevende werkelijkheid die ervaren wordt als buiten en boven de mensen. Spel is het menselijk vermogen om tegelijk met twee of meer werkelijkheden om te gaan.⁷

Volgens de historicus en assyrioloog Bottéro is er nog een compleet ander aspect van religies dat we moeten behandelen om deze te classificeren, karakteriseren en begrijpen, namelijk hun oorsprong.⁸ Voor de meeste religies, vooral de oudste, is het onmogelijk om iets van deze oorsprong te achterhalen. We hebben immers geen geschreven bronnen uit de prehistorie. We weten alleen dat elke religie uiteindelijk alleen een reflectie is van de cultuur waarin deze ontstaan is. Dit noemen we een *prehistorische religie*. Een dergelijke religie wordt overgedragen van generatie op generatie. Maar op een historisch moment, dat voor ons te achterhalen is qua plaats en tijd, staat er een figuur op die de loop van een traditionele religie onderbreekt, zoals Gauthama Siddharta, Muhammad of Jezus. Deze figuur introduceert zijn emotionele houding naar dat wat in zijn context als heilig wordt gezien, zijn persoonlijke ideeën over dit heilige en de plichten die het heilige oproept.⁹ Deze religies

⁷ Droogers, 24-25

⁸ J. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chigaco, paperback edition, 2004, 4

⁹ Idem.

noemen we *historische religies*. Iedere historische religie is in feite een meer of minder radicale hervorming van het prehistorische systeem waarin de grondlegger geboren is en leefde.

De Nederlandse antropoloog André Droogers heeft uitgebreid onderzoek gedaan naar hoe religie ontstaat en wat religie doet met mensen en samenlevingen. Ook hij stelt dat religie meestal begint met een geïnspireerde, gepassioneerde, visionaire persoon die een poging doet tot zingeving vanuit een ervaring die door hem of haar als 'heilig' wordt erkend. Meestal zijn de pioniers marginaal ten opzichte van de religieuze leiders van hun samenleving.¹⁰

Voorbeelden hiervan zijn Jezus die twistgesprekken voerde met de farizeeën en Mohammed die in Mekka werd gemarginaliseerd door de lokale leiders, waardoor hij uiteindelijk naar Medina moest vluchten. Beide leiders hadden uiteindelijk geen vaste woon- of verblijfplaats. Marges in de tijd spelen ook een rol. Denk aan de veertig jaar die het volk Israël door de woestijn zwierf, de volle maan die scheen toen de Boeddha na zes jaar op zijn verjaardag de verlichting bereikte en de nachtelijke visioenen van Mohammed. Het belang van marginale posities wordt ook zichtbaar in de religieuze rituelen, zoals pelgrimages en vasten.

Een ander aspect dat bij het ontstaan van religie een rol speelt is lichamelijkheid. Alle religies hebben het menselijk lichaam geduid en een plaats gegeven, het lichaam wordt gebruikt om in rituelen voorgeschreven houdingen aan te nemen. Rituelen zoals besnijdenis doen dienst om de overgang naar een andere fase van het leven te kenmerken.¹¹ In religies wordt verschil gemaakt tussen het lichaam en de ziel. De beperktheid van het lichaam kan worden overwonnen door de onsterfelijkheid van de ziel na de dood, maar ook aan het einde der tijden.¹² Hindoes geloven in reïncarnatie, waardoor de ziel gedurende een lange weg van elkaar opvolgende wedergeboorten op weg naar verlossing. In de islam gelooft men dat het lichaam zich na de dood in een soort slaaptoestand bevindt en dat de wederopstanding plaatsvindt op de dag des oordeels.

Ten derde vormt de symboliek een belangrijke bron voor religieus ervaren en denken.¹³ Symbolen blijven niet bij zichzelf, maar wijzen verder. Droogers stelt dat symbolen daardoor transcendentie (het ervaren van en denken over iets dat buiten ons zelf ligt) mogelijk maken.¹⁴ Ik vind dat wat te sterk uitgedrukt, het is misschien beter om te zeggen dat symbolen *het spreken over* transcendentie mogelijk maken en dat transcendentie ook kon bestaan voordat de mens begon te spreken en te denken. Door het symbool komt het heilige dichterbij. Voorbeelden van zulke symbolen zijn een hostie, en water uit een bepaalde, heilige, bron. Men kan rituelen uitvoeren met het symbool, zo kan met het heilige worden onderhandeld door middel van symbolen. In de islam

¹⁰ Droogers, 33-34

¹¹ Droogers, 39

¹² Droogers, 40

¹³ Droogers, 40

¹⁴ Droogers, 41

wordt tijdens het offerfeest een schaap geslacht om de gehoorzaamheid van Abraham te herdenken. Tegelijkertijd staat dit slachtoffer symbool voor de bereidwilligheid van de moslim om in het dagelijkse leven offers te brengen om op het rechte pad te blijven. Voor joden verwijst het offer van Abraham echter naar de tempeldienst en voor christenen naar Jezus. Zo kan een symbool meerdere betekenissen toegekend krijgen. Religieuze verhalen doen volgens Droogers dienst als voertuigen van de symboliek. In verhalen kan symboliek op drie manieren tot uitdrukking komen: in ruimte en tijd, in sociale relaties en in de figuren. In het geval van Abraham stelt God hem op de proef door te vragen of hij zijn enige zoon wil offeren. God stelt dat Abraham zijn zoon moet offeren op de berg die hij hem wijst, in het gebied Moria. Uiteindelijk neemt een ram de plaats van de zoon in. Droogers gebruikt mythologie als een andere term voor deze verhalen.

Kortom, religie ontstaat in de marge (zijlijn) van de samenleving, in de marge van de tijd en in de marge van het ritueel. Vanuit de marge gaat religie naar de lichamelijkeheid. Dit kan zowel het gebruik van het lichaam in de rituelen zijn als de verwachting dat de beperktheid van het lichaam overwonnen kan worden in de dood. Symbolen maken de verwijzingen naar het transcendent mogelijk. Religie ontstaat dus binnen een driehoek van de marge, lichamelijkeheid en symboliek. Droogers noemt dit de zingevingsdriehoek. Mensen construeren volgens hem al spelend een religieuze werkelijkheid.¹⁵

Religie en macht

Bottéro stelt in zijn beschrijving van religie dat er in de historie een figuur opstaat die de loop van een prehistorische religie doorbreekt. Droogers is dezelfde mening toegedaan, maar voegt daaraan toe dat die historische figuur uit de marge komt of gemarginaliseerd wordt door de leiders. Als iemand of een groepje personen religieuze ervaringen heeft, wordt het spannend wat er mee zal gebeuren. In de meeste gevallen zijn de pioniers opgegroeid binnen een gevestigde religieuze traditie, maar hebben zij nieuwe dingen ontdekt. Dit betekent dat de pioniers de oude traditie willen vernieuwen. Als dat niet mogelijk is, zetten de pioniers zich af tegen de bestaande religie. Het is heel waarschijnlijk dat dit laatste gebeurt. Daarom spelen binnen religies machtsprocessen vanaf het begin af aan al een rol.

Droogers definieert macht als het menselijk vermogen om het gedrag van anderen te beïnvloeden, zelfs tegen hun wil.¹⁶ Hij onderscheidt twee soorten macht: doelmacht (harde macht) en middelmacht (zachte macht). Middelmacht staat in dienst van mensen. Deze macht kan omslaan in doelmacht, macht die erop uit is alleen zichzelf in stand te houden. Doelmacht verdedigt één systeem van zingeving, middelmacht zoekt voortdurend nieuwe vormen van zingeving. Macht komt

¹⁵ Droogers, 52

¹⁶ Droogers, 24

volgens Droogers door drie redenen in het zadel. De eerste reden is schaarse ervaringen met het transcendente. Alhoewel de stichters van godsdiensten vaak mannen zijn, hebben vrouwen soms een betere antenne voor het heilige, volgens Droogers.¹⁷ Onder de eerste volgelingen van religieuze leiders zijn vrouwen daarom prominent aanwezig. Verder komt macht in het zadel dankzij de moeizame uitleg. Niet alle mensen met een bijzondere religieuze ervaring kunnen dat goed uitdragen. Dit schept ruimte voor woordvoerders en uitleggers van de persoon met religieuze ervaringen. Zij gebruiken taal en symboliek voor de uitleg. De derde reden waarom macht in het zadel komt, is de sociale vorm. De stichter wordt beïnvloed door de cultuur waarin hij leeft, er ontstaat een religieuze organisatie, de boodschap wordt verspreid en de samenleving heeft invloed op de religieuze ideeën.

Macht heeft in religie dus verschillende vormen. Binnen de groep rondom stichters doen zich de eerste machtsprocessen voor, vanwege verschil in persoonlijkheid, status en ervaring. Macht wordt ook bevorderd als de groep aanhangers groter wordt, macht is immers nodig om de orde te bewaken. Geleidelijk krijgt de beweging een verticale machtsstructuur. Er ontstaan dan regels over wat wel en niet mag. Dit zijn geen spelregels maar machtsregels, omdat de bedenker van deze regels het gedrag van mensen wil beïnvloeden. Spelregels zijn niet bindend. Droogers zegt: "Als men het schrift beheerst, wordt dat allemaal van eeuwigheid tot amen vastgelegd"¹⁸

¹⁷ Droogers, 67

¹⁸ Droogers, 239

2 Het verhaal van Sayyida Zaynab

In dit hoofdstuk zal ik ingaan op het verhaal van Sayyida Zaynab, zoals dit in de islamitische traditie verteld wordt. Als eerste schrijf ik wat de islamitische historicus en korangeleerde al-Ṭabarī (839-923) over Zaynab te zeggen heeft. Al-Ṭabarī's geschiedschrijving is de oudste versie van het verhaal dat we kennen. Daarna analyseer ik het verhaal van Sayyida Zaynab aan de hand van Droogers theorieën over marge, lichamelijkeheid en symboliek. Vervolgens vertel ik hoe de recentelijk overleden Libanese moslimgeleerde Fadlallah het verhaal van al-Ṭabarī een eigen draai heeft gegeven. Dit is belangrijk om de rituelen die in de hedendaagse tijd bestaan rond Sayyida Zaynab te kunnen plaatsten. Sayyida Zaynab's verhaal staat niet op zichzelf, maar maakt deel uit van een groter verhaal, dit grotere verhaal is de slag bij Kerbala. Ik zal eerst de achtergrond van de veldslag behandelen, voordat ik beschrijf wat er volgens al-Ṭabarī gebeurde en wat de rol van Zaynab daarin was.

De slag bij Kerbala was een veldslag tussen het leger onder leiding van de legeraanvoerder Yazīd ibn Mu'āwiya enerzijds en de troepen van Ḥusayn ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib anderzijds op de tiende dag van de maand al-Muḥarram in het jaar 61 (10 oktober 680). De veldslag stond in het teken van de strijd wie de rechtvaardige opvolger is van de vierde kalief 'Alī ibn Abī Ṭālib. Bij deze veldslag vochten een kleine groep aanhangers van Mohammeds kleinzoon Ḥusayn ibn Ali tegen het grote leger van Yazīd, zoon van de vijfde kalief Mu'āwiyya. Volgens de Duitse islamwetenschapper Heinz Halm was deze veldslag het gevolg van interne spanningen die al in de vroege moslimgemeenschap bestonden.¹⁹ Volgens hem absorbeerde de *umma* 'religieus-politieke gemeenschap' van de profeet Mohammed door de snelle Arabische expansie groepen met heel verschillende tradities en belangen. De integratie van deze groepen is nooit helemaal gelukt. Eén van de problemen was dat de bekeerlingen zich tweede klas moslims voelden.²⁰ Deze spanningen speelden ook een rol bij de vraag welke personen de moslimgemeenschap moesten leiden. De verkiezing van de vierde kalief 'Alī ibn Abī Ṭālib, neef en schoonzoon van de profeet Mohammed, werd vanaf het begin in twijfel getrokken.²¹ Op diverse plaatsen in het islamitische rijk bestonden Arabische eilanden te midden van de niet-Arabische bevolking: Baṣra en Kūfa aan de oevers van de Eufraat, Fuṣṭāṭ Miṣr (Caïro) aan de Nijl en al-Qayrawā (Kairouan) in het huidige Tunesië. Met name Kūfa was 'Alī gezind. In dit stadje ontwikkelde zich er een sjiiitische gemeenschap waar 'Alī beschutting en steun vond tijdens zijn strijd om de macht.²²

¹⁹ H. Halm, *Shi'ism. Second edition*, Edinburg, 2004

²⁰ H. Halm, 5

²¹ Idem, 7

²² Idem, 8

Het verhaal van de slag bij Kerbala baseer ik op de islamitische historicus en korangeleerde al-Ṭabarī (839-923) en het artikel over Ḥusayn in de Encyclopaedia of Islam, dat grotendeels op al-Ṭabarī gebaseerd is.²³ In dit verhaal zal ik specifiek ingaan op de rol van Sayyida Zaynab, de dochter van de vierde kalief 'Alī ibn Abī Ṭalīb en Fāṭima, de kleindochter van de profeet Muḥammad en de zus van Ḥusayn, bij de verschillende gebeurtenissen.

De geschiedenis volgens al-Ṭabarī

Het grootste werk van al-Ṭabarī is de '*Mukhtaṣar ta'riḫ al-rusul wa 'l-mulūk wa 'l-khulafā'* 'Korte versie van de geschiedenis van de profeten, koningen en kaliefen'. Ondanks de aanduiding 'korte versie' bestaat de versie uit de 19^e eeuw, gedrukt in Leiden, uit 13 delen.²⁴ Al-Ṭabarī baseert zich grotendeels op de teksten van Abu Mikhnaḥ (gest. 774) over de slag bij Kerbala. Abu Mikhnaḥ wordt beschouwd een van de eerste islamitische geschiedschrijvers en zijn collectie vormt de basis waarop veel latere historici zich baseren. Hij presenteert volgens de historicus H.A.R Gibb (1895-1971) meer een Irakees dan een puur sjiietisch gezichtspunt in zijn verhalen.²⁵ Gibb baseert deze stelling op het gegeven dat in de sjiietische verhalen van de slag bij Kerbala de inwoners van Kūfa als door en door slecht worden beschouwd omdat ze Ḥusayn niet te hulp zijn geschoten tijdens de veldslag. In de versie van al-Ṭabarī hebben de Kūfanen echter wel spijt van hun tekortschieten, wat volgens Gibb erop wijst dat ze positief worden afgeschilderd. De visie dat de sjiieten niets over berouw van de Kūfanen willen weten is inmiddels achterhaald, omdat de sjiietische geleerde Fadlallah op zijn site zegt dat Zaynabs preek tegen de inwoners in Kūfa diepe berouw bij hun teweeg bracht.²⁶

Pas veel later (waarschijnlijk in de dertiende eeuw) werd het verhaal van Ḥusayns onderneming gedeeltelijk gewijzigd door de invoering van de romantische voorstellingen, zoals tweegevechten waarin de vijanden van Ḥusayn met bosjes tegelijk neervielen, Ḥusayn die zich verdedigde als een leeuw en zo zijn aanvallers afslachtte, en andere dergelijke mythen.²⁷ De mythologische overdrijvingen van de sjiieten is zwaar bekritiseerd door de middeleeuwse soennitische geleerde Ibn Kathīr.²⁸

Ik richt mij nu op het verhaal zoals al-Ṭabarī dit in zijn '*Mukhtaṣar ta'riḫ al-rusul wa 'l-mulūk wa 'l-khulafā'* heeft opgenomen. De geschiedenis van de slag bij Kerbala liep volgens al-Ṭabarī als

²³ Al-Ṭabarī, *The history of al-Tabari*, volume XIX, 1879–1901, Brill

L. Veccia Vaglieri, (*al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭalīb*), Encyclopaedia of Islam, 1967, online versie, [27-06-2012]

²⁴ C.E. Bosworth, *al-Ṭabarī, Abū Ḍjafar Muḥammad b. Ḍjarīr b. Yazīd*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 1998, online versie, [27-06-2012]

²⁵ H.A.R. Gibb, *Abū Mikhnaḥ, Lūṭ b. Yaḥyā b. Sa'īd b. Mikhnaḥ al-Azdī*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 1954, online versie, [27-06-2012]

²⁶ Fadlallah, Ashura, <http://english.bayynat.org.lb/ashura/>, [27-06-2012]

²⁷ L. Veccia Vaglieri, (*al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭalīb*),

²⁸ Ibn Kathīr, *al-Bidayah wa'an-Nihayah*, viii, 201

volgt. Toen Yazīd zijn vader Mu'āwiya I als kalief opvolgde in het voorjaar van 680, vonden de vele aanhangers van de achterneef en schoonzoon van Muḥammad, 'Alī ibn Abī Ṭālib, dat het leiderschap van de moslimgemeenschap behoorde tot de nakomelingen van de Profeet. 'Alī ging daarom op naar de stad al-Kūfa, in het huidige Irak, en nodigde Ḥusayn om er toevlucht te nemen met hem en hij beloofde aan Ḥusayn dat hij de volgende kalief zou worden. Ondertussen had Yazīd geleerd dat de sjiieten in al-Kūfa een opstandig tegen de machthebbers waren, en hij zond 'Ubayd Allāh ibn Ziyād, de gouverneur van Al-Baṣra, naar Kūfa om de orde te herstellen. Dat laatste deed hij, door de leiders van de stammen bijeen te roepen, ze verantwoordelijk te stellen voor het gedrag van hun volk, en te dreigen met vergelding.²⁹

Ḥusayn werd verschillende keren gewaarschuwd voor de gevaren van een opstand, nog voordat hij betrokken is. Ibn al-Ḥanafiyya waarschuwde hem reeds in Medina en 'Abd Allāh ibn 'Umar met 'Abd Allāh ibn al-'Abbās waarschuwden Ḥusayn toen ze hem ontmoetten op de weg van Medina naar Mekka. Ibn 'Abbas herhaalde zijn advies met grote aandrang toen Ḥusayn in Mekka aankwam. 'Abd Allah ibn al-Zubayr heeft ook geprobeerd om Ḥusayn te weerhouden van de onderneming, maar dit was huichelachtig, omdat hij in feite zeer verheugd was dat Ḥusayn het veld voor hem vrijmaakte in Mekka.³⁰ Ḥusayn vertrekt ondanks al deze waarschuwingen toch uit Mekka met al zijn hele familie en al zijn bedienden. Al-Ṭabarī vertelt niet waarom Ḥusayn toch vertrokken is. Volgens de sjiitische interpretatie van de Libanese geleerde Muḥsin Amīn (1867-1952) is Ḥusayn niet bang voor de dood: "God doet wat Hij wil. ... Ik laat het aan hem om te kiezen wat het beste is. ... Hij is niet vijandig tegenover hem die ijveren voor de rechtvaardige zaak (*al-ḥaqq*) ...". Ḥusayn wil volgens deze interpretatie terug naar de ware leer van de profeet Muḥammad en een einde maken aan de corruptie en decadentie van de Umayyaden, de toenmalige machthebbers.³¹

Op de avond van de negende dag van Muḥarram, was 'Umar ibn Sa'd met zijn mannen opgetrokken naar de groep van opstandelingen. Ondertussen zat Ḥusayn voor zijn tent, leunend op zijn zwaard, knikkebollend met zijn hoofd. Toen had hij een visioen waarin de Profeet aangekondigde dat hij spoedig bij hem zou zijn. Op deze dag maakt Zaynab haar intrede in het verhaal. Zaynab waarschuwt namelijk Ḥusayn dat de soldaten van 'Umar ibn Sa'd oprukten.³² Zaynab neemt de situatie niet licht op: ze scheurt haar kleding, slaat zichzelf op het hoofd en valt daarna flauw van de wanhoop, waarop ze door Ḥusayn getroost en gesterkt wordt.³³ Haar neef 'Alī Ibn Ḥusayn Ibn 'Alī merkte eerder al op: "*As for my aunt, she heard what I heard, but she is a woman,*

²⁹ L. Veccia Vaglieri

³⁰ Idem.

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ Al-Ṭabarī, 118

*and weakness and grief are the [qualities] of woman; she could not control herself.*³⁴ Bij zijn aankomst in Kerbala, op 10 Muḥarram, wordt Ḥusayn geconfronteerd met een leger van 4000 mensen gezonden door ‘Ubayd Allāh en onder het bevel van ‘Umar ibn Sa’d, zoon van de stichter van Al-Kūfa. Ḥusayn heeft een leger van slechts 72 man. Hij stelt zich op voor de tenten en wacht tot de tegenpartij aanvalt.³⁵ Hij doet nog tevergeefs een beroep op de beloofde hulp van de inwoners van al-Kūfa, maar hij sneuvelt daar met bijna al zijn familie en volgelingen. De lichamen van de doden, waaronder die van Ḥusayn, worden verminkt, wat de ontzetting van latere generaties sjiïeten alleen maar groter zou maken.

Al-Ṭabarī heeft uitgebreid geschreven over Zaynab en haar rol na de veldslag. Volgens al-Ṭabarī is Zaynab niet alleen een vrouw die zelf rouwt, maar een vrouw die zulke krachtige, emotionele toespraken kan houden dat ze vriend en vijand aan het huilen maakt. Dit gebeurde bij de toespraak naar aanleiding van de dood van Ḥusayn: *“O Muḥammad! O Muḥammad! May the angels of heaven bless you. Here is Ḥusayn in the open, stained with blood and with limbs torn off. O Muḥammad! You’re daughters are prisoners, your progeny are killed, and the east wind blows dust over them.”*³⁶ Volgens Qays al-Tamīmī, die de vrouwen gezien heeft toen ze huilden, had hij nog nooit mooiere vrouwen gezien dan deze. Bij God, ze waren mooier dan de wilde koeien bij Yabrīn.³⁷ Verder wordt haar vroomheid geïllustreerd in het verhaal door de vele Koranteksten die ze gebruikt en hoe ze de liefde voor de profeet Muḥammad en zijn familie uit in haar spreken.

Na de veldslag wordt Zaynab met de andere vrouwen van het huis van ‘Alī ibn Abī Ṭālib en de enige overgebleven zoon van Ḥusayn, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, weggevoerd naar Damascus, volgens sommige tradities ongesluiert.³⁸ Na de dood van haar familie en haar wegvoering, laat Zaynab het er niet bij zitten. Ze houdt een krachtige preek tegen het toenmalige gezag. Zaynab houdt haar eerste preek in het paleis van Ibn Ziyād, nadat het hoofd van Ḥusayn binnen gebracht wordt. Ibn Ziyād zegt tegen Zaynab: *“Praise to be God, Who has disgraced you, killed you and revealed the false nature of your claims.”* Zaynab laat dat niet zomaar over zich heenkomen, en antwoordt met een verwijzing naar koranvers 33:33: *“Praise to be God, Who has favored us with Muḥammad and has purified us completely from sin. It is not as you say, for He only disgraces the great sinner and reveals the false nature of the profligate ”*³⁹ Maar ze gaat nog verder: *“God decreed death for them (the family of the Prophet), and they went forward to their resting places. God will gather you and us together. You will*

³⁴ Idem.

³⁵ Al-Ṭabarī, 120

³⁶ Idem, 164

³⁷ Idem

³⁸ L. Vecchia Vaglieri meldt niets over het ongesluiert zijn van de vrouwen, volgens de site van Fadlallah, http://english.bayynat.org.lb/ashura/ashura_palace.htm waren de vrouwen wel ongesluiert.

³⁹ Al-Ṭabarī, 165

plead your excuses to Him and we will be your adversaries before Him."⁴⁰ Ze zegt hiermee dat Ibn Ziyād een grote zondaar is en daarom te schande wordt gemaakt door God en dat zijn ware natuur als losbol geopenbaard wordt, verder vertelt ze hem dat hij zijn excuses aan God zal moeten aanbieden, voor het vermoorden van de familie van de profeet. Ondertussen wordt Ibn Ziyād furieus en begint zijn bloed te koken. Een van de andere aanwezigen komt hem te hulp. 'Amr Ibn Ḥurayth zegt: *"May God make the governor prosperous, she is only a woman. Are women responsible for anything that they say? Do not hold her responsible for her words, or blame her for foolish talk."*⁴¹ Ibn Ziyād doet er nog een schepje bovenop en zegt tegen haar: *"God has healed my soul from your tyrant and the rebellious, disobedient members of your family."*⁴² Daarop begint Zaynab te huilen en confronteert ze Ibn Ziyād ermee dat hij haar familie geruïneerd heeft.

Al-Ṭabarī laat Zaynab zeggen dat ze zichzelf niet dapper vindt. Zo zegt ze tegen Ibn Ziyād: *"What has a woman to do with bravery? Indeed, I have things that distract me from bravery, but what I say is just a spontaneous expression"*. Als Ibn Ziyād de orders geeft om 'Alī ibn Ḥusayn te doden, omhelst Zaynab 'Alī en smeekt Ibn Ziyād om haar ook te doden als hij 'Alī doodt. Ze zegt: *"O Ibn Ziyād haven't you had enough of us? Have you not sated yourself with our blood? Will you let any of us survive? I plead to you by God if you are a believer, that if you kill him, you kill me with him."* Al-Ṭabarī brengt hiermee een element van spontaniteit in het verhaal. Toch komen er in het verhaal personen voor die de woorden van Zaynab juist niet als een spontane expressie zien. Ibn Ziyād ziet de woorden van Zaynab in ieder geval als een gemeende keuze voor het martelaarschap: *"How wonderful is kinship! By God! O think that she really wants me to kill her with him, if I kill him. Leave the boy... Go with your women."* Met haar dapperheid heeft de vrouw die eerder nog flauwviel van wanhoop het leven van 'Alī ibn al-Ḥusayn gered.

Daarnaast is Zaynab ook vrijgevig. Een Syriër begeleidde Zaynab en haar zuster Fatima naar Medina. Hij behandelt hun goed en Zaynabs zuster wil hem wat geven. Maar het enige wat de vrouwen bij zich hebben zijn hun sieraden, en Zaynab stelt voor om hun armbanden aan de Syriër te geven.⁴³ Kortom, ze geeft al haar bezittingen weg ook al heeft ze zelf grote verliezen geleden in haar leven.

Marge, lichamelijkeheid en symboliek in het verhaal van de slag bij Kerbala

Volgens Droogers bevatten verschillende religies de overgeleverde levensverhalen van hun stichters naar verhouding veel verwijzingen naar marginale situaties.⁴⁴ Godsdienststichters wijken volgens

⁴⁰ Idem, 166

⁴¹ Idem

⁴² Idem

⁴³ Al-Ṭabarī, 173

⁴⁴ Droogers, 33

Droogers vaak af van de samenleving van hun tijd en van de gevestigde religie. Ook het verhaal van de veldslag bij Kerbala bevat veel verwijzingen naar marginale posities en marges in ruimte en tijd. Alhoewel Ḥusayn geen stichter is van een nieuwe religie, staat de slag bij Kerbala wel aan de basis van het eerste schisma binnen de islamitische gemeenschap. De vraag om de opvolging van de profeet verdeelde de islamitische gemeenschap immers in de partij van 'Alī (de shī'ieten) en de aanhangers van het Ummayyadenrijk (de soennieten). De veldslag vindt plaats tussen twee ongelijke partijen, waarbij de aanhangers van Ḥusayn zich in een gemarginaliseerde positie bevinden. Ḥusayn heeft een legertje van 72 man, terwijl de kalief Yazīd een leger van 4000 man heeft. Ḥusayn maakte dus geen schijn van kans.

Andere gemarginaliseerde posities in het verhaal worden ingenomen door een kind en door vrouwen. In het verhaal komt ook een kind voor dat Ḥusayn op zijn schoot had gezet. al-Ya'kūbī, verklaart de aanwezigheid van dit kind op de schoot van Ḥusayn op zo'n ongeschikt moment door het feit dat het net was geboren. Ḥusayn houdt het kind omhoog en vraagt water voor hem, maar het antwoord is een pijl die de nek van het kind doorboort. Ḥusayn verzamelt bij deze gelegenheid het bloed van het kind in zijn handen en giet het vervolgens op de grond, terwijl hij Gods toorn tegen de boosdoeners aanroept.⁴⁵ Zaynab bevindt zich als vrouw ook in een marginale positie. Een mooi voorbeeld van marginalisering is de opmerking van 'Amr Ibn Ḥurayth: *"Zijn vrouwen verantwoordelijk voor iets dat ze zeggen?"* Ook trekt al-Ṭabarī de dapperheid van Sayyida Zaynab ernstig in twijfel, hij laat haar flauwvallen nadat ze slecht nieuws heeft gebracht en laat haar zeggen dat vrouwen niets met dapperheid van doen hebben. Ze weet echter wel altijd de juiste woorden te vinden om indruk te maken op haar omstanders. Verder is Zaynab degene die na het wegvallen van de mannen de (familie)gemeenschap leidt en de herinnering aan Ḥusayn levend houdt. Hierdoor is ze een inspiratiebron voor hedendaagse moslimvrouwen, zoals ik in hoofdstuk vier en vijf zal behandelen.

Verder speelt lichamelijke een belangrijke rol in het verhaal van de slag bij Kerbala. Ḥusayns lichaam, bedekt met wonden, is naar verluide vertrappt door de paarden van de tien mannen die vrijwillig deze laatste vernedering toebrengen aan de kleinzoon van de profeet. Na het vertrek van Ibn Sa'ad, werd het onthoofde lichaam begraven samen met de andere gesneuvelden op de plek waar het bloedbad had plaats gevonden. Op die plek is een heiligdom opgericht. Ḥusayns hoofd werd eerst meegenomen naar Kūfa en vervolgens naar Damascus, samen met de overgebleven familieleden. Ibn Ziyād en Yazīd reageerden verschillend toen Ḥusayns hoofd voor hen werd geplaatst: de eerste sloeg een aantal tanden uit de mond van Ḥusayn, terwijl de kalief, volgens

⁴⁵ L. Veccia Vaglieri

soennitische tradities, respectvol was en bijna spijt bleek te hebben voor de manier waarop zijn gouverneur had gehandeld. Er wordt over hem vermeld dat hij Ḥusayn zou hebben vergeven als deze naar hem toe was gekomen.⁴⁶

Een andere rol voor lichamelijkeid is weggelegd bij Zaynab. Ze wordt samen met de andere vrouwen uit de *ahl al-bayt* 'familie van de profeet' beschreven als een van de mooiste vrouwen die ooit gezien zijn, zelfs al worden ze overmand door verdriet. Volgens sommigen werd Zaynab ongesluierd weggevoerd, een grote schande voor een familielid van de profeet. Ook hier komt het lichamelijke aspect naar voren, omdat de schoonheid van de vrouwen de toeschouwers niet onberoerd laat.

Volgens Droogers staat het lichaam voor de eindigheid van het leven.⁴⁷ Dit geldt ook voor Ḥusayn. Volgens de islamitische traditie gaat Ḥusayn dapper het gevecht in, ook al weet hij dat hij en zijn manschappen gedood gaan worden. De vraag is natuurlijk waarom Ḥusayn dit doet. Volgens de sjiiitische geleerde Muḥsin Amīn had Ḥusayn wel degelijk goede redenen om het gevecht aan te gaan. De eerste reden is dat hij er bewust voor koos een martelaar te worden om als voorbeeld te dienen voor de rest van de moslimgemeenschap. Ten tweede moeten mensen leren dat het noodzakelijk en gerechtvaardigd is om in opstand te komen tegen een goddeloze en onrechtvaardige regering. Ten derde moest de leer van Ḥusayns grootvader Muhammad opnieuw aangewakkerd worden. En als laatste moest de islam gered worden van de ondergang die werd veroorzaakt door het schandalige gedrag van de hypocriete Yazīd.⁴⁸ Al deze redenen hebben betrekking op het aardse leven, en niet op het hiernamaals.

Tijdens 'Ashūrā (de herdenking van de slag bij Kerbala) speelt lichamelijkeid ook een belangrijke rol. Tijdens de herdenking wordt een lijkbaar rondgedragen en kastijden mannen zichzelf als teken van vereenzelviging met Ḥusayn. Ondanks fatwa's van geestelijke leiders om bij de processies zelfbeheersing te tonen, is het niet uitzonderlijk dat soms al te enthousiaste deelnemers met hevige verwondingen naar het lokale ziekenhuis moeten worden afgevoerd. In hoofdstuk vier ga ik dieper op 'Ashūrā in. Ook in de rituelen rond Zaynabs tombes speelt lichamelijkeid een rol. Vrouwen raken de tombe aan, kussen de reling en besprenkelen de tombe met eau de cologne. In hoofdstuk drie ga ik dieper op deze rituelen in.

Volgens Droogers wordt het spel van symboliek zichtbaar in de keuze van wat als symboliek dient en in de betekenis die eraan gehecht wordt. Hij schrijft dat symbolen het belangrijkste religieuze gereedschap vormen, omdat het in religies gaat om het spelen met de mogelijkheid van het

⁴⁶ L. Veccia Vaglieri

⁴⁷ Droogers, 40

⁴⁸ L. Veccia Vaglieri

onzichtbare, abstracte, afwezige, toekomstige of wenselijke. Kortom, alles wat zich niet zichtbaar in het hier en nu bevindt. Volgens Droogers zijn verhalen voertuigen van de symboliek. Zo'n verhaal kan antwoord bieden op grote vragen zoals het ontstaan van de wereld, de mensheid en de religie. Als het verhaal verder verteld wordt, kunnen andere accenten gelegd worden.⁴⁹ Dit proces wordt volgens Droogers enigszins vertraagd als het verhaal op schrift wordt gesteld, maar het verhaal van Zaynab laat zien dat er nog steeds verschillende perspectieven en zelfs versies mogelijk zijn na de opschriftstelling. De manier waarop mensen met symboliek spelen, is volgens hem het makkelijkste op het spoor te komen door te letten op het gebruik van en de samenhang tussen de symbolen.⁵⁰ Die samenhang kan gecreëerd worden door onderlinge tegenstellingen, alternatieven en omkeringen.

Symboliek kan volgens Droogers in drie contexten voorkomen: in de sociale relaties, ruimte en tijd en de figuren.⁵¹ Met de sociale relaties wordt in het verhaal van de slag bij Kerbala een interessant spel gespeeld. De mensen die de hoofdpersoon Ḥusayn vergezellen zijn familieleden en leden van de clan van de Hashimieten. De vijanden, zoals de kalief Yazīd en de gouverneur Ibn Ziyād behoren tot de clan van de Ummayyaden. Beide clans behoren echter tot dezelfde stam, namelijk de Quraish. Zaynab verloor in de strijd bij Kerbala haar vader en broer. Haar moeder was al overleden toen ze nog klein was.

De marginale positie van de godsdienststichters wordt symbolisch geduid, zoals door de marginale plek die ze in de ruimte innemen en door hun gewoonte af te wijken van het normale gedrag.⁵² Ook Ḥusayn neemt een marginale plek in de ruimte in. Hij trekt voor de veldslag van Mekka in het huidige Saoedi-Arabië naar al-Kūfa in het huidige Irak.⁵³ Dit is een tocht van bijna tweeduizend kilometer.⁵⁴ Voor Zaynab was het van al-Kūfa naar Damascus nog eens 1000 kilometer reizen.⁵⁵ De woestijn duidt niet alleen op een geografisch traceerbare plek, maar vormt binnen religies een belangrijke marginale plek. Zo zwierven de Israëlieten veertig jaar door de woestijn, werd Jezus in de woestijn verzocht en trok Muḥammad zich geregeld terug voor meditatie in de woestijn. Ook het verhaal van Kerbala is gesitueerd in de woestijn. Ook de tijd neemt een aparte plek in binnen het verhaal. Al-Ṭabarī plaatst de aanloop tot de veldslag, de dood van Ḥusayn en de terugkeer van de overgebleven familieleden in een tijdsperiode van twee jaar. Een groot deel van deze tijd zijn de personages aan het reizen. De avond voor de grote veldslag brengt Ḥusayn in gebed door. Hij bevindt zich door dit ritueel ook in de marge van het aardse.

⁴⁹ Droogers, 45

⁵⁰ Droogers, 42

⁵¹ Droogers, 46

⁵² Droogers, 49

⁵³ Al-Ṭabarī, 65

⁵⁴ Routebeschrijving Mekka, Saudi Arabië - Kufa, An-Najaf, Iraq, <http://maps.google.com/>

⁵⁵ Routerbeschrijving Kufa, An-Najaf, Iraq- Damascus, Damascus Governorate, Syria, <http://maps.google.com/>

De figuren van Ḥusayn en Zaynab dragen een aantal tegenstellingen in zich. Volgens al-Ṭabarī twijfelt Ḥusayn onderweg een aantal keer. Zijn volgelingen dwingen hem om toch door te gaan.⁵⁶ Omdat er iets gebeurt met de mensen in het verhaal, kunnen de lezers en toehoorders zich eraan spiegelen, schrijft Droogers.⁵⁷ In het verhaal van al-Ṭabarī valt Zaynab eerst flauw van wanhoop. Daarna maakt ze een periode van hevige rouw mee, waarin ze al haar talent om te preken laat zien. Vervolgens wordt ze vernederd door ongesluierd naar Damascus vervoerd te worden. Daarna laat Zaynab zich van haar dappere kant zien. Ze preekt zowel tegen Ibn Ziyād als tegen de inwoners van Kūfa en zegt waar het op staat. Ook is ze bereid om het martelaarschap op zich te nemen, en redt zo het leven van ‘Alī. Hedendaagse vrouwen kunnen zich zowel spiegelen aan de rouwende Zaynab als aan de dappere Zaynab.

Religie ontstaat volgens Droogers binnen een driehoek van de marge, lichamelijkeheid en symboliek en religie is volgens hem een spel om betekenis te geven aan de werkelijkheid. Zo wordt in de meeste religies, inclusief de islam, het God-spel gespeeld. Daarnaast en tegelijkertijd kunnen allerlei andere spelen gespeeld worden, zoals het Jezus-spel, het boeddha-spel en het gebedsspel. Het Jezus-spel komt in de bijbel vier keer voor, omdat iedere evangelist zijn eigen spel neerzet.⁵⁸ In de islam bestaan het Ḥusayn-spel en het Zaynab-spel. Zoals gezegd is Ḥusayn een eigen leven gaan leiden binnen de shi’ietische mythologie. Zaynab wordt niet alleen in Beiroet en in Caïro herdacht. Tijdens de Iraanse revolutie werd Zaynab een identificatiefiguur voor vrouwen, daarmee werd de traditionele identificatiefiguur van Fatima naar de achtergrond geduwd. In de Perzische ta’ziya ‘sjiitisch passiespel’ speelt Zaynab traditioneel een kleine rol. Het stuk eindigt niet altijd met al-Ḥusayns dood, maar met het dramatische lot van de vrouwen rondom al-Ḥusayn die ongesluierd naar Damascus werden weggevoerd.⁵⁹

Ook in India komt men tijdens ‘Ashūrā samen in majālis ‘samenkomsten buiten de moskee’ om te luisteren naar het verhaal van Ḥusayn. In de preek van Syed Abbas Hussain Baquer Agar (10 Muḥarram 1997) krijgt Zaynab een opvallende rol toegewezen. Volgens hem was ‘Abbās zo van streek toen een vijand in de buurt van het Ḥusayns tentenkamp kwam, dat Ḥusayn Zaynab aanwees om ‘Abbās orders te geven. Zaynab overtuigt ‘Abbās om het tentenkamp neer te halen.⁶⁰ Even later voorziet ze dat Ḥusayn de laatste martelaar van de familie van de profeet is.⁶¹ Ze bidt tot God, maar de spreker vermeldt niet dat ze huilt of schreeuwt. Volgens Hussain Baquer Agar is het niet Zaynab

⁵⁶ Al-Ṭabarī, 69

⁵⁷ Droogers, 45

⁵⁸ Droogers, 54

⁵⁹ P. Chelkowski, *Ta’ziya (a.)*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 1999, online versie, [27-06-2012]

⁶⁰ T. Howarth, *The pulpit of tears. Shī’ī Muslim Preaching in India*, Amsterdam, 2001, 122

⁶¹ T. Howarth, 125

die haar emoties niet in bedwang kan houden, maar ‘Abbās! Zo speelt iedereen op zijn eigen manier het Zaynab-spel.

In het volgende verhaal beschrijf ik het Zaynab-spel in Caïro en Beiroet, door in te gaan op de afwijkende versies die er van al-Ṭabarī's verhaal bestaan. Deze versies hangen weer samen met hoe Zaynab in een bepaalde cultuur wordt beleefd.

Hedendaagse versies van het verhaal van Zaynab

Hedendaagse versies van het verhaal van Zaynab wijken op bepaalde punten af van de versie van al-Ṭabarī. Ten eerste verschilt het per cultuur en per vertelling welke kant van Zaynab benadrukt wordt. Zaynab is zowel moeder van de martelaren als ook een vooruitstrevende vrouw: in Egypte wordt de eerste kant benadrukt en in Libanon de tweede kant. Hier zal ik in de volgende hoofdstukken verder op ingaan. Een tweede verschil is de locatie waar Zaynab gepreikt zou hebben. Volgens al-Ṭabarī heeft Zaynab haar preek in het paleis van Ibn Ziyād gehouden. Volgens Fadlallah hield Zaynab haar preek juist in het paleis van Yazīd. Het derde verschil is de plek waar Zaynab begraven zou zijn. Volgens de soennieten is Zaynab begraven in Caïro en volgens de shi'ieten ligt is ze begraven in Damascus. Dus de plaats waar ze haar laatste levensdagen heeft doorgebracht is heel anders.

De recentelijk overleden Libanese religieuze autoriteit Fadlallah heeft de twee preken van Zaynab op zijn website staan. Fadlallah (1935-2010) was een Grootayatollah. Hij schreef talloze boeken, stichtte scholen en richtte een stichting op die ziekenhuizen, weeshuizen en vrouwencentra opende. Hij heeft ook gepubliceerd over de slag bij Kerbala, ‘Ashura en Zaynab. Fadlallah laat Zaynab direct naar het centrum van de macht trekken, zo'n 1000 kilometer van al-Kūfa. Het is opvallend dat Fadlallah de eerste preek in het paleis van Yazīd situeert, in plaats van het paleis van Ibn Ziyād zoals al-Ṭabarī schrijft. De traditie is in het algemeen vijandelijk tegenover Yazīd. Hij is immers de kalief onder wie de kleinzoon van de profeet Muḥammad werd gedood, twee heilige steden van Arabië werden aangevallen, de Ka'ba in brand werd gestoken, en als degene die van een afspraak profiteerde die in islamitische traditie als een cruciale fase in de corruptie van het kalifaat in een koningschap wordt gezien. Er zijn frequente vermeldingen van zijn voorliefde voor het drinken, zingende meisjes, seksuele losbandigheid, de jacht, het spelen met zijn tamme aap en dergelijke dingen, die hem typeren als een frivole losbol.⁶² Door de soennieten wordt de rechtvaardigheid van zijn kaliefschap ondanks dit alles niet in twijfel getrokken. Door de shi'ieten wordt Yazīd echter unaniem vervloekt. Dit leidt ertoe dat naast alle slechte karaktertrekken en daden die de soennieten

⁶² G.R. Hawting. ,*Yazīd (III) b. al-Walīd (I)*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, online versie, [27-06-2012]

ook erkennen, de shi'ieten nog wat meer kwaad aan hem toeschrijven. In dit geval worden ook de slechte daden van de gouverneur Ibn Ziyād aan de kalief Yazīd toegeschreven.

Fadlallah prijst in tegenstelling tot al-Ṭabarī de dapperheid van Zaynab: *“This sermon, along with others, reflects the bravery, serenity, chastity, eloquence, forbearance and patience that Sayyida Zeinab (a.s.) enjoyed.”*⁶³ Fadlallah rept met geen woord over de hevige emoties van Zaynab, de vrouwonvriendelijke opmerking van haar neef en Zaynabs opmerking dat vrouwen niets met dapperheid van doen hebben.

Het is opvallend dat haar gedrag door de twintigste-eeuwse Fadlallah anders geïdentificeerd wordt dan door middeleeuwse al-Ṭabarī. Fadlallah ziet Zaynab als dapper, volgens al-Ṭabarī hebben vrouwen niets met dapperheid te maken.

Over de vraag waar Zaynab op het laatst van haar leven verbleef en dus begraven ligt, bestaat zoals reeds vermeld onenigheid. Ik zal beginnen met de Egyptische versie. Volgens de Egyptische versie, die gedeeld wordt door zowel het volk als de intellectuele elite, zocht Sayyida Zaynab een toevluchtsoord in Egypte. Ze bracht het laatste deel van haar leven door in de eerste Arabische stad van Egypte, al-Fuṣṭāṭ. Hier zou ze gestorven en begraven zijn. Haar tombe werd een heiligdom, en het heiligdom werd een moskee.⁶⁴ De voormalige directeur van de administratieve raad van de al-Sayyida moskee 'Alī Aḥmad Shalabi gelooft dat Zaynab Egypte heeft uitgekozen, omdat Egyptenaren bekend staan om hun liefde voor de familie van de Profeet en omdat de Profeet de Egyptenaren preeste voor hij overleed.⁶⁵ Van de Egyptische geleerden is 'Alī Pasha Mubarak (1823-1893) de enige die op basis van reizigersverklaringen en de geschiedenis van de moskee serieus betwijfelt of Zaynab ooit naar Egypte is gekomen.⁶⁶

Volgens de shi'ietische versie ligt Zaynab echter in Damascus begraven. In de Egyptische moskee ligt volgens hen Zaynab b. Yahya b. Zayd b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn begraven, een achterkleindochter van 'Alī Ibn Ṭālib. Op hun beurt verwijten de Egyptenaren de shi'ieten weer dat ze in Damascus een moskee hebben gebouwd voor een andere Zaynab. De Al-Sayyida Zaynab moskee in Damascus is pas recentelijk gebouwd, in 1952 werd de fundering gelegd en in 1990 is de bouw van de moskee voltooid. De optie dat Zaynab na haar vertrek uit Damascus in Medina is gebleven en daar begraven is, wordt niet voor mogelijk gehouden, omdat er dan wel een mausoleum voor haar in Medina gebouwd zou zijn, zo luidt de redenering⁶⁷ Zelf acht ik beide versies van het verhaal niet erg

⁶³ Fadlallah, Ashura, <http://english.bayynat.org.lb/ashura/>, [27-06-2012]

⁶⁴ N. Abu Zahra, 121

⁶⁵ Idem, 123

⁶⁶ Idem, 121

⁶⁷ Anoniem, *Her Burial Place*, <http://www.zainab.org/commonpages/ebooks/english/lady-zaynab/18.html#81>, [27-06-2012]

waarschijnlijk, zelfs al zou Sayyida Zaynab echt bestaan hebben. Beide verhalen zijn in de wereld gekomen, omdat moslims een groot verlangen hebben om dicht bij de familie van de profeet te zijn en een tombe kan de familie die oorspronkelijk uit Medina komt dichtbij brengen. Waarom zou Sayyida Zaynab niet in Medina gebleven zijn? Ik niet dat Zaynab aan het einde van haar leven nog de wil had om vrijwillig te vertrekken naar een plaats die meer dan duizend kilometer verderop ligt. Verder zijn veel mausoleums en mooie moskeeën zijn pas een flinke tijd na de dood van de familieleden van de profeet gebouwd, dus de begraafplaats van Zaynab kan zeker vergeten zijn.

3. Sayyida Zaynab in Caïro

In dit hoofdstuk probeer ik de vraag te beantwoorden op welke manier er vorm gegeven wordt aan de verhalen en rituelen rond Sayyida Zaynab in Egypte en in hoeverre de *ulamā* een rol speelt in die vormgeving. Hiervoor kijk ik naar de rituelen in de moskee van Sayyida Zaynab, de viering van haar *mawlid* 'geboortedag', het beeld dat de Egyptenaren communiceren over Sayyida Zaynab, de fatwa's die uitgevaardigd zijn over rituelen bij graftombes en tijdens *mawlids* en hoe de gelovigen reageren op deze fatwa's. Naast het verhaal over de slag bij Kerbala zoals beschreven in het vorige hoofdstuk zijn er een paar begrippen belangrijk bij het begrijpen van de rituelen rond Sayyida Zaynab. Deze begrippen zijn *soefisme* en *baraka*. Ik zal als eerste deze begrippen uitleggen.

De arabist Martin van Bruinessen geeft in het boek *Islam and Modernity* een korte beschrijving van het soefisme.⁶⁸ Volgens Van Bruinessen verwijst de term soefisme naar een brede waaier van religieuze fenomenen, waaronder leerstellingen, godsdienstige praktijken en verenigingsvormen, die draaien om pogingen tot zuivering van de ziel. De islam kent het begrip *awliyā' Allah* (vrienden van God). Het begrip komt uit de koran: "Ziet! Voorwaar, op de vrienden van Allah is er geen vrees, noch zullen zij treuren."⁶⁹ In het soefisme zijn de *awliyā' Allah* charismatische persoonlijkheden die in staat zijn om te bemiddelen tussen de gewone mensen en de wereld van geesten en uiteindelijk God. In Egypte vormen vier stichters van een *ṭarīqa* 'soefi-orde' samen met de vroege familie van de profeet Mohammed de hoogste rang van moslimheiligen.⁷⁰ De meest voorkomende uitingen van soefi's zijn de *ṭuruq* (enk. *ṭarīqa*). Dit zijn verenigingen met min of meer gestandaardiseerde devoties en meditatietechnieken, meestal geleid door charismatische leiders. Verschillende vormen van 'populaire' religiositeit - de verering van heiligen, technieken om in extase te raken en magische praktijken - kunnen (maar hoeven niet) in verband worden gebracht met enkele van de *ṭuruq*.⁷¹

Een ander belangrijk begrip om de rituelen rond Zaynabs graftombe, zowel in Caïro als in Damascus, te begrijpen is *baraka*. Een vriend van God bezit *baraka*, wat volgens Schielke zegen, charisma, aura of kracht betekent.⁷² Volgens hem is *baraka* een spirituele kracht die van God afkomstig is en overgedragen kan worden op de gelovige door goddelijke inspiratie of bemiddeling van de Profeet en zijn familie, heiligen en heilige plaatsen en objecten. *Baraka* komt volgens Nadia

⁶⁸ M. van Bruinessen, 'Sufism, 'Popular' Islam and the Encounter with Modernity' in *Islam and Modernity*, M. Khalid Masud, A. Salvatore en M. van Bruinessen. Edinburgh, 2009

⁶⁹ De koran 10:63, vertaling Yusuf Ali

⁷⁰ S. Schielke, 19

⁷¹ M. van Bruinessen, 149

⁷² S. Schielke, 20. Hans Wehr vertaalt het begrip 'baraka' met zegen of benedictie.

Abu-Zahra tot uiting door wonderen, de toename van voedsel, het vinden van waterbronnen en de groei van het gewas.⁷³ Hieronder volgt een voorbeeld van hoe het begrip *baraka* in de praktijk werkt.

In 1982 trok een groep vrijwilligers van Iran via Syrië naar Baälbek in Libanon. Het ging om eenoudige militairen, lage ambtenaren en religieuze leiders. Deze Iranian Revolutionary Guards (*Pasdaran*) hebben nooit daadwerkelijk tegen Israël gevochten, omdat veel vrijwilligers te zwak en te oud waren. De Pasdaran had als doel om de Libanese sjiieten in Baälbek militaire training aan te bieden en het idee te propageren dat Israël te verslaan is.⁷⁴ In Damascus hield de Pasdaran naast militaire training zich bezig met gezamenlijk bidden, koranlezingen en regelmatige bezoeken aan het mausoleum van Sayyida Zaynab. Ook werd de moskee van Sayyida Zaynab gebruikt voor toespraken door de Iraanse ambassadeur in Syrië, Mohtashami, en de directeur van de Hujjat al-Islam 'Office of Islamic Propaganda in Iran'.⁷⁵ De moskee van Sayyida Zaynab werd uitgekozen voor hun activiteiten, vanwege de *baraka* die van haar aanwezigheid uitgaat.

De moskee van Sayyida Zaynab

De graftombe van Sayyida Zaynab is volgens Schielke de meest prominente tombe waarvan de authenticiteit door zowel westerse als Egyptische geleerden betwijfeld wordt.⁷⁶ Wat betreft de westerse geleerden heeft hij gelijk, wat betreft de Egyptische geleerden niet. Het boek van Nadia Abu-Zahra toont namelijk aan dat de meeste Egyptische geleerden wel geloven dat Zaynab in Caïro begraven is. Abu-Zahra gelooft dit zelf ook.⁷⁷ Volgens Schielke lag waarschijnlijk eerst Zaynab bint Yahyā ibn Zayb ibn 'Alī Zayn al-'Abidīn (gest. 854/55) in de tombe. Dit is later geïnterpreteerd als de rustplaats van de meer beroemde Zaynab bint 'Alī ibn Abī Talib.⁷⁸ Op die manier is Zaynab bint Yahyā, die er al een graftombe had, opgenomen in Zaynab bin 'Alī.

De Sayyida Zaynab moskee staat in de gelijknamige wijk in het hart van Caïro. De wijk is volgens Nadia Abu-Zahra gemakkelijk te bereiken met het openbaar vervoer. Toen Nadia Abu-Zahra haar onderzoek uitvoerde, was de Sayyida Zaynab wijk een exclusieve moslimwijk. Dit betekent dat er geen winkels en voorzieningen waren gericht op buitenlanders. De tombe van Sayyida Zaynab zou in 1122 gebouwd zijn, tegelijkertijd met de tombes van andere familieleden van de profeet.⁷⁹ De moskee is daarna een aantal keren volledig gerestaureerd. De Sayyida Zaynab moskee is een van de

⁷³ N. Abu-Zahra, 145

⁷⁴ R. Shaery-Eisenlohr, *Shi'ite Lebanon. Transnational Religion and the Making of National Identities*, New York, 2008, 110

⁷⁵ Idem

⁷⁶ S. Schielke, 20

⁷⁷ Nadia Abu-Zahra, 121-125

⁷⁸ S. Schielke

⁷⁹ C. William, 'The cult of 'Alid saints in the Fatimid monuments of Cairo part II: The mausolea', in Muqarnas vol. 3, 1985, 54

meest belangrijke moskeeën van Caïro en een aanwijzing voor deze belangrijkheid is dat de *al-'Isrā' wa al-Mi'rāj* 'de nachtreis van de profeet Mohammed' jaarlijks door de overheid vanuit de Sayyida Zaynab moskee gevierd wordt.

Nadia Abu-Zahra heeft van 1986 tot 1988 uitgebreid onderzoek gedaan naar de rituelen rond de tombe van Sayyida Zaynab in de Sayyida Zaynab moskee in Caïro. Dit is het meest recente onderzoek voor zover mij bekend dat naar de rol van Sayyida Zaynab in Egypte is uitgevoerd, andere onderzoeken stammen uit de jaren veertig en vijftig.⁸⁰ Nadia Abu-Zahra schrijft dat twee jaar te weinig is om een volledig zicht te krijgen op bepaalde rituelen, zoals de *mawlid* 'verjaardag' van Sayyida Zaynab. Een tweede probleem is volgens mij dat rituelen voortdurend in beweging zijn. Nadia Abu-Zahra geeft al aan dat bepaalde rituelen veranderd zijn en Samuli Schielke gaat in zijn boek uitgebreid in op de botsingen die er zijn tussen de voor- en tegenstanders van bepaalde rituelen en hoe rituelen daardoor veranderen. Kortom, iemand die nu onderzoek doet zou andere resultaten kunnen krijgen, maar een veldonderzoek past niet in de ruimte van dit paper.

Ik zal nu de rituelen beschrijven die vab 1986 tot 1988 plaatsvonden in de moskee van Sayyida Zaynab zoals deze worden beschreven door Nadia Abu-Zahra en ik zal beginnen met de binnentuin van de moskee. Het bezoek aan een graftombe of heiligdom heeft in de eerste plaats de functie om Gods zegen en genade te zoeken en de desbetreffende heilige te vereren. Het is daarom gebruikelijk om de tombe van Sayyida Zaynab te bezoeken om haar zegen te ontvangen en daarna in de binnentuin te gaan zitten. Een onderzoekster die in de binnentuin zit, zoals Nadia Abu-Zahra gedaan heeft, valt in eerste instantie niet op.⁸¹ De binnenplaats is volgens haar een verzamelplaats voor vrouwen. Ze discussiëren hier over hun problemen, zoals armoede, ziekte en het gebrek aan medische zorg en halen troost uit het gegeven dat ze niet de enigen zijn met bepaalde problemen. De vrouwen vertellen ook hun dromen aan elkaar en interpreteren deze. Daarnaast is de binnentuin in gebruik als recreatieplaats, waar vrouwen picknicken en de dag doorbrengen met hun familie en vrienden. Deze ruimte is alleen toegankelijk voor vrouwen; mannen zijn niet toegestaan.

De liefde voor de familie van de Profeet wordt de Egyptenaren met de papepel ingegoten. De liefde voor Sayyida Zaynab vormt volgens Nadia Abu-Zahra daarom de grondslag van de overtuigingen en rituelen bij haar heiligdom.⁸² Imam al-Shafi'i, de oprichter van de soennitische rechtsschool die de Egyptenaren volgen, zei dat liefde voor de Profeet en zijn familie een plicht is van alle moslims en dat het gebed niet geldig is zonder het aanroepen van gebeden en zegeningen voor de Profeet en zijn familie. 'Alī Aḥmad Shalabi, voormalig directeur van de administratieve raad van de Sayyida Zaynab moskee en auteur van twee boeken over Zaynab, stelt dat liefde voor de Profeet

⁸⁰ J.W. McPherson, *The moulids of Egypt (Egyptian Saint-days)*, Caïro, 1941

⁸¹ N. Abu-Zahra, 90

⁸² N. Abu-Zahra, 139

geen gepassioneerde vulkaan is die snel uitdooft, of een zaak van fluisterend klagen of schreeuwen, of jezelf vroom en nederig achten. Nee, liefde voor de Profeet is zijn voorbeeld volgen, hem respecteren zoals in de koran voorgeschreven staat, de shari‘a volgen en het doen herleven van de profeet zijn *sunna* ‘leer of gewoonte’. Verder ziet Shalabi een verband tussen de liefde voor de Profeet en zijn familie en de voorspraak van de Profeet op de dag des oordeels. Mensen die tijdens hun leven liefde voor de Profeet en zijn familie hebben getoond, komen er na hun dood goed vanaf.⁸³

Iedereen is welkom in de moskee waar de tombe van Sayyida Zaynab staat, ook bedelaars, mensen die geestelijk in de war zijn en buitenlanders. Het hangt van de lokale rechtsschool af in hoeverre moskeeën en andere heiligdommen toegankelijk zijn voor niet-moslims. In Noord-Egypte is het gebruikelijk dat de moskee voor iedereen toegankelijk is. Een moskeebezoek is echter wel aan bepaalde regels gebonden. Sinds 1986 heeft het *wizāra al-Awqāf* ‘ministerie belast met de overheidstoezicht op moskeeën’ vrouwelijke bewakers aangesteld in de Sayyida Zaynab moskee om de vrouwen te leiden en te organiseren.⁸⁴ Een van die regels gaat over het betreden van de moskee; men moet de openingssoera uit de koran citeren voordat men naar binnen mag. Als mensen geloften willen doen aan Sayyida Zaynab zijn uitgebreidere rituelen noodzakelijk. Na het zeggen van de openingssoera zijn de bezoekers vrij om te doen wat ze willen. Ze kunnen binnen de koran gaan lezen, bidden, praten of in de binnentuin gaan zitten.

In de moskee wordt een mooi ritueel uitgevoerd met *fūl es-sit*, een gerecht dat wordt gemaakt van gedroogde tuinbonen die vier dagen in water hebben geweekt en daarna op een laag vuur worden gekookt. De letterlijke betekenis van de naam is ‘(tuin)bonen van de mevrouw’. Dit traditionele voedsel wordt door de bezoekers van de moskee in de naam van Sayyida Zaynab geofferd aan mensen. De *fūl es-sit* wordt geserveerd in ‘*aish*, een woord dat zowel ‘brood’ als ‘leven’ betekent. De ontkiemde bonen zijn een symbool van vruchtbaarheid, vernieuwing en groei.⁸⁵ Nadia abu-Zahra noemt *fūl es-sit* het nationale gerecht van Egypte.⁸⁶ Dit durf ik te betwijfelen. Ten eerste zijn er andere gerechten die typerend zijn voor Egypte zoals *kushari* ‘rijst met linzen en macaroni’ en *mulūkhiyya* ‘soep van de gelijknamige plant, met een slijmerige textuur’. Een gerecht dat vergelijkbaar is met *fūl es-sit* wordt onder de naam *bessara* veel gegeten in Marokko. Ik noem dit punt, omdat Nadia abu-Zahra in haar boek soms algemene uitspraken doet over Egypte, zonder een bronvermelding te noemen of deze te bevragen.

Vrouwen offeren brood aan Sayyida Zaynab om een gelofte in te lossen, als zij hulp en steun van haar hebben gekregen. Een voorbeeld hiervan is een vrouw waarvan de dochter trouwde met

⁸³ N. Abu Zahra, 139

⁸⁴ N. Abu-Zahra, 111

⁸⁵ N. Abu-Zahra, 150

⁸⁶ N. Abu-Zahra, 312

een man uit het zeer conservatieve opper-Egypte. Volgens de traditie uit die regio mocht de dochter niemand zien buiten de familie waar ze ingetrouwd was en mocht ze het huis niet verlaten. De man beloofde aan de moeder om zijn vrouw toestemming te geven om het huis te verlaten, zodat ze eens per jaar haar moeder in Caïro kon bezoeken. De moeder geloofde niet dat de man zich aan de belofte zou houden en beloofde aan Sayyida Zaynab dat ze eens per jaar brood met vlees en rijst zou uitdelen in de moskee als de man zich aan de belofte hield om zijn vrouw haar moeder te laten bezoeken. De man hield zich inderdaad aan de belofte en daarom deelt de vrouw elk jaar rond de *mawlid* brood gevuld met vlees en rijst uit in de moskee.⁸⁷

Het weigeren van aangeboden *fūl es-sit* wordt door Sayyida Zaynab zelf bestraft door middel van dromen. Nadia Abu-Zahra haalde diverse voorbeelden aan van mensen die geloofden dat ze Zaynab in een droom hadden gezien. Een aantal keer ging het om mensen die weigerden te eten van het voedsel dat in Sayyida Zaynabs naam was geofferd. Sayyida Zaynab verscheen vervolgens in een droom en liet mensen de schillen van een meloen of van tuinbonen eten die op de grond hadden gelegen. Een vrouw vertelde zelfs van een familielid dat met blindheid geslagen werd toen hij weigerde te eten van de *fūl es-sit* totdat hij deed wat Zaynab van hem vroeg.⁸⁸ Ik denk niet dat je deze dromen ‘boze dromen’ zou kunnen noemen. De dromers beschrijven hoe Zaynab hen toespreekt en hen vervolgens opdraagt om iets te eten wat niet lekker smaakt of vies is. Ze beschrijven de dromen niet als eng of beangstigend. Zaynab vraagt in de droom eigenlijk een offer aan degenen die weigeren te eten van het voedsel dat aan haar geofferd is. Als de gelovige dit offer gebracht heeft, dus bijvoorbeeld de (oneetbare) schillen van tuinbonen heeft gegeten, is de relatie tussen de gelovige en Zaynab weer hersteld.

De wereld van de *mawlid*

In dit subhoofdstuk zal ik eerst een definitie geven van het begrip *mawlid*. Daarna zal ik ingaan op de geschiedenis van de *mawlids* en als laatste ga ik dieper in op de *mawlid* van Sayyida Zaynab.

Een *mawlid* is de tijd, plaats of viering van de geboorte van een persoon, in het bijzonder die van de profeet Mohammed of van een heilige.⁸⁹ Samuel Schielke schrijft proefschrift over *mawlid* festivals in Caïro. Volgens hem is de verering van walī ‘vrienden van God’ wereldwijd een belangrijk onderdeel van de moslimspiritualiteit. Pelgrimages naar hun graftomben behoren in veel landen tot de belangrijkste openbare festiviteiten.⁹⁰ Tijdens een Egyptische *mawlid* wordt de werkelijke of vermeende geboortedag van een heilige gevierd. In Egypte vinden er jaarlijks duizenden van dit soort *mawlids* plaats ter ere van soefi’s, geleerden en afstammelingen van de profeet Mohammed.

⁸⁷ N. Abu-Zahra, 167

⁸⁸ N. Abu-Zahra, 148

⁸⁹ J. Knappert, *Mawlid (a.), or Mawlūd*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, online versie [27-06-2012]

⁹⁰ S. Schielke, vi

Egyptische christenen vieren hun eigen *mawlids*.⁹¹ Een *mawlid* is volgens Schielke een combinatie van de spirituele ervaring van een pelgrimage, de gemeenschapszin van een buurtfeest en het amusement en de handel van een kermis.⁹² Dergelijke *mawlids* worden op straat gevierd en zijn daardoor prominent aanwezig in het openbare religieuze leven.

De geschiedenis van de *mawlid* begint tijdens het kalifaat van desjiitische Fatimiden (969-1171). In die tijd werd de *mawlid* van de profeet gevierd door de rechtbank, net als de *mawlids* van ‘Alī, Fāṭima en de regerende kaliefen. Een belangrijk onderdeel van deze vieringen was de processie van de hoogwaardigheidsbekleders naar het paleis van de kalief die gevolgd werd door drie preken, die elk door een van de drie *khuṭabā* ‘prekers’ van Caïro werden gehouden. In deze tijd waren de feesten niet van het gewone volk, maar vooral ‘eigendom’ van de sjiitische heersende klasse. Volgens J. Knappert verklaart dit waarom, behalve in de boeken van de grote historici uit de tijd van de Fatimiden, al-Maḳrīzī en al-Ḳalḳashandī, nauwelijks een verwijzing naar deze vieringen in soennitische literatuur te vinden is. De historicus Ibn Hallikan (gest. 1282) beschrijft de *mawlid* van de Profeet in Irbil (in het huidige noord-Irak) in 1207-8, die door islamitische auteurs unaniem als de eerste *mawlid* wordt gezien.⁹³ De fatimidische *mawlids* lijken bijna volledig verdwenen te zijn uit het geheugen van de islamitische historici. In Caïro dateert de grootschalige deelname van het gewone volk en de soefi-orden aan de *mawlid* uit de dertiende eeuw. In een relatief korte tijd daarna, verspreidde de viering van het festival zich door de moslimwereld.

Voor veel Egyptenaren is de *mawlid* een uiting van vreugde voor de Profeet en zijn familie, maar voor anderen is de *mawlid* een vorm van *bid‘a* ‘on-islamitische innovatie’ en een uiting van een achterlijke mentaliteit. Volgens de tweede visie past een *mawlid* niet bij de moderne Egyptische identiteit. De tegenstanders van de *mawlids* stellen dat de sjiitische Fatimiden de *mawlids* hebben ingesteld en de graftombes hebben gebouwd. De meeste heiligdommen van moslimheiligen staan immers in fatimidisch Caïro en hier worden ook de meeste *mawlids* gehouden.⁹⁴ De vorige paragraaf toont aan dat deze theorie niet juist is. Pas na de val van het Fatimidenrijk werden *mawlids* op grote schaal gevierd door het gewone volk. Volgens Schielke kunnen voorstanders van de *mawlids* op twee manieren met de kritiek omgaan: ze kunnen proberen te bewijzen dat de *mawlids* wel degelijk aan de criteria van eerbiedig en beschaafd gedrag voldoen die door de critici zijn opgesteld of ze kunnen de criteria voor eerbiedig en beschaafd gedrag in twijfel trekken.⁹⁵ Beide reacties op de kritiek komen voor.

⁹¹ S. Schielke, 17

⁹² S. Schielke, vi

⁹³ J. Knappert

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ S. Schielke, vii

Sayyida Zaynab heeft op de laatste dinsdag van de maand Rajab haar eigen mawlid in Caïro, die bezoekers uit heel het land trekt. In dit geval wordt niet Zaynabs geboortedag, maar haar sterfdag gevierd. Wanneer een heilige sterft, gaat hij of zij naar God om deel te nemen aan het hiernamaals, samen met de profeten en de andere heiligen. Dit is de visie van de 'ulamā, maar de bezoekers van de Sayyida Zaynab moskee benaderen Zaynab als iemand die nog onder de levenden verkeert. Voor hen is ze even echt als de overige bezoekers van de moskee. Ze kloppen op de muur van haar graftombe en vragen toestemming om naar binnen te gaan. Ze leggen geloftes af aan Zaynab en vragen haar om hulp en bemiddeling. Kortom, voor de bezoekers is Sayyida Zaynab fysiek aanwezig in de graftombe en is ze in staat de bezoekers te horen. Dit is tegen het zere been van sommige andere Egyptenaren. Iemand eren voor zijn of haar rol in de geschiedenis is prima, maar een overleden persoon om hulp en bemiddeling vragen niet.

De *mawlid* van Sayyida Zaynab duurt zeven dagen. Voor de *mawlid* van Zaynab vinden er twee kleinere *mawlids* plaats, namelijk die van Sidi 'Alī Zayn al-Abedīn en al-Rifa'i. Bezoekers uit het land combineren het vieren van deze *mawlids* met de viering van Zaynabs *mawlid*. In die zeven dagen verzamelen een hoop mensen zich in de moskee, onder meer om genezing te zoeken voor lichamelijke en psychische ziekten, soefi-rituelen uit te voeren en kleine jongens voor te bereiden op hun besnijdenis.⁹⁶ Volgens Schielke is de *ziyāra* 'rituele bezoek aan de graftombe' het centrale moment van de *mawlid* en de *mawlid* is de beste tijd voor de *ziyāra*. Zowel mannen als vrouwen verrichten dit rituele bezoek, het is dus niet iets typisch voor vrouwen.⁹⁷

Een ander aspect van de *mawlid* is *ḥidma* 'dienst' en slaat op het uitdelen van voedsel aan bezoekers tegen een kleine vergoeding.⁹⁸ Het traditionele voedsel tijdens de *mawlid* van Sayyida Zaynab dat uitgedeeld wordt, is *mulūkhiyya*, brood met *fū el-sit* of vlees, *hālva* 'zoetigheid van sesamzaad, suiker, honing en plantaardige olie' en thee en water. Deze *ḥidma* wordt volgens Nadia Abu-Zahra door arm en rijk verleend.⁹⁹ De rijke kooplieden richten een mooie kraam in op een goede locatie, de minder rijke mensen maken een tent van vodden en oude lakens op de stoep rond de moskee en de allerarmsten hebben geen beschutting en delen thee, water en dunne knapperige wafeltjes uit. Volgens de aanwezigen bij de *mawlid* werden erin de jaren zestig nog veel koeien geslacht voor de vleesdistributie.¹⁰⁰ Tussen de jaren zestig en tachtig van de vorige eeuw is de armoede in Egypte echter toegenomen, waardoor men geen geld meer heeft voor een uitgebreide vleesdistributie.

⁹⁶ N. Abu-Zahra, 213

⁹⁷ S. Schielke, 22

⁹⁸ N. Abu-Zahra, 222

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ N. Abu-Zahra, 123

De meeste Egyptenaren gaan een paar keer per jaar naar een *mawlid*. Ze gaan naar een bekende plek en ontmoeten daar hun vrienden.¹⁰¹ Volgens Schielke is ‘*getting a change of atmosphere*’ het hoofdmotief voor festiviteiten.¹⁰² Tijdens de *mawlid* betekent dat een andere sfeer op straat en het ontsnappen aan de dagelijkse routine en zorgen. Toch is een *mawlid* meer dan ‘brood en spelen’. Net zoals tijdens carnaval, wordt er tijdens een *mawlid* een alternatieve tijd gecreëerd. De Russische filosoof Mikhail Bakhtin betoogt in zijn boek ‘*Rabelais and His world*’ (1965) dat het middeleeuwse volksfeest, met name carnaval, een moment van utopische vrijheid representeert.¹⁰³ Een feestelijkheid is volgens hem een utopisch moment, waarin voor een bepaalde tijd mensen in staat zijn een betere wereld die vrij is van moralisme, oppressie, armoede en saaiheid te verwoorden en eraan deel te nemen. Dit zorgt er volgens Schielke voor dat een feestelijkheid van zichzelf geen bepaalde betekenis heeft, die erop wacht om ontdekt te worden door de sociale wetenschapper.¹⁰⁴ Het is veeleer zo dat de deelnemers betekenis geven aan het feest, en de functies van het feest zijn volgens Schielke onderworpen aan nadrukkelijke onderhandelingen en veranderingen. De *mawlid* kent net zoals carnaval een utopische geest: de wereld is goed, er is meer toegestaan dan op gewone dagen, iedereen houdt van elkaar en conflicten worden bijgelegd.

Volgens Schielke is er niet een utopie dat alle mensen beleven tijdens alle festivals.¹⁰⁵ Iedere feestelijkheid kent volgens hem zijn eigen utopische visie op een tijdelijke betere wereld en deze tijdelijke werelden kunnen erg van elkaar verschillen. Voor soefi pelgrims is de *mawlid* een tijd van *farah* ‘vreugde’ en een uiting van hun liefde voor de familie van de Profeet. De leraar, voormalige communistische poëet en actieve soefi Sayyid Qufi noemt de *mawlid* zelfs een koranische plicht. Er staat immers geschreven: “Geen beloning vraag ik van u voor dit, behalve liefde voor de naaste familieleden”.¹⁰⁶ Sjeiks die zichzelf beschouwen als nakomeling van de Profeet zien de *mawlid* als een verjaardag van een overgrootmoeder. De soefi-ervaring van een *mawlid* is het achterlaten van huis en haard en binnentreden in een rijk van liefde, *baraka*, en spiritualiteit voor een bepaalde tijd. De *mawlid* van Sayyida Zaynab wordt bezocht door mensen die op zoek zijn naar rechtvaardigheid, genezing, iemand die een oogje op ze houdt en Gods genade. Daarnaast wordt haar *mawlid* ook bezocht door soefi’s die hun bijeenkomsten in de moskee houden tijdens de *mawlid*.

Naast de Egyptenaren die een paar keer per jaar naar de *mawlid* gaan, zijn er ook mensen die van *mawlid* naar *mawlid* trekken. De meeste fulltime *mawlid* bezoekers leven aan de rand van de

¹⁰¹ S. Schielke, 58

¹⁰² S. Schielke, 58

¹⁰³ S. Schielke, 52

¹⁰⁴ S. Schielke, 53

¹⁰⁵ S. Schielke, 53

¹⁰⁶ S. Schielke, 56

samenleving en hebben geen vast inkomen op permanente huisvesting.¹⁰⁷ Alhoewel de lokale bevolking volgens Schielke veel respect heeft voor deze mensen, zouden ze niet met hen willen ruilen. Veel mensen die in de *hidma* werken reizen van *mawlid* naar *mawlid* en worden gedreven door grote armoede. De *hidma* is zo het laatste toevluchtsoord voor dakloze jongeren, alleenstaande moeders en geesteszieken. Ze werken in de *hidma* voor eten, onderdak en een onregelmatige fooi. Maar het werken in de *hidma* is voor hen geen manier om ontberingen te overleven, ze doen het voor God. Ze willen respect en erkenning krijgen voor het werk dat ze doen.

Een *mawlid* vindt plaats in de *sāḥa*, de open ruimte rond het heiligdom of de open ruimte van de feestelijkheid. De *sāḥa* rond het heiligdom is volgens Schielke een bepaalde vorm van een open, maar toch beschermde ruimte waar een sfeer van heiligheid een vermenging van de verschillende gebieden van het leven mogelijk maakt.¹⁰⁸ Heilige steden in het Midden-Oosten zijn daarom vaak de plekken waar grote regionale markten gehouden worden en rustplaatsen voor karavanen zijn. Schielke ziet de *sāḥa* als een contingente en dubbelzinnige ruimte die open staat voor iedereen, rijk en arm, man en vrouw, maar tegelijkertijd beschermd wordt door de *baraka* van het heiligdom. *Baraka* is volgens hem de kracht die een *mawlid* mogelijk maakt, omdat deze kracht bescherming geeft en de samenkomst van verschillende mensen en praktijken legitimeert. Volgens Schielke hoeft op deze manier het heilige niet tegen het profane beschermd te worden, omdat het heilige juist een vorm van kracht en bescherming is voor de omliggende profane ruimte.

Een interessant kenmerk van de *mawlid* is hoe er met grenzen, gezag en regels wordt omgegaan. Tijdens de *mawlid* gelden er andere regels dan in het gewone leven, er is meer mogelijk. Volgens Schielke waren de negentiende-eeuwse *mawlids* veel wilder dan de huidige *mawlids*, er was toen sprake van meer openlijke prostitutie, dansende vrouwen, travestie en het roken van hasjiesj, maar de basiskenmerken van ambivalentie en het opschorten van grenzen bestaan nog steeds.¹⁰⁹ In het geval van de *mawlid* van Sayyida Zaynab betekent dit onder andere dat in de moskee de regels over de scheiding van seksen verslappen en dat ze buiten de moskee helemaal opgeheven worden.¹¹⁰ Dit betekent niet dat de straat veilig terrein is geworden voor Egyptische vrouwen. De voormalige imam van de Sayyida Zaynab moskee waarschuwt mannen dat ze het toch ook niet zouden pikken als een andere man aan hun moeder, zus of dochter zou zitten. Hij noemt hier alleen eerstegraads familieleden, de echtgenotes worden niet genoemd. Evenzeer accepteren andere mannen het niet als iemand aan hún vrouwelijke familieleden zouden zitten!¹¹¹ Schielke schrijft verder dat vrouwen in

¹⁰⁷ S. Schielke, 59

¹⁰⁸ S. Schielke, 42

¹⁰⁹ S. Schielke, 48, 191

¹¹⁰ N. Abu-Zahra, 205

¹¹¹ N. Abu-Zahara, 207

grotere bijeenkomsten liever binnen blijven en dat ze alleen tijdens kleinere, lokale feesten de straat opgaan, omdat er dan voldoende sociale controle is.¹¹²

Andere dingen die wel tijdens de *mawlid* worden toegestaan, maar niet op andere momenten zijn gokspelletjes en zingen en dansen op straat. Verder wordt er soms gerookt bij de moskee, cannabis gebruikt en voeren sommigen de gebeden niet uit volgens de islamitische regels. De toenmalige assistent van de Sayyida Zaynab moskee keurde dit gedrag goed, omdat mensen al genoeg pijn en zorgen hebben. De *mawlid* geeft ze de kans om zichzelf te laten gaan, te zingen en te dansen en het dagelijkse leven achter zich te laten. Ze komen naar al-Sayyida om zich te verblijden.¹¹³ Niet alles wordt echter toegestaan. Over het gedrag van sommige bedelaressen wordt geklaagd, bijvoorbeeld als ze te opdringerig zijn of het geld dat ze hebben opgehaald met bedelen aan de moskee doneren.¹¹⁴ Waarschijnlijk vond de vrouw die het geld aan de bedelares gaf, dat ze eten van dat geld moest kopen of alleen haar eigen geld mocht doneren. Een ander probleem is dat een grote menigte mensen die dicht op elkaar gepakt zit, een paradijs is voor zakkenrollers en juwelendieven. In de moskee wordt dan ook opgeroepen om goed op je portemonnee, zakken en kettingen te letten.¹¹⁵

Een *mawlid* heeft dus een aantal kenmerken. Ten eerste staat de geboorte- of sterfdag van een heilige centraal. Daaromheen vinden verschillende activiteiten plaats, waarvan sommige overlap vertonen terwijl anderen helemaal los van elkaar staan. Die activiteiten variëren van alcohol drinken en seksuele contacten tot het zitten in de *hidma* en het delen van voedsel tot het bezoeken van de graftombe van de *walī* en koranrecitaties. Tijdens de *mawlid* worden de regels '*stretched but not broken*'.¹¹⁶ De vergelijking met carnaval lijkt niet vergezocht, aldus Marcel Hulspas in het Eindhovens tijdschrift.¹¹⁷ Hij noemt de *mawlid* 'carnaval vieren op zijn islamitisch'. Net zoals bij carnaval kent de *mawlid* een utopische geest: grenzen worden opgerekt worden en de wereld is een stukje mooier.

Sayyida Zaynab als moeder van de Egyptenaren

In dit subhoofdstuk ga ik in op de vraag hoe Egyptenaren tegen de rol en het karakter van Sayyida Zaynab aankijken. Dit doe ik door het beeld dat Egyptische vrouwen van Sayyida Zaynab hebben dat Nadia Abu-Zahra tijdens haar veldwerk is tegen gekomen te beschrijven. Verder onderzoek ik in hoeverre er een verband is tussen de godin Isis en Zaynab. Dat doe ik door in te gaan op de discussie

¹¹² S. Schielke, 86

¹¹³ N. Abu-Zahra, 225

¹¹⁴ N. Abu-Zahra, 263

¹¹⁵ N. Abu-Zahra, 219

¹¹⁶ S. Schielke, 46

¹¹⁷ M. Hulspas, *Carnaval vieren op zijn islamitisch*, Eindhovens Dagblad, 5 april 2006

over trans-historische continuïteit. Als laatste onderzoek ik hoe Sayyida Zaynab voorkomt in Egyptische literatuur. Dit doe ik aan de hand van haar biografie, geschreven door 'A'isha Abdel Raḥman en een boek van de Egyptische schrijver Yusuf Isdriss.

Egyptische vrouwen benadrukken Zaynabs eenzame strijd om de wezen en de vrouwen van *ahl al-bayt* te beschermen. De vrouwen die de moskee bezoeken beschouwen Sayyida Zaynab als hun moeder en geven haar de eigenschappen van een moeder: vriendelijkheid, bescherming tegen ongerechtigheid en ze is een vermeende bron van hulp om de vrouwen weg van zondige daden te leiden.¹¹⁸ Ze wordt gezien als de moeder van degenen die arm, oud of op een of andere manier invalide zijn. Vrouwen die last hebben van artritis roepen haar aan om hulp te krijgen bij het opstaan.¹¹⁹

Volgens Nadia Abu-Zahra is er een verband tussen het beeld van Sayyida Zaynab in Egypte en de cultus van Isis.¹²⁰ Deze opmerking houdt verband met de vraag in hoeverre er sprake is van een trans-historische continuïteit tussen pre-islamitische en islamitische voorstellingen en gebruiken. Om een vergelijking te maken tussen Isis en Zaynab, zal ik eerst beschrijven wie Isis was en welke eigenschappen Isis en Zaynab gemeen hebben. Daarna ga ik in op de visies over trans-historische continuïteit van Nadia Abu-Zahra, de historica Catherine Mayeur-Jaouen en de islamgeleerde Ignaz Goldziger.

Isis is een godin uit het oude Egypte, die ook buiten Egypte bijzonder populair was. Isis wilde haar zoon Horus beschermen tegen haar boze broer Seth. Toen Horus opgroeide, werd hij erg ziek. De hulpeloosheid van Horus was het archetype van alle patiënten en Isis' magische hulp en moederlijke beschermende kracht, was het archetype van alle medische hulp.¹²¹ Daarnaast voedde Isis het kind met haar melk, waardoor ze het kind niet alleen beter maakt, maar ook koning. Veel tempelreliëfs, met name die uit het Nieuw Koninkrijk (1600-1300 v. Chr.), beelden Horus af in de armen en aan de borst van zijn moedergodin Isis.¹²² In het Midden Koninkrijk (2000-1800 v. Chr.) had men een sterk geloof in de kracht van het gesproken woord.¹²³ De goddelijke tovenaars Isis gebruikte deze kracht op een praktische manier, bijvoorbeeld om haar zoon Horus te genezen van schorpioenenbeten. In het laat antieke Egypte was Isis de helpster van de behoeftigen en was ze verantwoordelijk voor de jaarlijkse overstroming van de Nijl, die een vruchtbare laag slib op de landbouwgrond achterliet.¹²⁴ De opkomende zon was in het oude Egypte het symbool van overwinning op de dood, de vernieuwing van het leven en de wedergeboorte uit de baarmoeder van

¹¹⁸ N. Abu-Zahra, 145

¹¹⁹ N. Abu-Zahra, 146

¹²⁰ N. Abu-Zahra, 120

¹²¹ J. Assman, *The search for God in Ancient Egypt*, New York, 2001, 133

¹²² J. Assman, 134

¹²³ Idem, 154

¹²⁴ Idem, 240

de hemelse godin. In de Egyptische mythologie zijn Isis en Nephthys daarom, als goddelijke treurende vrouwen, verbonden met de zon.

Sayyida Zaynab wordt gezien als Umm Maṣr kulluha ‘moeder van heel Egypte’, de veroorzaakster van de overstroming van de Nijl en de beschermster van Egypte.¹²⁵ Verder ziet Nadia Abu-Zahra een parallel tussen de nadruk die Egyptenaren erop leggen dat het complete lichaam van Sayyida Zaynab in Caïro begraven is en de moeite die Isis deed om de lichaamsdelen van haar broer Osiris bijeen te zoeken, om vervolgens zijn hele lichaam te begraven en klaagvrouw te zijn op deze begrafenis. Daarna beschermde Isis haar zoon tegen de moordenaar Seth. Volgens de oude Egyptische theologie zijn Isis en Horus de perfecte moeder en zoon.¹²⁶ De koptische kerk beeldde de maagd Maria met het kindje Jezus op dezelfde manier af als Isis met Horus afgebeeld werd. Volgens Nadia Abu-Zahra trokken de Egyptenaren parallellen tussen Zaynab in de geschiedenis van al-Ṭabarī en de mythe van Isis, namelijk het verdriet om de gedode broer, het betreuren van de doden en de bescherming van de wezen en de kwetsbaren. Verder zegt zij dat deze eigenschappen en de toekenning van de titel Umm Ḥaṣhīm ‘de beschermster of de vrijgevinge’ alleen in Egypte aan Sayyida Zaynab toegekend worden.¹²⁷

Volgens historica Catherine Mayeur-Jaouen is het concrete bewijs voor zulke trans-historische continuïteit erg zwak en tonen dergelijke theorieën weinig begrip voor wat de traditie voor de betrokkenen betekent.¹²⁸ Deze opmerking houdt verband met de vraag in hoeverre pre-islamitische rituelen bewaard zijn gebleven in de mawlıds. Islamgeleerde Ignaz Goldziher schrijft in de *‘Mohammedanische Studien’* (1889) dat pre-islamitische gebruiken, zoals de heiligencultussen, in de vorm van volksvroomheid op de originele pure en monotheïstische islam gelegd zijn. De mawlıds zijn volgens hem de laatste erfgenamen van de oude Egyptische rituelen. Goldziher's analyse wordt tegenwoordig verworpen, omdat het idee dat er zoiets als een pure islam bestaat wordt afgewezen. Toch heeft Goldziher's visie nog lang doorgewerkt bij westerse wetenschappers (en zendelingen), zoals het boek van Earl E. Grant, *‘Folk religion in Islam: its historical emergence and missiological significance’* uit 1989 laat zien.¹²⁹ In dit boek maakt hij een sterk verschil tussen de institutionele, hoge islam en de volksislam, zo heeft hij aan het einde van het boek bijlagen opgenomen met de betekenis van bepaalde dogma's in institutionele en volksislam. Als oplossing voor de volksislam ziet hij het geloof in Jezus, dat alle angsten kan bezweren.¹³⁰

¹²⁵ N. Abu-Zahra, 125

¹²⁶ Idem, 125-126

¹²⁷ Idem. Beni Ḥaṣhīm wordt gezien als een voorvader van de profeet Muḥammad.

¹²⁸ S. Schielke, 4

¹²⁹ E. E. Grant, *Folk religion in Islam: its historical emergence and missiological significance*, Michigan, 1989

¹³⁰ Idem, appendix 2, 687

Zowel de argumenten voor als tegen trans-historische continuïteit van Isis en Zaynab zijn zwak. De eerste parallel die Abu-Zahra aanwijst tussen Isis en Zaynab is het belang van de laatste rustplaats van het gehele lichaam. Maar ook in culturen die de Osirismythe niet kennen, wordt een heel lichaam als meer gezien dan een enkel lichaamsdeel. De tweede parallel is de moederrol van Isis en Zaynab. Toen de islam naar Egypte kwam, was het oude Egyptische geloof al uitgestorven, Egypte was christelijk geworden. Nu is de vergelijking tussen Isis met Horus en Jezus met Maria inderdaad opvallend, maar van Zaynab bestaan zulke afbeeldingen niet. Het beeld van Zaynab als moeder van heel Egypte zal eerder op dat van Maria als moeder van de gehele kerk gebaseerd zijn dan op Isis. Verder worden aan vrouwelijke heiligen vaker moederlijke kwaliteiten toegeschreven. Dit geldt niet alleen voor Sayyida Zaynab, maar ook voor haar moeder Fāṭima al-Nabawīya.

Als Abu-Zahra de parallellen aanwijst tussen Zaynab in de geschiedenis van al-Ṭabarī en de mythe van Isis, is het duidelijk dat ze geen onderzoek heeft gedaan naar het beeld van Zaynab buiten Egypte. Het spel van verdriet om Ḥusayn, het betreuren van de doden en het beschermen van de wezen en de kwetsbaren wordt ook buiten Egypte neergezet, namelijk bij sjiïeten in India, Iran, Syrië en Libanon. De term Umm Ḥashīm is misschien uniek voor Egypte, maar ook hedendaagse sjiïeten trekken een verband tussen Sayyida Zaynab en Beni Ḥashīm.¹³¹ Het enige symbool dat wel uniek is voor Egypte, is Zaynab als veroorzaakster van de jaarlijkse overstroming van de Nijl en als beschermster van Maṣr. In andere landen kent men uiteraard geen overstroming van de Nijl en is Sayyida Zaynab vooral belangrijk voor de sjiïtische bevolkingsgroep en minder voor de overige bewoners. Helaas geeft Abu-Zahra geen bronvermelding voor haar bewering dat Sayyida Zaynab veroorzaakster is van de overstroming van de Nijl en heb ik deze bewering niet in andere literatuur gevonden.

De argumenten dat trans-historische continuïteit moeilijk te bewijzen is en er geen pure islam bestaat, nemen niet weg dat er wel verschillen zijn in hoe Zaynab door een bepaalde cultuur gezien wordt. Het verhaal van Zaynab dat beschreven wordt door al-Ṭabarī is een eigen leven gaan leiden. Er werden elementen aan toegevoegd en er zijn elementen in de vergetelheid geraakt. Het hangt af van de cultuur waarin een dergelijk verhaal ontvangen wordt, welke elementen benadrukt worden. De Egyptische sjeik Ḥammad noemt Zaynabs loyaliteit, oprechtheid, puurheid, eerbaarheid een prachtige geduld, maar benoemt niet haar spontane en moedige optreden na de slag bij Kerbala.¹³² Dit is een masculiene projectie van Sayyida Zaynab. Ook wordt er in de Egyptische versie van Zaynabs verhaal geen aandacht besteed aan de positie die ze inneemt tegenover de

¹³¹ Anoniem, *Heroine of Karbala: Sayyeda Zainab (sa), Zaynab al-Kubra (sa), Bibi Zainab, (sa)*
<http://www.ezsoftech.com/islamic/zainab1.asp> [2706-2012]

¹³² Nadia Abu-Zahra, 141

machthebbers in het verhaal van al-Ṭabarī, terwijl dit aspect in de Libanese versie prominent aanwezig is. Blijkbaar wordt dit in de Egyptische context minder belangrijk gevonden.

De Egyptische 'A'isha Abdel Raḥman heeft in 1972 de biografie *al-Sayyida Zaynab. Baṭala Karbalā'* 'Sayyida Zaynab hoofdpersoon van Kerbala' geschreven over het leven van Sayyida Zaynab.¹³³ Het genre van de *tarajim* 'biografie' wordt sinds 1892 in Egypte ook door vrouwen beoefend.¹³⁴ Deze biografieën worden geschreven over vrome en belangrijke vrouwen, zoals de familie van de Profeet en beroemde dichters en politieke figuren. Zaynab neemt een speciale plaats in de familiegeschiedenis en herinneringen van Abdel Raḥman in. Haar zusje Zaynab was geboren toen haar vader Zaynabs *mawlid* in Caïro bezocht.¹³⁵ In haar biografie legt ze de nadruk op de verliezen die Zaynab heeft geleden gedurende haar leven. Verder beschrijft ze een tegenstelling tussen Zaynab en 'A'isha, de vrouw van de Profeet. Ze ziet 'A'isha als de aanstichtster van de Slag van de Kameel. Ondanks dat Abdel Raḥman zelf actief was in de maatschappij, veroordeelde ze 'A'ishas gedrag en schrijft ze dat 'A'isha beter thuis kon blijven. Zaynab ging volgens Abdel Raḥman alleen naar het slagveld vanwege persoonlijke betrokkenheid bij haar vader en broer.¹³⁶ Volgens Mervat F. Hatem bagatelliseert Abdel Raḥman Zaynabs politieke rol door haar af te schilderen als 'getuige' van de veldslag. Ik geloof niet dat Abdel Raḥman hier iets bagatelliseert, er staat nergens in de bronnen dat Zaynab meevocht en ook bij al-Ṭabarī begint haar rol pas echt na de veldslag. Mervat. F. Hatem ziet graag een politieke betrokkenheid bij de vrouwen van de profeet die niet in de oudste bronnen te vinden is.

Nadia Abu-Zahra behandelt in haar boek de novelle *Dastur ya Sayyida* '(ik vraag u) toestemming, oh Sayyida'. Dit boek van de Egyptische schrijver Yusuf Idris gaat over een eenzame weduwe, waarvan de kinderen het huis uit zijn. Het verhaal gaat over de eenzaamheid van degenen zonder ouders en met volwassen kinderen. Zij gaan in deze roman naar de tombe van Sayyida Zaynab, omdat ze de moeder van de armen en weduwen is en alleen in haar graftombe ligt.¹³⁷ Dit is een voorbeeld van hoe het verhaal van Sayyida Zaynab andere accenten kan krijgen, ook al is het al op schrift gesteld. Yusuf Idris schrijft:

"She approached the mosque, and silently asked for permission to enter. She then entered willingly and submissively and moved towards the shrine...with inspiration and guided by her nature, she approached the fence surrounding the shire and, like others around her, she held on to the bars of the fence and pressed hard as if the ground on which she was standing was

¹³³ 'A'isha Abdel Raḥman, *al-Sayyida Zaynab. Baṭala Karbalā'*, Caïro, 1972

¹³⁴ M.F. Hatem, 'A'isha Abdel Rahman: An unlikely Heroine in a Post-Colonial Reading of Her Life and Some of Her biographies of Women in the Prophetic Household, *Journal of Middle East Women's studies*, 1-26, vol. 7, 2011

¹³⁵ Idem, 21

¹³⁶ Idem, 22

¹³⁷ Nadia-Abu-Zahra, 86

moving open to swallow her. Nobody needs her now and she does not need anybody. It is real loneliness as she never imagined it to be. It is loneliness within herself with her motherhood no longer needed, thus her retreat to become a daughter again, the daughter of a mother who does not exist. Probably that is why the call her Umm- el 'Awagez [Mother of those incapable of looking after themselves and also means the impossible as 'agaza, the root of the word, indicates]... Now she is in a moment of complete loneliness of al-Sayyida Zaynab herself, around her tomb a large number of men and women have gathered and like her they are all lonely. All of the hope to become sons and daughters again preferably to the Mother of the Incapable, the lonely one in her tomb despite of the crowds around her, each one of them trying to hold to the bars of the fence while sobbing and weeping."¹³⁸

Fatwa's rond Sayyida Zaynab in Cairo

De verschillende hervormingsbewegingen die over de moslimwereld zijn uitgewaaid sinds de laat achttiende eeuw, hebben een ambivalente houding tegenover het soefisme, als ze er al niet ronduit vijandig tegenover staan.¹³⁹ Het verschil van plaats tot plaats welke gebruiken de hervormers afwezen, omdat door een wisselwerking met de omgeving de gebruiken van de soefiordes van elkaar kunnen verschillen. Een paar aspecten komen echter in veel debatten terug: het bezoeken van graftombes, het ontvangen van bemiddeling of hulp van een heilige, het gebruik van muziek of dans, het aanroepen van de heiligen door recitatie of speciale gebeden, het handelen in amuletten en de onvoorwaardelijke toewijding aan de soefimeester. De eerste vijf gebruiken komen ook terug in de cultus rond Sayyida Zaynab. Ondanks de discussie over bepaalde soefigebruiken observeerde Snouck Hurgronje al in *Mekka in the Latter part of the 19th century* (1931) dat de 'ulamā en de soefi's geen onverenigbare religieuze tradities zijn in rivaliteit.¹⁴⁰ Veel 'alīms 'religieuze geleerden' waren praktiserende soefi's.

Over zowel de toegestane rituelen in de moskee als over de *mawlid* bestaat geen eenduidigheid. In dit subhoofdstuk behandel ik een aantal fatwa's en onderzoek ik hoe het gewone volk reageert op deze fatwa's .

Volgens Sjeik Maḥmūd Shaltut, voormalig moefti 'opperrechter' van Egypte en sjeik aan de al-Azhar universiteit, is het offeren van voedsel in de moskee niet toegestaan.¹⁴¹ Deze sjeik heeft een boek geschreven, '*al-Fatāwā'* (1965), over de versiering van de graftombes, de bezoeken aan de tombes, de rituelen die daar uitgevoerd worden en het vieren van de *mawlid*. Deze gebruiken

¹³⁸ Idem, 87

¹³⁹ M. van Bruinessen, '*Sufism, 'Popular' Islam and the Encounter with Modernity*' in Islam and Modernity, M. Khalid Masud, A. Salvatore en M. van Bruinessen. Edinburgh, 2009

¹⁴⁰ M. van Bruinessen, 127

¹⁴¹ Nadia Abu-Zahra, 100

worden door hem echter allemaal verworpen als niet-islamitisch. Een moslim mag alleen tombes bezoeken om Gods barmhartigheid over de ziel van de dode af te roepen en om zichzelf te herinneren dat de dood het einde is.¹⁴² Alle versieringen die sjeik Shaltut verbiedt zijn te vinden in de moskee van Sayyida Zaynab, de koepel op het graf, de bekleding van de tombe, de zilveren relingen en de lampen of kaarsen rond de tombe. Ook veel rituelen die sjeik Shaltut verbiedt worden uitgevoerd in de moskee, het kloppen op de muur om toestemming te vragen om de tombe te betreden, het schrijven van brieven aan de heiligen of het vertellen van persoonlijke problemen aan de heilige, het rond de tombe lopen, het aanraken van de relingen of het kussen en omarmen van de relingen. Tijdens de *laila kabīra* 'grote nacht' wordt de witte sluier over Zaynabs tombe vervangen door een nieuwe. Dit is meestal een offer van iemand aan Sayyida Zaynab.¹⁴³ Verder verbiedt de sjeik het bidden in de tombe, maar volgens Abu-Zahra komt dit niet voor. Opvallend is dat sjeik Shaltut toch oproept om moslims die deze rituelen uitvoeren niet te hard te veroordelen, in tegenstelling tot de hervormingsgezinde soefisjeik Muḥammad Zakī Ibrāhīm.¹⁴⁴ Ze mogen van Shaltut niet van *shirk* beschuldigd worden, ze geloven immers in de islam en ze weten dat de islamitische heiligen geschapen zijn door God en sterven als ieder ander.

De sjeiks Galhum en Ḥammad, afgestudeerd aan de al-Azhar universiteit, en werkzaam in de Sayyida Zaynab moskee, staan sommige rituelen die Shaltut veroordeelt wel toe. Sterker nog, de sjeiks Galhum en Ḥammad hebben een boek geschreven waarin ze de helende kracht van de tombes verdedigen en islamitische referenties aanhalen om de huidige praktijken te rechtvaardigen.¹⁴⁵ Volgens hen bezocht de profeet Mohammed de tombes van zijn overleden metgezellen en sprak hun op dezelfde manier toe toen ze nog recht voor hem stonden. Op hun beurt bezochten de metgezellen die de Profeet overleefden zijn graftombe. Verder zou de Profeet hebben toegestaan dat zijn kleding en de plaatsten waar hij gebeden had een bron van *baraka* is voor de metgezellen. Nadia Abu-Zahra meldt dat sjeik Ḥammad zei dat het kussen van de reling is toegestaan.¹⁴⁶ Zijn argumentatie is dat als iemand een vriend omhelst, omhelst hij niet de kleding van een vriend, maar hij laat meer zijn affectie voor die vriend zien. Hetzelfde geldt voor het kussen van de reling van de tombe. De kussende persoon weet dat de reling niet Sayyida Zaynab is, maar zij kust de reling om haar liefde voor Sayyida Zaynab te laten zien. Volgens beide sjeiks is het echter wel *harām* om de drempel te kussen, dit is namelijk onrein.

De vrouwelijke gidsen in de Sayyida Zaynab moskee zien de praktijk van het kussen en het kloppen op de muur daarentegen wel als *harām*. Ze proberen de vrouwen tegen te houden, maar

¹⁴² Idem, 105

¹⁴³ N. Abu-Zahra, 224

¹⁴⁴ Nadia Abu-Zahra, 106

¹⁴⁵ Galhum en Hammad, *Al-Sayyida Zaynab radia Allahu 'anha*, Caïro, 1983

¹⁴⁶ Nadia Abu-Zahra, 129

zonder veel succes. Als de vrouwelijke gidsen de kussers willen tegenhouden, zeggen deze vrouwen dat ze geen controle hebben over hun benen. Een kracht van buiten henzelf stuurt hen naar de tombe toe. Een andere reden waarom de gidsen geen succes hebben, is dat ze donaties van de bezoekers krijgen. Ze willen dus niet altijd consequent zijn.¹⁴⁷ Zoals eerder gezegd, staan de sjeiks, assistenten en vrouwelijke gidsen van de moskee nog meer toe tijdens de *mawlid*.

De vrouwen die de moskee bezoeken zijn tegen een verbod op het kussen van de reling. Nadia Abu-Zahra vermeldt een vrouw die ze in een verontruste staat aantroef, omdat iemand haar had verteld dat het kussen van de relingen *harām* is.¹⁴⁸ Ze maakte de vergelijking met een brief die ze van haar dochter ontvangen had en kuste. Natuurlijk wist ze dat die brief niet van haar dochter was, maar het kussen liet de liefde voor haar dochter zien. Op dezelfde manier weet ze dat als ze de reling kust ze niet Sayyida Zaynab zelf kust, maar dat dit een manier is om liefde voor haar te uiten. Een andere vrouw vertelde Nadia Abu-Zahra dat ze het niet eens was met het wahhabitische verbod op het kussen van de tombe van de profeet.¹⁴⁹ Ze zei dat als ze haar vrienden een lange tijd niet had gezien, ze hen kuste. Op dezelfde manier wilde ze de tombes kussen die ze al zo lang wilde bezoeken. Het verbod op lampen of kaarsen rond de tombe vindt ook geen voedingsbodem bij de bezoekers van de moskee. Het symbool van licht en parfum staat voor de verspreiding van de verlichtende leiding van de Profeet en de liefde van de gelovigen voor de Profeet en zijn familie.¹⁵⁰

In de wijk Qaytbay in Caïro zijn twee Shādhilī orders, die weinig contact met elkaar hebben. De ene sjeik, Muḥammad Zakī Ibrāhīm, raadt zijn volgelingen af om naar de *mawlids* te gaan. Om de verleiding van de *mawlid* te temperen, worden er alternatieve vieringen georganiseerd in de moskee van de ṭarīqa. Sjeik Muḥammad stelt dat volgens een strikt juridisch standpunt de *mawlids* wel toegestaan zijn, maar hij haalt de meer controversiële aspecten naar beneden. Hij is tegen muziek, drums en handgeklap bij de *mawlid* en vindt het belangrijk dat mensen het doel van de *mawlid* begrijpen.¹⁵¹ Helaas voor deze sjeik is muziek en dans een zeer in het oog springend onderdeel van de *mawlid*. In dezelfde straat in Qaytbay huist een onofficiële orde, waarvan vierhonderd leden deelnemen aan de publieke *mawlids* van al-Ḥusayn, Fāṭima al-Nabawiyya, Sayyida Zaynab en Sayyida Nafisa.¹⁵² In de processie vanaf de moskee van Sayyida Zaynab strooien vrouwen en kinderen witte rozenblaadjes uit over de representanten van de soefiorders als ze naar de citadel voortschrijden.¹⁵³

Zoals eerder is gezegd, is niet iedere Egyptenaar een voorstander van rituelen rond een graftombe en de viering van *mawlids*. Nadia Abu-Zahra heeft dit niet in haar boek opgenomen, terwijl

¹⁴⁷ N. Abu-Zahra, 153

¹⁴⁸ Nadia Abu-Zahra, 129

¹⁴⁹ Idem.

¹⁵⁰ Nadia Abu-Zahra, 139

¹⁵¹ J. Johansen, 73

¹⁵² J. Johansen, 90

¹⁵³ J. Johansen, 164

Samuli Schielke een belangrijk deel van zijn boek eraan gewijd heeft. Dit heeft te maken met het verschil in tijd tussen de onderzoeken, de onderzoeksvraag en de onderzoeksmethode. Nadia abu-Zahra onderzocht de rol van Sayyida Zaynab voor Egyptische vrouwen en voerde het grootste gedeelte van het onderzoek uit tussen 1986 en 1988 in de moskee en tijdens de *mawlid*. De mensen die naar de moskee en de *mawlid* toekomen, staan achter de religieuze gebruiken. Het is opvallend dat Sayyida Zaynab wordt behandeld alsof ze nog onder de levenden was. Er werd op haar 'deur' geklopt, toestemming gevraagd, haar graftombe werd versierd en besprenkeld met parfum, geloftes werden gedaan en men vroeg uitstel en vergeving voor niet nagekomen beloftes. Men geloofde dat Zaynab in hun dromen verscheen. Schielke sprak echter ook tussen 2003 en 2005 met Egyptenaren in taxi's en hotels die niet aan dat soort rituelen meededen en ze daarentegen veroordeelden. Kortom, de tijd waarin en de plaats waar je onderzoek doet en wie je spreekt is van groot belang voor de resultaten van het onderzoek.

Volgens Droogers kan macht uit het zadel gewipt worden dankzij schaarse ervaringen, moeizame uitleg en de sociale vorm.¹⁵⁴ In het laatste subhoofdstuk van het hoofdstuk beschreef ik fatwa's die uitgesproken worden door geestelijken en de reactie daarop van het volk. Religieuze ervaringen zijn zeldzaam en daarom geven deze macht. Het interessante van de cultus rond Sayyida Zaynab is dat de deelnemers sterke religieuze ervaringen hebben. Zaynab is voor hen even echt als hun eigen familie. Ze geloven dat ze hulp en kracht van haar ontvangen, dat ze graag een mooi versierde graftombe heeft en dat ze met hen communiceert in hun dromen. Dit betekent dat fatwa's van geleerden niet veel invloed zullen hebben op deze vrouwen, omdat deze niet tegen hun ervaringen op kunnen. Om de schaarse ervaring over te dragen, gebruikt men taal. In het geval van Sayyida Zaynab betekent dit het componeren van liederen en het schrijven van gedichten en brieven waarin men de liefde voor haar bezingt. Een andere manier om de geloofservaring over te dragen is symboliek, in het geval van Sayyida Zaynab het offeren en uitdelen van *fūl el-sit*. Met dit gerecht toont men de dienstbaarheid aan haar. Het is ook een manier om een aardse handeling een religieuze betekenis mee te geven. De sociale vorm kan macht uit het zadel wippen als de druk van de doelmacht op de individuen te groot wordt. Op de lange duur keert de wal altijd het schip, aldus Droogers. Volgens Schielke wil de Egyptische overheid wel dingen veranderen.¹⁵⁵ Hij beschrijft dat *mawlids* door de overheid naar achterafstraatjes worden verplaatst en zo gemarginaliseerd worden. Dit geeft volgens hem echter wel ruimte tot herinterpretatie en waardering door sommige Egyptenaren. De *mawlid* wordt volgens Schielke dan ontdaan van het islamitische karakter en naar het seculiere domein verbannen. De *mawlid* is dan een erfenis van het volk geworden. De visie van Schielke gaat uit van religie als iets institutioneels. Volgens de theorie van Droogers vindt er juist in

¹⁵⁴ Droogers, 82-92

¹⁵⁵ S. Schielke, viii

de marge en opleving en vernieuwing van religie plaats. De *mawlids* kunnen dan een nieuwe religieuze lading krijgen.

4 Sayyida Zaynab in Beiroet

Dit hoofdstuk gaat over de rituelen rond Sayyida Zaynab in Beiroet en de vraag in hoeverre de ayatollahs een rol spelen in het vormgeven van deze rituelen. Om de rituelen van Sayyida Zaynab in Beiroet te kunnen plaatsen, is het belangrijk om wat te weten over de politieke en religieuze situatie in Libanon. In Caïro staan de rituelen rond Sayyida Zaynab min of meer los van de politiek. De regering gebruikt de Sayyida Zaynab moskee in Caïro voor religieuze feesten en probeert de *mawlid*s een beetje in te dammen, maar daar houdt het ook mee op. De rituelen in Caïro hebben geen sterke politieke lading. In Beiroet is de politieke situatie en daarmee het beeld van Sayyida Zaynab anders. Ten eerste is Sayyida Zaynab in Beiroet vooral voor een bepaalde groep, de sjiitische moslims, belangrijk. In Caïro is Zaynab beschermvrouwe van de hele stad. Daarnaast hebben de rituelen in Beiroet juist wel een politieke lading. De passages uit het verhaal van al-Ṭabarī waarin Sayyida Zaynab de slechte machthebbers confronteert met hun daden, spelen een sterke rol in Beiroet.

Om de rituelen van Sayyida Zaynab in Beiroet goed te kunnen begrijpen, is naast kennis van het verhaal van de slag bij Kerbala uit hoofdstuk twee kennis van het sjiïsme belangrijk. Ik zal in deze paragraaf aan de hand van het handboek voor sjiïsme van islamwetenschapper Heinz Halm beschrijven wat het sjiïsme inhoudt en welke politieke rol sjiieten in Libanon spelen.¹⁵⁶

In Libanon wonen vooral twaalver sjiieten, die twaalf imams erkennen waarvan ‘Alī ibn Ṭālib de eerste is. De twaalfde imam is verborgen en zal op de dag des oordeels weer verschijnen. Een *marji’ al-taqīd* ‘gevestigde religieuze geleerde’ is volgens de sjiieten een plaatsvervanger van deze verborgen imam.¹⁵⁷ Sjiieten maken ongeveer 10% van de wereldwijde moslimpopulatie uit, dat waren in 2004 ongeveer 100 miljoen mensen. Volgens Halm is er pas sinds de Iraanse revolutie veel wetenschappelijke aandacht voor het sjiïsme, ook al is deze traditie al meer dan 1000 jaar oud.¹⁵⁸ Het sjiïsme ontstond in een politieke strijd om de macht. De vraag was en is wie de profeet Mohammed moest opvolgen na zijn dood en daarmee wie de moslimgemeenschap moest leiden. Het sjiïsme heeft volgens Heinz Halm nooit zijn originele politieke karakter verloren.¹⁵⁹ Het is niet zeker wanneer de eerste sjiieten zich in het gebied van het huidige Libanon gevestigd hebben, in ieder geval hadden al in de tiende eeuw Arabische sjiitische stammen zich gevestigd in Jabal ‘Amil. In de zestiende eeuw werkten verschillende geleerden uit Jabal ‘Amil in Şafavidisch Iran en zij speelden een belangrijke rol in de transformatie van Libanon in een sjiitisch land, aldus Halm.¹⁶⁰ Tot de dag van vandaag bestaan er nauwe banden tussen Iraanse en Libanese Sjiieten.

¹⁵⁶ H. Halm, *Shi'ism. Second edition*, Edinburg, 2004

¹⁵⁷ L. Deeb, *An Enchanted Modern. Gender and Public piety in Shi'i Lebanon*, Princeton, 2006, 69

¹⁵⁸ H. Halm, foreword

¹⁵⁹ H. Halm, 1

¹⁶⁰ H. Halm, 128

De sjiieten hebben lange tijd alleen een bescheiden rol gespeeld in de Libanese politiek.¹⁶¹ De vernietiging van de PLO 'Palestijnse Bevrijdings Organisatie' in Libanon na de Israëliëse invasie in 1982, maakte de sjiieten meesters in hun eigen land. De PLO was de grootste rivaal van *Amal* 'hoop', een sjiitische politieke en militaire organisatie.¹⁶² Uit Amal ontstond met Iraanse hulp een Khumaynī-georiënteerde organisatie, namelijk Ḥizb Allāh 'Hezbollah'. De spirituele autoriteit van deze partij kwam volgens Heinz Halm van sjeik Muḥammad Ḥusayn Fadlallāh (1935-2010).¹⁶³ Lara Deeb is het daar niet mee eens en schrijft dat een *musjtahid* 'sjiitische religieuze geleerde' niet verbonden hoort te zijn met een politieke partij en dat Fadlallāh altijd officiële betrokkenheid bij Hezbollah ontkent heeft.¹⁶⁴ Volgens Deeb heeft Fadlallah wel als belangrijke geleerde en een van de meest prominente figuren uit de sjiitische gemeenschap door zijn onderwijs en preken vele Hezbollahleden beïnvloed. Fadlallāh heeft diverse fatwa's uitgevaardigd over hoe de slag bij Kerbala en de rol van Zaynab daarin herdacht moeten worden.¹⁶⁵ Na het einde van de Libanese burgeroorlog in 1989 namen de twee sjiitische organisaties, Amal en Hezbollah, plaats in het parlement. Hezbollah gebruikte haar macht om te strijden tegen de Israëliëse bezetters in het zuiden van Libanon, maar verliet in 2000 het gebied omdat ze te verzwakt was.¹⁶⁶ Doordat Sayyida Zaynab een belangrijke inspiratiebron is voor de politiek betrokken sjiieten, hebben de slag bij Kerbala en de rituelen rond Sayyida Zaynab een politieke lading in Libanon. De Fatwa's van Fadlallāh zal ik in een apart subhoofdstuk behandelen.

Zoals eerder gezegd, geloven sjiieten dat de graftombe van Sayyida Zaynab zich in de gelijknamige wijk van Damascus bevindt. Ik ga kort in op deze wijk, omdat hier ook een sjiitische gemeenschap woont en het wetenschappelijke onderzoek dat in deze wijk gedaan is ook interessant is voor het beeld van Zaynab in Beiroet. De religiewetenschapper Edith Szanto doet momenteel een promotieonderzoek naar de Sayyida Zaynab wijk en hoe mensen in deze wijk een 'qualified life' leiden.¹⁶⁷ Szanto maakt voor haar onderzoek gebruik van de theorieën van de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben over de 'state of exception' en de 'homo sacer'. Giorgio Agamben onderzoekt volgens Szanto in zijn boek "State van Exception" (2005) de toename van machtsstructuren die regeringen gebruiken in veronderstelde tijden van crisis. De situatie die ontstaat door uitoefening van macht door de overheid noemt Agamben een 'state of exeption'. In deze state of exeption worden de individuele rechten van burgers verminderd, omdat de regering haar macht uitbreidt. Het

¹⁶¹ H. Halm, 128

¹⁶² H. Halm, 129

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ L. Deeb, 82

¹⁶⁵ Fadlallah, *Ashura*, <http://english.bayynat.org.lb/ashura/>

¹⁶⁶ H.Halm, 129

¹⁶⁷ E. Szanto, *Sayyida Zaynab in the State of Exeption: Shi'i Sainthood as "Qualified Life" in contemporary Syria*, *International Journal of Middle Eastern Studies*, 44, 2012, 285-299

archetype van een *state of exception* is een concentratiekamp. Maar ook vluchtelingenkampen kunnen een *state of exception* zijn, omdat ze zich zowel binnen als buiten de wet bevinden. Daarmee wordt bedoeld dat de mensen in het kamp zich wel aan de wetten moeten houden die voor dat land gelden, maar dat de wetten om burgers te beschermen niet op hen van toepassing zijn.

De wijk Sayyida Zaynab is in 1948 opgericht als Palestijns vluchtelingenkamp. Inmiddels zijn er stenen huizen gebouwd en wonen er ook Iraniërs, Irakezen en arme Syriërs. Voor vluchtelingen zonder de Syrische nationaliteit is het niet mogelijk om legaal werk te vinden in Syrië, wat voor de latere generaties een leven van bittere armoede betekent. Ik ben er in de zomer van 2010 geweest en de armoede in de wijk is me bijgebleven. Syrië is ongeveer dertig keer armer dan Nederland. Mensen maken lange werkdagen voor weinig geld en wonen in kleine huizen. Maar binnen dit toch al niet rijke land is de wijk Sayyida Zaynab een overtreffende trap. Veel kinderen op straat zien er onverzorgd en ondervoed uit. In het midden van de wijk wonen mensen in krotten. In de zomer is er overdag geen elektriciteit en kraanwater en in de winter is er geen verwarming.

Volgens Giorgio Agamben is de *state of exception* verbonden met de *homo sacer*. De klassieke Romeinse figuur *homo sacer* is een persoon die verbannen is en wel gedood, maar niet geofferd mag worden in een religieus ritueel. Agamben beschrijft de *homo sacer* als: “*human life...included in the juridical order solely in the form of its exclusion (that is, of its capacity to be killed)*”. Volgens Szanto lijken zowel Sayyida Zaynabb als de twaalver sjiieten op de *homo sacer*, omdat ze zonder vergelding gedood konden worden. Omdat de *homo sacer* buiten de politieke orde leeft en niet in staat is om daarin te participeren, leeft de *homo sacer* een ‘*bare life*’ (zoë in het Grieks), in tegenstelling tot een ‘*qualified life*’ (*bios* in het Grieks). Volgens Szanto maakt de heilige Sayyida Zaynab het mogelijk voor de inwoners van de gelijknamige wijk om een ‘*qualified life*’ te leiden, ondanks hun ‘*state of exception*’.¹⁶⁸ Zaynab staat zelf model voor de vraag hoe je kunt ontsnappen aan ‘*bare life*’. Ondanks dat het grootste gedeelte van haar familie is omgekomen in de slag bij Kerbala, confronteerde ze de toenmalige kalief en verspreidde ze het verhaal van Husayn. Ondanks haar status als *homo sacer* was ze toch politiek betrokken. Zaynab is niet alleen een rolmodel, volgens sjiieten gaat er ook *baraka* uit van haar graftombe. In dit geval houdt *baraka* zowel *shafā’a* ‘bemiddeling’ als *shifā* ‘genezing en herstel’ in.

Het verleden als voorbeeld voor het heden

Zoals gezegd, speelt het verhaal van de slag bij Kerbala een grote rol in het leven van hedendaagse sjiitische Libanezen. Cultureel antropologe Lara Deeb heeft twee jaar onderzoek gedaan onder

¹⁶⁸ E. Szanto, 286

sjiitische vrouwen in de zuidelijke buitenwijken van Beiroet.¹⁶⁹ In het boek betoogt ze dat islam en moderniteit hand in hand kunnen gaan. Haar academische opponenten, die Deeb niet bij naam noemt, zijn zowel Amerikanen als Libanezen die niet geloven dat religie en moderniteit samen kunnen gaan. Deeb schrijft in het artikel *Gendering temporal frameworks* dat het terugkijken naar een gebeurtenis uit het verleden, in dit geval de slag bij Kerbala, niet gelijk hoeft te staan aan het verlangen naar een levensstijl en waarden die de vroegere tijd reflecteren.¹⁷⁰ Volgens sommige Libanezen gaan bepaalde vormen van vroomheid, zoals de hoofddoek, niet samen met de moderne tijd. Wat de Amerikanen betreft, meldt Lara Deeb niet of het om seculiere of religieuze mensen gaat. Ik ben benieuwd of het vooroordeel dat islam en moderniteit niet samen gaan ook bij christelijke Amerikanen voorkomt, zij verwijzen immers ook naar een heilig boek en naar gebeurtenissen uit het verleden. En ook zij trekken daar politieke consequenties uit. Kortom, als moslims niet modern kunnen zijn, kunnen zij dat ook niet zijn.

Volgens Lara Deeb moeten we deze oriëntatie op het verleden niet interpreteren als een verlangen naar de terugkeer van het gouden tijdperk van de islam of de terugkeer naar een levensstijl en naar waarden van die tijd.¹⁷¹ 'Terugkeer' is het verkeerde woord, omdat moslims, net als christenen, een lineair beeld van de tijd kennen. Volgens moslims is er een continue strijd tussen goed en kwaad gaande, die ten einde komt op de dag des oordeels of de laatste dag. Op de laatste dag stopt de tijd zoals wij die kennen en triomfeert het goede over het kwade. De veldslag bij Kerbala moet vanuit het lineaire denken geïnterpreteerd worden als een zichzelf altijd herhalende *type* gebeurtenis in plaats van een gebeurtenis die zichzelf herhaalt. Zoals een jonge vrouw zegt: "*In every era there is an oppressor and an oppressed. And this history always repeats itself, throughout all eras. Ashura reminds us of this, so we will never forget that there is a Yazid and a Husayn in every time, every nation, in every government, and people should always have the spirit of revolution against oppression, in all its faces, no matter what its identity.*"¹⁷²

Kerbala is meer een metafoor om huidige gebeurtenissen bij sjiitische moslims aan te duiden, dan iets dat zich letterlijk herhaalt. De historische en tegenwoordige personen worden gezien als personen die hun leven parallel leven. Husayn de martelaar en een Libanese verzetsstrijder worden gezien als participanten in dezelfde oorlog en dezelfde soort strijd, alleen participeren ze op verschillende momenten. De historische persoon is ook een rolmodel die kan inspireren en onderwijzen. Husayn en Zaynab worden dan geassocieerd met dapperheid en de inzet voor de gemeenschap. De waarden van Husayn en Zaynab worden geïnterpreteerd door de bril van de

¹⁶⁹ L. Deeb, *An Enchanted Modern. Gender and Public piety in Shi'i Lebanon*, Princeton, 2006

¹⁷⁰ L. Deeb, L. Deeb, *Gendering temporal frameworks*, *American Ethnologist*, 2009, 248

¹⁷¹ Idem, 248

¹⁷² Idem, 247

moderne wereld. In het hedendaagse Libanon zijn de rolmodellen van Ḥusayn en Zaynab belangrijk geworden door de Israëliëse invasies van Libanon en de gewelddadige conflicten tussen de twee landen.¹⁷³ De sjiïeten in het zuiden van Libanon hadden het meeste te verduren tijdens deze invasies, vandaar dat men teruggreep naar de metafoor van de slag bij Kerbala.

De theorieën van Droogers zijn in de eerste instantie goed toepasbaar op het Libanese sjiïsme. Volgens de definitie van Droogers is hier sprake van religie als een ‘cultuurvorm waarmee mensen, op een speelse en toch serieuze manier, een als heilig ervaren werkelijkheid aftasten, benoemen en benutten, om zo zin te geven aan de eigen menselijke werkelijkheid’¹⁷⁴ Het verhaal van de slag bij Kerbala geeft een extra dimensie aan het huidige bestaan. Het is daarom een duidelijke vorm van zingeving. Volgens de terminologie van Droogers wordt hier een spel gespeeld: het Kerbalaspel. Spel is volgens Droogers het menselijk vermogen om tegelijk met twee of meer werkelijkheden om te gaan.¹⁷⁵ In dit geval speelt men met twee tijden, de tijdelijkheid uit de zevende eeuw en de tijdelijkheid van de huidige situatie. Deze tijden lopen volgens Deeb parallel aan elkaar, zowel paradigmatisch als syntagmatisch.¹⁷⁶ De paradigmatische ‘verticale’ parallel richt zich volgens haar meer op de strijd tussen goed en kwaad, de dag des oordeels. Deze lezing ziet het martelaarschap van Ḥusayn als een voorbeschikte gebeurtenis. Bij de syntagmatische ‘horizontale’ parallel is Kerbala het begin van een chronologische reeks gebeurtenissen waarin sjiïtisch verzet een rol speelt. Dit verzet is niet alleen tegen machthebbers, maar ook tegen armoede, verkeerde informatie, analfabetisme en stereotypen. Bij de syntagmatische parallel krijgt de dag des oordeels een minder prominent karakter, aldus Deeb.¹⁷⁷

Toch zijn de theorieën van Droogers niet geschikt om alle sjiïtische rituelen te verklaren. Droogers hangt in zijn boek de ‘religie als spel’ theorie aan. Zelf heeft hij het grootste gedeelte van zijn onderzoek in Afrikaanse en Braziliaanse pinksterkerken uitgevoerd. In deze kerken wordt vrolijk geëxperimenteerd met gaven van de geest en vormen van leiderschap. Het ergste wat er in zijn boek gebeurd is een kerkscheuring. Over de gewelddadige kant die religie kan hebben gaat het boek slechts sporadisch in. Droogers verklaart geweld in religie doordat mensen God van middel tot doel verheffen.¹⁷⁸ Volgens Droogers moeten Gods macht en positie dan in stand gehouden worden, soms gebeurt dat ten koste van alles, ook menselijke levens. God wordt dan, behalve niet-menselijk, ook nog onmenselijk, aldus Droogers. Ik vraag me af of deze theorie voldoende verklaring biedt voor zowel het geweld dat zowel door als ook tegen sjiïeten wordt gepleegd. De laatste opmerking van

¹⁷³ Idem, 246

¹⁷⁴ Droogers, 24

¹⁷⁵ Droogers, 24-25

¹⁷⁶ L. Deeb, 2002, 247

¹⁷⁷ L. Deeb, 248

¹⁷⁸ Droogers, 60

Droogers is erg interessant, dat God onmenselijk wordt. Ik vraag me af of een God die aanzet tot geweld echt alle menselijke trekken verliest? Of wordt God juist niet menselijker, omdat mensen ook in staat zijn tot geweld?

Volgens de Amerikaanse wetenschapper William T. Cavanaugh en de Utrechtse theoloog dr. Lucien van Liere bestaat strikt religieus geweld niet.¹⁷⁹ Dr. Van Liere zegt in het Reformatorisch Dagblad: "Geweld is vrijwel nooit ingegeven door strikt religieuze factoren. Bevolkingsgroepen kunnen religie echter wel gebruiken ter rechtvaardiging van geweld. Sociaaleconomische kwesties worden dan vertaald in religieuze termen. Daarmee kunnen bijvoorbeeld geschillen met rivaliserende volken langs bestaande religieuze scheidslijnen worden onderstreept. Het meeste religieuze geweld is in feite groepsgeweld en het meeste groepsgeweld wordt uitgeoefend door groepen die zich niet gerepresenteerd voelen in besturende organen. Religieus geweld komt vrijwel altijd voor in situaties waarin mensen zich economisch achtergesteld en politiek gediscrimineerd voelen."¹⁸⁰

Ik wil eerst opmerken dat sjiisme niet noodzakelijkerwijs gepaard hoeft te gaan met geweld, het grootste gedeelte van de sjiieten leidt een gewoon leven met een baan, een gezin en een koelkast. De reden waarom ik 'geweld' hier behandel, is dat geweld en politiek geen rol spelen in de rituelen van Sayyida Zaynab in Caïro. De *mawlid* heeft geen politieke lading en ook tegenstanders van de *mawlids* zetten in de boeken van Schielke en Abu-Zahra geen geweld in om hun doel te bereiken. De gemeente zorgt voor noodvoorzieningen als water, de politie bemoeit zich met de kraampjes en tentjes, maar daar blijft het bij. De geleerden van de al-Azhar universiteit hebben zich al decennia lang niet uitgelaten over de *mawlids*. Daarentegen is er in Beiroet wel een relatie tussen de politiek en het beeld dat over Sayyida Zaynab gecommuniceerd wordt. Verder is het zelfverkozen martelaarschap in de sjiitische heilsleer en rituelen van een niet te onderschatten betekenis en vinden er sinds de jaren negentig geregeld aanslagen plaats in sjiitische moskeeën en op sjiitische pelgrims.¹⁸¹ In de volgende alinea's ga ik in op het geweld dat zowel door als tegen sjiieten gepleegd is.

Tijdens de 'Ashūrā herdenking op 16 oktober 1983 vond een botsing plaats tussen deelnemers aan de rouwprocessie en Israëlische soldaten. Sjeik Muḥammad Mahdī Shams al-Dīn vaardigde vervolgens een fatwa uit waarin hij zei dat alle verzet tegen alle 'vreemde machten' binnen de wet is. Deze fatwa heeft Hezbollah ter harte genomen. Halm noemt Hezbollah een pro-Iraanse tak (van *Amal*) die sinds 1983 kamikazeachtige bomaanslagen uitvoert op buitenlandse ambassades en

¹⁷⁹ M. Wallet, *Religie nooit de enige oorzaak van religieus geweld*, http://www.refdag.nl/nieuws/buitenland/religie_nooit_enige_oorzaak_van_religieus_geweld_1_652680 [3-07-2012]

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ M. Leezenberg, *Liever Marx dan Mohammed?*, NRC Handelsblad, 16-12-2011

Amerikanen en Europeanen gijzelt.¹⁸² Het verhaal van de slag bij Kerbala en het martelaarschap van Ḥusayn zijn een inspiratiebron voor het verzet tegen de ‘vreemde machten’, of zoals een deelnemer aan ‘Ashūrā het verwoordt: “Yazid is een ketter en vijand van het geloof, net als Israëel. Yazid is militair superieur, net als Israëel. En zoals in het toneelstuk steeds een enkele aanhanger van Hussein op de overmacht van Yazid inrent, en daar na een dapper gevecht een heldendood sterft - precies zo pleegde Hezbollah zelfmoordaanslagen.”¹⁸³ Merk op dat volgens het verhaal van al-Ṭabarī Ḥusayns aanhangers helemaal niet op Yazīd inrennen, maar voor het tentenkamp wachten tot Yazīds leger komt. Door deze acties heeft Hezbollah in Amerika het stempel ‘terroristische organisatie’ gekregen. De voormalige president George Bush noemde Israëel Hezbollah en de Palestijnse organisatie Hamas in één adem met Al-Qaeda. Hij zei uit te kijken naar de dag waarop moslims "de leegheid inzien van de visie van terroristen en de onrechtvaardigheid van hun zaak".¹⁸⁴

Naast geweld door sjiieten wordt er ook veel geweld tegen sjiieten gepleegd. Afgelopen december werd de wereld opgeschrikt door een reeks nieuwe bomaanslagen in Afghanistan en Irak. De aanslagen waren specifiek gericht op sjiitische pelgrims en moskeeën. Verder was het tijdstip van een symbolisch anti-sjiitisch karakter: de aanslagen vielen op of rond ‘Ashūrā, de tiende dag van de heilige maand Muḥarram, voor sjiieten de belangrijkste dag van het jaar.¹⁸⁵ Een deel van de aanslagen wordt gepleegd de soennitische jihadisten met een bomvest.¹⁸⁶ Afgelopen maart vielen er nog 13 doden en 45 gewonden door twee bomaanslagen in Kerbala.¹⁸⁷ Een interessant gegeven is dat beide partijen, zowel de soennitische jihadist als de sjiitische pelgrim, verwachten om direct in het hiernamaals terecht te komen. Beide zijn in eigen ogen immers als martelaar gestorven.

De ‘Ashūrā herdenking

Zowel soennitische als sjiitische moslims herdenken ‘Ashūrā, al herdenken beide groepen andere gebeurtenissen op de tiende dag van de maand al-Muḥarram. De sjiieten herdenken de veldslag bij Kerbala en de Soennieten herdenken dat Noach op die dag de Ark verliet en dat God een pad door de Rode Zee maakte om Mozes en zijn volgelingen te redden van de Farao. Het vasten tijdens ‘Ashūrā heeft een duidelijke Joodse oorsprong. De naam ‘Ashūrā is een samenvoeging van het Hebreeuwse ‘āsōr en een Aramese uitgang. In Leviticus 26:29 wordt deze term gebruikt voor de Grote Verzoendag. De profeet Muḥammad behield de joodse gewoonte in het ritueel om 24 uur te vasten

¹⁸² H. Halm, 130

¹⁸³ J. Luyendijk, *Bloed en tranen voor Hussein en Hezbollah*, NRC Handelsblad, 17 april 2000

¹⁸⁴ Anoniem, *Regeringsmaatregel tegen Hezbollah ingetrokken*, NRC Handelsblad, 15 mei 2008

¹⁸⁵ M. Leezenberg

¹⁸⁶ C. Roelants, *Van jihadisten Irak helpt zelfmoordterrorist; Volgens VS makkelijk te beïnvloeden jonge mannen die erkenning en aanvaarding willen vinden*, NRC Handelsblad, 18 maart 2008

¹⁸⁷ Reuters, *200 doden bij aanslagen in Irak op de dag van de Amerikaanse invasie; Internationaal*, NRC Next, 21-03-2012

en niet alleen overdag, zoals bij andere islamitische feestdagen. Toen in het jaar twee de betrekkingen tussen Muhammad en de Joden gespannen werden, werd Ramadan gekozen als een vastenmaand. Het vasten tijdens 'Ashūrā was niet langer een religieuze plicht, maar werd een persoonlijke keuze. Sommige groeperingen vasten op de negende dag.¹⁸⁸

De maand al-Muḥarram heeft dertig dagen. De eerste dag van al-Muḥarram is ook de eerste dag van het islamitische nieuwjaar. De negende dag is een vastendag voor de sjiieten. De dag erna, 'Ashūrā, herdenken de sjiieten de slag bij Kerbala en dit is dus de dag van grote rouw voor de Sjiieten. Het herdenken van 'Ashūrā gaat gepaard met verschillende rituelen, zoals *majālis* 'samenkomsten in en buiten de moskee', en pelgrimages en *ta'ziya* 'sjiietisch passiespel'. Zaynab heeft een eigen rol in de herdenking van 'Ashūrā en in dit hoofdstuk ga ik in op de rol van Zaynab in de *majālis*. In de Perzische *ta'ziya* speelt Zaynab traditioneel een kleine rol. Het stuk eindigt niet altijd met al-Ḥusayn's dood, maar met het dramatische lot van de vrouwen rondom al-Ḥusayn die ongesluierd naar Damascus werden weggevoerd.¹⁸⁹ In Libanon daarentegen is er wel een grote rol voor Sayyida Zaynab weggelegd.

Ik zal in dit subhoofdstuk ingaan op de drie belangrijke rituelen tijdens Muḥarram: de *majālis*, *masīras* 'klaaglied processies' en *laṭam* 'zelfverminking'. Twee andere belangrijke rituelen zijn de *ta'ziya* en de pelgrimage naar Kerbala. Beide rituelen vinden niet plaats in het geografische gebied van Libanon. De *majālis* zijn samenkomsten binnen en buiten de moskee waar stil wordt gestaan bij het verhaal van de slag bij Kerbala. In Egypte worden de *mawliids* door de overheid naar de marge gedrongen en zo ingericht dat ze minder publieke ruimte innemen. Bij de *majālis* gebeurt juist het tegenovergestelde. Er is een grote toename te zien van het aantal *majālis* in het publieke domein. Het centrale thema van de ceremonie is de recitatie, in prozavorm of dichtvorm, van de gebeurtenissen die verband houden met het martelaarschap van al-Ḥusayn, gevolgd door klaagzangen waaraan alle aanwezigen deelnemen. De dienst eindigt met de verdeling van drinken, zoetigheden of een lichte lunch aan allen die aanwezig zijn in de majlis.¹⁹⁰ In Beiroet speelt Hezbollah een belangrijke rol in het organiseren van de *majālis*, waardoor religie en politiek sterk met elkaar verbonden zijn. Musa al-Sadr, de oprichter van *Amal*, was een van de eersten die het verband legde tussen de sjiietische mobilisatie in Libanon en 'Ashūrā.¹⁹¹

Ook bij de *majālis* zijn er verschillen tussen de traditionele en geauthentiseerde bijeenkomsten. Bij beide soorten *majālis* is de klaagzang over Zaynab wel vaak het hoogtepunt. Lara

¹⁸⁸ Ph. Marçais, 'Ashūrā, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 1958, online editie

¹⁸⁹ P. Chelkowski, *Ta'ziya (a.)*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 1999

¹⁹⁰ M. Rahman, *Maḥjilis*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2012

¹⁹¹ L. Deeb, *An Enchanted Modern. Gender and Public piety in Shi'i Lebanon*, 132

Deeb beschrijft een *majālis* waarbij de dood van ‘Alī al-Akbar, de zoon van Ḥusayn, centraal staat.¹⁹² Het sluitstuk van het klaaglied is gereserveerd voor Sayyida Zaynab. Zaynab was de tante die ‘Alī al-Akbars verminkte lichaam zag met het verschrikkelijke verdriet van een moeder die op haar zoon neerkijkt die een martelaarsdood is gestorven. Volgens Deeb is dit voor de aanwezige vrouwen niet alleen een verhaal, veel van hun hebben zelf een zoon verloren in de oorlog. Op de traditionele *majālis* komen vooral oudere vrouwen af. Bij deze bijeenkomsten staat het verdriet martelaren en de gevangenen van de slag bij Kerbala centraal, de vertelster doet haar uiterste best om gevoelens bij haar toehoorders op te wekken. De geauthentiseerde *majālis* trekken vooral jongere vrouwen. Bij deze bijeenkomsten staan religieuze, sociale en politieke lessen centraal en wordt de als authentiek verklaarde of aangenomen betekenis van ‘Ashūrā met het heden verbonden.¹⁹³ Dit is de *majālis* zoals een sjeik op het kantoor van Fadlallāh het graag ziet: “*The backward ones read only to make people cry, but the cultured ones teach lessons in the recitations.*”¹⁹⁴

Wat betreft de *masīra*, er is een aantal verschillen in de *masīra* die door Hezbollah georganiseerd wordt en een *masīra* die niet door Hezbollah georganiseerd wordt. Lara Deeb heeft de *masīra* in de zuid-Libanese stad Nabatieh vergeleken met de *masīra* in de sjiitische wijk al-Dahiyya in Beiroet.¹⁹⁵ In Nabatieh lopen vooral jongeren mee. Ze roepen leuzen als “*Haydar*” ‘de bijnaam van ‘Alī’ en “Ḥusayn”. Ze kerven sneeën in hun voorhoofd, waarna ze op de wonden slaan. Ook laten ouders hun peuters deelnemen aan dit ritueel door in hun voorhoofd te kerven, vaak als inlossing van een gelofte wanneer het kind genezen is van een ziekte. In Nabatieh kunnen de spanningen tussen Hezbollah en Amal hoog oplopen tijdens ‘Ashūrā en soms uitmonden in geweld.¹⁹⁶ Het politieke karakter is volgens Deeb een grote frustratie voor de lokale bevolking en sinds 2003 organiseert een lokale onafhankelijke vereniging ‘Ashūrā.¹⁹⁷ De lokale bevolking heeft dus een tegenbeweging georganiseerd die terug gaat naar wat zij zien als het oorspronkelijke verhaal.

De *masīra* die door Hezbollah wordt georganiseerd verloopt ordelijker, er lopen vrouwen in mee en de zelfverwonding beperkt zich tot het slaan op de borst. Hezbollah veroordeelt de praktijk van *laṭam* en Fadlallāh roept in plaats daarvan op om bloed te doneren aan het ziekenhuis. De optocht begint met vier grote portretten van Khomeini, Khameini, Nasrallah en Musa al-Sadr, Daarna komen de jongens en mannen die zichzelf op de borst slaan en als laatste komen zingende vrouwen voorbij. Sommige vrouwen dragen een foto van een martelaar bij zich en anderen laten door hun

¹⁹² L. Deeb, 129

¹⁹³ L. Deeb, 143

¹⁹⁴ L. Deeb, 142

¹⁹⁵ L. Deeb, 133-140

¹⁹⁶ L. Deeb, 135

¹⁹⁷ L. Deeb, 135

sluier en boeien zien dat ze de familie van de profeet representeren.¹⁹⁸ Merk op dat volgens Fadlallāh de familie van de profeet ongesluierd werd weggevoerd.¹⁹⁹ Ook hier heeft de *masīra* een politiek karakter en regelen machtsprocessen het zingevingsproces.²⁰⁰ Hezbollah bepaalt hoe het ritueel uitgevoerd moet worden. De traditionele 'Ashūrā wordt niet verboden door Hezbollah, maar ingekapseld en ingezet voor hun politieke doeleinden. Het ritueel is in de marge ontstaan, sjiieten waren immers een gemarginaliseerde groep, maar inmiddels organiseert de politieke en religieuze macht 'Ashūrā, met zijn eigen kenmerken en verhalen. Zo is middelmacht 'dienende macht' geworden tot doelmacht 'macht die tot doel heeft om zichzelf en de machtsbronnen in stand te houden'.

Bij het *laṭam* ritueel, waarbij de deelnemers zichzelf verwonden met zwaarden en andere scherpe voorwerpen, wordt het lichamelijke karakter van de religie duidelijk zichtbaar. Joris Luyendijk schrijft over 'Ashūrā die hij meemaakte in Zuid-libanon: "Aanhangers van de andere grote sjiitische partij in Libanon, Amal, marcheren ondertussen de hele dag met bloedende hoofden door de straten. Om de pijn van Hussein te herbeleven, hebben ze een snee in hun voorhoofd gekerfd. Met de hand, zwaarden of stokken slaan ze zo hard op de wond in dat het bloed in stralen over hun hoofd loopt, onderwijl roepend: 'Met ons bloed, met onze geest, wij staan tot jouw beschikking, o Hussein!' Om hen heen rennen vrijwilligers van het Libanese Rode Kruis en de burgerwacht met brancards."²⁰¹ Dit ritueel is in de laat negentiende of vroeg twintigste eeuw van Iran naar Libanon gebracht. Men gelooft dat dit ritueel voor het eerst bij sjiitische bekeerlingen in de Kaukasus voorkwam en dat het ritueel misschien wijst op de inlijving van christelijke elementen.²⁰² Inmiddels is het ritueel verboden in Iran en Irak, wordt het ontmoedigd in Libanon en Syrië en is het in India nog springlevend.²⁰³ Voor voorstanders staat dit ritueel voor toewijding aan Ḥusayn en berouw dat ze zelf niet bij de veldslag aanwezig waren. Voor tegenstanders is het ritueel van zelfverwonding een bewijs van de achterlijkheid van de sjiieten.

Degenen die zichzelf verwonden, doen dat met een verwijzing naar Sayyida Zaynab.²⁰⁴ In de *ḥadīth* staat dat Zaynab haar hoofd met een speer sloeg in wanhoop over de dood van Ḥusayn na de slag bij Kerbala.²⁰⁵ Er is hier sprake van een interessante identificatie met Zaynab. In het verhaal van al-Ṭabarī was de zelfverwonding van Zaynab een daad van wanhoop en weet 'Alī Ibn Ḥusayn Ibn 'Alī zichzelf wel te beheersen. De handeling van Zaynab wordt door al-Ṭabarī niet als positief of

¹⁹⁸ L. Deeb, 138

¹⁹⁹ Fadlallah, *Ashura*, <http://english.bayynat.org.lb/ashura/>

²⁰⁰ Droogers, 26

²⁰¹ J. Luyendijk

²⁰² L. Deeb, 131

²⁰³ T. Howarth, *The pulpit of tears. Shī'ī Muslim Preaching in India*, Amsterdam, 2001

²⁰⁴ E. Szanto, 290-291

²⁰⁵ E. Szanto, 290

navolgingswaardig afgeschilderd. Verder gaat het in het verhaal van Zaynab om het slechte nieuws over haar directe familieleden, niet om iets wat in een ver verleden gebeurd is. Volgens de interpretatie van de deelnemers aan het ritueel heeft Sayyida Zaynab een minor infabillity en dient haar voorbeeld daarom wel nagevolgd te worden.²⁰⁶

De sjiitische geleerde Wathiq al-Shammeri heeft in opdracht van Khameini een boekje uitgegeven waarin hij schrijft dat zelfverwonding niet is toegestaan. De *ḥadīth* waarin Zaynab zichzelf verwond is zwak en daardoor twijfelachtig en Zaynab is slechts semi-onfeilbaar en hoeft daarom helemaal niet nagevolgd te worden.²⁰⁷ Dat de *ḥadīth* twijfelachtig is klopt niet. In het verhaal van al-Ṭabarī staat immers geschreven hoe Zaynab zichzelf verwondt als ze het slechte nieuws over haar familie hoort.²⁰⁸ Deze scène is even betrouwbaar of even onbetrouwbaar als de rest van de geschiedenis die al-Ṭabarī beschrijft. Het wel of niet accepteren van bepaalde scènes kan alleen willekeurig gebeuren, aangezien er geen oudere historische bronnen bewaard zijn gebleven die handelen over de slag bij Kerbala.

Volgens Szanto kunnen sjiieten door de zelfverwonding Zaynabs voorbeeld nastreven, en zo een *qualified life* leiden in een *state of exception*. Dit is een nieuwe interpretatie van het ritueel. Iets oudere interpretaties, zoals die van Lara Deeb, richten zich op het meeleven met de martelaar Ḥusayn en niet op het nadoen van Zaynab. Volgens Joris Luyendijk zien antropologen in 'Ashūrā geen religieus ritueel, maar vooral een initiatierite, en een manier om mannelijkheid vorm te geven.²⁰⁹ 'Ashūrā is volgens hem ook een manier om indruk te maken op een begeerd meisje uit het dorp, of haar in de mensenmassa's te benaderen. Ik denk dat je de betekenis van 'Ashūrā voor de deelnemers te kort doet als je de verwijzing naar het transcendentie weghaalt en 'Ashūrā benadert als een initiatierite. Net zoals in Caïro is de liefde voor de familie van de Profeet een belangrijke motivatie en helpt deze liefde op de dag des oordeels. De geïnterviewden in het boek van Deeb, het artikel van Szanto en de krantenartikelen verwijzen allemaal naar Ḥusayn en hun verlangen om mee te leven met hem. Of, zoals een deelnemer het uitlegt: "Je kunt eigenlijk pas begrijpen wat er door mij heengaat als je weet wat Hoessein voor mij betekent. Hoessein is voor ons heel dichtbij zoals bij jullie Jezus heel dichtbij is en ik wil voelen wat hij voelde, lijden zoals hij leed, zijn pijn tot mij nemen."²¹⁰

In de 'Ashūrārituelen zitten tegenspoed en boete dus ingebakken. Volgens een expert op het gebied van sjiisme, Dabashi, vaart het sjiitische geloof wel bij zulke tegenspoed: wanneer het aan de macht is, schrijft hij in een duidelijke verwijzing naar de hedendaagse islamitische republiek Iran, mist het legitimiteit, gezag en durf. Hij benadrukt dat het sjiisme geen sektarische beweging is of zou

²⁰⁶ E. Szanto, 290

²⁰⁷ E. Szanto, 291

²⁰⁸ Al-Ṭabarī, 118

²⁰⁹ J. Luyendijk

²¹⁰ R. Andersen, *Bloeden voor imam Hoessein*, Trouw, 20-12-2010

moeten zijn, maar eerder de 'verborgen ziel' van de islam als geheel: het is, schrijft hij, de 'roep om vrijheid in een wereld die met zichzelf in strijd is'.²¹¹ Dit klopt niet helemaal. Een sjiitisch regime weet altijd wel een grotere vijand aan te wijzen en kan zichzelf op die manier legitimeren. Het sjiisme is inderdaad geen sektarische beweging, maar een stroming van ruim 100 miljoen aanhangers. Verder is het begrip 'vrijheid' een belangrijk thema in de preken van Fadlallāh over 'Ashūrā.

Een ander aspect van 'Ashūrā is dat het volgens sjiieten in Libanon geen jaarlijks terugkerende dag is, maar dat 'Ashūrā op dagelijkse basis geleefd moet worden. Een slogan tijdens 'Ashūrā is: "*Every day is 'Ashūrā, every place is Karbala*".²¹² Zoals eerder gezegd is Kerbala een metafoor om huidige gebeurtenissen te duiden, namelijk die van sjiieten als onderdrukte partij. Alhoewel in Iran en Libanon sjiieten geen gemarginaliseerde groep meer zijn, betekent dat niet dat ze zich geen onderdrukte partij meer voelen. In Libanon is Kerbala de oorlog met en de bezetting door buurland Israël en de onderdrukking van de sjiieten door de soennieten en christenen. In Iran was de sjah de onderdrukkende factor, de Verenigde Staten en Israël hebben deze rol overgenomen. Sjiieten zijn geroepen om elke dag te vechten tegen achterstand en onderdrukking. Ironisch genoeg hebben ze soms zelf de rol van onderdrukkende macht op zich genomen. Met de politieke bewustwording van de Libanese sjiieten, kwamen er nieuwe voorschriften over hoe 'Ashūrā herdacht dient te worden. Verder hebben religieuze minderheden het niet gemakkelijk in het huidige Iran.

Sayyida Zaynab als inspiratiebron tijdens revolutie en oorlog

In de Libanese geschiedenis zijn de sjiieten een gemarginaliseerde groep. Na de onafhankelijkheid van Frankrijk in 1943 concentreerde de economische en structurele ontwikkeling van Libanon zich voornamelijk in Beiroet. Daar woonden vooral Maronieten en soennieten. De sjiieten woonden in kleine dorpjes in het zuiden, hadden geen ziekenhuizen en irrigatiesystemen in hun district en waren arm en ongeletterd.²¹³ Vanaf 1958 werden er wegen aangelegd en scholen gebouwd in de landelijke gebieden van Libanon. De nieuwe regering huurde meer sjiieten in voor het leger en openbare diensten dan de vorige regering. Hierdoor ontstond er een grootschalige urbanisatie. Veel sjiitische migranten vestigden zich in een kring van buitenwijken rond de hoofdstad, die bekend stond als de *misery belt*.²¹⁴ De wijk Sayyida Zaynab in Damascus is ook een arme buitenwijk. Volgens de theorie van Droogers ontstaat religie in de marge. In dit geval ontstond er bij de sjiieten niet alleen een nieuw religieus bewustzijn, maar ook een politieke mobilisatie.²¹⁵ In de tijd dat de politieke mobilisatie op gang kwam, viel Israël twee keer het land binnen en bewees de Iraanse revolutie dat

²¹¹ M. Leezenberg

²¹² L. Deeb 155

²¹³ L. Deeb, *An Enchanted Modern. Gender and Public piety in Shi'i Lebanon*, 73

²¹⁴ Idem.

²¹⁵ L. Deeb, 74

de islam een wereldvisie biedt die kan concurreren met de westerse moderniteit. Deze factoren zorgden er volgens Lara Deeb voor dat de sjiieten zich politiek mobiliseerden en dat er een spirituele ervaring kwam.²¹⁶

De economische en politieke mobilisatie zorgde er volgens Lara Deeb voor dat de sjiieten hun spirituele en materiele achterstand achter zich konden laten.²¹⁷ Door deze mobilisatie ontstond een sjiitische islamitische beweging, die vertegenwoordigd wordt door verschillende politieke partijen, zoals Amal en Hezbollah. De doelstellingen van de sjiitische beweging zijn veranderlijk en veelzijdig, maar houden over het algemeen politieke aanwezigheid, onderwijs over de authentieke islam en verbeterd onderwijs, gezondheidszorg en andere sociale voorzieningen in.²¹⁸ Vanwege de afwezigheid van sociale voorzieningen van de overheid, worden de sociale voorzieningen in Libanon aangeboden door religieuze en etnische groepen. Fadlallāh en Hezbollah bouwden via diverse stichtingen sociale voorzieningen zoals scholen, weeshuizen en ziekenhuizen. Een groot deel van de donaties komt van rijke sjiieten uit de golfstaten.²¹⁹

Met de politieke en spirituele mobilisatie van de sjiieten, veranderde ook het beeld zoals dat over Sayyida Zaynab gecommuniceerd wordt. Voor en tijdens de islamitische revolutie in Iran (1978-79) werd Zaynab meer een identificatiefiguur dan Fatima. Deze trend heeft zich ook doorgezet in andere landen met een sjiitische populatie, zoals Libanon. Fatima, dochter van de profeet en moeder van Ḥusayn en Zaynab, was gelovig, geduldig en een moederfiguur. Zaynab staat daarentegen voor revolutie en het opstaan tegen de machthebbers. Fatima past meer bij rustige tijden, terwijl Zaynab meer in tijden van politieke crisis past. Maar er is niet alleen een verschuiving van identificatiefiguren opgetreden, ook de representatie van Zaynab is veranderd. Voor 1970 was haar rol die van de rouwende vrouw, verzorgster van de kinderen na de veldslag en de vertelster van het verhaal van Ḥusayn. Met de mobilisatie van sjiieten in Libanon begint de nadruk op haar openhartigheid, kracht, haar verantwoordelijkheid voor de gemeenschap na de slag Bij Kerbala en leiderschapskwaliteiten te liggen. Zaynab wordt in het boek van Deeb een *heroïne* genoemd, net zoals in de Egyptische biografie van ‘A’isha Abdel Raḥman. Beide kanten, de rouwende Zaynab en Zaynab als leidster van de gemeenschap, komen in het verhaal van al-Ṭabarī naar voren, maar de mondige Zaynab krijgt dus recent pas aandacht.

Voor veel vrouwen is het voorbeeld van Zaynab de basis van de les die je uit ‘Ashūrā moet halen. Zoals een vrouw het in het boek van Lara Deeb verwoordde: *“Before they would present Sayyida Zaynab as crying, screaming, wailing, but, no, Zaynab set the stage... for revolution against*

²¹⁶ Idem, 75

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ Idem.

tyranny. She didn't mourn Husayn but thought how to save the rest and how to keep his message going. She was imprisoned, and yet she stood up with all confidence and spoke her point of view instead of feeling defeated. This changed our lives, we are now ashamed to feel weak, or to feel sorrow. Whenever we are faced with a problem, we remember the words, and feel shamed if we complain. No, we instead feel strong and deal with it and move on. (Hajjeh Umm Hadi)²²⁰ Volgens Hajjeh Umm Hadi dacht Zaynab na. In het verhaal van al-Ṭabarī lijkt Zaynab af en toe niet te denken, maar meer te doen. Al-Ṭabarī heeft motieven van spontaniteit en wanhoop in het verhaal zitten, die zijn bij deze interpretatie van Zaynab helemaal verdwenen.

Religieuze geleerden herinterpreteren de geschiedenis van de slag bij Kerbala om een actieve houding in het heden te promoten, waarbij de dominante betekenis van 'Ashūrā verschuift van rouwen naar revolutie. Suha, een deelneemster aan een geauthentiseerde *majlis* zegt: *"Before, they would describe Sayyida Zaynab as crying and tearing her clothing. Now, the shayks, of course the ones who know, said this is incorrect, and isn't mentioned at all. In fact, it's the opposite, she was in control of herself and wasn't affected emotionally in this way."*²²¹ Helaas vertelt Suha niet welke sjeiks dit standpunt innemen. Uit dit citaat blijkt de rol die de religieuze geleerden innemen bij het interpreteren van de slag bij Kerbala en dat ook bij hen geen plaats is voor de emotionele, wanhopige en spontane kant van Zaynab. In het verhaal van al-Ṭabarī blijft Zaynab absoluut niet onbewogen. Ook hier is sprake van uitoefening van doelmacht, de sjeiks vertellen de vrouwen hoe ze zich moeten gedragen met Sayyida Zaynab als voorbeeld. Er is minder ruimte om een eigen beeld van Zaynab te construeren aan de hand van de geschiedenis zoals deze beschreven is door al-Ṭabarī.

Zoals gezegd zijn in de sjiitische gemeenschap van Libanon zowel Ḥusayn als Zaynab belangrijke identificatiefiguren. De traditionele manier voor mannen om de boodschap van Kerbala na te leven is participatie in het militaire verzet tegen de Israëliëse aanvallen en de bezetting. De traditionele rol voor vrouwen zou dan 'de moeder van de martelaar' zijn. Inmiddels zijn deze denkbeelden achterhaald. Niet alle mannen zijn immers geschikt om in het leger te dienen en vrouwen hebben capaciteiten die gebruikt kunnen worden om de gemeenschap op verschillende manieren te verbeteren. Voor zowel mannen als vrouwen is publiek activisme het sleutelwoord om op dagelijkse basis 'Ashūrā te leven. Omdat vrouwen niet in het leger gaan, is vrijwilligerswerk de manier om de Israëliëse bezetting te weerstaan. Worden zoals Ḥusayn of Zaynab is het doel en datgene wat het dagelijkse leven zin geeft.

Deeb beschrijft uitgebreid wat 'worden als Zaynab' inhoudt.²²² Jonge vrouwen kijken naar Zaynab voor inspiratie en de met haar geassocieerde waarden worden toegepast in de huidige

²²⁰ L. Deeb, 148

²²¹ L. Deeb, 148

²²² L. Deeb, *Gendering temporal frameworks*, *American Ethnologist*, 250-251

context. Zaynab staat volgens Deeb model voor *public piety* 'publieke vroomheid'. Vrouwen zeggen dat ze willen worden en zich willen gedragen zoals Zaynab. Een van de vrijwilligsters zegt: "*Whenever I am faced with a problem, I ask myself, am I going to act like Zaynab or not?*"²²³ Zaynab is op deze manier een belangrijk rolmodel voor sjiitische vrijwilligsters geworden. Een voorbeeld van 'als Zaynab worden' is om minder bescheiden te zijn en je stem te laten horen. Een ander voorbeeld is dat vrijwilligers aan een arme vrouw of andere vrijwilligster vragen wat Zaynab anders zou hebben gedaan, als diegene iets verkeerd heeft gedaan. Zaynab is daarmee een rolmodel dat door vrijwilligers gebruikt wordt om de gemeenschap de toekomst in te leiden en om goede daden te verzamelen voor de dag des oordeels. Opvallend is dat vrouwen wel zoals Zaynab kunnen worden, maar dat ze nooit Zaynab zelf worden. Mannen kunnen daarentegen wel een Husayn worden, door de marteldood te sterven.²²⁴ 'Worden als Zaynab' heeft dus de volgende betekenissen voor sjiitische Libanezen: een goed persoon zijn om zo naar de hemel te gaan, een bijdrage leveren aan de ontwikkeling van de gemeenschap, en de gemeenschap vertegenwoordigen als een moderne vrouw.²²⁵

Fatwa's rond Sayyida Zaynab in Beiroet

In dit subhoofdstuk behandel ik de fatwa's van Libanese religieuze geleerden over de rituelen rond Sayyida Zaynab en hoe de gelovige gemeenschap op deze fatwa's reageert. Ik ga met name in op de fatwa's van Sayyed Muhammad Hussein Fadlallāh. Zoals eerder gezegd heeft Fadlallāh diverse fatwa's uitgevaardigd over hoe de slag bij Kerbala en de rol van Zaynab daarin herdacht moeten worden. Fadlallāh is bijzonder populair in Libanon, Lara Deeb constateert dat zowel christenen als moslims de sjeik zien als rationeel, verstandig en toegewijd om zijn gemeenschap te moderniseren.²²⁶ Veel sjiieten kiezen Fadlallāh als hun *marji'* 'religieuze leider' en volgen dus zijn fatwa's. Deeb verklaart zijn populariteit door te zeggen dat zijn fatwa's gebaseerd zijn op de praktische werkelijkheid waarin mensen leven. Volgens een sjeik in zijn kantoor is Fadlallāh bereid om iets te veranderen om het beter in de levensstijl van vandaag te laten passen, zolang het maar binnen een juiste interpretatie van de *shari'a* blijft. Fadlallāh is daarin realistisch volgens deze sjeik en een realistische kijk op het geloof en op de wereld heeft.²²⁷ Een andere invloedrijke uitvaardiger van fatwa's is Hezbollahleider Naṣrallāh.

²²³ L. Deeb, *An Enchanted Modern. Gender and Public piety in Shi'i Lebanon*, 205

²²⁴ L. Deeb, *Gendering temporal frameworks*, *American Ethnologist*, 242

²²⁵ L. Deeb, 251

²²⁶ L. Deeb, *An Enchanted Modern. Gender and Public piety in Shi'i Lebanon*, 93

²²⁷ L. Deeb, 93

Zoals gezegd is het ritueel van zelfverwonding aan hevige discussies onderhevig. Rond 1920 kwamen de eerste verboden voor *laṭam*.²²⁸ De religieuze geleerde Sayyid Muhsin al-Amin uit Jabal ‘Amil (Zuid-Libanon) bekritiseerde *laṭam* vanuit Damascus als onwettig. De belangrijke Sayyid families van Jabal ‘Amil waren het niet met hem eens en hielden met succes hervormingen tegen. De discussie bleef in die tijd echter beperkt tot dat gebied. Pas nadat ‘Ashūrā grootschalig in Beiroet herdacht werd, kwam er brede kritiek op de rituelen, die de sjiieten bestempelden als minder modern en ontwikkeld dan andere Libanezen.²²⁹ Inmiddels heeft Hezbollah de zelfverwondingen verboden, en zoals gezegd beperkt de *laṭam* zich in de Hezbollahoptochten tot het ritmisch op de borst slaan. Misschien komt dit door de invloed van Fadlallāh die zich heeft uitgesproken tegen zelfverwondingen: *“Moreover, just as other jurists, I deem the act of inflicting harm on one's own body forbidden, even if this harm does not lead to a major danger, meaning that even if slapping affects man physically, in a way he would recover in a day or two, I still deem this act forbidden, for it would be of the same nature as when one exposes himself to cold wind to catch bronchitis, or eats a meal that he knows will cause him a fever or diarrhea. Therefore, I deem all such acts forbidden, for Allah prevents man from inflicting harm upon himself, for the act of harming oneself is forbidden, just as it is forbidden to wrong others.”*²³⁰ Het slaan zonder zwaarden heeft Fadlallāh echter niet verboden, omdat dit een uiting is van diepe rouw en verdriet.

Het huilen om het huilen tijdens de majlis wordt door Fadlallāh afgekeurd. Hij schrijft op zijn website: *“As for Zeinab (a.s.), she is renowned as the heroine of Karbala; the strong lady who dared to say to Ibn Ziyad: “O son of Marjanah! May your mother be mournful for you,” and faced Yazid and said: “Scheme whatever you wish to scheme, and carry out your plots, and intensify your efforts, for, by Allah, you shall never be able to obliterate our mention, nor will you ever be able to kill the revelation (that was revealed to us).” This strong and firm woman that is the model of the strong Muslim woman, the militant (Mujahidah), the heroine, and the leader is being pictured as a Bedouin that cries over her parents and calls on them out loud. However, when we study the character of Zeinab (a.s.), we would find out that she was a true sister of Al-Hussein (a.s.) when it came to struggle and shouldering the responsibility of the message, for she understood what Al-Hussein (a.s.) and his message meant. Unfortunately, we tended to drop out all the dignity and pride that could be inspired from Zeinab, by the poems people read for the sake of crying and weeping, rendering Sayyeda Zeinab (a.s.) as someone to cry over rather than to model after!”*²³¹ Toch laat het verhaal van de slag bij Kerbala hem niet helemaal onberoerd. Hij liet zelf ook een traan tijdens ‘Ashūrā.

²²⁸ L. Deeb, 131

²²⁹ Idem.

²³⁰ Fadlallah, Q&A on Ashura Rituals, http://english.bayynat.org.lb/ashura/ashura_rituals.htm [18-06-2012]

²³¹ http://english.bayynat.org.lb/ashura/ashura_Concept.htm



http://english.bayyinat.org.lb/ashura/ashura_connotations.htm

De mening dat het huilen om het huilen verkeerd is hebben de jongere vrouwen overgenomen. Vrouwen die tijdens 'Ashūrā de gehele dag van *majlis* naar *majlis* gaan om recitaties aan te horen en te huilen, vervullen de jongere generatie vrouwen met afschuw. Zij zeggen dat de vrouwen huilen om het huilen en niet de diepere betekenis van 'Ashura begrijpen. Sterker nog, zij huilen om de eigen dierbaren die ze verloren hebben en niet om Imam Ḥusayn.²³² De jonge vrouwen zien Zaynab ook als een voorbeeld en volgen haar door te zorgen voor het gezin, buiten de deur te werken en vrijwilligerswerk te doen. Zaynabs confrontatie met de kalief en haar rol in het verspreiden van de boodschap van revolutie na Ḥusayns marteldood wordt vertaald naar het hebben van een publieke rol in de gemeenschap voor de hedendaagse sjiiitische vrouwen.²³³

Naṣrallāhs volgelingen vinden echter dat Fadlallāh 'Ashūrā teveel intellectualiseert en een te grote nadruk legt op kennis, begrip en toepassing.²³⁴ Een volgeling zegt in het boek van Deeb over 'Ashūrā: *"It's not just knowledge, it's not just a phenomenon, it is a feeling, an emotion, the embodiment (tasjīd) of meaning. It's not just mind ('aql) it is also emotion ('atīf). People have to feel with Husayn."*²³⁵ Het is overigens niet zo dat Fadlallāhs critici kennis en begrip niet belangrijk vinden, ze zoeken meer naar een balans tussen verstand en gevoel en vinden dat Fadlallāh teveel doorslaat naar het verstand. Bij de inwoners van Nabatieh ligt de grootste nadruk op het gevoel, het meeleven met Ḥusayn is belangrijker dan de hedendaagse toepassing.

Fadlallāh verbiedt het benoemen van Zaynabs zwakke kanten bij het reciteren tijdens de *majlis*: *"Thus, it is impermissible to relate weak stories that picture Imam Al-Hussein (a.s.) as a frightened, scared, and weak person who calls on his enemies for help, or Sayyeda Zeinab (a.s.) as a frightened person who is disturbed and weak."*²³⁶ Met deze uitspraak heb ik moeite. Net zoals veel Libanezen zie ik dat Fadlallāh veel heeft gedaan om de sjiiitische gemeenschap te moderniseren. Hij heeft het ritueel van *laṭam* gekanaliseerd, zodat het meer bij de huidige tijd past. Ook heeft hij veel betekend voor de emancipatie van vrouwen. Ondanks, of misschien dankzij, het vasthouden aan de

²³² L Deeb, 146-147

²³³ L. Deeb, 217

²³⁴ L. Deeb, 150

²³⁵ Idem.

²³⁶ Fadlallah, Q&A on Ashura Rituals, http://english.bayyinat.org.lb/ashura/ashura_rituals.htm [18-06-2012]

islam hebben de sjiitische vrouwen in Beiroet zich spiritueel en economisch ontwikkeld. Verder heeft hij veel liefdadigheidswerk verricht, daar waar de Libanese overheid het liet afweten. Maar hier doet hij de geschiedenis zoals die beschreven wordt door al-Ṭabarī ernstig tekort. Het mooie van al-Ṭabarī is dat hij Zaynab meerdere, en soms tegenstrijdige, karaktereigenschappen meegeeft. In zijn verhaal is er plaats voor Zaynabs wanhoop als de soldaten van ‘Umar ibn Sa’d oprukken: ze scheurt haar kleding, slaat zichzelf op het hoofd en valt daarna flauw van de wanhoop, waarop ze door Ḥusayn getroost en gesterkt wordt.²³⁷ Zaynab rouwt in het verhaal, maar houdt ondanks of dankzij haar gevoelens wel zulke krachtige en emotionele toespraken dat ze vriend en vijand aan het huilen maakt.²³⁸ Pas nadat de veldslag is geweest, komt haar dappere, spontane en mondige kant naar boven.

Er zijn dus verschillende meningen over hoe ‘Ashūrā herdacht moet worden. De verschillen zijn afhankelijk van de plaats, Nabatieh of Beiroet, en de leeftijd van de deelnemers aan het ritueel. De inwoners van Nabatieh herdenken een traditionele ‘Ashūrā, met *laṭam*, met een grote nadruk op het lijden van Ḥusayn waaraan vooral mannen deelnemen. Deze ‘Ashūrā wordt georganiseerd door een onafhankelijke vereniging van bewoners. In Beiroet hebben zowel de sjeik Fadlallāh als de politieke partij Hezbollah een grote invloed op de herdenking van ‘Ashūrā. Het onderscheid in beleving hangt hier samen met de leeftijd van de deelnemers. Oudere vrouwen prefereren een traditionele *majlis* met een sterke nadruk op gevoel, terwijl jongere vrouwen liever een *majlis* hebben waar lessen worden getrokken uit het verleden. Het volgen van een *marji’* wordt erg belangrijk gevonden door de sjiieten. De gelovige vrouwen verwijzen dan ook naar een *marji’* om hun standpunt te verantwoorden.

In tegenstelling tot Caïro, waar Zaynab beschermvrouwe is voor de hele stad, is Sayyida Zaynab in Libanon dus vooral van belang voor de sjiitische gemeenschap. De rituelen rond Zaynab hangen samen met de politieke positie van de sjiieten. Met de opkomst van Hezbollah als politieke partij, veranderden de rituelen rond ‘Ashūrā en de *majlis* in Beiroet. De geleerde Fadlallāh vaardigde fatwa’s uit over de viering van ‘Ashūrā en het verhaal dat verteld wordt over Zaynab. De zelfverwonding werd grotendeels aan banden gelegd in Beiroet en er wordt nu vooral nadruk gelegd op hoe Zaynab opstaat tegenover de toenmalige machthebbers. Merk op dat in het zuiden van Libanon de rituelen minder sterk veranderd zijn en dat de bevolking daar geen politieke bemoeienis wil met ‘hun’ ‘Ashūrā. De theorieën van Droogers over hoe religie in de marge ontstaan en verandert door machtsfactoren is goed van toepassing op de rituelen rond Sayyida Zaynab in Beiroet, omdat de sjiieten in Libanon pas recentelijk politieke macht hebben gekregen.

²³⁷ Al-Ṭabarī, 118

²³⁸ Idem, 164

Conclusie

Mijn onderzoeksvraag is: “Op welke manier wordt er vormgegeven aan de verhalen en rituelen rond Sayyida Zaynab in Caïro en Beiroet en in hoeverre speelt de ‘*ulamā* een rol in die vormgeving?” Om deze vraag te beantwoorden heb ik aan de hand van de theorieën van Droogers beschreven wat religie is, aan de hand van de onderzoeken van Nadia Abu-Zahra en Lara Deeb beschreven welke verhalen verteld worden over Zaynab in Beiroet en Caïro, welke rituelen er uitgevoerd worden in beide steden en in hoeverre de ‘*ulamā* betrokken is bij deze rituelen.²³⁹ In deze conclusie zal ik deze punten kort beschrijven, maar eerst zal ik de theorieën van Droogers evalueren.²⁴⁰

Droogers

Om mijn onderzoek een religiewetenschappelijk kader te geven heb ik de theorieën van antropoloog André Droogers gebruikt om te beschrijven wat religie is aan de hand van de kenmerken, de functie die religie inneemt binnen een maatschappij en hoe machtsprocessen een rol spelen bij het ontstaan van religieuze gebruiken. Volgens Droogers is religie een ‘cultuurvorm waarmee mensen, op een speelse en toch serieuze manier, een als heilig ervaren werkelijkheid aftasten, benoemen en benutten, om zo zin te geven aan de eigen menselijke werkelijkheid’.²⁴¹ Droogers stelt dat religie ontstaat binnen een driehoek van de marge, lichamelijke en symboliek.

Voor mijn onderzoek waren de theorieën van Droogers grotendeels zeer bruikbaar. Bij mijn analyse van het verhaal van de slag bij Kerbala heb ik gebruik kunnen maken van de begrippen marge, lichamelijke en symboliek. Het verhaal van de veldslag bij Kerbala bevat veel verwijzingen naar marginale posities, bijvoorbeeld van Ḥusayn en Zaynab, en marges in ruimte en tijd, het verhaal speelt zich af in de woestijn. De lichamelijke van het verhaal komt onder andere tot uitdrukking in het flauwvallen van Zaynab en het vernederen van Ḥusayns dode lichaam. Symboliek kan volgens Droogers in drie contexten voorkomen: in de sociale relaties, ruimte en tijd en de figuren.²⁴² Bij het verhaal van de slag bij Kerbala is het van belang dat de partijen die tegenover elkaar staan van dezelfde stam zijn.

Bij de rituelen rond Sayyida Zaynab in Caïro zijn Droogers theorieën bruikbaar om de verhouding tussen de ‘*ulamā* en het volk te beschrijven. Volgens Droogers komt macht onder andere in het zadel door schaarse ervaringen, maar schaarse ervaringen kunnen de macht er ook weer

²³⁹ N. Abu-Zahra, *The pure and the powerful, Studies in Contemporary Muslim Society*, Libanon, paperback edition 1999 (eerste druk 1997)

Lara Deeb, *An enchanted modern. Gender and Public Piety in Shi'a Libanon*, Princeton 2006

²⁴⁰ A. Droogers, *Zingeving als spel. Over religie, macht en speelse spiritualiteit*, Almere, 2010

²⁴¹ Droogers, 24-25

²⁴² Droogers, 46

uitwippen. Voor de bezoekers van Zaynabs graftombe zijn de religieuze ervaringen zo sterk, dat deze vrouwen bewust fatwa's naast zich neerleggen omdat die niet tegen de ervaring op kunnen. Om het verschijnsel van een *mawlid*, echte of vermeende geboortedag van een heilige, die enigszins te vergelijken is met carnaval te verklaren zijn de theorieën van Droogers minder geschikt. Zijn theorieën zijn meer toepasbaar op verhalen en hoe macht functioneert in heilige feesten, dan om de heilige feesten zelf te verklaren.

Om de rituelen rond Sayyida Zaynab in Beiroet te beschrijven zijn de theorieën van Droogers zeer bruikbaar, omdat de sjiieten in Libanon eerst een gemarginaliseerde groep waren die later politieke macht kreeg. Met de opkomst van de politieke macht veranderde het beeld van Sayyida Zaynab, de manier waarop ze herdacht werd tijdens 'Ashūrā, en nam de politieke invloed op de rituelen toe. Echter, op het gebied van religieus geweld, dat zowel door als tegen sjiieten wordt gepleegd, slaat Droogers de plank mis. Droogers geeft als verklaring voor religieus geweld dat God tot doel wordt verklaard, en gaat voorbij aan het feit dat het meeste religieuze geweld groepsgeweld is.

Het verhaal van Zaynab

Sayyida Zaynab heeft volgens al-Ṭabarī twee kanten. Voor de veldslag valt ze flauw van de wanhoop, vlak na de veldslag rouwt ze intens om haar familieleden, maar uiteindelijk staat ze op tegen Yazid en vertelt hem dat hij de familie van de profeet vermoord heeft. Dit wordt door moslims geïnterpreteerd als zorg dragen voor de moslimgemeenschap na de dood van 'Alī en Ḥusayn en als de herinneringen aan Ḥusayn levend houden. Het verhaal van Zaynab is in Beiroet belangrijker dan in Caïro. In Caïro gaat het om rituelen rond Sayyida Zaynabs graftombe, terwijl in Beiroet de rituelen rond Sayyida Zaynab samenhangen met de herdenking van de slag bij Kerbala. Over de laatste rustplaats van Zaynab heerst onenigheid, volgens de soennitische Egyptenaren bevindt haar graf zich in Caïro en volgens de sjiieten in Damascus. Opvallend is dat de Egyptenaren diverse bronnen aanhalen om hun gelijk te bewijzen, terwijl de sjiitische geleerden dat niet doen. In zowel Caïro als Damascus heeft Zaynabs graftombe een belangrijke uitwerking op de wijk. Egyptenaren zien het bezoek aan haar graf als een bezoek aan een familielid en beleven bijbehorende vreugde en Syrische sjiieten voelen zich gesterkt door hoe Zaynab ondanks dat ze buiten de politieke orde stond, toch politiek betrokken was. In zowel Caïro als Damascus gelooft men dat er *baraka* van Zaynabs graf uitgaat.

Ik vind het interessant om te zien hoe het beeld van de slag bij Kerbala en Zaynab soms afweek van al-Ṭabarī, zonder dat er andere bronnen genoemd werden. Zo zegt een deelnemer aan

een ‘Ashūrā herdenking dat : “Zoals in het toneelstuk steeds een enkele aanhanger van Hussein op de overmacht van Yazid inrent, en daar na een dapper gevecht een heldendood sterft - precies zo pleegde Hezbollah zelfmoordaanslagen.”²⁴³ In het verhaal van al-Ṭabarī rent er niemand op Yazīd in en wacht iedereen voor de tenten totdat Yazīd aanvalt. Zoals gezegd heeft Zaynab in het verhaal van al-Ṭabarī twee kanten, namelijk van wanhopige, rouwende vrouw en van een vrouw die haar mond open doet tegen de machthebbers. Afhankelijk van de context wordt de eerste of de tweede kant meer benadrukt. Fadlallah vaardigde echter een fatwa uit waarin hij verbiedt om Zaynab als zwak en bang af te schilderen, terwijl ze dat in het verhaal van al-Ṭabarī vlak voor de veldslag wel is. Ook in de Egyptische versie van het verhaal is er weinig ruimte voor Zaynabs wanhopigheid. Haar eenzaamheid, zowel door het verlies van haar familieleden als haar eenzame plek in de graftombe, krijgt wel veel nadruk. Zo krijgt een verhaal dat in de negende eeuw is opgeschreven in het heden nieuwe interpretaties en toevoegingen .

Voor de Egyptenaren die Sayyida Zaynabs graftombe in Caïro bezoeken is Zaynab hun moeder. Ze vragen ook hulp aan haar, zoals ze dat aan hun moeder zouden vragen. De Egyptische sjeik Ḥammad, die ten tijde van Abu-Zahra’s onderzoek dienst deed in de moskee, schildert Zaynab af als loyaal, oprecht, puur, eerbaar en geduldig, maar benoemt niet haar spontane en moedige optreden na de slag bij Kerbala.²⁴⁴ Hij geeft hiermee een masculiene projectie van Sayyida Zaynab. Ook wordt er in de Egyptische versie van Zaynabs verhaal geen aandacht besteed aan de positie die ze inneemt tegenover Yazīd in het verhaal van al-Ṭabarī, terwijl dit aspect in de Libanese versie prominent aanwezig is en herdacht wordt. Blijkbaar wordt Zaynabs positie tegenover de machthebbers in de Egyptische context minder belangrijk gevonden.

De rituelen rond Sayyida Zaynab

Zoals gezegd verschillen de rituelen in Caïro en Beiroet erg van elkaar. Dit heeft te maken met verschillende dingen. Ten eerste is er in Caïro een graftombe van Sayyida Zaynab en in Beiroet niet. Ten tweede vervult Sayyida Zaynab in Beiroet een andere functie voor moslims dan in Caïro. In Beiroet is Zaynab een inspiratiebron en voorbeeld voor sjiietische moslims en in Caïro is Zaynab beschermvrouwe van de hele stad. Ten derde heeft de dag waarop Zaynab traditioneel herdacht wordt in Caïro een heel andere betekenis dan in Beiroet. In Caïro viert men haar *mawlid* ‘geboortedag’ en in Beiroet herdenkt men tijdens ‘Ashūrā de slag bij Kerbala. Dit is dus de dag van grote rouw voor de Sjiieten. Doordat men in Beiroet meer aandacht besteed aan Zaynabs houding tegenover de machthebbers en Zaynab vooral van belang is voor een religieuze minderheidsgroep

²⁴³ J. Luyendijk, *Bloed en tranen voor Hussein en Hezbollah*, NRC Handelsblad, 17 april 2000

²⁴⁴ Nadia Abu-Zahra, 141

hebben de rituelen in Beiroet een veel sterkere politieke lading. Deze politieke lading komt ook tot uitdrukking in de voorschriften van de politieke groepering Hezbollah over hoe 'Ashūrā herdacht dient te worden. In Egypte bemoeit de overheid zich vooral met de logistieke kant van de *mawlid*s, maar niet met de inhoud. De rituelen rond de graftombe van Sayyida Zaynab in Caïro worden geïntensiveerd tijdens haar *mawlid*, maar worden de rest van het jaar ook uitgevoerd.

Een van de rituelen is het offeren van *ful al-sit* 'gedroogde en gekookte tuinbonen' aan Zaynab om ze vervolgens uit te delen aan de bezoekers. Nadia-Abu-Zahra interviewde diverse mensen die stelden dat Zaynab in een droom verscheen toen ze weigerden van de geofferde tuinbonen te eten. Andere rituelen bestaan uit het zeggen van de soera al-fatiha voor Sayyida Zaynab, toestemming vragen aan haar om dichterbij te komen, Zaynab om hulp vragen, het kussen en versieren van de graftombe en het schrijven van gedichten voor haar. Voor de vrouwen die Zaynabs graftombe bezoeken, is ze even echt en levend als hun eigen familie.

In Beiroet daarentegen is Zaynab meer een inspiratiebron uit het verleden. Vrouwen kunnen als Zaynab worden door zich te richten op hun baan, gezin en vrijwilligerswerk, maar ze kunnen nooit Zaynab zelf worden. Het is daarentegen voor mannen wel mogelijk om een Ḥusayn te worden, namelijk door een martelaarsdood te sterven. Tijdens 'Ashūrā worden er *majālis* 'samenkomsten binnen en buiten de moskee waar stil wordt gestaan bij het verhaal van de slag bij Kerbala' gehouden, waar de rol van Zaynab tijdens en na de veldslag herdacht wordt. Afhankelijk van de context wordt het beeld van rouwende vrouw of leidster van de moslimgemeenschap benadrukt.

De fatwa's van de 'ulamā en de reactie van het volk

Dat Sayyida Zaynab in Egypte wordt behandeld alsof ze nog onder de levenden verkeerd, roept de afkeer op van sommigen. Ook de *mawlid*s an sich of in ieder geval hun uitspattingen, roepen afkeurende reacties op. De sjeiks die ten tijde van Abu-Zahra's werkzaam waren in de moskee, wijzen op de heilzame werking van het bezoek aan een graftombe en staan het kussen van de reling toe. De kussende persoon weet namelijk wel dat de reling niet Sayyida Zaynab is, maar kust de reling om haar liefde voor Sayyida Zaynab te laten zien. De vrouwelijke gidsen die in de moskee werken denken daar anders over, maar willen niet te streng optreden omdat ze foaien krijgen toegestopt van moskeebezoekers. Opvallend is dat de vrouwen die de moskee bezoeken, doelbewust fatwa's die het kussen van de reling en het branden van kaarsen in de moskee verbieden negeren. Ze willen zo graag hun liefde voor Zaynab op een lichamelijke manier laten zien, dat ze zich geen raad weten met een verbod. Abu-Zahra gaat in haar boek niet in op de tegenstanders van de *mawlid*s. Ze beschrijft wel hoe er tijdens de *mawlid* meer mogelijk is in de moskee, maar gaat niet in op de seculiere feesten die op straat worden gehouden tijdens de *mawlid*.

In tegenstelling tot Caïro hebben de fatwa's van sjeik Fadlallāh (1935-2010) in Beiroet wel hun uitwerking gehad op de gelovigen. Fadlallāh is een spirituele inspiratiebron geweest voor Hezbollah. In de Libanese buitenwijk al-Dahiyya in Beiroet heeft Hezbollah veel invloed uitgeoefend op de manier waarop men 'Ashūrā en Zaynabs rol daarin herdenkt. Het ritueel van *laṭam* 'zelfverminking' is nu beperkt tot het slaan op de borst, de optocht door de wijk verloopt bijzonder ordelijk, er is meer ruimte voor vrouwen en er is een grote toename te zien van het aantal *majālis* in het publieke domein. In de nieuwe vorm van *majālis*, waar vooral jongere vrouwen op af komen, staan de lessen die men kan leren uit de geschiedenis van de slag bij Kerbala centraal. Zaynab wordt hier afgespiegeld als een sterke, mondige vrouw, die opstaat tegen Yazīd en de moslimgemeenschap leidt na de dood van Ḥusayn. Er is meer ruimte voor de intellectuele kant van het verhaal en minder voor gevoelens. Toch is hier ook een tegenbeweging aan de gang. In het Zuid-Libanese stad Nabatieh organiseert een lokale onafhankelijke vereniging 'Ashūrā, uit onvrede met de politieke bemoeienis. Aanhangers van sjeik Naṣrallāh vinden dat sjeik Fadlallāh teveel intellectualiseert en willen de emotionele kant van 'Ashūrā graag in stand houden.

Ik zie twee verklaringen waarom men in Beiroet de fatwa's over de rituelen rond Sayyida Zaynab beter opvolgt dan in Caïro. De eerste verklaring is het verschil tussen soenisme en sjiïsme. Sjiitische moslims moeten een *marji' al-taqlīd* 'gevestigde religieuze geleerde' kiezen, van wie ze de fatwa's mogen opvolgen. Ze kunnen de *marji* kiezen die hun het meeste aanspreekt. De *marji* is dus vrijwillig gekozen en heeft veel gezag, vandaar dat zijn fatwa's vaak opgevolgd zullen worden. De soennieten kennen daarentegen geen vast leergezag, fatwa's kunnend daarom gemakkelijker terzijde worden gelegd. Verder heeft de al-Azhar universiteit al tientallen jaren geen fatwa's uitgevaardigd over de *mawlid*s, omdat het onderwerp te controversieel is. De tweede verklaring is de populariteit van Fadlallāh, deze man heeft niet alleen macht, maar ook gezag. Binnen en buiten sjiitische kringen heeft hij veel aanzien in Libanon, omdat hij wordt gezien als modern en realistisch. Zijn fatwa's sluiten goed aan bij de belevingswereld van zijn volgelingen. Dit geldt niet voor sjeiks die zich negatief uitlaten over de rituelen rond graftombes.

De onderzoeken

Over het onderzoek dat gedaan is naar Sayyida Zaynab in Caïro en Beiroet valt ook wat te zeggen. Tijdens het schrijven van deze thesis kwam ik er achter hoe weinig onderzoek is gedaan naar de *mawlid*s in Egypte. Het viel me op dat er over Beiroet veel recenter materiaal te vinden is. Het onderzoek van Lara Deeb heeft veel impact gehad en er verschenen diverse artikelen over de spiritualiteit van sjiitische vrouwen in Libanon. Inmiddels doet Edith Szanto naar aanleiding van Deeb's boek promotieonderzoek naar Sayyida Zaynab in Damascus. Al eerder verschenen er in

Nederlandse kranten veel meer artikelen over 'Ashūrā dan over de *mawlids*. *Mawlids* worden wel door veel meer mensen gevierd dan 'Ashūrā herdacht wordt. *Mawlids* zijn de grootste feesten in de grootste stad van Afrika, terwijl 'Ashūrā zich beperkt tot een religieuze subgroep. Het is opvallend dat alleen twee lokale kranten, die verschijnen in een gebied met veel katholieken, het boek van Samuli Schielke over de Egyptische *mawlids* behandelen.²⁴⁵ De kranten die over 'Ashūrā schrijven, geven de voorkeur aan het bloedige ritueel in Nabatieh boven de niet-bloedige variant in Beiroet. Blijkbaar spreekt het bloedige 'Ashūrā meer aan, dan de door Hezbollah georganiseerde 'beschaafdere' variant en een *mawlid* die wat weg heeft van carnaval.

In haar boek *'The pure and the powerful'* doet Nadia Abu-Zahra soms algemene uitspraken over Egypte, zonder deze kritisch te bevragen of te onderbouwen. Als eerste noemt ze *ful-al-sit* het nationale gerecht van Egypte. Dat kan, maar ze zegt er niet bij dat er ook andere typisch Egyptische gerechten bestaan en dat een variant van *ful-el-sit* ook onder de naam *bessara* in Marokko bekend is. Verder schrijft ze dat volgens de Egyptenaren Sayyida Zaynab verantwoordelijk wordt gehouden voor de voorheen jaarlijkse overstroming van de Nijl. Dit is een zeer interessant gegeven, waarvoor ze helaas geen bronvermelding in de vorm van interviews of boeken geeft. Verder laten de onderzoeken van Schielke en Abu-Zahra zien dat de vraagstelling van grote invloed is op de resultaten van het onderzoek. Zo gaat Abu-Zahra niet in op de legitimiteit van de *mawlid*, terwijl dat de hoofdlijn is van Schielkes boek. Lara Deeb onderbouwt daarentegen wel haar algemene uitspraken over Libanon en Beiroet met bronnenmateriaal.

Aan de hand van deze thesis heb ik nog suggesties voor verder onderzoek. In principe kan er in elke regio waar sjiieten wonen antropologisch onderzoek gedaan worden naar het beeld dat over Sayyida Zaynab gecommuniceerd wordt, bijvoorbeeld Iran, Irak en Pakistan. Een heel ander soort onderzoek kan gedaan worden naar de historische bronnen over Sayyida Zaynab. Ik heb al-Ṭabarī gebruikt, maar er is vast meer materiaal te vinden. Verder kan er nieuw onderzoek gedaan worden naar de *mawlids*. In hoeverre veranderen de *mawlids* in Egypte door de Arabische lente en de opkomst van het Moslim Broederschap? Wat betreft religie en geweld, er is veel geschreven over de daders van aanslagen op sjiitische heiligdommen en pelgrimages, maar weinig over de slachtoffers. In hoeverre wordt de martelaarsrol van Ḥusayn beleefd door de overlevenden en de familie van de slachtoffers? Als laatste ben ik gefascineerd door de stad Nabatieh, waar men zich verzet heeft tegen politieke bemoeienis over 'hun' 'Ashūrā. Hoe, wanneer en waarom is de onafhankelijke lokale vereniging in het leven geroepen? Hier zou ik graag meer over willen weten, omdat dit een interessant voorbeeld is van een tegenbeweging.

²⁴⁵ M. Hulspas, *Carnaval vieren op zijn islamitisch*, Eindhovens Dagblad, 5 april 2006

Bronnen

Boeken

- A. 'Abd al-Raḥmān, *Al-Sayyida Zayna. Baṭalat Karbalā'*, Caïro, 1972
- N. Abu-Zahra, *The pure and the powerful, Studies in Contemporary Muslim Society*, Libanon, paperback edition 1999 (eerste druk 1997)
- Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, 1997
- J. Assman, *The search for God in Ancient Egypt*, New York, 2001
- J. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chigaco, paperback edition, 2004
- M. van Bruinessen, 'Sufism, 'Popular' Islam and the Encounter with Modernity' in *Islam and Modernity*, M. Khalid Masud, A. Salvatore en M. van Bruinessen. Edinburgh, 2009
- Lara Deeb, *An enchanted modern. Gender and Public Piety in Shi'a Libanon*, Princeton 2006
- A. Droogers, *Zingeving als spel. Over religie, macht en speelse spiritualiteit*, Almere, 2010
- Galhum en Hammad, *Al-Sayyida Zaynab radia Allahu 'anha*, Caïro, 1983
- H.A.R. Gibb, *Abū Mikhnaf, Lūṭ b. Yaḥyā b. Sa'īd b. Mikhnaf al-Azdī*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 1954 (online versie)
- E. E. Grant, *Folk religion in Islam: its historical emergence and missiological significance*, Michigan, 1989
- H. Halm, *Shi'ism. Second edition*, Edinburg 2004
- T. Howarth, *The pulpit of tears. Shī'ī Muslim Preaching in India*, Amsterdam, 2001
- S. Schielke, *Snacks and saints. Mawlid festivals and the politics of festivity, piety and modernity in contemporary Egypt*, Amsterdam, 2006
- R. Shaery-Eisenlohr, *Shi'ite Lebanon. Transnational Religion and the Making of National Identities*, New York, 2008
- Al-Ṭabarī, *The history of al-Tabari*, volume XIX, 1879–1901, Brill
- H.A. al-Ṭāhir, *al-Sayyida Zaynab 'aqīlat Banī Hāšim*, Caïro, 2002
- H. Wehr, *Dictionary Of Modern Written Arabic*, 1993
- C. William, 'The cult of 'Alid saints in the Fatimid monuments of Cairo part II: The mausolea', in *Muqarnas* vol. 3, 1985

Artikelen

- Anoniem, *Regeringsmaatregel tegen Hezbollah ingetrokken*, NRC Handelsblad, 15 mei 2008
- R. Andersen, *Bloeden voor imam Hoessein*, Trouw, 20-12-2010
- C.E. Bosworth, *al-Ṭabarī, Abū Ḍjafar Muḥammad b. Ḍjarīr b. Yazīd*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 1998 (online versie)
- P. Chelkowski, *Ta'ziya (a.)*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 1999, online versie, [27-06-2012]
- Lara Deeb, *Gendering temporal frameworks*, American Ethnologist, 2009, 242-252
- M.F. Hatem, *'A'isha Abdel Rahman: An unlikely Heroine in a Post-Colonial Reading of Her Life and Some of Her biographies of Women in the Prophetic Household*, Journal of Middle East Women's studies, vol. 7, 2011, 1-26
- G.R. Hawting, *Yazīd (III) b. al-Walīd (I)*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, online versie, [27-06-2012]
- M. Hulspas, *Carnaval vieren op zijn islamitisch*, Eindhovens Dagblad, 5 april 2006
- J. Knappert, *Mawlid (a.), or Mawlūd*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, online versie [27-06-2012]
- M. Leezenberg, *Liever Marx dan Mohammed?*, NRC Handelsblad, 16-12-2011
- J. Luyendijk, *Bloed en tranen voor Hussein en Hezbollah*, NRC Handelsblad, 17 april 2000
- Ph. Marçais, *Ashūrā*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, 1958, online editie [27-06-2012]
- M. Rahman, *Madjlis*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, online editie, [27-6-2012]
- Reuters, *200 doden bij aanslagen in Irak op de dag van de Amerikaanse invasie; Internationaal*, NRC Next, 21-03-2012
- C. Roelants, *Van jihadisten Irak helpt zelfmoordterrorist; Volgens VS makkelijk te beïnvloeden jonge mannen die erkenning en aanvaarding willen vinden*, NRC Handelsblad, 18 maart 2008
- E. Szanto, *Sayyida Zaynab in the State of Exemption: Shi'i Sainthood as "Qualified Life" in contemporary Syria*, International Journal of Middle Eastern Studies, 44, 2012, 285-299
- L. Veccia Vaglieri, *(al-)Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib*, Encyclopaedia of Islam, 1967, online versie, [27-06-2012]
- M. Wallet, *Religie nooit de enige oorzaak van religieus geweld*, http://www.refdag.nl/nieuws/buitenland/religie_nooit_enige_oorzaak_van_religieus_geweld_1_652_680 [3-07-2012]

Websites

Anoniem, *Her Burial Place*, <http://www.zainab.org/commonpages/ebooks/english/lady-zaynab/18.html#81>, [27-06-2012]

Anoniem, *Heroine of Karbala: Sayyeda Zainab (sa), Zaynab al-Kubra (sa), Bibi Zainab, (sa)* <http://www.ezsofttech.com/islamic/zainab1.asp> [2706-2012]

Fadlallah, *Ashura*, <http://english.bayynat.org.lb/ashura/>, [27-06-2012]

Fadlallah, The sermon of Sayyeda Zeinab (a.s.) in Al-Kufa , http://english.bayynat.org.lb/ashura/ashura_Al-Kufa.htm [27-06-2012]

Fadlallah, The sermon of Sayyeda Zeinab (a.s.) in Yazid's palace, http://english.bayynat.org.lb/ashura/ashura_palace.htm [27-06-2012]

Fadlallah, *Q&A on Ashura Rituals*, http://english.bayynat.org.lb/ashura/ashura_rituals.htm [18-06-2012]