

Imam Hussayn en de Islamitische Revolutie

Veranderende perspectieven op het Karbala-narratief

Scriptie aangeboden aan:
Dr. L.M. van Liere

Meelezer:
Dr. N. Landman

Universiteit Utrecht
Subfaculteit Godgeleerdheid

Scriptie ter afronding van de Master
'Religies in Hedendaagse Samenlevingen'

K. Goldschmidt
Studentnummer: 3138569
6 augustus 2012

*'They killed me once
Then wore my face many times.'*¹

¹ S. al-Qasim, 'How I Became an Article' in: A. al-Udhari tr., *Victims of a Map*, London, Saqi, 2005, p 71.

Dankwoord

Een aantal mensen wil ik bedanken voor hun hulp bij de totstandkoming van deze scriptie, allereerst mijn begeleider Lucien van Liere. Niet alleen voor de waardevolle en bemoedigende gesprekken die we tijdens het schrijven van mijn scriptie hebben gevoerd, maar ook voor alle colleges door de jaren heen en de niet aflatende stroom suggesties voor inspirerende boeken die gelezen moesten worden.

Ook ben ik veel dank verschuldigd aan Nico Landman, die meelezer wilde zijn. Tijdens mijn studie Arabisch heb ik veel gehad aan de fijne lessen en het eindeloze geduld waarmee keer op keer de genuspolariteit werd uitgelegd.

David Passenier wil ik bedanken voor de goede scriptie-gesprekken die we na een dag hard werken aan de keukentafel voerden. Met je kritische houding en goede vragen hielp je me op weg op de momenten dat ik het spoor bijster was en je zaaide de nodige verwarring wanneer ik me te zeker voelde. David, dank voor je vriendschap.

Saskia, Gerard en Thomas, ik wil jullie bedanken voor de warme en veilige basis die jullie me bieden. Het is fijn dat ik altijd op jullie terug kan vallen, de val is dan net iets minder hard.

Speciale dank gaat uit naar Louisa, met wie de reis bij de tombe van Hussayn begon. Dank je voor je warmte, liefde en geduld.

Inhoudsopgave

Dankwoord.....	3
Inleiding	5
Proloog.....	9
Hoofdstuk 1: Mythe in het werk van Mircea Eliade	11
Hoofdstuk 2: Vamik Volkan en het Chosen Trauma	19
Hoofdstuk 3: De Oorsprong van de Rituelen rondom ‘Ashura	26
Hoofdstuk 4: Gharbzadegi	40
Hoofdstuk 5: Jihad en Shahadat	52
Hoofdstuk 6: De Islamitische Republiek	68
Conclusie	80
Bibliografie	83

Inleiding

Op een warme zomerdag in juli 2009 bezocht ik de Sayyidah Zaynab bint ‘Ali moskee in het zuiden van Damascus, waar het graf van de dochter van de vierde khalifa ‘Ali zich bevindt. De relatieve rust die heerste op de binnenplaats vormde een schril contrast met het tafereel dat ik aantrof toen ik het mausoleum betrad. De ruimte was gevuld met vrouwen die luidkeels jammerden en zich verdrongen om het graf van Zaynab. Sommigen probeerden het heiligdom aan te raken of te kussen, anderen zaten dicht op elkaar gepakt op de grond terwijl ze op hun borst sloegen en Zaynab aanriepen. Ook ik ging zitten en liet het schouwspel op me inwerken. Het scheen me wonderlijk toe dat de gebeurtenissen waarvan Zaynab in de 7^e eeuw getuige was geweest nog altijd deze heftige emoties konden oproepen.

Lawrence Langer (1929-), een professor Engelse taal die zich heeft gespecialiseerd in Shoah-literatuur, beschreef in zijn voorwoord bij het boek *Auschwitz and After* van Charlotte Delbo het onderscheid dat Delbo maakte tussen twee soorten herinnering: *mémoire ordinaire* en *mémoire profonde*.² *Mémoire ordinaire* hangt samen met wat Delbo het *mémoire externe* noemt. Herinneringen die onder deze categorieën vallen zijn producten van een rationeel proces waarin een bepaalde chronologie in de geschiedenis wordt aangebracht. Het *mémoire ordinaire* stelt ons in staat gebeurtenissen als een logisch verhaal met een begin en een einde te reproduceren. Hier tegenover staat het *mémoire profonde*, of het *mémoire des sens*. Het *mémoire profonde* is een fysieke herinnering aan een gebeurtenis. Als er sprake is geweest van een traumatische gebeurtenis brengt het *mémoire profonde* je terug naar de sensatie van het moment zelf. Een dergelijke ervaring is niet in woorden uit te drukken, maar kan alleen op individueel niveau worden beleefd. De Roemeense dichter Paul Celan schreef in zijn gedicht *Aschenglorie hinter*:

‘Niemand
zeugt für den
Zeugen.’³

De herinnering aan de Slag bij Karbala valt onder het *mémoire ordinaire*; het is een representatie van de belangrijkste gebeurtenis uit de shi’itische geschiedenis. Maar het is ook meer dan dat. De heftige emoties van de huilende vrouwen rondom het graf van Zaynab tonen aan dat de herinnering aan de Slag bij Karbala aan een dimensie raakt die van wezenlijk belang is voor de shi’iten. Het verhaal van het martelaarschap van Hussayn en zijn

² C. Delbo, *Auschwitz and After*, New Haven, Yale University Press, 1995, p.xi.

³ P. Celan, *Selections*, ed. P. Joris, s.l., University of California Press, 2005, p.31.

metgezellen brengt een reactie teweeg die vele malen heviger is dan de respons die het *mémoire ordinaire* over het algemeen bewerkstelligt. In het theoretische kader, dat de eerste twee hoofdstukken van mijn scriptie beslaat, beschrijf ik waar deze reactie uit voortkomt. De hoofdvraag van mijn scriptie is:

‘Op welke manier veranderden de perspectieven op het Karbala-narratief in de periode voorafgaand aan en tijdens de Islamitische Revolutie van 1979?’

Om deze vraag te beantwoorden stel ik de volgende deelvragen:

- Hoe verhoudt het Karbala-narratief zich tot het *chosen trauma* zoals geformuleerd door Vamik Volkan?
- Wat waren de belangrijkste aspecten van de traditionele interpretatie van het Karbala-narratief?
- Waaruit bestond de herinterpretatie van het begrip *shahadat* in de periode rondom de Islamitische Revolutie en op welke manier werd deze herinterpretatie aan de Karbala-mythe gekoppeld?

In de proloog beschrijf ik de gebeurtenissen rondom de Slag bij Karbala, gebaseerd op het verslag van de strijd bij Karbala zoals opgetekend door al-Tabari (839-923), die zich op zijn beurt baseerde op het werk *Kitab Maqatal al-Hussayn* van Abu Mikhnaf (d.773/774). Er zijn wellicht enkele aspecten in het verslag die doen twijfelen aan de authenticiteit van de vermelde gebeurtenissen. Hoe de geschiedenis zich daadwerkelijk heeft voltrokken is in deze studie echter van ondergeschikt belang. Voor het beantwoorden van mijn hoofdvraag is de versie van de gebeurtenissen zoals die zich in het collectieve geheugen van de shi'iten hebben vastgezet veel relevanter dan de historische feiten.

In hoofdstuk 1 belicht ik daartoe het theoretische perspectief op mythe. Met behulp van het werk van de Roemeense religiewetenschapper Mircea Eliade bespreek ik de kenmerken van mythe. Mijn focus ligt hierbij op zijn studie naar de oorsprongmythen.

In hoofdstuk 2 bestudeer ik de uitwerking die mythen in de praktijk kunnen hebben. Dit doe ik aan de hand van het werk van Vamik Volkan. Volkan richt zich in zijn werk voornamelijk op gedeelde etniciteit als bepalende factor van identiteit. Ik gebruik zijn inzichten voor een analyse van de invloed die een gedeelde religie op groepsidentiteit kan hebben en bespreek daarbij concepten als *chosen trauma* en transgenerationale transmissie.

In hoofdstuk 3 beschrijf ik de ontwikkeling van het Karbala-narratief door de eeuwen heen. Om een antwoord te formuleren op de vraag op welke manier de perspectieven op het Karbala-narratief ten tijde van de Islamitische Revolutie veranderden is het noodzakelijk vast te stellen wat de traditionele perspectieven waren. Mijn tweede deelvraag luidt daarom: Wat waren de belangrijkste aspecten van de traditionele interpretatie van het Karbala-narratief? Ik probeer deze vraag te beantwoorden door kort de oorsprong en de ontwikkelingen van het Karbala-narratief door de eeuwen heen te schetsen.

Mijn vertrekpunt is de formatieve periode van de islam om, via vervloekingspreken in het Safavidische Rijk en een door de Mahdi goedgekeurde tabaksboycot in het Perzië van de Qajaren, uit te komen in het Iran van 1979.

In hoofdstuk 4 maak ik onderscheid tussen de ontologische en de exemplarische dimensie van mythe. In mijn betoog zijn met name de veranderingen die zich voordoen in de exemplarische dimensie van belang. Verder bespreek ik het boek *Gharbzadegi* van de schrijver Jalal Al-e Ahmad. Al-e Ahmad was een seculiere denker die zocht naar een manier om de verwestering van de Iraanse samenleving een halt toe te roepen. Hij onderzoekt welke rol het shi'itische geloof hierin zou kunnen vervullen.

In hoofdstuk 5 beschrijf ik op welke wijze de traditionele visie op shahadat gedurende de twee decennia voorafgaand aan de Islamitische Revolutie veranderde. Vervolgens bespreek ik het werk van 'Ali Shari'ati en de manier waarop hij het begrip 'shahadat' duidt. In dit hoofdstuk beantwoord ik mijn derde deelvraag: Waaruit bestond de herinterpretatie van het begrip *shahadat* in de periode rondom de Islamitische Revolutie en op welke manier werd deze herinterpretatie aan de Karbala-mythe gekoppeld?

Volgens Shari'ati was de 'ware' islam revolutionair van aard. Hij wist de zeer specifieke invulling die hij gaf aan het concept van martelaarschap te verbinden met de persoon van Hussayn en zo zijn visie op de revolutionaire islam uiteen te zetten.

In hoofdstuk 6 geef ik een beschrijving van de manier waarop het Karbala-narratief in de periode na de Islamitische Revolutie in de ideologie van het nieuwe regime werd geïntegreerd. Ook besteed ik aandacht aan de oorlog tussen Iran en Irak en de manier waarop de Karbala-mythe werd gebruikt om de Iraanse bevolking te mobiliseren voor de oorlog. In dit hoofdstuk beschrijf ik welke effecten de revitalisatie van het Karbala-narratief in de praktijk kan hebben.

Om de tekst leesbaar te houden voor mensen die het Arabisch niet machtig zijn heb ik geen diakritische tekens geplaatst bij namen en termen die uit het Arabisch of Perzisch afkomstig

zijn. De ξ wordt weergegeven door middel van een ‘. Van termen die veelvuldig in het Nederlands worden gebruikt heb ik de nederlandse schrijfwijze overgenomen. Zo schrijf ik Khomeini en niet Khumayni.

Proloog

Op 10 Muharram in het jaar 681 hadden zich twee legers op de vlakte van Karbala verzameld, vlak buiten de stad Kufa in het hedendaagse Irak. Hussayn, de derde shi'itische Imam en kleinzoon van de profeet Muhammad, was door de inwoners van Kufa uitgenodigd om Yazid, de khalifa, van de troon te stoten en zelf het leiderschap op zich te nemen. Enkele maanden eerder was hij met dat doel voor ogen vertrokken uit Medina op weg naar Kufa, vergezeld door zijn familie en loyale medestanders. Hun gezelschap bestond uit 72 mensen. Ze zouden de stad echter nooit bereiken, want het nieuws dat er een delegatie op weg was om een opstand tegen zijn gezag te ontketenen had inmiddels ook Yazid bereikt. Hij gaf zijn gouverneur in Kufa, Ubayd Allah ibn Ziyad, opdracht om Hussayn voor de volgende keuze te stellen: ofwel zou Hussayn zich publiekelijk onderwerpen aan het gezag van Yazid, ofwel zou er een strijd tussen de twee kampen gevoerd worden tot de dood er op volgde. Hussayn weigerde gehoor te geven aan de oproep en vervolgde zijn weg.

Op 3 Muharram arriveerden er vierduizend manschappen onder leiding van ibn Sa'd, die waren gestuurd door Ubayd Allah. Drie dagen voor de slag zou plaatsvinden positioneerde een groep van vijfhonderd soldaten zich tussen de Eufraat en de manschappen van Hussayn, zodat de Imam en zijn volgelingen afgesneden waren van het water. Afgeschrikt door deze enorme overmacht liet de bevolking van Kufa het na om Imam Hussayn te hulp te komen. Hurr, een officier van Ubayd Allah die was overgelopen naar de kant van Hussayn, verklaarde: 'Oh, volk van Kufa, moge jullie je moeders ontnomen worden! Jullie hebben Hussayn uitgenodigd en nu verraden jullie hem. Eerst zweren jullie je leven voor hem te geven en nu willen jullie hem doden! Jullie ontzeggen hem de toegang tot het water waar honden en varkens wel uit mogen drinken.'

Niet veel later barstte de strijd in alle hevigheid los. bin Ma'qil stapte naar voren uit de troepen van Ubayd Allah en daagde Burayr bin Hudhayr uit. Burayr slaagde erin met zijn zwaard de helm van bin Ma'qil te doorklieven, waarna diens hersenen omlaag dropen. Meteen sprong al-Azdi naar voren en stak een speer in de rug van Burayr. Voordat hij stierf slaagde Burayr er nog in zich om te draaien en het puntje van de neus van al-Azdi af te bijten. De ene na de andere man sneuvelde op het slagveld. Ook 'Ali Akbar, een van de zonen van Hussayn mengde zich in de strijd. Uitgeput keerde hij terug naar zijn vader en zei: 'Ik heb zo'n dorst.' 'Geduld, mijn zoon,' antwoordde Hussayn. 'Het zal niet lang meer duren voordat de profeet je dorst lest.' 'Ali Akbar stormde terug naar het strijdtoneel waar hij dodelijk werd getroffen.

Hussayn zat bij de tenten toen iemand zijn zoontje van zes maanden oud, ‘Abd Allah ‘Ali al-Asghar, bij hem bracht. Toen hij de zuigeling in zijn armen hield schoot een strijder van Banu Asad een drie-koppige pijl, die het kindje in zijn hals raakte. Hussayn ving het bloed van zijn zoon met zijn handen op en liet het op de grond sijpelen. Daarna hief hij zijn bebloede handpalm op naar de hemel en riep uit: ‘Oh Heer, als U ons geen hulp uit de hemel wilt verlenen, doet U dat dan niet. Wreek ons op de onrechtvaardigen!’

Toen er nog maar drie gezellen van Hussayn in leven waren stormde Malik bin Nusayr op de Imam af en sloeg hem met zijn zwaard op het hoofd. Het bloed gutste uit de wond en stroomde over het gewaad van Hussayn. Hussayn werd nu van alle kanten aangevallen maar wist zijn belagers steeds van zich af te slaan. Uiteindelijk was Hussayn volledig omsingeld, maar geen van zijn tegenstanders durfde de last op zich te nemen de kleinzoon van de profeet te doden. Shimr, de aanvoerder van de eenheid, schreeuwde: ‘Schaam jullie, waar wachten jullie nog op?’ Hierna stormden alle strijders naar voren. Zur’ah bin Sharik Tamimi raakte Hussayn op zijn linkerhand en schouder, bin Anas stak hem met een speer en hakte daarna zijn hoofd af. Het lichaam van Hussayn werd vertrapt door paarden.

De vrouwen en kinderen uit Hussayns kamp werden geketend meegenomen naar Damascus, om voor Yazid te verschijnen. Zaynab, de zus van Hussayn, verkondigde in elk dorp waar ze doorheen werden gevoerd welke wreedheden het leger van Yazid had begaan. Hussayns hoofd was op een stok gespietst en reciteerde verzen uit de qur’an. Toen de groep overlevenden voor Yazid werd geleid vervloekte Zaynab hem.

De avond dat de dood van Hussayn in Medina bekend werd gemaakt hoorde men een stem, hoewel er niemand te zien was: ‘Oh, jullie die Hussayn hebben gedood, de engelen, de profeten en de martelaren vervloeken jullie!’ Toen de bevolking het nieuws hoorde klonk er gehuil zoals er nooit eerder had geklonken.

*'Time present and time past
Are both perhaps present in time future
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable.'*⁴

Hoofdstuk 1: Mythe in het werk van Mircea Eliade

1.1 Verschillende betekenissen van mythe

In deze studie baseer ik mij met betrekking tot de theorievorming rondom mythe voor een belangrijk deel op het werk van de religiewetenschapper Mircea Eliade. Voordat ik nader op zijn ideeën in ga wil ik kort enkele opmerkingen maken over de diverse functies die aan het fenomeen mythe kunnen worden toebedeeld. Eliade heeft een duidelijk en afgebakend idee over de rol die voor mythe is weggelegd, maar omdat aan het woord 'mythe' in het dagelijks leven ook andere betekenissen worden gegeven wil ik enkele van deze alternatieve strekkingen aanstippen.

De betekenis die aan het woord 'mythe' wordt toegekend is afhankelijk van het kader waarin de term wordt gehanteerd. Wanneer we spreken over 'de mythe van religieus geweld' wordt een denkbeeld betwist dat geworteld is in het gedachtepatroon van een groep mensen.⁵ In dit geval gaat het om een aanname die binnen een samenleving in het algemeen als waar wordt beschouwd. Een dergelijke mythe maakt deel uit van een paradigma dat mensen in staat stelt zich op een duidelijke manier tot de wereld te verhouden en richtlijnen biedt over de manier waarop men zou moeten handelen.⁶ Een andere manier waarop de term 'mythe' wordt gebruikt is wanneer het wordt voorgesteld als de antithese van geschiedenis.⁷ Wanneer mythe tegenover geschiedschrijving wordt geplaatst ligt de focus meestal op de al dan niet waarachtige beschrijving van voorvallen uit het verleden. Het werk dat historici na nauwkeurig onderzoek afleveren werd lange tijd beschouwd als een waarheidsgetrouwe beschrijving van het verleden. Door middel van gedegen bronnenonderzoek zou men in staat zijn een reconstructie te maken van hetgeen 'echt gebeurd' was. Wanneer mythe als tegenstelling van deze geschiedschrijving wordt gepresenteerd, wordt het beschouwd als een

⁴ T.S. Eliot, 'Four Quartets' in: *The Complete Poems and Plays*, Croydon, Farber and Farber, 2004, p.171.

⁵ W. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, Oxford University Press, New York, 2009, p.3-4.

⁶ R. Collins, 'Concealing the Poverty of Traditional Historiography: Myth as Mystification in Historical Discourse', *Rethinking history*, 7:3 (2003), p. 351-2.

⁷ Collins, 'Concealing the Poverty of Traditional Historiography', p. 341.

verwongen versie van het verleden. In tegenstelling tot de studies die door historici worden geproduceerd, wordt mythe aangemerkt als een onkritische en ongefundeerde beschrijving van een bepaald moment of verschijnsel. Het is echter noodzakelijk dat enkele aspecten van dergelijke mythen verwijzen naar bepaalde feitelijke elementen van historische gebeurtenissen. Om geaccepteerd te worden als een beschrijving van een bepaald historisch voorval moeten er ten minste enige aspecten in het relaas terug te vinden zijn die verwijzen naar de situatie die beschreven wordt. Er moeten enkele overeenkomsten zijn tussen de algemeen geaccepteerde omschrijving van het verleden en de versie die als mythe wordt afgedaan om te kunnen stellen dat de twee narratieven überhaupt over hetzelfde gebeurtenis verhalen.⁸ De geschiedenisfilosoof Michael Stanford betwist de toepasbaarheid van categorieën als waarheid en onwaarheid waar het mythe betreft. De kracht van mythen is volgens hem niet gelegen in een rationele dimensie maar in de manier waarop ze tot de verbeelding spreken.⁹

Met de opkomst van het postmodernisme in de jaren '70 van de vorige eeuw werden de methodologieën van de geschiedschrijving en haar vooronderstellingen over objectiviteit kritisch tegen het licht gehouden. De neutraliteit van de taal en discoursen die men gebruikte werden ter discussie gesteld. Niet langer werd er zonder meer van uit gegaan dat taal in staat was een objectieve beschrijving van de werkelijkheid te geven. Juist de scheppende kracht van taal en het inzicht dat taal een venster op de wereld biedt werden benadrukt. Gelieerd aan deze nieuwe visie op taal is de presentistische theorie. Het presentisme stelt dat de geschiedschrijving wordt beïnvloed door de contemporaine situatie waarin historici zich bevinden.¹⁰ Een geschiedkundige en zijn werk worden beïnvloed door diverse factoren: de ideologie die iemand aanhangt, de selectie van bronnen die gemaakt wordt, de omgeving waarin iemand werkt en de op dat moment dominante discoursen. In haar artikel *Concealing the Poverty of Traditional Historiography: Myth as Mystification in Historical Discourse* citeert Rebecca Collins de geschiedkundige David Roberts: 'Geschiedschrijving is noodzakelijkerwijs presentistisch, constructivistisch en politiek, en brengt daarom een bepaalde verbinding tussen verleden en heden met zich mee.'¹¹ Geschiedschrijving heeft te kampen met een probleem van epistemologische aard; we kunnen immers niet terug in de tijd en zijn afhankelijk van de bronnen die ons overgeleverd zijn. Het idee dat geschiedenis een

⁸ Collins, *Concealing the Poverty of Traditional Historiography*, p. 342.

⁹ Collins, *Concealing the Poverty of Traditional Historiography*, p. 344.

¹⁰ O. Moro-Abadía, 'Thinking about 'Presentism' from a Historian's Perspective: Herbert Butterfield and Hélène Metzger', *History Of Science*, March 2009;47(1), p.55.

¹¹ Collins, *Concealing the Poverty of Traditional Historiography*, p. 347.

statisch fenomeen is waarvan een ‘ware’ beschrijving gegeven kan worden is gaandeweg verdwenen. Door dit nieuwe inzicht werd de aanvankelijk scherpe tegenstelling tussen mythe en geschiedschrijving iets afgezwakt. William McNeill introduceerde de term *mythistory*. We willen graag dat de groep waarmee wij ons identificeren binnen de geschiedschrijving in een goed daglicht komt te staan. We zijn daarom geneigd voor het gemak de geschiedenis te dichotomiseren en een sterk wij/zij-onderscheid te maken. Dit leidt tot verschillende percepties op de geschiedenis, waarbij de vraag welke versie voor jou aanvaardbaar is sterk wordt bepaald door de groep waarmee je je identificeert. Wat door de ene groep als geschiedenis wordt beschouwd is voor de andere groep een mythe. McNeill illustreert dit verschil in perspectieven op het verleden met het voorbeeld van het leven van Jezus. Een atheïst zal de beschrijving van het leven van Jezus onder de categorie mythe scharen, terwijl hetzelfde verslag door een gelovige als geschiedenis wordt beschouwd.¹²

1.2 Mircea Eliade over mythe

De Roemeense religiewetenschapper Mircea Eliade (1907-1986) heeft het fenomeen mythe intensief bestudeerd. Ik zal zijn studies als basis gebruiken voor de uiteenzetting van de mythe over het martelaarschap van Husayn. Eliade beschrijft mythe als volgt:

‘Mythe verhaalt over een heilige geschiedenis. Het verwijst naar een gebeurtenis die plaatsvond in de oertijd, de fabelachtige tijd van ‘het begin’. Mythe vertelt hoe, door de daden van bovennatuurlijke wezens, een realiteit tot stand kwam. Dit kan de gehele realiteit zijn, de kosmos, of enkel een fragment van de realiteit – een eiland, een plantensoort, een bepaald soort menselijk gedrag, of een instituut. Mythe is altijd een beschrijving van schepping, over hoe iets geproduceerd werd en begon te zijn.’¹³

Eliade noemt de belangrijkste personages in de mythen *supernatural beings*: goden of mythische figuren die een belangrijke rol hebben gespeeld in de ontstaansgeschiedenis van een realiteit. In deze studie reken ik naast deze *supernatural beings* ook helden en profeten tot het rijtje van belangrijke actoren in de mythische narratieven. Zoals uit nadere bestudering van de Karbala-mythe zal blijken hoeven het niet per se goden of andere bovennatuurlijke wezens te zijn die de bepalende daden van een ontstaansgeschiedenis verrichten. De persoon van Imam Hussayn is gepositioneerd op de scheidslijn tussen een *supernatural being* en een

¹² W. McNeill, *Mythistory, or Truth, Myth, History, and Historians*. *American Historical Review*, February 1986;91(1):1, p.5.

¹³ M. Eliade, *Myth and Reality*, Harper & Row publishers, New York, 1963, p.5-6.

held. Hoewel Hussayn menselijk van aard was krijgen de Imams in het shi'isme wel bovennatuurlijke krachten toebedeeld.

In het werk van Eliade ligt de nadruk op de beschrijving van primitieve samenlevingen en de functies die verschillende soorten mythen daarin vervullen. Hij maakt onderscheid tussen kosmogonische mythen en oermythen. Eliade veronderstelt dat een mythe altijd verhaalt over de totstandkoming van iets nieuws. In kosmogonische mythen wordt verklaard hoe het universum en de wereld werden gevormd. De kosmogonie houdt zich bezig met de structuur van het universum. Een voorbeeld van een kosmogonische mythe is het Babylonische scheppingsverhaal, waarin de god Marduk het gevecht aangaat met het zeemonster Tiamat. Marduk komt als overwinnaar uit de strijd en scheidt de kosmos uit het gehavende lichaam van Tiamat.¹⁴ Oermythen zijn het vervolg op de kosmogonische mythen. Ze beschrijven het tot stand komen van een bepaald fenomeen of object op het moment dat de kosmos en de wereld al bestonden.¹⁵ Een voorbeeld waarbij de kosmogonische mythe en de oermythe duidelijk met elkaar verweven zijn vinden we in de volgende Assyrische mythe die een verklaring biedt voor kiespijn. De god Anu heeft de schepping van de wereld voltooid: hij schiep de hemelen, waaruit de aarde voortkwam. Op de aarde ontstonden rivieren, die resulteerden in kanalen en vijvers, waaruit uiteindelijk de worm ontstond. Deze worm riep de goden Sjamash en Ea aan en verzocht hen om iets te eten. De Goden boden de worm vruchten aan, maar dit was hem niet genoeg. Hij vroeg om mensentanden. Dit wekte de toorn van de Goden die spraken: 'Daar gij zo hebt gesproken, o worm, moge Ea u met zijn machtige hand breken!'¹⁶

Hoewel de Hussayn-mythe die in deze studie centraal staat zich niet bezighoudt met het ontstaan van het universum en de ontologische aspecten van de wereld, biedt het werk van Eliade nuttige inzichten met betrekking tot verschillende aspecten van het fenomeen mythe. In de volgende paragrafen zal ik nader ingaan op de rol die Eliade toeschrijft aan tijd en ruimte in mythen.

1.3 Ruimte in het werk van Eliade

Eliade stelt dat de religieuze mens de wereld op een ontegenzeggelijk andere manier ervaart dan de seculiere mens. Voor wie gelooft in een transcendente entiteit is de wereld niet eenvormig, bepaalde delen van de ruimte zijn van kwalitatief verschillende aard dan andere

¹⁴ M. Eliade, *De Magie van het Alledaagse*, Servire, Katwijk aan Zee, 1987, p.41.

¹⁵ Eliade, *Myth and Reality*, p.21.

¹⁶ Eliade, *De Magie van het Alledaagse*, p.45.

segmenten. In tegenstelling tot iemand die er een seculiere levensvisie op na houdt bestaat de wereld voor een gelovige uit zowel de neutrale, profane ruimte als uit de zogenaamde ‘gewijde ruimte’. Het is in deze laatste categorie dat zich iets van het transcendente aan de mens openbaart. Af en toe is er sprake van een ‘breuk’ in het profane bestaan waarin het sacrale tot uiting komt. Op de momenten en plaatsen waar het transcendente zich in de wereld manifesteert is er sprake van gewijde ruimte.¹⁷ Dit contact tussen het goddelijke en de mens kan op directe wijze plaatsvinden. Het is mogelijk dat iemand een direct contact met God ervaart zonder tussenkomst van een extern object. Een dergelijke theofanie kan bestaan uit een visioen wanneer God direct aan de gelovige verschijnt. Mystici kunnen ervaringen hebben waarbij ze volledig opgaan in God. Het bovenzinnelijke kan zich echter ook door middel van een extern object aan de mens openbaren, zoals wanneer er sprake is van een hierofanie en men bijvoorbeeld gelooft dat er een goddelijke manifestatie schuilt in een boom. Het onderscheid dat Eliade maakt in de manieren waarop mensen de wereld en het universum kunnen ervaren doet denken aan John Hick’s *ambiguity of the universe*. Met deze ‘tweeledigheid van het universum’ doelt Hick op zijn stelling dat we, met de kennis waarover we op dit moment beschikken, het universum zowel op een naturalistische als op een religieuze manier kunnen duiden.¹⁸ Atheïsten leven in een gedesacraliseerde kosmos waarvan het bestaan kan worden teruggebracht tot natuurkundige processen. De interpretatie die men aan het universum geeft is bepalend voor de manier waarop vervolgens bepaalde gebeurtenissen worden opgevat en verklaard. Een aardbeving die resulteert in een ontzaglijke destructie en vele doden zal door iemand met een naturalistische wereldvisie worden beschouwd als het gevolg van hevige trillingen van de aardkorst. Voor een streng gelovige kan een dergelijke gebeurtenis echter een manifestatie zijn van de woede van God omdat de mensheid Hem verloochent. Of wellicht is het zelfs de aankondiging van het laatste millennium. Eliade geeft het voorbeeld van een kerk als scheidslijn tussen het heilige en het profane. Voor de gelovige is de kerk van een andere orde als de straat waarin hij staat. De straat behoort tot de profane wereld, het is een decor waarin zich het alledaagse leven afspeelt. Op het moment dat een gelovige over de drempel van een kerk stapt overschrijdt hij de verborgen grenslijn die het profane van het sacrale scheidt.¹⁹

¹⁷ Eliade, *De Magie van het Alledaagse*, p.9.

¹⁸ J. Hick, *An Interpretation of Religion*, London, MacMillan Press, 1989, p.73.

¹⁹ Eliade, *De Magie van het Alledaagse*, p.11.

1.4 Tijd in het werk van Eliade

Net zoals zich een breuk kan voordoen in de ruimte waarin de religieuze mens zich beweegt, kunnen zich ook in de tijd scheuren van eenzelfde aard voordoen. Eliade maakt een onderscheid tussen heilige en profane tijd. In het dagelijks bestaan leeft men in de profane tijd. Er is sprake van heilige tijd wanneer er heilige feesten of rituelen plaatsvinden. Men kan dus ‘overgaan’ van profane tijd naar heilige tijd. Eliade illustreert dit met het voorbeeld van de jaarlijkse feesten die op het Polynesisch eiland Tikopia worden gevierd, waarbij men de ‘werken der Goden’ imiteert. Met deze ‘werken’ wordt verwezen naar de schepping van de wereld. Door het in tweeën snijden van een stuk hout wordt de overgang van de profane naar de heilige tijd gesymboliseerd.²⁰ Ook tijdens Nowrooz, het Perzische Nieuwjaar, herdenkt men de schepping van de wereld. Gedurende een jaar heeft de gewone tijd een vernietigende uitwerking op de mens, de maatschappij en de kosmos. Het is daarom noodzakelijk om tijdens Nowrooz terug te keren naar de mythische oertijd zodat de wereld weer gezuiverd kan worden. Na een dergelijke catharsis is behalve de wereld ook de mens weer puur omdat de zonden van het afgelopen jaar worden weggenomen. Men maakt het moment dat de chaotische kosmos werd omgevormd tot een geordend universum weer actueel om tot een ‘hernieuwing der schepping’ te komen.²¹ Door het opnieuw tegenwoordig maken van een dergelijke scheppingsgeschiedenis worden de deelnemers aan het religieuze feest voor de duur van het ritueel tijdgenoten van de goden en bovennatuurlijke wezens.²² De belangrijkste eigenschap die Eliade toeschrijft aan de heilige tijd is de reversibele aard ervan. Men breekt los uit de wereld om zich heen en keert terug naar een oergebeurtenis. Het opmerkelijke aan deze ‘oertijd’ is dat deze hetzelfde blijft. Zoals Eliade stelt: *‘Men zou kunnen zeggen dat hij niet ‘verloopt’, geen onomkeerbare ‘Duur’ heeft. Het is een ontologische, een ‘Parmenideische’ Tijd, die zichzelf altijd gelijk blijft, die noch verandert noch afloopt.’*²³ Men gaat terug naar de mythische tijd waarin de Goden de wereld schiepen en wordt gedurende de uitvoering van het ritueel een tijdgenoot van deze goddelijke entiteiten. Eliade spreekt met betrekking tot de mythologische tijd ook wel over ‘sterke’ tijd. Het is een tijd waarin zich iets nieuws manifesteert, waarin een gebeurtenis plaatsvindt die sterk bepalend is voor de toekomst van de mens.²⁴ Mythen zijn herinneringen aan een ‘glorieus verleden’,

²⁰ Eliade, *De Magie van het Alledaagse*, p.46.

²¹ Eliade, *De Magie van het Alledaagse*, p.41-2.

²² Eliade, *De Magie van het Alledaagse*, p.58.

²³ Eliade, *De Magie van het Alledaagse*, p.36.

²⁴ Eliade, *Myth and Reality*, p.9.

waarin indrukwekkende verrichtingen zijn uitgevoerd, dat men voor een deel kan herwinnen door het uitvoeren van bepaalde rituelen.²⁵ Anders dan vaak wordt aangenomen zijn het profane en het sacrale in het werk van Eliade niet elkaars antithese, maar vullen ze elkaar in het leven van de religieuze mens juist aan.²⁶ Zowel in tijd als ruimte kan men overgaan van het aardse, het ‘historische’, naar een gewijde, transcendente sfeer.

1.5 Functie van mythe

De belangrijkste functie van mythe is het bieden van een verklaring voor de toestand waarin de mens zich vandaag de dag bevindt. Kosmogonische mythen beschrijven hoe de wereld tot stand kwam als gevolg van de daden van bovennatuurlijke wezens. De manier waarop de mens zich verhoudt tot de wereld en het universum wordt verklaard aan de hand van oermythen. Op de Kariwina eilanden wordt ieder jaar het feest van de terugkeer van de doden gevierd. Voorafgaand aan deze viering wordt een mythe verteld waarin de oorzaak van de sterfelijkheid van de mens beschreven wordt.²⁷ Door het vertellen van mythen wordt betekenis aan het leven gegeven en heeft men beschikking over een richtlijn voor menselijk gedrag.²⁸ Mythen bieden houvast. Doordat men in staat is terug te gaan naar de tijd van een oorsprongmythe wordt duidelijk dat er ‘iets’ tijdloos bestaat waarvan de ontologische staat onbetwistbaar is. Dit ‘iets’ is transcendent van aard maar wanneer men overgaat van de profane naar de sacrale tijd en ruimte wordt het mogelijk met de menselijke ervaring aan dit transcendente te raken.²⁹ Mythologische narratieven kunnen bruikbaar zijn in situaties waarin men twijfelt hoe te handelen. Door het vertellen van dergelijke verhalen wordt duidelijk dat in de ‘oertijd’ wezens voor dezelfde dilemma’s hebben gestaan. De realisatie dat de mythische voorvaders in het verre verleden al het hoofd hebben geboden aan zaken waar wij in het heden mee worstelen kan helpen om minder angstig en twijfelend tegenover bepaalde ondernemingen te staan.³⁰ De handelingen van deze bovennatuurlijke wezens kunnen als voorbeeld dienen voor onze daden in het heden. In zijn boek *Myth and Mobilisation in Revolutionary Iran* stelt Haggay Ram dat mythen geen statische verhalen zijn. Wanneer een mythe een essentiële component is van het wereldbeeld van een groep zal de strekking van die mythe tevens bepalend zijn voor de manier waarop bepaalde gebeurtenissen worden

²⁵ Eliade, *Myth and Reality*, p.145.

²⁶ W.C. Beane and W.G. Doty, *Myths, Rites, Symbols: a Mircea Eliade reader*, New York, Harper Colophon, 1975, p.xxiv.

²⁷ B. Malinowski, ‘Myth in Primitive Psychology’, in: M. Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Malden, Blackwell Publishing, 2003, p. 177.

²⁸ Beane and Doty, *Myths, Rites, Symbols*, p. 3.

²⁹ Eliade, *Myth and Reality*, p.140.

³⁰ Eliade, *Myth and Reality*, p.141.

geïnterpreteerd. Vervolgens beïnvloedt deze *Weltanschauung* op haar beurt weer de manier waarop de mythe geduid wordt. Er is dus een constante wisselwerking tussen mythe en het heden. Zoals Ram schrijft: *'A myth is shaped and reshaped by its narrators in accordance with their own premises and values and in response to their particular conception of the world.'*³¹ Dit betekent niet dat een mythe in de loop der tijd wordt omgevormd tot een compleet nieuw verhaal. De structuur, tijd, plaats en hoofdpersonen blijven hetzelfde als in de 'oorspronkelijke' mythe. Het verschil is gelegen in de betekenis die aan het verhaal wordt gegeven. Dit proces van wederkerige beïnvloeding tussen mythe en het heden zal een belangrijke rol spelen bij het bestuderen van de veranderende perspectieven op de Karbala mythe tijdens de Islamitische Revolutie.

1.6 De kosmogonische mythe van de shi'a

Haggay Ram onderscheidt drie delen die samen de kosmogonische mythe van de shi'a vormen.³² In het vervolg zal ik met betrekking tot de shi'itische mythe spreken over een oermythe of een oorsprongmythe in plaats van een kosmogonische mythe, omdat deze termen me correcter lijken met betrekking tot de narratieven waaraan ze refereren. De kosmogonie richt zich op het ontstaan en de structuur van het heelal. De mythische narratieven over Karbala, die centraal staan in deze studie, verhalen echter over een gebeurtenis die zich voltrok in de formatieve periode van de stroming die we nu als de shi'a kennen. De verhalen over het martelaarschap van Hussayn dienen niet als verklaring voor het ontstaan van de wereld, maar als uitleg waarom de mens is wat hij vandaag de dag is. Het eerste deel dat Ram onderscheidt als onderdeel van de mythe over de totstandkoming van de shi'itische stroming bestaat uit de handelingen die Muhammad en de eerste Imam 'Ali ibn Abi Talib verrichtten. Het tweede deel richt zich op de levens van de Imams die 'Ali opvolgden. Het derde deel van de mythe is gericht op de toekomst. In deze verhalen wordt de tijd van de apocalyps en de terugkeer van de Twaalfde Imam geschetst. Hussayns martelaarschap maakt deel uit van de tweede categorie. De drie dimensies waarin Ram de shi'itische mythe onderverdeelt dienen als hulpmiddel. In de praktijk is er echter geen sprake van dergelijke afgebakende scheidslijnen, daarom zullen ook de twee andere categorieën betrokken worden in deze studie.

³¹ H. Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, Washington, The American University Press, 1994, p.9.

³² Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.11.

*'Time passes through us, or we pass through it
As guests to god's wheat.
In a previous present, a subsequent present,
Just like that, we are in need of myth
To bear the burden of the distance between two doors ...'*³³

Hoofdstuk 2: Vamik Volkan en het Chosen Trauma

2.1 Vamik Volkan

In het vorige hoofdstuk heb ik met behulp van het werk van Eliade vanuit een theoretisch perspectief enkele elementen van mythe behandeld. Nu zal ik me richten op de invloed en uitwerking die mythen in de praktijk kunnen hebben. Hierbij zal ik enkele denkbeelden van de Turks-Cypriotische psychiater Vamik Volkan (1932-) gebruiken om de positie van het Karbala-paradigma binnen het shi'isme nader uit te werken.

In zijn boek *Bloodlines, from Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, ligt de focus van Volkan op conflicten tussen of binnen etnische groepen. Hij probeert te doorgronden welke rol de 'collectieve psyche' speelt in het doen ontvlammen of aanwakkeren van conflicten die ontstaan tussen verschillende groepen. De wortels van dergelijke conflictsituaties liggen vaak in het verleden, waarin zich een gebeurtenis heeft voorgedaan die de groepsidentiteit op enige wijze heeft getraumatiseerd. Volkan analyseert de manier waarop gedeelde psychologische factoren essentieel zijn voor de identiteitsformatie van een grote groep mensen en de wijze waarop een trauma uit een ver verleden invloed kan hebben op de huidige groepsidentiteit en de manier waarop er op grond van deze identiteit in conflictsituaties wordt gehandeld. Volkan richt zich in zijn publicatie vooral op etniciteit als bepalende factor van identiteit. In deze studie echter is het niet de gedeelde etniciteit van een groep mensen die centraal staat, maar een gedeelde religie. De focus ligt op de functie die het Karbala-paradigma vervult binnen de Twaalvershi'itische islam. De inzichten die Volkan biedt over de wijze waarop groepsidentiteit, trauma en conflict op elkaar inwerken zijn echter op meer onderzoeksvlakken toepasbaar dan op etniciteit alleen. In dit hoofdstuk wil ik de theorie van Vamik Volkan gebruiken om aan te tonen op welke wijze gebeurtenissen die zich in een vroegere tijd hebben voorgedaan bepalend kunnen zijn voor de collectieve identiteit van een groep mensen die door een grote tijdsspanne gescheiden zijn van het oorspronkelijke voorval. In de komende paragrafen zal ik aan de hand van Volkan's theorie over *identity markers*,

³³ M. Darwish, 'Maybe, Because Winter is Late' (18) in: *The Butterfly's Burden*, tr. F. Joudah, Glasgow, Bloodaxe Books, 2007, p.87.

chosen trauma en ‘transgenerationale transmissie’ proberen inzicht te geven in het proces dat ten grondslag ligt aan de Karbala-cultus in Iran.

2.2 Groepsidentiteit

Het merendeel van de tijd zijn mensen zich niet zeer bewust van hun groepsidentiteit. In het dagelijks leven is men vooral bezig met handelen vanuit de individuele identiteit, bijvoorbeeld in de omgang met familie, vrienden of collega’s. Een collectief wij-gevoel ontstaat pas wanneer er sprake is van een ‘ander’ waar we ons tegenover geplaatst zien.³⁴ De manier waarop deze twee identiteiten zich tot elkaar verhouden legt Volkan uit met behulp van de tent-metafoor. Ieder mens ‘draagt’ twee lagen doek. Allereerst is er de stof die de individuele identiteit vormt, deze doek is als een kledingstuk dat perfect om je lichaam past. De tweede laag is een overkoepelend tentzeil waaronder zich ook andere individuen bevinden.³⁵ Volkan gebruikt het beeld van de tent om gemeenschappelijke identiteit van een etnische groep uit te beelden. Naast etniciteit zijn er echter ook andere elementen aan te wijzen, zoals religie of cultuur, die maken dat een groep in dezelfde tent leeft. Het tentzeil bestaat niet uit één grote lap stof, maar wordt gevormd door diverse, deels overlappende, gedeelde mentale representaties van de leden de groep. Een deel van het doek is bestaat bijvoorbeeld uit een gedeeld wij-gevoel. Ook het beeld dat de groep van zichzelf heeft in relatie tot ‘de ander’ kan deel uitmaken van de stof, evenals gemeenschappelijke symbolen of de invloed van een leider. Een ander element dat een grote impact kan hebben op het tentzeil is het *chosen trauma*, een term die in paragraaf 2.4 nader uitgewerkt zal worden.³⁶ De tent wordt overeind gehouden door een tentstok: de leider. Iedere grote groep heeft zogenaamde *identity markers*; ‘concrete of abstracte symbolen, tekens en handelingen die variëren van uiterlijke kenmerken, taal, [...] religieuze/magische overtuigingen, culturele tradities, mythen of vlaggen tot beelden van historische gebeurtenissen en helden uit het verleden.’³⁷ Dergelijke *identity markers* dienen ertoe om de identificatie met de groep te versterken.³⁸ Wanneer de groepsidentiteit bedreigd wordt zal de nadruk van individuele identiteit verschuiven naar de groepsidentiteit.³⁹

³⁴ V. Volkan, *Bloodlines*, Westview Press, Colorado, 1998, p.25.

³⁵ Volkan, *Bloodlines*, p.27.

³⁶ <http://www.vamikvolkan.com/Transgenerational-Transmissions-and-Chosen-Traumas.php>, geraadpleegd 21-02-12.

³⁷ <http://www.vamikvolkan.com/Culture,-International-Relations-And-Psychoanalysis.php>, geraadpleegd 21-02-12

³⁸ Volkan, *Bloodlines*, p.83.

³⁹ <http://www.vamikvolkan.com/Traumatized-Societies-and-Psychological-Care.php>, geraadpleegd 20-02-12.

2.3 Transgenerationale transmissie

Wanneer een groep door rampspoed wordt getroffen vindt er, net als bij individuen, een proces van verwerking plaats. In het gunstigste geval stelt een dergelijk verwerkingsproces de gemeenschap in staat het verlies te dragen en het leven weer op te pakken. De socioloog Kai Erikson stelt dat het voor een gemeenschap mogelijk is goed te herstellen van een traumatische gebeurtenis zolang het ‘weefsel’ waaruit zij is opgebouwd niet beschadigd is.⁴⁰ Men is in dit geval in staat te aanvaarden dat er een ingrijpende verandering heeft plaatsgevonden en bij machte om de nieuw ontstane situatie op een passende manier te integreren in het dagelijks leven. Er zijn echter ook situaties waarin men er niet in slaagt een traumatische ervaring op een dergelijke manier te verwerken. Het leed waaraan men het hoofd moet bieden is in zo’n geval te groot voor de persoon of groep in kwestie. Een mogelijke manier om hier mee om te gaan is het externaliseren van het getraumatiseerde zelfbeeld.⁴¹ Volkan draagt het voorbeeld aan van een patiënt die hij ooit in behandeling had. De man had in zijn jeugd, vanwege problemen met zijn handen, twee pijnlijke operaties ondergaan. Zijn vader had hem de rest van zijn leven verteld dat hij vanwege zijn handicap nooit een echte man zou worden. Als volwassene ging hij aan het werk als orthopeed en behandelde hij chronisch gehandicapte kinderen. De kinderen waar deze man mee werkte functioneerden als reservoir voor het deel van zijn zelfbeeld dat nog altijd beschadigd was.⁴² Door de kinderen te transformeren tot bewaarplaats van het getraumatiseerde zelf trachtte de arts keer op keer zijn geëxternaliseerde pijn te verlichten. Je zou kunnen zeggen dat hij zichzelf in de ander probeerde te helpen.

Een andere vorm van het externaliseren van onverwerkte pijn vindt plaats door middel van ‘transgenerationale transmissie’. Wanneer een dramatisch voorval een hele groep onthutst achterlaat ontstaat er geleidelijk aan een gedeelde mentale voorstelling van dit voorval waarin collectieve herinneringen, gevoelens, angsten en interpretaties zijn opgenomen.⁴³ Als deze groep niet in staat blijkt de rouw te verwerken wordt het trauma doorgegeven van generatie op generatie en raakt het langzaam verweven met het doek van de gemeenschappelijke tent. De ouders dragen de taak om het traumatische verleden te verwerken over aan hun

⁴⁰ <http://www.vamikvolkan.com/The-Next-Chapter%3A-Consequences-of-Societal-Trauma.php>, geraadpleegd 21-02-12.

⁴¹ Volkan, *Bloodlines*, p.42.

⁴² Volkan, *Bloodlines*, p.42.

⁴³ Volkan, *Bloodlines*, p.45.

kinderen.⁴⁴ De transmissie van deze onverwerkte pijn geschiedt op subtiele wijze. De overdracht komt niet slechts tot stand doordat er verhalen verteld worden over het leed en de vernedering waardoor een groep getroffen is. De nieuwe generatie voelt intuïtief aan waar de pijn zit, zonder dat hier altijd op expliciete wijze over wordt gesproken. Men neemt onbewust gedragspatronen en non-verbale boodschappen over en verhoudt zich op een daarbij passende manier tot de wereld. Volkan spreekt in dit geval over psychologisch DNA dat zorgt voor de overdracht van het getraumatiseerde zelfbeeld.⁴⁵ In de loop der tijd raakt de traumatische gebeurtenis uit het verleden onlosmakelijk verbonden met het wereldbeeld van een groep en wordt deze tot een deel van de collectieve identiteit gemaakt. In dit geval is er sprake van een *chosen trauma*.

2.4 Chosen trauma

Een *chosen trauma* is een gedeelde, mentale representatie van een historische, traumatische gebeurtenis die zich in de geschiedenis van een bepaalde groep heeft voorgedaan. Er is sprake van een vijandige groep die zich, met dramatische gevolgen, tegen de voorouders keerde. Dergelijke gebeurtenissen raken in de loop der tijd vervlochten met de groepsidentiteit. Wanneer zich een situatie voordoet die de groepsidentiteit bedreigt kan de herinnering aan een dergelijk voorval worden ingezet om een sterk ‘wij-gevoel’ op te roepen.⁴⁶ De herinnering aan een traumatische gebeurtenis hoeft niet noodzakelijkerwijs altijd prominent in het geheugen gegrift te staan. Het is goed mogelijk dat een *chosen trauma*, hoewel het deel uitmaakt van de groepsidentiteit, gedurende enkele generaties sluimerend op de achtergrond aanwezig is.⁴⁷ Wanneer zich decennia, of in sommige gevallen eeuwen, later conflictsituaties voordoen kan het reactiveren van de herinneringen aan een historische schok zorgen voor het oplaaien van hevige emoties. Het revitaliseren van een *chosen trauma* is een krachtig middel om het gevoel van saamhorigheid te versterken. Wanneer een *chosen trauma* als *identity marker* is opgenomen in de collectieve identiteit ligt de focus niet langer op de historische feiten rondom de schokkende gebeurtenis, maar op de manier waarop het trauma in de gedeelde mentale voorstelling is vastgezet.⁴⁸ Bepalend voor de groepsidentiteit zijn de representaties en herinneringen rondom het trauma die generatie op generatie worden

⁴⁴ Volkan, *Bloodlines*, p.43.

⁴⁵ Volkan, *Bloodlines*, p.43.

⁴⁶ <http://www.vamikvolkan.com/Chosen-Trauma,-the-Political-Ideology-of-Entitlement-and-Violence.php>, geraadpleegd 22-02-2012

⁴⁷ <http://www.vamikvolkan.com/Chosen-Trauma,-the-Political-Ideology-of-Entitlement-and-Violence.php>, geraadpleegd 22-02-2012.

⁴⁸ <http://www.vamikvolkan.com/Chosen-Trauma,-the-Political-Ideology-of-Entitlement-and-Violence.php>, geraadpleegd 22-02-2012.

doorgegeven, de daadwerkelijke omstandigheden van het voorval zijn hiervoor niet van groot belang. In de loop der tijd kan de functie van een *chosen trauma* veranderen. Een groep die zichzelf, door terug te grijpen op een trauma, tijdenlang in de slachtofferrol plaatst kan datzelfde trauma aangrijpen als rechtvaardiging voor het nemen van wraak op de vijandige partij.⁴⁹ Aangezien het om een *historisch* trauma gaat is het onmogelijk voor de groep om zich tegen werkelijke daders van de brute wandaad te keren. Wanneer de herinnering aan een *chosen trauma* gereactiveerd wordt versmelten de collectieve representatie van het trauma en het heden tot één en hetzelfde conflict.

2.5 *Chosen trauma* in werking

Wanneer een *chosen trauma* wordt aangegrepen om de sentimenten van een contemporain conflict aan te wakkeren vindt er een breuk in de tijd plaats, die doet denken aan het onderscheid dat Eliade maakt tussen profane en heilige tijd. De hedendaagse vijanden transformeren tot verlengstukken van de historische antagonisten.⁵⁰ De reactivatie aan het einde van de vorige eeuw van het Servische *chosen trauma* omtrent de Slag van Kosovo en de gevolgen die dat had in Bosnië vormen een goed voorbeeld van de werking van een dergelijke tijdsbreuk. Op 28 juni 1389 trok de Servische prins Lazar op het Merelveld ten strijde tegen het leger van de Ottomaanse sultan Murat I. Beide legeraanvoerders kwamen tijdens de strijd om het leven. Het Servische Rijk was al decennia lang over haar hoogtepunt heen en in 1459 werden de Servische gebieden geannexeerd door de Ottomaanse strijdmacht.⁵¹ Hoewel de Slag op het Merelveld waarschijnlijk weinig invloed heeft gehad op de uiteindelijke val van het rijk groeide het desalniettemin uit tot het symbool van het verlies van de provincie Kosovo aan de Ottomanen. In de loop der tijd groeide prins Lazar uit tot een heldhaftige martelaar en een heilige. Er kwamen gedichten, schilderijen en verhalen in omloop die de heroïsche daden van Lazar tegenover de brute Ottomanen tentoonspreidden. Het beeld van Lazar was niet langer afhankelijk van de historische feiten die beschikbaar waren omtrent de Slag op het Merelveld maar van de gedeelde mentale representatie die in de collectieve psyche ontstond.⁵² In 1989, zeshonderd jaar na de Slag op het Merelveld, besloot Milošević dat de tijd was aangebroken om het lichaam van Lazar ‘uit ballingschap’ te halen. Het lichaam van de prins bevond zich op dat moment in een klooster nabij Belgrado. Milošević vond dat dit het moment was om Lazar terug te brengen naar zijn geliefde Kosovo, maar niet

⁴⁹ Volkan, *Bloodlines*, p.47.

⁵⁰ Volkan, *Bloodlines*, p.46.

⁵¹ Volkan, *Bloodlines*, p.61.

⁵² Volkan, *Bloodlines*, p.61.

voordat diens overblijfselen een ereronde hadden gemaakt door talloze Servische dorpen en steden.⁵³ In hetzelfde jaar onthulde Milošević het Gazimestan-monument op het veld dat precies zeshonderd jaar eerder het strijdtoneel tussen de Serviërs en de Ottomanen was geweest. Op het monument is de ‘Vloek van Kosovo’ aangebracht, een tekst die wordt toegeschreven aan Prins Lazar, maar waarschijnlijk in 1814 door de Servische filoloog Vuk Karadzic is geschreven⁵⁴:

*‘Wie een Serviër is en Servisch van geboorte,
Van Servisch bloed en van Servische afkomst
En niet naar de Slag van Kosovo komt,
Moge hij nooit het nageslacht hebben waar zijn hart naar verlangt!
Geen zoon of dochter.
Moge er niets groeien van wat hij zaait!
Noch donkere wijn, noch wit graan.
En laat hem vervloekt zijn in alle tijden!’*

De jaartallen op het monument die de periode aangaven die herdacht wordt luiden: 1389-1989. De onthulling van het monument vond plaats in een periode van toenemende spanningen tussen de Albanese bevolking, die een meerderheid vormde in Kosovo, en de Servische inwoners van de provincie.⁵⁵ Door de strijd tegen de Ottomanen, die haar oorsprong had in de 14^e eeuw, te laten doorlopen tot in het heden werd niet alleen het conflict, maar ook de historische pijn geactualiseerd. Er vond een scheuring in de tijd plaats waardoor gebeurtenissen uit het heden en verleden samenvloeien tot dezelfde aangelegenheid. Het Gazimestan-monument maakte op impliciete wijze duidelijk dat de Serviërs nog altijd niet hadden afgerekend met hun vijanden. Gedurende de jaren ’90 van de vorige eeuw nam het Servisch nationalisme toe. Daarnaast groeide de overtuiging dat de ‘Ottomanen’ zich voorbereidden op een nieuwe militaire campagne om Servië wederom aan het Ottomaans gezag te onderwerpen.⁵⁶ Er werd in toenemende mate naar de Bosnische Moslims gerefereerd

⁵³ V. Volkan, ‘History-related unconscious fantasies’, in: V. Volkan, G. Ast & W.F. Greer Jr., *The Third Reich in the Unconscious: Transgenerational Transmission and its Consequences*, New York, Brunner-Routledge, 2002, p.46.

⁵⁴ M.A. Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, London, University of California Press, 1998, p.38.

⁵⁵ Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, p.69.

⁵⁶ <http://www.vamikvolkan.com/Bosnia-Herzegovina%3A-Chosen-Trauma-and-Its-Transgenerational-Transmission.php>, geraadpleegd 22-02-2012.

als ‘Turken’ die zich klaarmaakten voor de jihad.⁵⁷ In deze nieuwe perceptie transformeerden de Bosniërs tot de moordenaars van Lazar.

2.6 Karbala als chosen trauma

De wijze waarop de herinnering aan de Slag bij Karbala als *chosen trauma* functioneert in het shi’itische collectieve geheugen verschilt op een belangrijk punt van de manier waarop de werking van *chosen trauma* in voorgaande paragrafen is beschreven. Volkan spreekt met betrekking tot de cultus rondom de nagedachtenis aan Imam Hussein van een ‘extreme vorm van herinnering’.⁵⁸ Doorgaans is een *chosen trauma* het resultaat van het onvermogen van de collectieve psyche om gevoelens van rouw, vernedering en woede op een goede manier te verwerken. De historische pijn raakt daarbij noodzakelijkerwijs verweven met de groepsidentiteit omdat men er niet in is geslaagd op een helende manier met het traumatische verleden om te gaan en deze pijnlijke periode af te sluiten. Binnen de shi’itische islam is het echter niet het onvermogen om te rouwen dat de herinnering aan het martelaarschap van Imam Hussayn als *identity marker* binnen de collectieve identiteit heeft vastgezet. Er is eerder sprake van een situatie waarbij er een cultivering van de rouw en pijn plaatsvindt. Bij alle *chosen trauma*’s, en dit geldt ook voor het memoreren van de Slag bij Karbala, wekt de reactivatie van de herinnering aan het trauma hevige emoties op en ontstaat een breuk in de tijd. De Islamitische Revolutie werd vanuit dit perspectief niet door eeuwen gescheiden van de veldslag die plaatsvond op de vlakte van Karbala. Beide conflicten transformeerden in de Iraanse collectieve psyche tot dezelfde strijd tegen dezelfde vijand. Yitzhak Nakash vergelijkt de rituelen en herdenkingsdiensten die rondom ‘Ashura plaatsvinden met het lezen van de Haggadah tijdens Pesach: ‘In each and every generation, each person should regard himself as though *he* had gone forth from Egypt.’⁵⁹

⁵⁷ Volkan, *Bloodlines*, p.73.

⁵⁸ Volkan, *Bloodlines*, p.49.

⁵⁹ Y. Nakash, ‘An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of ‘Ashura’, *Die Welt des Islams*, New Series, vol.33, Issue 2, 1993, p.164.

*'From our thousand-year-old sleep,
From our crippled history
Comes a sun without ritual
To the country that's dug into our lives like a grave,
To the drugged and murdered country,
And kills the shaikh of the sand and locusts.'*⁶⁰

Hoofdstuk 3: De Oorsprong van de Rituelen rondom 'Ashura

3.1 De formatieve periode van het shi'isme

In de eerste twee hoofdstukken, die het theoretische kader vormen, heb ik aan de hand van het werk van Eliade en Volkan laten zien wat de functie is van mythen en op welke wijze eeuwenoude narratieven bepalend kunnen zijn voor de identiteit en het wereldbeeld van een groep mensen. In dit hoofdstuk schets ik het ontstaan van de rituelen rondom 'Ashura. Ik begin met een beschrijving van de oorsprong van de rituelen in de formatieve periode van de islam, waarna ik de focus zal leggen op de ontwikkelingen van de rituelen zoals die zich voltrokken hebben in de regio van wat het hedendaagse Iran is. Met behulp van het theoretisch kader en de historische beschrijving van dit hoofdstuk zal ik in de volgende hoofdstukken aandacht geven aan de manier waarop het Karbala-narratief en de bijbehorende rituelen kunnen worden ingezet om contemporaine situaties te interpreteren.

Het schisma tussen de sunniten en de shi'iten komt voort uit het vraagstuk rondom de opvolging van de profeet Muhammad. De moslims die later als de sunniten bekend zouden komen te staan vonden dat de umma geleid zou moeten worden middels een khalifat. De khalifa was de autoriteit op zowel religieus als politiek gebied. Een andere groep moslims, de latere shi'iten, was van mening dat de islamitische gemeenschap bestuurd moest worden door middel van een imamat. Aan de Imams⁶¹, die afstamden van Muhammad, werden bovendien bovennatuurlijke krachten toegeschreven.⁶² De shi'iten geloven dat Muhammad 'Ali als zijn opvolger heeft aangewezen. Volgens een hadith stopte de profeet in het jaar 632 met zijn volgelingen bij de bron Ghadir Khumm, alwaar hij zich verzekerde van de steun van zijn aanhangers. Vervolgens zei hij: 'Hij van wie ik de meester ben, van hem is ook 'Ali de

⁶⁰ Adonis, 'Prophecy' in: *Victims of a Map*, tr. Abdullah al-Udhari, p.105.

⁶¹ De functie van een Imam in het shi'isme, moet niet worden verward met de rol die een imam in het sunnisme inneemt. Een sunnitische imam gaat voor in het gebed, de shi'itische Imam leidt de umma.

⁶² K. Scot Aghaie, ed., *The Women of Karbala*, s.l., University of Texas Press, 2005, p.1-2.

meester.⁶³ Het was echter niet ‘Ali die het leiderschap van de islamitische gemeenschap na de dood van Muhammad overnam. Hij zou pas als vierde khalifa de umma aanvoeren. De eerste drie khalifen, Abu Bakr, ‘Umar en Uthman, worden door de shi‘iten niet als legitieme leiders erkend.

De twaalvershi‘iten erkennen twaalf Imams die de rechtmatige leiders van de moslims waren. Toen de elfde imam, Hasan al-‘Askari, in 873 of 874 overleed had hij geen zoon die de titel van hem kon overnemen. Dit betekende een crisissituatie voor de shi‘itische gemeenschap, die nu zonder leider zat. Uiteindelijk kwam men tot de conclusie dat Hasan al-‘Askari wel degelijk een zoon had gehad. Het kind, Muhammad genaamd, zou uit veiligheidsoverwegingen vanaf jongs af aan in *ghayba*, verborgenheid, hebben geleefd. De shi‘iten geloven dat Muhammad, die al-Mahdi wordt genoemd, op een dag zal verschijnen om de wereld met gerechtigheid te vullen.⁶⁴

3.2 De eerste rituelen

Ieder jaar op de tiende dag van de maand Muharram stromen de straten in Iran vol met gelovigen die de dood van Imam Hussayn gedenken. Het is een dag van rouw en door middel van talloze processies, passiespelen en preken wordt uiting gegeven aan het verdriet dat men nog altijd voelt om het verlies van hun Imam. De ‘Ashura-rituelen stellen de gelovigen in staat om te gaan met de onderdrukking die ze in de contemporaine tijd ondervinden. De wanhoop van Imam Hussayn weerspiegelt de radeloosheid van de deelnemers aan de Muharram-processies.⁶⁵ In deze paragraaf zal ik nader ingaan op de manier waarop verschillende rituelen rondom ‘Ashura zich in de loop der tijd ontwikkeld hebben. Allereerst beschrijf ik de herdenkingen zoals die plaatsvonden in de vroege islamitische rijken en bespreek daarna de situatie in Iran.

In verschillende klassieke islamitische bronnen, zoals de werken van Abu Mikhnaf (d.773) en al-Tabari (838-923), wordt beschreven hoe de gevangenen genomen familieleden van Hussayn, als zij worden weggeleid van het hof van Yazid, opnieuw langs de vlakte van Karbala komen. Wanneer zij arriveren op de plek waar veertig dagen eerder hun troepen tegenover die van Yazid stonden, zien ze dat het voormalig strijdtoneel wordt bezocht door mensen die de

⁶³ P. Sanders, ‘Claiming the past: Ghadir Khumm and the rise of Hafizi historiography in late Fatimid Egypt’, *Studia Islamica*, No. 75 (1992), p.87-8.

⁶⁴ H. Halm, *Shi‘ism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004, p.33-7.

⁶⁵ M. Dorraj, ‘Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in the Iranian Political Culture’, *The Review of politics*, 2001, p.502.

laatste eer komen bewijzen aan Hussayn.⁶⁶ Hoewel hier nog geen sprake is van een geïnstitutionaliseerde herdenkingsceremonie lijkt de kiem van een aantal latere ‘Ashura rituelen wel degelijk op deze periode terug te voeren zijn. Wanneer Zaynab, de zus van Hussayn, samen met de andere gevangenen voor Yazid moet verschijnen staat ze op en vervloekt hem:

*‘You are not a human being, you are not human, you are an oppressor who inherited bloodthirsty oppression from your father!... Even though my heart is wounded, and wearied, and my tears are flowing, surely very soon the day of God’s punishment will come and everyone will be subjected to God’s justice, and this is sufficient for us.[...] Do not be pleased that you have killed our dear ones. ”Think not of those who are slain in God’s way as dead. Nay they live, finding their sustenance in the presence of their Lord” [Qur’an 3:169]. But woe unto you! For God will be your judge, and the prophet your enemy, and Gabriel will be our ally against you.’*⁶⁷

Dit doet denken aan de latere praktijk van de ‘vervloekingspreken’ die in de 16^e eeuw in het Safavidische Rijk werden uitgesproken. Tijdens de heerschappij van de Umayyaden was het onmogelijk voor de aanhangers van Hussayn om diens martelaarschap publiekelijk te herdenken. Hussayns dood had onder zijn volgelingen behoorlijk wat onrust teweeg gebracht. Voor enkele van zijn sympathisanten gaf de dramatische afloop van de Slag bij Karbala aanleiding tot verdere opstand. In november 684 vond zo een opstand plaats van de *Tawabbun*, ‘zij die boete doen’. Deze groep van ongeveer 4000 man bestond vooral uit Kufanen die berouw hadden vanwege het feit dat ze hun Imam op het cruciale moment in de steek hadden gelaten. De *Tawabbun* gingen op weg naar Syrië om de dynastie van de Umayyaden ten val te brengen. In januari 685 werden ze door het Syrische leger verslagen.⁶⁸ Een jaar later initieerde al-Mukhtar al-Thaqafi een opstand om het onrecht te wreken dat Hussayn ten deel was gevallen. Het lukte hem om de gouverneur van Kufa af te zetten, maar een jaar later werd hij verslagen door troepen uit Basra.⁶⁹ Al met al zagen de heersers van de Umayyaden dynastie de herinnering aan de Slag bij Karbala het liefst zo snel mogelijk vervagen. Het was dan ook ondenkbaar dat er publieke herdenkingsdiensten voor Hussayn en

⁶⁶ A.J. Hussain, ‘The Mourning of History and the History of Mourning: the Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala’, *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 25, No.1, 2005, p.80.

⁶⁷ K. Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, University of Washington Press, Seattle, 2004, p.130

⁶⁸ Halm, *Shi’ism*, p. 16.

⁶⁹ Halm, *Shi’ism*, p. 17.

zijn metgezellen zouden worden gehouden. Er bestaan echter aanwijzingen dat er wel degelijk dergelijke bijeenkomsten werden georganiseerd. Samenkomsten die gericht waren op het herdenken van Hussayn vonden meestal plaats in het huis van een religieus leider of een andere prominente figuur.⁷⁰

In het jaar 750 werd het Umayyadenrijk omvergeworpen en werd het ‘Abbasidische khalifat gesticht. De ‘Abbasiden verspreidden heftige anti-Umayyaden propaganda om hun nieuw verkregen macht te legitimeren. De herinnering aan de Slag bij Karbala riep nog altijd hevige gevoelens van verontwaardiging en afkeer op en kwam daardoor goed van pas om op de morele corruptie van de Umayyaden te wijzen. De eerste decennia na Hussayns dood werd de plaats van zijn dood niet veel bezocht. In de 9^e eeuw namen de pelgrimages van de gelovigen naar de vlakte van Karbala echter flink toe. Er circuleerden tradities die vermeldden dat de grond van Karbala een helende werking zou hebben.⁷¹ De ‘Abbasidische khalief al-Mutawakkil (o. 861) zag naast de bruikbaarheid van de Karbala narratief echter ook het potentiële gevaar voor zijn gezag dat uitging van het groeiende aantal bezoekers van de tombe van Hussayn. Tijdens veel van deze bijeenkomsten werd benadrukt dat de eigenlijke politieke legitimiteit aan een nazaat van ‘Ali toebehoorde. Hoewel de ‘Abbasiden de herinnering aan de tragedie bij Karbala aanvankelijk beschouwden als bruikbare ammunitie in hun polemieken tegen de Umayyaden werd al snel de keerzijde duidelijk die verbonden was met het cultiveren van de Karbala-symboliek. Hoewel de eerste antigouvernementele sentimenten tegen de voormalige ‘Umayyadische heersers waren gericht, bleek dat dergelijke gevoelens gemakkelijk konden transformeren naar een anti-‘Abbasidische houding.⁷² Niet van plan zijn gezag te laten ondermijnen door politieke opposanten besloot al-Mutawakkil in 850 tot het vernielen van het heiligdom van Hussayn.⁷³ In bepaalde delen van het Midden-Oosten was er in de 10^e eeuw sprake van een breuk met de overwegend anti-shi’itische houding van de islamitische heersers. Tussen 934 en 1055 werd het gebied waarin zich het hedendaagse Iran en Irak bevinden geregeerd door de shi’itische Buyiden dynastie. Het was nu mogelijk publiekelijk Hussayn te gedenken. Een verhaal vermeldt dat Mu‘izz al-Dawla, een van de Buyiddische heersers, meeliep in een rouwprocessie ter nagedachtenis aan de martelaren die waren gevallen bij Karbala.⁷⁴ De eerste melding van een evenement dat sterk lijkt op de

⁷⁰ Hussain, ‘The Mourning of History and the History of Mourning’, p.81.

⁷¹ Nakash, ‘An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of ‘Ashura’, p.167.

⁷² Hussain, ‘The Mourning of History and the History of Mourning’, p.83.

⁷³ S.A. Hyder, *Reliving Karbala*, New York, Oxford University Press, 2006, p.20.

⁷⁴ Hyder, *Reliving Karbala*, p.20.

Muharram-processies zoals we die nu kennen, is te vinden in het boek *al-Bidaya wa al-Nihaya* van de 14^e eeuwse denker ibn Kathir. Hij beschrijft een gebeurtenis uit het jaar 963:

*'On the tenth of Muharram of this year, Mu'izz al-Dawla Ibn Buyeh, may God disgrace him, ordered that the markets be closed, and that the women should wear coarse woolen hair cloth, and that they should go into the markets with their faces uncovered and their hair disheveled, beating their faces and wailing over Husayn b. 'Ali b. Abi Talib. The people of the Sunnah could not prevent this spectacle because of the large numbers of the Shi'is and because of their increasing prominence, and because the Sultan was on their side.'*⁷⁵

3.3 Het Safavidische rijk

Het religieuze landschap van het pre-Safavidische Perzië bestond uit een mengeling van sunnitische en verschillende soorten shi'itische invloeden. Met het oog op de interne stabiliteit van het rijk besloten de Safaviden in 1501 tot het invoeren van een staatsreligie: het Twaalvershi'isme.⁷⁶ Shah Isma'il I liet verschillende 'ulama uit nabijgelegen shi'itische gebieden naar Perzië komen met het doel het nieuwe officiële geloof te consolideren.⁷⁷ De positie van deze geïmporteerde theologen was afhankelijk van de welwillendheid van de Shah, en ze waakten er daarom voor hem op politiek of ideologisch vlak tegen te spreken.⁷⁸ In de loop van de 17^e eeuw verzwakte de Safavidische dynastie. De 'ulama, beschikten over behoorlijke inkomsten van de religieuze belastingen, waardoor ze een onafhankelijker positie kregen.⁷⁹ Shah Isma'il gaf een decreet uit waarin hij bevel gaf tot het vervloeken van de eerste drie khalifa's tijdens de Vrijdagspreek. Ieder district had een officiële *tabarra'in*, of vervloeker.⁸⁰ Voor de shi'iten in Perzië was het nu mogelijk openlijk hun geloof te belijden. Tijdens de heerschappij van Shah Isma'il werd tevens het ta'ziyeh ritueel ontwikkeld; het naspelen van de Slag bij Karbala in de vorm van een passiespel. Een groot aantal shi'itische 'ulama bezag met leden ogen het enthousiasme waarmee de bevolking van het Safavidische Rijk deze passiespelen verwelkomde. De schriftgeleerden hekelden het feit dat Hussayn door een acteur werd nagespeeld. Bovendien leken de passiespelen vooral als een vorm van tijdverdrijf te worden beschouwd, waarbij de krachtige boodschap die van Karbala uitging

⁷⁵ Hussain, 'The Mourning of History and the History of Mourning', p.84.

⁷⁶ R. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.27.

⁷⁷ N.R. Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, Yale University Press, 2006, p.10.

⁷⁸ Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, p.15.

⁷⁹ N.R. Keddie, 'The Roots of the Ulama's power in Modern Iran', *Studia Islamica*, no.29, p. 43.

⁸⁰ P. Chelkowski & H. Dabashi, *Staging a Revolution* New York, New York University Press, 1999, p.112-3.

verloren leek te gaan.⁸¹ De Safavidische autoriteiten daarentegen stimuleerden de ontwikkeling van rituelen ter nagedachtenis van Hussayn. De Perzische literatuur uit die tijd richtte zich in toenemende mate op shi'itische martelaren en heiligen.⁸² De Safaviden bevonden zich tussen het Mughulrijk in het Oosten en het Ottomaanse Rijk in het Westen. Het werd de Safavidische heersers duidelijk dat de shi'itische rituelen zeer geschikt waren om de shi'itische identiteit van het rijk te bekrachtigen en uit te dragen.⁸³ Het gebruik van shi'itische symbolen hielp de legitimiteit van het gezag te bestendigen. Door zich te presenteren als de rechtmatige shi'itische leiders konden de Safaviden voorkomen dat het revolutionaire sentiment, dat verbonden is met het Karbala-narratief, tegen hun heerschappij werd gericht. Met het bekrachtigen van deze shi'itische identiteit verscheen ook 'de ander' op het toneel in de vorm van de sunniten. In de praktijk hadden de meeste inwoners van het Safavidische Rijk zich al in de tijd van Shah Isma'il bekeerd tot het shi'isme⁸⁴ en was er in het Safavidische Perzië geen sprake van sunnitische opposenten die een bedreiging vormden voor het gezag. De meeste contacten met sunniten vonden plaats in de context van de oorlogen die werden gevoerd tussen de Safaviden en de sunnitische buurrijken, hoewel de verschillende denominaties van de islam niet de voornaamste aanleiding vormden voor de strijd. Het is waarschijnlijker dat religieuze verschillen als reden van twist werden aangevoerd om meer opportunistische doelen te behalen.⁸⁵

3.4 Kashefi's *Rowzat al-Shohada*

In 1502 verscheen een van de belangrijkste werken die over Karbala verhaalden. Hoseyn Va'ez Kashefi schreef een toonaangevend relaas over de strijd tussen Hussayn en Yazid: *Rowzat al-Shohada* (De Tuin van de Martelaren). De predikers die de tekst van *Rowzat al-Shohada* reciteerden werden *rowzeh khans* genoemd. In deze tijd ontstond een nieuw ritueel dat hier zijn naam aan ontleende: de *rowze khane*. Dit waren gedramatiseerde vertellingen over de Slag bij Karbala. De nadruk van de *Rowzat al-Shohada* lag op het rouwen en huilen om de dood van Hussayn, waaraan een soteriologische dimensie werd toegekend. Kashefi verwijst naar verschillende verslagen waarin wordt gesteld dat men verzekerd is van spirituele en profane beloningen als men oprecht om Hussayn rouwt.⁸⁶ Hussayn werd beschouwd als

⁸¹ Hussain, 'The Mourning of History and the History of Mourning', p.86.

⁸² Nakash, 'An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashura', p.170.

⁸³ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p11.

⁸⁴ V.B. Moreen, 'The Status of Religious Minorities in Safavid Iran 1617-61', *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 40, no.2, p.120.

⁸⁵ Moreen, 'The Status of Religious Minorities in Safavid Iran 1617-61', p.120.

⁸⁶ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.90-1.

een voorbeeld voor de mensheid wiens nobele en heldhaftige daden niet mochten worden vergeten. De voornaamste taak van de shi'iten was erin gelegen de herinnering aan Hussayn levend te houden. Volgens Kashefi was het rouwen om Hussayn een van de manieren om deze taak te vervullen.⁸⁷

In *Rowzat al-Shohada* worden de gelovigen niet aangemoedigd letterlijk navolging te geven aan het voorbeeld van Hussayn en in opstand te komen tegen tirannieke heersers. Kashefi is van mening dat alleen de Mahdi het onrecht van Karbala mag wreken wanneer hij terugkeert uit zijn *ghayba*. Actieve politieke oppositie door de shi'a werd door Kashevi als ongepast beschouwd. In plaats daarvan was het wenselijk dat de gelovigen, ook in moeilijke tijden, volhardden in geduld en vertrouwen.⁸⁸

Kashefi presenteert de slag bij Karbala als de spil van de wereldgeschiedenis. Hij begint *Rowzat al-Shohada* met het noemen van een aantal profeten die, evenals Hussayn, te maken hadden met onderdrukking en onrecht. Van de zondeval, waarin de slechte natuur van de mens ligt besloten, leidt hij de lezer naar het verhaal van Noach, om uit te komen bij een verhaal over het dochtertje van Hussayn. Zij was in Medina op het moment dat haar vader werd gedood en niet lang daarna zag ze een kraai op een muur zitten. De vleugels van de kraai waren doordrenkt met het bloed van Hussayn en ze vergeleek deze vogel met de duif die vanaf Noach's ark de wereld in werd gestuurd.⁸⁹ Kashefi beschouwde het lijden van de eerdere profeten als een voorbode van het onrecht dat Hussayn te wachten stond. Het martelaarschap van Hussayn was de culminatie van al het eerdere lijden. Hussayn kreeg dan ook de titel *Sayyed al-Shohada*; Prins der Martelaren.⁹⁰

Een belangrijk thema in de beschrijving van Kashefi is de overtuiging dat Hussayn beschikte over voorkennis omtrent zijn lot. Op het moment dat hij naar Kufa vertrok om de strijd met de Umayyaden aan te gaan wist Hussayn al dat hij niet levend uit de strijd zou komen. De Slag bij Karbala en het martelaarschap van Hussayn waren door God voorbeschikt. Ruim vier eeuwen later zou het debat over deze vermeende a priori kennis van Hussayn hevig oplaaien naar aanleiding van de publicatie van het boek *Shahid-e Javid* van Najaf-Abadi. Dit debat wordt in hoofdstuk 5 besproken.

⁸⁷ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.91.

⁸⁸ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.93.

⁸⁹ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.91-2.

⁹⁰ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.92.

3.5 De Qajaren

Van 1779 tot 1925 werd Perzië geregeerd door de Qajaren-dynastie. Evenals de Safaviden maakten ook de Qajaren gebruik van shi'itische symbolen, zoals de rowzeh khani en de jaarlijkse Muharramprocessies, om hun heerschappij te rechtvaardigen. In heel Perzië werden takyehs, amfitheaters, gebouwd waarin de ta'ziyeh opvoeringen konden plaatsvinden.⁹¹ De politieke en religieuze legitimiteit die de bevolking van het rijk aan de gezagdragers toekende kwam voor een deel voort uit de financiële steun die door het bewind aan religieuze rituelen werd gegeven. De positie die de 'ulama in de samenleving innamen was aanzienlijk veranderd in vergelijking met de rol die ze in de tijd van de Safavidische dynastie vervulden. Omdat de clerus de religieuze belasting en donaties ontving was ze niet langer afhankelijk van de machthebbers.⁹² Deze onafhankelijkheid betekende echter niet dat de 'ulama een oppositionele opstelling jegens het gezag aannamen. Hoewel in de doctrine van het twaalvershi'isme vaak wordt gesteld dat de enige rechtmatige heerser de twaalfde Imam is, waren veel van de schriftgeleerden van mening dat een vorm van centraal gezag uit praktisch oogpunt noodzakelijk en wenselijk was.⁹³ De shi'itische jurist Mulla Ahmad Naraqi (1771-1830) citeert de volgende hadith om te illustreren hoe de verhouding tussen het politieke en het religieuze domein er wat hem betreft uitzag: 'Kings rule over the masses, and the clergy rules over the kings.'⁹⁴ De Qajaren voelden zich voor de borging van de legitimiteit van hun gezag voor een groot deel afhankelijk van de 'ulama. Tijdens de heerschappij van Fath Ali Shah, de tweede heerser van de Qajarendynastie, breidde de invloed van de schriftgeleerden zich uit naar andere terreinen dan religieuze zaken alleen. Zo werden er 'ulama aangesteld op verschillende belangrijke posities binnen de rechterlijke macht⁹⁵ en ook in het onderwijs en andere juridische functies kregen ze prominente functies toegewezen.⁹⁶ In de loop van de 19^e eeuw kreeg de Qajaren-dynastie in toenemende mate te maken met de Westerse imperialistische grootmachten. Als gevolg van de Russisch-Perzische oorlog zag het rijk zich gedwongen delen van de Kaukasus en Azerbaidjan aan Rusland af te staan.⁹⁷ Toen in 1890 het monopolie op de tabakshandel in Iran werd overgedaan aan Groot-Brittannië ontstonden er grote protesten onder de Iraanse bevolking. Dit verzet tegen Westerse invloed werd voor een belangrijk gedeelte geïnitieerd door de 'ulama. In 1891 vaardigde *marja-i taqlid* Mirza Hasan

⁹¹ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.16.

⁹² Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, p.28.

⁹³ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.16.

⁹⁴ H. Dabashi, *Shi'ism a Religion of Protest*, Cambridge, the Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p.171.

⁹⁵ A. Amanat, *Pivot of the Universe*, Berkeley, University of California Press, 1997, p.5.

⁹⁶ M. Moaddel, 'The Shi'i Ulama and the State in Iran', *Theory and Society*, no.15, 1986, p.523.

⁹⁷ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.15.

Shirazi een fatwa uit: ‘In the name of God, the Merciful, the Forgiving. Today the use of tanbaku and tobacco in any form is reckoned as war against the Imam of the Age (may God hasten his glad advent)’.⁹⁸ De afwijzende houding tegenover de inmenging van Westerse machten werd ook in de religieuze rituelen zichtbaar. Het was niet ongebruikelijk dat de troepen van Yazid tijdens een ta’ziyeh gekleed gingen in een Brits of een ander Westers militair uniform.⁹⁹ Je zou kunnen stellen dat hier sprake is van een complexe variant van de tijd- en ruimtebreuken waarover Eliade spreekt. Door middel van het ta’ziyeh-ritueel wordt de sacrale, kosmogonische tijd van de shi’a opgeroepen. In de beleving van de toeschouwers en de acteurs transformeert de plaats waar het passiespel plaatsvindt tot de vlakte van Karbala. Door de antagonisten uit de klassieke kroniek te kleden in de uniformen van contemporaine tegenstanders wordt de sacrale tijd geprojecteerd op de politieke arena van het hier en nu. In 1905 eiste een grote groep burgers, die voornamelijk bestond uit ‘ulama en handelaren, de instelling van een *majlis*, een parlement. Deze opstand is bekend komen te staan als de Iraanse Constitutionele Revolutie. De moskeeën vervulden een belangrijke rol in de mobilisatie van de bevolking. Tijdens de preken werd opgeroepen tot verzet tegen het beleid van de overheid.¹⁰⁰ Na aanhoudende onlusten zag de Shah zich gedwongen toe te geven aan de eisen en in oktober 1906 hield de majlis voor het eerst zitting.¹⁰¹ Het voornaamste doel bestond uit het beperken van de macht van de Shah. Voor de ‘ulama speelden er echter ook nog andere zaken mee die voor de toekomst van hun positie van belang waren. De schriftgeleerden moesten met lede ogen aanzien hoe de Westerse overheden er bij de Shah op aandrongen instituten die in handen waren van de ‘ulama te onderwerpen aan een seculariseringsproces. Bovendien dreigde al die buitenlandse inmenging te leiden tot een Iran dat in de praktijk door ongelovigen zou worden bestuurd.¹⁰²

Hoewel de ‘ulama ten tijde van de Constitutionele Revolutie een belangrijke rol speelden in het aanwakkeren van anti-gouvernementele sentimenten onder de bevolking verschilt, hun toenmalige houding sterk van de manier waarop de schriftgeleerden zich tijdens de Islamitische Revolutie van 1979 manifesteerden. Tijdens de Constitutionele Revolutie riep geen van de schriftgeleerden op tot het afzetten van de Qajaren. Het was het beleid van de Qajaren dat ter discussie werd gesteld, niet de dynastie zelf.¹⁰³ Gedurende de 20^e eeuw begon

⁹⁸ Seyyed Hossein Nasr, H. Dabashi & Seyyed Vali Reza Nasr, ed. *Expectation of the Millennium*, Albany, State University of New York Press, 1989, p.434.

⁹⁹ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.39.

¹⁰⁰ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.21.

¹⁰¹ Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, p.67-8.

¹⁰² Keddie, ‘The Roots of the Ulama’s Power in Modern Iran’, p. 50.

¹⁰³ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.38.

de elite in Perzië zich steeds negatiever op te stellen tegenover de Muharramprocessies en de ta'ziyeh opvoeringen. Men veronderstelde dat dergelijke rituelen op de Westerse landen een primitieve en onontwikkelde indruk zouden maken en daarom distantieerde een belangrijk deel van bovenlaag van de bevolking zich van dit soort religieuze uitingen.¹⁰⁴ Tijdens de jaren dat de Pahlavi dynastie aan het hoofd van de Iraanse natie stond zou deze anti-religieuze koers nog veel sterker worden voortgezet.

3.6 De Pahlavi dynastie.

In 1925 riep Reza Khan Pahlavi zichzelf uit tot Shah van Iran. Een van de speerpunten van zijn programma bestond uit het omvormen van Iran tot een moderne staat naar Europees model.¹⁰⁵ Reza Shah was een despoot die alle politieke opposenten uit de weg liet ruimen. Het Iran dat hij voor ogen had was een seculiere staat waarin de macht die de clerus tot nu toe genoten had flink zou worden ingeperkt. In 1926 werden er rechtbanken ingesteld die gebaseerd waren op de Franse rechtspraak, waardoor de macht van de religieuze rechtbanken sterk verminderde. Ook binnen het onderwijssysteem werden hervormingen doorgevoerd. Bovendien mochten de 'ulama niet langer een notariële functie uitoefenen bij het opstellen van wettelijke contracten, waardoor ze een belangrijk deel van hun inkomsten misliepen.¹⁰⁶ Tot ongenoegen van de Shah waren de Muharram-rituelen nog altijd zeer populair onder de bevolking, met als gevolg dat de 'ulama veel aanzien genoten. Reza Shah beschouwde de autoriteit van de 'ulama als een bedreiging voor zijn gezag en in de jaren '30 verbood hij de religieuze processies en opvoeringen. Tevens was het de bevolking niet langer toegestaan bepaalde religieuze kleding te dragen, zoals de hijab.¹⁰⁷ De leiders van de voorgaande dynastieën hadden de shi'itische symbolen gebruikt om de legitimiteit van hun heerschappij aan te tonen. Reza Shah brak met deze traditie. In het Iran dat hem voor ogen stond was geen plaats meer voor religieuze rituelen. Het bewind van de Shah ondervond aanvankelijk nauwelijks oppositie vanuit de 'ulama omdat verreweg de meeste schriftgeleerden zich in deze periode nog zo afzijdig mogelijk wilden houden van seculiere aangelegenheden zoals de politiek.¹⁰⁸

In 1943 schreef de geschiedkundige Ahmad Kasravi een artikel met de titel 'The Invisible Imam; or an Excuse for Lazy People?' Hij trekt hierin van leer tegen de shi'iten die hij

¹⁰⁴ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.25.

¹⁰⁵ Halm, *Shi'ism*, p.111.

¹⁰⁶ Halm, *Shi'ism*, p.111-2.

¹⁰⁷ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.52.

¹⁰⁸ Halm, *Shi'ism*, p.113.

beschuldigt van een passieve houding als ze geconfronteerd worden met sociale ongelijkheid en corruptie. Kasravi vraagt zich af wat het nut is van het rouwen om een gebeurtenis die honderden jaren eerder heeft plaatsgevonden. Hij is zeer sceptisch over de vermeende beloningen die God in petto heeft voor hen die luidkeels lamenteren om de dood van Hussayn. Bovendien maakt ook hij zich zorgen over wat het Westen wel niet van de religieuze praktijken moet vinden:

*'Chest beating, beating oneself with chains, rubbing mud on one's face, pouring dirt on one's head, cracking one's skull, jumping and falling, yelling, and other such actions are merely signs of a violent nature and savagery. Shi'is consider this to be a gift, and if there are one or more Europeans among the audience, they [the Shi'is] show off by beating themselves even more and crying even louder. But the truth is that such ignorant behavior has given an excuse to the Europeans to call Iranians and other Easterners "semi-savages" and to consider them undeserving to live free...'*¹⁰⁹

Nadat Reza Shah in 1941 door de Britten en de Russen werd gedwongen af te treden vanwege zijn handelsrelaties met nazi-Duitsland nam zijn zoon, Mohammad Reza Shah, het stokje van hem over.¹¹⁰ Mohammad Reza Shah was iets coulanter ten opzichte van de Muharram-rituelen dan zijn vader. Hoewel het ritueel van *qameh zani* verboden bleef waren de meeste andere religieuze uitingen wel weer toegestaan.¹¹¹ Aanvankelijk was de positie van Mohammad Reza Shah zwakker dan die van zijn vader. Dit was een van de redenen die hem ervan weerhielden een harde strijd met de clerus aan te gaan. Hij probeerde een religieus aura om zichzelf heen te creëren door financiële steun te geven aan groepen die Muharram-processies organiseerden en door naar heilige steden zoals Qom af te reizen.¹¹² Naarmate de tijd verstreek werd zijn positie echter sterker en in de jaren '60 en '70 volgde het beleid van de Shah een expliciete nationalistische en seculiere koers.¹¹³ In 1963 voerde de Shah een aantal hervormingen door die bekend zouden komen te staan als de Witte Revolutie. Als reactie op dit seculiere hervormingsprogramma verruilden de 'ulama hun passieve opstelling voor een actievere houding.¹¹⁴ De inhoud van de lezingen en preken die door de schriftgeleerden werden gegeven werd steeds politieker getint.¹¹⁵

¹⁰⁹ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.57.

¹¹⁰ Halm, *Shi'ism*, p.113.

¹¹¹ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.58.

¹¹² Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.59-60.

¹¹³ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.59.

¹¹⁴ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.38.

¹¹⁵ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.87.

*'All the main features of [pre-eighth-century] Shi'i millenarianism were fully invoked: Jihad... against the infidel; the readiness to die a martyr for a holy cause; the strong conviction that a true and pure Islamic order would and should replace the corrupt and evil government; the charismatic appeal of the leader who lays claim to the niyabat-i Imam (vicegerency). The fuqaha [religious doctors] who previously were instrumental in the depoliticization of Shi'ism and the secularization of politics, now turned into messianic figures aiming at establishing a theocracy, the rule of the Sage on earth.'*¹¹⁶

De Muharramrituelen werden herontdekt als middel om het beleid van de Shah te bekritisieren. De meerduidigheid van de personages in het Karbala-narratief maakte het onnodig de Shah en zijn medestanders met naam en toenaam te noemen. Men kon zich in felle bewoordingen uitspreken tegen de gruweldaden die waren begaan door Yazid of Shimr zonder bang te hoeven zijn voor reprimandes van het regime. Tegelijkertijd was het voor alle toehoorders duidelijk dat hier de contemporaine machthebbers werden bekritiseerd en niet de 7^e eeuwse despoten.¹¹⁷

3.6 De terugkeer van de Imam

Tijdens de Witte Revolutie stond er een tot dan toe relatief onbekende 'alim op die felle kritiek leverde op de Shah. Sayyid Ruhullah Musavi Hindi Khomeini werd in 1902 geboren in het dorpje Khomein. Hij volgde een religieuze opleiding en in 1936 kreeg hij de status van mujtahid toebedeeld. In 1945 schreef Khomeini een artikel waarin hij de ideeën van Kasravi scherp veroordeelde.¹¹⁸ In de belangrijkste fayziyeh (religieuze school) van Qom sprak hij zich in 1963 voor het eerst openlijk uit tegen het bewind van de Shah. Op 22 maart van dat jaar vielen troepen van de SAVAK, de geheime dienst van de Shah, de fayziyeh binnen. Tijdens de onlusten die volgden vonden enkele studenten de dood en werd Khomeini gearresteerd.¹¹⁹ Khomeini werd al snel weer vrijgelaten en veertig dagen na het oproer in Qom hield hij opnieuw een preek waarin hij het regime hekelde:

'Let this tyrannical regime perform whatever inhuman deed it wishes- let it break the arms and legs of our young men, let it chase our wounded from the hospitals, let it threaten us with

¹¹⁶ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.38.

¹¹⁷ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.111.

¹¹⁸ Halm, *Shi'ism*, p.118.

¹¹⁹ Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, p.147.

death and violation of our honor, let it destroy the institutions of religious learning, let it expel the doves of this Islamic sanctuary from their nests!

*... I have repeatedly pointed out that the government has evil intentions and is opposed to the ordinances of Islam. One by one, the proofs of its enmity are becoming clear.*¹²⁰

Nadat Khomeini tijdens Muharram van dat jaar een soortgelijke toespraak had gehouden werd hij nogmaals gearresteerd. Naar aanleiding van zijn arrestatie braken er hevige rellen uit. De Shah gaf zijn troepen toestemming het vuur te openen op de demonstranten, met als gevolg dat er honderden doden vielen.¹²¹ Nadat hij korte tijd was vrijgelaten werd Khomeini in 1964 nogmaals opgepakt, ditmaal met verbanning tot gevolg. Hij bracht enige tijd door in Turkije en Irak. Uiteindelijk streek hij neer in Frankrijk, waar hij tot 1978 zou blijven.¹²² Tijdens zijn jaren als banneling vond er een ingrijpende verschuiving in zijn denken plaats. Zelfs in zijn meest kritische preken in Iran was er geen sprake van dat hij vraagtekens stelde bij de monarchie als staatsvorm. Hoewel hij de corruptie en tirannie van de Shah vervloekte presenteerde hij zich nog altijd als aanhanger van de constitutionele monarchie: ‘The constitution has been bought with the blood of our fathers, and we will not permit it to be violated.’¹²³ Na 1970 veranderde Khomeini van houding en hij begon op te roepen tot een revolutie om de monarchie te vervangen door een islamitische overheid.¹²⁴ Op 9 januari 1978 was er een grote demonstratie van studenten die de terugkeer van Khomeini eisten. Wederom openden de troepen van de Shah het vuur op de betogers met talloze doden en vele gewonden tot gevolg. Zoals gebruikelijk in de islamitische traditie werd veertig dagen na de tragedie in Qom een herdenkingsceremonie voor de slachtoffers georganiseerd. De bijeenkomst eindigde wederom met geweld en nog meer doden. Veertig dagen later herhaalde dit scenario zich, uitmondend in een spiraal van opstand en geweld.¹²⁵ Op 26 december 1978 liep de begrafenisoptocht van een professor die tijdens een sit-in door het leger was doodgeschoten volledig uit de hand. Er werd geprobeerd de demonstranten te stoppen met behulp van tanks, traangas en scherpschutters die op de daken waren gepositioneerd. De dag daarna werden er in Qazvin drie demonstranten doodgeschoten en bij de protesten die de dag daarop plaatsvonden werden maar liefst 120 mensen neergeschoten.¹²⁶ Op 16 januari 1979 verliet de

¹²⁰ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.78.

¹²¹ Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, p.147.

¹²² Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, p.148.

¹²³ Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, p.147.

¹²⁴ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.101.

¹²⁵ M.M.J. Fischer, *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2003, p.194-5.

¹²⁶ Fischer, *Iran: from religious dispute to revolution*, p.209.

Shah het land en op 1 februari kwam Khomeini aan in Teheran. De straten werden overspoeld door enthousiaste aanhangers die hun leider verwelkomden. Ze droegen spandoeken waarop leuzen te lezen waren als: ‘Wij zijn niet het volk van Kufa!’ en er klonken leuzen als ‘Khomeini, oh Imam!’.¹²⁷ Voor de opbouw van een nieuw Iran, een rechtvaardig Iran, had men alle hoop gevestigd op Khomeini. Khomeini werd nu zelfs met ‘Imam’ aangesproken, een titel die tot dan toe uitsluitend werd gebruikt voor de twaalf onfeilbare Imams. Ayatollah Khameneh’i verkondigde in een preek in september 1980 dat Khomeini plaatsgenomen had op de troon van Imam Ja’far al-Sadiq, de zesde Imam. al-Sadiq had zich verzet tegen het corrupte beleid van de Umayyaden en de ‘Abbasiden en dat was precies wat Khomeini ook deed. Ook Khomeini verzette zich tegen de Umayyadische verdorvenheid, die nu bestond uit de aanhangers van het oude regime en hun internationale medestanders.¹²⁸ Ayatollah Khomeini, Imam Khomeini, was de onbetwiste nieuwe leider van Iran.

¹²⁷ B. Moin, *Khomeini, Life of the Ayatollah*, London, I.B. Tauris, 1999, p.200

¹²⁸ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.52-3.

*'Ik wil op weg gaan om te zien wat er elders gebeurt. Misschien denk je dat iemand anders jouw kleine visje deze ideeën heeft aangepraat, maar weet dat ik er zelf lang over heb nagedacht. [...] Ik wil weten of het leven echt betekent dat je gewoon de hele tijd op een klein plekje moet ronddraaien tot je oud wordt en verder niets, of dat er ook een andere manier is om op deze wereld te leven.'*¹²⁹

Hoofdstuk 4: Gharbzadegi

4.1 Twee mythologische dimensies

Uit het vorige hoofdstuk is gebleken dat de herinnering aan de Slag bij Karbala al sinds de formatieve periode van het shi'isme een elementair onderdeel uitmaakt van de shi'itische identiteit. In de loop der eeuwen zijn de individueel georganiseerde herdenkingsdiensten uitgegroeid tot geïnstitutionaliseerde rouwceremonies die een centrale plaats innemen binnen het referentiekader van de shi'a. Hamid Dabashi spreekt in zijn boek *Shi'ism, a Religion of Protest* over een 'Karbala complex': 'The gradual mutation of the central trauma of Shi'ism into a nexus of emotive responses and political instincts that are then doctrinally codified and cast into a full panoramic history.'¹³⁰ De Slag bij Karbala is de spil in het shi'itische besef van tijdsverloop en is bepalend voor het handelen in het verleden, heden en toekomst. Zoals de Iraanse intellectueel 'Ali Shari'ati het verwoordde:

*'To view Husayn and the battle of Karbala as isolated from historical and social circumstances would lead us to view the man and the event purely as an unfortunate, if not tragic, occurrence of the past, and something to cry about (and we certainly continue to cry) rather than as an eternal and transcendent phenomenon. To separate Karbala and Husayn from their historical and ideological context is to dissect a living body, to remove only a part of it and to examine it in exclusion from the living system of the body.'*¹³¹

Vanwege de centrale functie die Karbala vervult in de Weltanschauung van de shi'iten is het voor de heersers over shi'itische gebieden van groot belang de herinnering aan de Slag bij Karbala op een goede manier te integreren in het wereldbeeld en de visie die zij uitdragen. De heersers van de Pahlavi-dynastie (1925-1979) wilden vooral de pre-islamitische geschiedenis van Iran benadrukken en trachtten het religieuze erfgoed zoveel mogelijk naar de achtergrond te kunnen dringen. De totale afwezigheid van een connectie tussen het

¹²⁹ S. Behrangi, *Het Kleine Zwarte Visje*, tr. A. de Craemer, Tielt, Lannoo, 2011, p.12-4.

¹³⁰ Dabashi, *Shi'ism a Religion of Protest*, p.86.

¹³¹ A. Shari'ati, *Shahādat*, in: ed. M. Abedi & G. Legenhausen, *Jihād and Shahādat: Struggle and Martyrdom in Islam*, North Haledon, New Jersey, Islamic Publications International, 1986, p154.

shi'itische verleden en de heersers was een van de oorzaken die ervoor zorgden dat de legitimiteit van het bewind in twijfel werd getrokken. De opponenten van het regime zagen de mogelijkheden die schuil gingen in de symboliek rondom Karbala en het sterven van Hussayn en slaagden erin met behulp van deze beelden een krachtig oppositioneel discours te ontwikkelen.¹³² Ook Khomeini onderkende de vurige uitwerking die de religieuze rituelen konden hebben. Al in 1963 verklaarde hij naar aanleiding van demonstraties tegen het beleid van de Shah:

*'Do not take for granted that [the uprising of] 15 of Kordad would have occurred even if there were no mourning rituals, or mourning processions in which they beat their chests and chanted slogans. No force could have caused the 15th of Kordad to take the form it did, except for the power of the blood of the Prince of Martyrs; and no force could have [preserved] this nation, which has been subjected to attack from all sides, and against which the great powers have conspired; [no other force could have] countered these plots, except for these mourning rituals.'*¹³³

De kracht die uitgaat van de rituelen waar Khomeini naar verwijst ligt niet enkel besloten in de rituelen zelf. Met het uitvoeren van de gebruiken rondom het herdenken van de Slag bij Karbala wordt een mythisch verleden opgeroepen dat de mensen helpt te bepalen hoe ze zich tot de wereld moeten verhouden. Ook contemporaine actoren krijgen een rol toebedeeld in het narratief; door de tegenstanders van Hussayn te kleden in Westerse uniformen of door naar de Shah te verwijzen als de 'Yazid van onze tijd', strekte het strijdveld van Karbala zich uit tot de tegenwoordige politieke arena. Dit hangt deels samen met het eerder genoemde presentisme. De Karbala-narratieven dienden, naast het memoreren van het martelaarschap van Hussayn, ook als vehikel om politieke en ideologische overtuigingen uit te dragen. Er is altijd sprake van een wederkerige beïnvloeding tussen de mythe en het heden. Zoals Haggay Ram schrijft:

*'Myths, along with the ideas they impart, are flexible rather than rigidly fixed. They transform in reaction to changes in the historical circumstances they interpret and mold. Ideology is always embedded in socially structured contexts and processes, which means that, as the reality changes, ideology and its accompanying myths change along with it.'*¹³⁴

¹³² Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.xi.

¹³³ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.78.

¹³⁴ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.8.

Haggay Ram stelt dat een mythische narratief opgedeeld kan worden in twee delen: de ontologische dimensie en de exemplarische dimensie.¹³⁵ De voornaamste functie van de ontologische dimensie is het bieden van een verklaring voor de staat van zijn van het onderwerp van de mythe. Belangrijke onderdelen van de ontologische dimensie van de shi'itische oorsprongmythe zijn het martelaarschap en de opoffering. Deze centrale thema's in de shi'itische mythologie verklaren de positie van de shi'iten in de wereld, evenals hun eeuwig voortdurende strijd tegen onrecht en het leed dat de shi'iten vanaf de formatieve periode ten deel is gevallen. De ontologische dimensie kan worden beschouwd als het raamwerk van het mythologische narratief en blijft onveranderd.¹³⁶ Een ander belangrijk aspect van de ontologische dimensie is het dichotomische wij-zij denken. Het idee van een onderdrukte Zelf tegenover een vijandige Ander ligt ten grondslag aan het wereldbeeld dat voortkomt uit de shi'itische oorsprongmythe. Binnen de onveranderlijke ontologische dimensie is er echter wel sprake van oppervlakkige aanpassingen. De identiteit die de Ander krijgt toebedeeld is veranderlijk. Afhankelijk van de omstandigheden kunnen de vijandelijke troepen uit het narratief verwijzen naar aanhangers van Yazid, de sunniten, een contemporaine despoot, of 'het Westen'. Ook de figuur van het Zelf is aan verandering onderhevig. In de traditionele lezing van het Karbala narratief verwijst het Zelf naar de toegewijde volgelingen van Hussayn. In de nieuwe interpretatie die in de jaren '60 en '70 van de twintigste eeuw ontstond werd het Zelf beschouwd als de gehele umma, die zowel sunniten als shi'iten omvatte, en werd de rol van de Ander ingenomen door de imperialistische grootmachten.¹³⁷

Rond 1960 werd een nieuwe visie op de shi'itische oorsprongmythe ontwikkeld, waarbij de exemplarische dimensie op radicaal andere wijze werd geherinterpreteerd. Er ontstond een nieuwe lezing van het Karbala narratief waarin de passieve houding uit het verleden transformeerde tot een revolutionaire attitude. Vanaf het midden van de 8^{ste} eeuw hielden de shi'iten in de sunnitische gebieden zich over het algemeen afzijdig van de politiek of conformeerden ze zich aan het gezag.¹³⁸ Deze houding komt deels voort uit de doctrine die ontwikkeld was rondom het concept van de *ghayba*, het geloof in de verborgen twaalfde Imam. Wanneer sprake was van tegenslag of onrecht legden de gelovigen zich neer bij de situatie en vestigden zij hun hoop op de terugkeer van de Mahdi die voor een rechtvaardige,

¹³⁵ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.45.

¹³⁶ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.45.

¹³⁷ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.88-9.

¹³⁸ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.37.

islamitische wereld zou zorgen.¹³⁹ Vaak worden zaken als onrecht, onderdrukking of natuurrampen door aanhangers van millennialistische bewegingen als bewijs van de voorzienigheid Gods geïnterpreteerd, waarbij men er vanuit gaat dat door dergelijke rampspoed het aanbreken van het Laatste Oordeel bespoedigd zal worden.¹⁴⁰ Een andere oorzaak van de lankmoedige houding van het merendeel van de shi'iten is het principe van *taqiya*; het bewust verbergen van je geloof uit veiligheidsoverwegingen. Het was met name tijdens de heerschappij van de Umayyaden (661-750) dat dit concept veelvuldig werd toegepast omdat de shi'a in die tijd hevig werden vervolgd.¹⁴¹ Door een houding van *taqiya* aan te nemen konden de shi'iten rustig leven in de sunnitische gebieden zonder dat ze de strijd moesten aanbinden met het gezag.¹⁴²

Ook de betekenis die men aan het begrip *sabr* toekende stimuleerde een apolitieke houding, volgens Ram. *Sabr* betekent geduld of volharding. In de qur'an wordt in het tiende vers van sura al-Zumar gesproken over de '*sabirun*', zij die geduldig zijn:

'Zeg: <Mijn dienaren, die gelovig zijn! Vreest jullie Heer. Voor hen die dit in dit tegenwoordige leven goed doen is er iets goeds en Gods aarde is wijd. Maar aan hen die geduldig volharden zal hun volle loon gegeven worden, zonder afrekening.>'

In het 15^e/16^e eeuwse qur'ancommentaar van al-Jalalayn staan de volgende toevoegingen bij het vers genoteerd: '[...] Maar aan hen die geduldig volharden *in hun gehoorzaamheid en wat hen teistert* (cursivering KG) zal hun volle loon gegeven worden.'¹⁴³ Wanneer er sprake was van grote onrechtvaardigheid beschouwde men dit als een proef om te volharden in het geloof. Als men er tijdens het leven in slaagde tegenslagen met de juiste houding tegemoet te treden, zou er in het hiernamaals een beloning wachten. Ayatullah Montazeri (1922-2009) gaf de voorkeur aan een andere lezing van deze aya. De ware betekenis van *sabr* was volgens hem niet het op passieve wijze doorstaan van tirannie. Integendeel, Montazeri stelde dat *sabr* verwijst naar het aannemen van een actieve houding als verzet tegen onrecht en de bereidheid offers te brengen in de strijd tegen onderdrukking.¹⁴⁴ Ook Ayatullah 'Uzma Khameneh'i brak

¹³⁹ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.38.

¹⁴⁰ A. Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, New York, I.B. Tauris, 2009, p.29.

¹⁴¹ Dabashi, *Theology of Discontent*, p.114.

¹⁴² L. Clarke, 'The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism' in: ed. T. Lawson, *Reason and Inspiration in Islam*, London, I.B. Taurus, 2005, p.57.

¹⁴³ *Tafsīr al-Jalalayn*, Dar al-fikr, Beirut, Libanon, 2000.

¹⁴⁴ S. Gieling, *Religion and War in Revolutionary Iran*, London, I.B. Taurus, 1999, p.80

met de traditionele interpretatie van het woord sabr. In een preek in 1979 legde hij uit wat sabr niet is:

Sit down in [the] corner and be indifferent to all events, difficulties and issues. [Even] if they inflict a blow on your head, don't say "Ouch!" Be patient (sabr kun). They plundered your possessions, they squandered [your] resources, wealth ... and culture – sit down, be patient; God willing, the Hidden Imam will arrive and rectify everything. Be patient sir, be patient.¹⁴⁵

Khameneh'i verwierp deze lijdzame houding die verbonden werd aan het concept van sabr. Volgens hem betekent sabr dat men altijd op zijn hoede is, klaar voor de strijd. Sabr, zo stelt hij, is het gevecht tegen imperialisme en het globale Zionisme. Het betekent de bereidheid om martelaren te geven voor de goede zaak.¹⁴⁶

Geleidelijk aan werd er een andere invulling gegeven aan enkele theologische begrippen. In hoofdstuk 5 zal blijken dat een nieuwe interpretatie kan leiden tot het aanwakkeren van revolutionaire sentimenten.

4.2 Gharbzadegi

Een van de belangrijkste werken die verschenen in het pre-revolutionaire Iran is het boek *Gharbzadegi* van Jalal Al-e Ahmad. Al-e Ahmad bouwt zijn boek op rond een dichotomisch 'wij-zij'-wereldbeeld, dat de wereld in twee nieuwe domeinen opdeelde. Jalal Al-e Ahmad (1923-1969) werd geboren in een religieus gezin. Zijn vader was een geestelijke die eenzelfde soort loopbaan voor zijn zoon in gedachten had. Toen hij twintig jaar was vertrok Al-e Ahmad naar Najaf in Irak om daar zijn religieuze educatie te vervolgen. Hij besloot echter terug te keren naar Iran om zijn studie aan het seculiere Dar al-Fonun af te maken. Het was in deze periode dat hij kennismaakte met de ideeën van de al eerder genoemde geschiedkundige Ahmad Kasravi, een hervormer die zich zeer kritisch uitliet over het shi'isme en de rol die de schriftgeleerden vervulden.¹⁴⁷ In 1943 werd Al-e Ahmad lid van de communistische Tudeh-partij. Tijdens de Tweede Wereldoorlog waren Sovjet-troepen Iran binnengevallen en toen de oorlog ten einde was bleek dat ze geenszins van plan waren de Iraanse gebieden weer over te dragen aan de regering van de nieuwe Shah. De communistische activist Ja'far Pishehvani had grootse plannen met de Iraanse provincie Azerbaidjan, waarvan hij een satellietstaat van de Sovjet-Unie wilde maken. Deze ontwikkelingen zorgde voor onrust en onenigheid in de

¹⁴⁵ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.43.

¹⁴⁶ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.43.

¹⁴⁷ Dabashi, *Theology of Discontent*, p.44-6.

Tudeh-partij. Moest men het plan voor een autonome communistische staat op Iraans grondgebied steunen, of zich aansluiten bij de Iraanse nationalist die zich fel uitspraken tegen de buitenlandse invloed in Iran?¹⁴⁸ Na onderhandelingen met de Iraanse premier Qavam en pressie vanuit de Verenigde Staten trokken de troepen van Stalin zich alsnog terug en konden de opstandige gebieden door het Iraanse leger weer heroverd worden.¹⁴⁹ In 1948 verliet Al-e Ahmad de Tudeh-partij. Hij verklaarde later dat hij zich erg ongemakkelijk voelde bij het idee dat hij demonstraties had georganiseerd die ten doel hadden de Iraanse overheid de zeggenschap over een deel van de olie te ontnemen om diezelfde olie vervolgens aan de Sovjet Unie te geven.¹⁵⁰

Langzamerhand groeide bij Al-e Ahmad de overtuiging dat alle pogingen om externe, ‘vreemde’ ideologieën in de Iraanse samenleving te implementeren gedoemd waren te mislukken. Hij had zich in de loop der jaren verdiept in het communisme, marxisme en existentialisme en concludeerde dat geen van deze systemen geschikt was om Iran uit haar ondergeschikte positie ten opzichte van het Westen te bevrijden. Al-e Ahmad stelde vast dat er iets fundamenteel mis was met de globale verhoudingen en dat Iran zich nooit los zou kunnen maken van haar achtergestelde positie zolang ze niet in staat was een adequaat antwoord te formuleren op deze ongelijke verhoudingen. Dit argument werkte hij verder uit in het boek *Gharbzadegi*, dat in 1962 verscheen. *Gharbzadegi* wordt ook wel vertaald als *Occidentosis* of *Westoxication*. In dit boek diagnosticeerde hij Iran als een zieke patiënt die leed aan *gharbzadegi*. Al-e Ahmad vergeleek de werking van *gharbzadegi* met de wijze waarop een korenworm van binnenuit het graan vernietigt. Van buitenaf lijkt er niets aan de hand, terwijl de graankorrels van binnenuit steeds verder worden uitgehold.¹⁵¹ De term *Gharbzadegi* werd voor het eerst gebruikt door Ahmad Fardid, een professor in de filosofie,¹⁵² maar het boek van Al-e Ahmad zorgde ervoor dat het een gangbaar begrip werd in het Iraanse discours van de jaren '60.

Al-e Ahmad betoogde dat de Iraniërs hun historische en culturele identiteit verloren zijn, als gevolg van het Westerse kolonialisme en imperialisme. *Gharbzadegi* is geen nieuw verschijnsel dat ontstond als gevolg van de moderniteit. Al-e Ahmad ziet al in de tijd van Alexander de Grote de eerste tekenen van de focus van het Oosten op het Westen.¹⁵³ Er was

¹⁴⁸ A. Gheissari & V. Nasr, *Democracy in Iran, History and the Quest for Liberty*, New York, Oxford University Press, 2006, p.52

¹⁴⁹ Gheissari & Nasr, *Democracy in Iran, History and the Quest for Liberty*, p.52.

¹⁵⁰ Dabashi, *Theology of Discontent*, p.49.

¹⁵¹ J. Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, tr. R. Campbell, s.l., Mizan Press Berkeley, 1984, p.27.

¹⁵² Dabashi, *Theology of Discontent*, p.76.

¹⁵³ Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.42.

toen echter een belangrijk verschil met de situatie zoals die nu is. Eeuwenlang was er sprake van een competitieve verhouding tussen beide regio's die een stimulans voor verdere ontwikkeling bood. Inmiddels heeft de Iraanse houding van wedijver echter plaatsgemaakt voor een attitude van ondergeschiktheid:

'We have forgotten the spirit of competition and come to feel in its place the spirit of helplessness, the spirit of worshipfulness. We no longer feel ourselves to be in the right and deserving. (They take the oil, because it is their right and because we cannot stop them; they manage our politics, because our hands are tied; they take away our freedom, because we're unworthy of it.)'

Al-e Ahmad onderscheidt twee polen die deel uitmaken van het proces van gharbzadegi: het Westen en het Oosten. In het werk van Al-e Ahmad geven deze twee termen geen fysieke geografische locaties aan. Hij gebruikt deze begrippen om twee verschillende economische posities te symboliseren. In de globale rangschikking zoals Al-e Ahmad die schetst behoren ook Rusland en Zuid-Afrika tot het Westen, terwijl hij de meeste landen in Latijns-Amerika tot het Oosten rekent. De vraag of een land 'verzadigd' of 'hongerig' is bepaalt hoe een land geclassificeerd wordt.¹⁵⁴

Iran, zo stelt Al-e Ahmad, wordt bevolkt door occidentoten; mensen die zijn afgesneden van hun tradities, authenticiteit en overtuigingen:

*'The occidentotic is a man totally without belief or conviction, to such an extent that he not only believes in nothing, but also does not actively disbelieve in anything- you might call him a syncretist. He is a timeserver. Once he gets across the bridge, he doesn't care if it stands or falls. He has no faith, no direction, no aim, no belief, neither in God nor in humanity. He cares neither whether society is transformed or not nor whether religion or irreligion prevails. He is not even irreligious. He is indifferent.'*¹⁵⁵

De focus die door de Pahlavi-dynastie werd gericht op de pre-islamitische geschiedenis van Iran was Al-e Ahmad een doorn in het oog. Deze stelselmatige ontkenning van de islamitische geschiedenis van het land verbrak de natuurlijke connectie met de historische identiteit. Het is net, zo schreef Al-e Ahmad, alsof er tussen de stichting van de Sassanidische

¹⁵⁴ J. Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.28.

¹⁵⁵ J. Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.94.

dynastie in de derde eeuw en de machtsovername van Reza Shah slechts tweeënhalve dag verstreken is, die we bovendien slapend hebben doorgebracht.¹⁵⁶

Een van de domeinen die sterk is aangetast door de gharbzadegi is het onderwijs. De universiteiten in Iran zijn geen broedplaatsen van creativiteit of vernieuwend onderzoek. Er wordt slechts voortgeborduurd op Westers onderzoek met als resultaat dat Iran slechts de ‘klusjesmannen voor het Westen’ levert.¹⁵⁷

*‘This is the ugliest symptom of occidentosis: to regard yourself as nothing, not to think at all, to give up all reliance on your own self, your own eyes and ears, to give over the authority of your own senses to any pen held by any wretch who has said or written a word as an orientalist’.*¹⁵⁸

Ook de faculteiten van de geesteswetenschap zijn aangetast door de gharbzadegi. Steeds minder Iraniërs zijn vertrouwd met de verhalen die in de 10^e eeuw door Ferdowsi waren opgetekend in zijn *Shahnameh*. ‘Wie weet er nog wie Zarir is, of Garshap? Of welke oorsprongmythe er in dit deel van de wereld wordt verteld? In plaats daarvan staan de kranten vol met Griekse mythologie... Waarom?’¹⁵⁹ Deze opmerking in acht genomen is het opmerkelijk dat Al-e Ahmad een carrière als vertaler achter de rug had waarin hij onder andere werken van Camus, Sartre en Dostojevski naar het Perzisch vertaalde.¹⁶⁰

Al-e Ahmad stond niet a priori afwijzend tegenover de technologische en wetenschappelijke ontwikkelingen die door het Westen verspreid werden. Hij erkende dat er bepaalde universele methoden zijn waarmee wetenschappelijk onderzoek dient te worden verricht. Zoals hij zelf schrijft: ‘Wetenschappelijke methoden worden niet gekenmerkt door een nationaliteit.’¹⁶¹

Waar hij zich wel tegen verzet zijn de ongebalanceerde verhoudingen zoals die nu bestaan tussen Oost en West. De Oosterse landen laten zich sturen door de wensen, verwachtingen en eisen van het Westen:

‘Even when he [the occidentotic] wants to learn about the East, he resorts to Western sources. It is for this reason that orientalism (almost certainly a parasite growing on the root of imperialism) dominates thought and opinion in the occidentotic nations. On the subject of

¹⁵⁶ Dabashi, *Theology of Discontent*, p.82.

¹⁵⁷ Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.114-5.

¹⁵⁸ Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.98-9.

¹⁵⁹ Cit. in: Dabashi, *Theology of Discontent*, p.63.

¹⁶⁰ B. Hanson, ‘The ‘Westoxication’ of Iran’, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 15, 1983, p. 8

¹⁶¹ Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.44.

*Islamic philosophy, the customs of Yogis in India, the prevalence of superstitions in Indonesia, the national character of the Arabs, or any other Eastern subject, the occidentotic regards only Western writings as proper sources and criteria.*¹⁶²

4.3 Het temmen van de machine

Volgens Al-e Ahmad is het noodzakelijk om los te breken uit de ketenen van de Westerse dominantie. De Iraniërs hebben de afgelopen twee eeuwen achter het Westen aangelopen en hebben zo goed en zo kwaad als het ging de nieuwste ontwikkelingen geprobeerd te imiteren. Dit heeft er echter toe geleid dat er op de universiteiten enkel oppervlakkige kennis wordt overgedragen en dat Iran slechts een consument blijft die achter de feiten aanloopt en beheerst wordt door imperialistische machten. Om deze status te doorbreken is het nodig de kennis te doorgronden en zelf systemen te creëren. Al-e Ahmad ziet drie mogelijke scenario's voor de toekomst. Als er niets verandert blijven de Iraniërs de afhankelijke consumenten die ze vandaag de dag zijn. Dit vooruitzicht is voor Al-e Ahmad geen optie. Een andere mogelijke koers zou eruit kunnen bestaan de technologische vernieuwingen de rug toe te keren en zich steeds verder terug te trekken in traditionele gebruiken. In de derde mogelijkheid ligt volgens Al-e Ahmad het antwoord besloten: het occidentisme vaarwel zeggen door de techniek onder controle te krijgen en zelf de machines te gaan bouwen.¹⁶³ Hieruit komt echter een volgend probleem voort: hoe kan Iran voorkomen dat ze, net als de Westerse landen, een 'mechanotisch' land wordt, een land dat geregeerd wordt door de technologische ontwikkelingen?¹⁶⁴

*'The machine should naturally serve us as a trampoline, so that we may stand on it and jump all the farther by its rebound. One must have the machine; one must build it. But one must not remain in bondage to it; one must not fall into its snare. The machine is a means, not an end. The end is to abolish poverty and to put material and spiritual welfare within the reach of all.'*¹⁶⁵

Al-e Ahmad stelde vast dat het proces van technologische ontwikkelingen een intrinsieke ongelijkheid in zich meedraagt. Er zijn producenten die de machines vervaardigen en anderen

¹⁶² Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.98.

¹⁶³ Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.78-9.

¹⁶⁴ Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.31.

¹⁶⁵ Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.79.

die slechts afnemers zijn. Iran moest zich zien te transformeren tot een producent in plaats van een consument.¹⁶⁶

Al-e Ahmad had weinig vleeiende woorden over voor de rol die de ‘ulama in de Iraanse samenleving vervullen. Voor hem waren zij de vertegenwoordigers van het tweede scenario dat hij schetste: mensen die zich, omdat ze niet in staat zijn de toenemende Westerse invloed terug te dringen, vastklampen aan traditionele gewoonten en zich afwenden van de moderne ontwikkelingen. Hij verweet hen de passieve houding die ze tegenover het proces van de gharbzadegi aannamen. Hoewel Al-e Ahmad weinig op had met de vertegenwoordigers van het geloof, was hij desalniettemin van mening dat religie een belangrijke rol zou kunnen spelen bij het tegengaan van de toenemende Westerse invloed. Als gevolg van de gharbzadegi was Iran alle binding met haar culturele-historische identiteit kwijtgeraakt. Hij verweet de Iraanse intellectuelen, ‘*the homegrown Montesquieus*’, dat ze, hongerend naar vooruitgang en technologische ontwikkeling, de oorspronkelijke Iraanse identiteit hadden opgeofferd in de hoop hetzelfde technologische niveau als het Westen te bereiken.¹⁶⁷

‘If the Tudeh Party was defeated, and so was the National Front, ... it is because of this principal reason that all these gentlemen have ventured into the battlefield of politics with imported ideas: Bragging about Communism and Socialism (and even that in secret and not openly), and not even trying to conform those “isms” to the local conditions. [This resulted in] confronting the foundations of people’s traditional beliefs.’¹⁶⁸

Al-e Ahmad was van mening dat het rechtstreeks overnemen van ideologieën die in het Westen waren ontwikkeld geen kans van slagen had. In plaats daarvan moest Iran met een eigen visie komen, een visie die recht deed aan de historische wortels van het land en de Iraanse identiteit. Als tegenwicht voor de verwestering die zich in alle gelederen van de maatschappij voltrok pleitte Al-e Ahmad voor de revitalisatie van een oorspronkelijk Iraans element dat nog niet was aangetast door de gharbzadegi: het shi’itische geloof. Al-e Ahmad was ervan overtuigd dat religie de mogelijkheid in zich droeg het volk te inspireren tot revolutionair verzet maar de lijdzame houding van de clerus met betrekking tot de om zich heen grijpende gharbzadegi stond een dergelijke rol van religie in de weg. In plaats van het volk ervan te doordringen dat tirannieke heersers niet gehoorzaamd hoefden te worden, integendeel, dat het strijden voor rechtvaardigheid voorop zou moeten staan, hadden de

¹⁶⁶ M. Boroujerdi, *Intellectuals and the West*, New York, Syracuse University Press, 1996, p.70.

¹⁶⁷ Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.58.

¹⁶⁸ Dabashi, *Theology of Discontent*, p.91.

‘ulama een kudde makke schapen gecreëerd.¹⁶⁹ Zo kwam het dat de shi’iten niet de voorhoede vormden in het globale verzet tegen gharbzadegi, maar zich te leken hebben neergelegd bij de situatie zoals zij was:

‘we were transformed from travelers in the universal caravan of Islam into guardians of tombs, into beggars picking crumbs from the tables of departed martyrs. When we gave up the chance for martyrdom to content ourselves with glorifying the martyrs of the past, we became the gatekeepers of graveyards.’¹⁷⁰

Al-e Ahmad was van mening dat de ‘ulama een belangrijke rol zouden kunnen spelen in het ‘genezen’ van de Iraanse samenleving. De meeste schriftgeleerden waren afkomstig uit de lagere klassen. Dit zorgde ervoor dat ze dichter bij de gewone man stonden dan de seculiere intellectuelen, die over het algemeen uit de meer bevoorrechte families kwamen. Al-e Ahmad erkende daarom de potentiële kracht tot mobilisatie van de bevolking die van de ‘ulama uitging, doordat ze in staat waren om tot de mensen door te dringen en hen tot actie aan te zetten.¹⁷¹ Al-e Ahmad pleitte echter niet voor een terugkeer naar de ‘oorspronkelijke’, traditionele islam. Hij laakte de houding van de orthodoxe ‘ulama die voor een verstening van het geloof hadden gezorgd. In plaats van oeverloze discussies over triviale zaken uit het verleden te voeren zouden de schriftgeleerden zich moeten richten op veranderingen in het hier en nu. Bovendien hadden ze daar de middelen voor door middel van het principe van *ijtihad*, het tot een juridische uitspraak komen door middel van eigen interpretatie, was het mogelijk religie een belangrijke rol te geven in het bewerkstelligen van concrete sociale veranderingen.¹⁷² Al-e Ahmad wees erop dat gedurende de 20^e eeuw de protestbewegingen in Iran en Irak er alleen in waren geslaagd hun doel te bereiken wanneer de ‘ulama een actieve rol speelden¹⁷³, zoals bijvoorbeeld het geval was geweest bij de Constitutionele Revolutie. Al-e Ahmad doet weinig concrete uitspraken over de manier waarop de transformatie van de maatschappij van een gewestoxiceerde naar een waarachtige Iraanse samenleving gerealiseerd zou moeten worden. Het belangrijkste aspect van zijn werk wordt gevormd door de diagnose die hij stelt over de staat waarin Iran zich bevindt en over de globale verhoudingen in het algemeen. Hoewel Al-e Ahmad een seculiere denker is bepleit hij de noodzaak om religie een grotere rol toe te bedelen. In zijn ogen kan men met behulp van een religieus discours op de

¹⁶⁹ Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.59.

¹⁷⁰ Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.45.

¹⁷¹ Boroujerdi, *Intellectuals and the West*, p.72.

¹⁷² Al-e Ahmad, *Occidentosis, a Plague from the West*, p.56.

¹⁷³ Dabashi, *Shi'ism a Religion of Protest*, p.270.

meest effectieve wijze de massa bereiken en wakker schudden. Een dergelijk proces vereist wel een andere houding van de 'ulama die zich, in plaats van zich met abstracte theologische vraagstukken bezig te houden, meer zouden moeten richten op de rol die religie kan spelen in het bewerkstelligen van sociale veranderingen. Zijn revolutionaire lezing van religie zou weerklank vinden bij een aantal belangrijke ideologen die een rol gingen spelen in de totstandkoming van de Islamitische Revolutie.

*'Go die Sir before dying,
So you won't suffer death –
A kind of death that plunges you into light,
Not the kind of death that lowers you into a grave.'*¹⁷⁴

Hoofdstuk 5: Jihad en Shahadat

5.1 Jihad

In het vorige hoofdstuk is de herinterpretatie van een aantal begrippen aan de orde geweest. Aan termen zoals *ghayba*, *taqiya* en *sabr* werden, vergeleken met de traditie tot dan toe, alternatieve connotaties verbonden. Vanaf de achtste eeuw werden deze begrippen gebruikt om de passieve houding van de shi'a te rechtvaardigen. De traditionele interpretatie was er met name op gericht ervoor te zorgen dat de shi'iten als minderheid konden leven te midden van een sunnitische meerderheid. Bovenstaande termen worden met name gebruikt in theologische discussies. Er vond echter ook een herinterpretatie plaats van de begrippen *jihad* en *shahadat*. De nieuwe invulling die aan deze begrippen werd gegeven is van belang omdat deze concepten een krachtig potentieel tot mobilisatie van de massa in zich meedragen. Beide termen vervullen een belangrijke functie in het Karbala-narratief en met de veranderende noties van deze kernbegrippen wordt tevens een nieuwe lezing van de Karbala-vertelling mogelijk.

De stam van het woord *jihad* bestaat uit de radicalen j-h-d. Jihad betekent streven of worstelen. In de qur'an wordt het woord *jihad* vaak gevolgd door de zinsnede *fi sabil illah*, wat 'op de weg van God' betekent. Er is een verschil tussen *jihad asghar* (de kleinere jihad) en *jihad akbar* (de grotere jihad). De grotere jihad is gericht op het beteugelen van de driften van de gelovige. Dit begrip verwijst naar de innerlijke strijd die een gelovige met zichzelf voert om niet af te wijken van Gods wetten. De kleinere jihad behelst de strijd tegen de ongelovigen. Ze is onder te verdelen in twee soorten strijd: de offensieve en de defensieve jihad.¹⁷⁵ In de qur'an zijn verzen van verschillende aard over jihad te vinden. Een vers dat regelmatig wordt aangehaald door militante islamisten om de oorlog tegen de ongelovigen te rechtvaardigen is vers 29 van sura al-tawba: 'Strijdt tegen hen die niet in God geloven en niet in de laatste dag en die niet verbieden wat God en Zijn gezant verboden hebben en die niet de godsdienst van de waarheid aanvaarden uit het midden van hen aan wie het boek gegeven is,

¹⁷⁴ Rumi, cit. in: Dabashi, *Shi'ism, a Religion of Protest*, p.89.

¹⁷⁵ F. Khosrokhavar, *Suicide Bombers, Allah's New Martyrs*, London, Pluto Press, 2005, p.14.

totdat zij naar vermogen onderdanig de schatting (jizya) betalen.¹⁷⁶ Wanneer men op deze sura afgaat lijkt het erop dat het gelegitimeerd is alle onislamitische groepen aan te vallen die weigeren de jizya, de islamitische belasting voor bepaalde leden van religieuze minderheden, te betalen. Hierbij dient wel opgemerkt te worden dat het werkwoord dat voor ‘strijden’ wordt gebruikt in het Arabisch niet *jahada* is, maar de derde stam van het werkwoord *qatala*. In vers 39 van sura al-hajj wordt echter met een heel andere toon over de strijd gesproken: ‘Aan hen die bestreden worden is [de strijd] toegestaan omdat hun onrecht is aangedaan; God heeft de macht hen te helpen.’¹⁷⁷ Hier wordt toestemming verleend om naar de wapens te grijpen op het moment dat er sprake is van een vijandelijke aanval.

De shi’itische religieuze geleerde Ayatullah Mortaza Mutahhari (1920-1979) maakte onderscheid tussen vier soorten qur’anische verzen waarin melding wordt gemaakt van jihad:

- verzen die in onvoorwaardelijke termen spreken over jihad
- verzen waarin de jihad aan voorwaarden is gebonden, zoals agressie door de ongelovigen of de weigering van ongelovigen om zich te onderwerpen aan de islamitische gemeenschap
- verzen waarin wordt gesteld dat gehoorzaamheid aan de islam niet verplicht is
- verzen waarin wordt gesteld dat de islam vreedzaam is

Mutahhari stelt dat een vers dat op onconditionele wijze over jihad spreekt ondergeschikt is aan een vers waarin het voeren van jihad aan duidelijke voorwaarden is gebonden.¹⁷⁸

Een jihad mag alleen worden gevoerd als er door een legitieme autoriteit leiding wordt gegeven. De shi’iten wachten op de terugkeer van de Mahdi, de enige rechtmatige leider van de ummah. Sommige religieuze geleerden stellen dat alleen een defensieve jihad is toegestaan zolang de Mahdi in *ghayba* is. Pas wanneer de laatste Imam is teruggekeerd is het toegestaan een offensieve jihad te beginnen. Khomeini schreef in zijn boek *Kashf al-Asrar*:

‘There are two types of wars in Islam: one is jihad; that is, the war of expansion ... and the other is defa’, struggle to preserve one’s independence. Jihad means expansion and the taking of other countries, which will be carried on by the Imam himself or under his command The second type, what we call defa’ ... does not require the Imam or his command.’¹⁷⁹

¹⁷⁶ F. Leemhuis, *de koran*, Houten, Fibula, 2005, 9:29.

¹⁷⁷ Leemhuis, *de koran*, 22:39.

¹⁷⁸ Khosrokhavar, *Suicide Bombers, Allah’s New Martyrs*, p.17.

¹⁷⁹ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.214.

De overtuiging dat de jihad pas mag worden gevoerd nadat de Mahdi uit *ghayba* is teruggekeerd brengt echter complicaties met zich mee. Indien een defensieve jihad alleen geïnitieerd mag worden als reactie op een externe bedreiging zouden gelovigen dus niet in opstand mogen komen tegen een tiran die zijn eigen bevolking onderdrukt. Er ontstaat dan een ongemakkelijke situatie waarin een jihad die men om morele redenen zou moeten voeren toch illegitiem is.¹⁸⁰ Het merendeel van de hedendaagse shi'itische 'ulama heeft dit probleem opgelost door te stellen dat er geen sprake is van een jihad die alleen door de Mahdi mag worden begonnen.¹⁸¹

5.2 Shahadat

Nauw verweven met de ideeën over jihad is het concept van martelaarschap; *shahadat*. Het Arabische woord voor martelaar, *shahid*, komt voort uit de stam van het werkwoord *shahida*; ergens getuige van zijn of ergens van getuigen. 'A shahid, therefore, is one who bears witness to faith by dying in God's way – one who gives himself or herself over to be killed in witness of or to uphold the Truth. Thus, shahadat is – just like suffering, but even more so – the most exalted testament of one's faith.'¹⁸²

Er zijn twee verschillende soorten martelaarschap te onderscheiden; defensief en offensief martelaarschap.¹⁸³ Het thema zelfopoffering is een belangrijke component van beide vormen van martelaarschap, de weg die naar het martelaarschap leidt is echter van een fundamenteel verschillende aard. Er is sprake van defensief martelaarschap als iemand op geweldloze wijze zijn geloof uitdraagt en vasthoudt aan deze overtuiging, zelfs als dit de dood tot gevolg heeft. Het offensieve martelaarschap komt voort uit de wens de vijand zoveel mogelijk schade te berokkenen.¹⁸⁴ Het ligt voor de hand om martelaarschap te duiden als de ultieme vorm van zelf-negatie. Het ik wordt ondergeschikt gemaakt aan een hoger doel, een martelaar kiest er bewust voor zichzelf te vernietigen. De waarde van het individu maakt plaats voor het nastreven van de realisatie van een groter ideaal. Om de toekomst van de groep veilig te stellen is het nodig offers te brengen. Een tegenstander van de Shah formuleerde deze gedachte in krachtige bewoordingen toen hij voor het gerecht moest verschijnen: 'Als er bloed voor nodig is om de mensen wakker te schudden, laat dan rivieren uit onze aderen

¹⁸⁰ Ed. Abedi & Legenhausen *Jihād and Shahādat*, p.16.

¹⁸¹ Ed. Abedi & Legenhausen, *Jihād and Shahādat*, p.16.

¹⁸² Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.63.

¹⁸³ Khosrokhavar, *Suicide Bombers, Allah's New Martyrs*, p. 5-10.

¹⁸⁴ Khosrokhavar, *Suicide Bombers*, p. 6-10.

stromen.¹⁸⁵ De aanhangers van vrijwel alle grote religies zijn op enig moment in de geschiedenis het slachtoffer geweest van religieuze vervolgingen. Dergelijke traumatische ervaringen nestelen zich in het collectieve geheugen en zijn bepalend voor de religieuze psyche. Wanneer men er niet in slaagt het verleden te verwerken kan dit leiden tot een *chosen trauma*. Volkan wijst er op dat herinneringen aan een trauma niet van generatie op generatie kunnen worden doorgegeven. Alleen een overlevende van het trauma beschikt over de herinnering aan de verschrikking. Wat aan de volgende generaties wordt doorgegeven is een mentale representatie van het trauma.¹⁸⁶ Behalve dat trauma's van invloed zijn op de mentale voorstelling van een gemeenschap hebben ze ook hun weerslag op de interpretatie van constituerende teksten. De wijze waarop een lezer een tekst duidt hangt samen met gebeurtenissen die zich op het biografische niveau hebben voorgedaan en bepalend zijn geweest voor het wereldbeeld van de lezer. Om traumatische ervaringen te verwerken is het belangrijk thema's als lijden en onderdrukking op een passende wijze te integreren in de theologie. Zoals Clifford Geertz schreef:

*'The problem of suffering is, paradoxically, not how to avoid suffering but how to suffer, how to make of physical pain, personal loss, worldly defeat, or the helpless contemplation of others' agony something bearable, supportable - something, as we say, sufferable.'*¹⁸⁷

Gedurende de eeuwen dat de shi'a een onderdrukte minderheid vormden werden rituelen en tradities ontwikkeld die ertoe dienden de gemeenschap in staat te stellen zich psychisch staande te houden ondanks de vervolgingen en de onderdrukking die haar ten deel viel.¹⁸⁸ Er waren perioden waarin in verschillende regio's shi'itische dynastieën het gezag uitoefenden, zoals de Idrisiden (788-985), de Fatimiden (909-1171) en de Buyiden (934-1055), maar over het algemeen leefde de shi'iten in gebieden waar het sunnisme de dominante religieuze stroming was. Het sterven van een martelaarsdood maakt dat het onrecht waardoor deze wereld wordt gekenmerkt op de voorgrond komt te staan. Het gevoel van lijden en onderdrukking, twee thema's die een belangrijke rol vervullen voor de shi'itische identiteit, wordt gerevitaliseerd. Door middel van martelaarschap is een gemeenschap in staat zich te

¹⁸⁵ Dorraj, 'Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in the Iranian Political Culture', p.510.

¹⁸⁶ Volkan, 'History-Related Unconscious Fantasies', p.43.

¹⁸⁷ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p.104

¹⁸⁸ M. Dorraj, 'Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in the Iranian Political Culture', p.501.

herscheppen.¹⁸⁹ Er zijn twee verschillende houdingen waarmee men het martelaarschap tegemoet kan treden. In de eerste plaats de situatie waarin een individu een positief zelfbeeld heeft. Het belangrijkste doel dat men in zo'n geval voor ogen heeft is het leveren van een bijdrage aan de strijd tegen onoverkomelijk onrecht. Hoewel het een reële mogelijkheid is dat men sterft tijdens deze strijd, is het vinden van de dood niet het voornaamste doel van het verzet. Deze houding was terug te vinden bij het merendeel van de demonstranten aan het begin van de Islamitische Revolutie. De tweede houding wordt gekenmerkt door een diep gevoel van pessimisme. In dit geval is de toekomstige martelaar niet meer geïnteresseerd in een eventueel beter leven op aarde. Het doel is te sterven en daarbij zoveel mogelijk schade te berokkenen aan de groep die als vijand wordt aangemerkt.¹⁹⁰ In de sunnitische islam wordt het martelaarschap vaak in een adem genoemd met jihad. In het shi'isme roept het martelaarschap andere connotaties op. De dood van Hussayn en de bijbehorende gevoelens van lijden, rouw en onderdrukking zijn de thema's die in eerste instantie aan het martelaarschap in het shi'isme worden gekoppeld.¹⁹¹ Hoewel jihad zowel binnen het sunnisme als het shi'isme verbonden is met shahadat, is de gevoelswaarde van het martelaarschap in beide stromingen verschillend, evenals de bijbehorende symboliek.

5.3 Veranderende perspectieven op shahadat

In de periode voorafgaand aan de Islamitische Revolutie, gedurende de jaren '60 en '70, vond er een verandering plaats in de manier waarop het martelaarschap van Hussayn werd geïnterpreteerd. Aanvankelijk gaf men vooral een soteriologische uitleg aan de dood van de derde Imam. Hoewel de herinnering aan de Slag bij Karbala in de vroege periode van het shi'isme mensen nog wel eens had geïnspireerd tot politiek verzet, zoals de opstand van de Tawabbun in 684, had de algemene interpretatie van het Karbala-paradigma er vooral toe geleid dat de shi'a op politiek gebied een passieve rol speelde. Er voltrok zich echter een verandering in de exemplarische dimensie van het Karbala-narratief waardoor de aanvankelijk passieve houding van de shi'a zou veranderen in een expliciete revolutionaire koers. In het traditionele shi'itische dogma werd het behalen van martelaarschap beschouwd als iets dat uitsluitend was voorbehouden aan heiligen.¹⁹² Het sterven voor een hoger doel wekte ontzag en eerbied op, maar was niet voor iedereen weggelegd. In feite behoorde het

¹⁸⁹ Dorraj, 'Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in the Iranian Political Culture', p.490.

¹⁹⁰ Khosrokhavar, *Suicide Bombers*, p. 49-50.

¹⁹¹ Khosrokhavar, *Suicide Bombers*, p.4.

¹⁹² Khosrokhavar, *Suicide Bombers*, p. 37-8.

martelaarschap tot het transcendente domein van goden en helden, zoals beschreven in het werk van Eliade. Gedurende de twee decennia die voorafgingen aan de revolutie verschoof het accent van dit transcendente aspect van martelaarschap naar de mogelijkheid om navolging te geven aan de daden van heiligen. Dit impliceerde dat de menselijkheid van Hussayn werd benadrukt, in plaats van zijn heiligheid.¹⁹³ Hij werd niet langer beschouwd als een tragische figuur om wiens lot men slechts kon rouwen en huilen en wiens offer een verlossende werking had voor de rest van de shi'iten. De nadruk kwam te liggen op het verzet van Hussayn en zijn bereidheid te sterven in de strijd tegen tirannie en onderdrukking.¹⁹⁴ Zoals ik in hoofdstuk 1 heb laten zien beschrijft Eliade de mogelijkheid om tijd- en ruimtebarrières op te heffen en de mythologische tijd weer op te roepen. De mythologische tijd wordt weer tegenwoordig gemaakt. Voor even is men tijdgenoot van de goden en mythische helden. Ditzelfde principe zien we terug bij de nagedachtenis aan Hussayn. Het was niet langer voldoende te treuren om het verschrikkelijke lot dat Hussayn had getroffen. In plaats daarvan moest men naast hem staan, samen met Hussayn ten strijde trekken. Er is sprake van de reversibele aard van de heilige tijd zoals Eliade die beschreef. Peter Chelkowski, professor Midden-Oosten- en Islamstudies, heeft hierover geschreven:

*'In the Shiite scheme of the universe, there is a time in which there is no time and a space in which there is no space. What happened to Hussein thirteen centuries ago is repeated today whenever and wherever Shiites live and find themselves oppressed.'*¹⁹⁵

Dit was de boodschap die denkers als Shari'ati, Motahhari en Taleqani uitdroegen. De heldhaftige daden van Hussayn waren plotseling realiseerbaar voor de gewone man; in de strijd tegen onrecht was nu ook een rol weggelegd voor het individu. 'Ashura veranderde van een dag van rouw in een dag van woede, waarbij Hussayn als model van navolging aan de gemeenschap werd gepresenteerd.¹⁹⁶ Het beeld van Hussayn als strijder tegen onderdrukking appelleerde aan de verbeelding van verschillende groepen in de samenleving. Het was niet slechts het zeer religieuze deel van de bevolking dat zich geïnspireerd voelde door de heldendaden van Hussayn. Ook communisten, nationalist en socialisten vonden in Hussayn een voorbeeld. In 1974 stond de dichter en journalist Khosrow Golsorkhi (1944-1974), een fervent aanhanger van de marxistische ideologie, terecht wegens medeplichtigheid aan het

¹⁹³ Khosrokhavar, *Suicide Bombers*, p. 38.

¹⁹⁴ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.68.

¹⁹⁵ Cit. in: Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.66.

¹⁹⁶ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.65.

beramen van een plan om de zoon van de Shah te ontvoeren. Tijdens de rechtszitting kreeg hij de kans om enkele woorden voor zijn eigen verdediging te zeggen. Hij begon met een uitspraak van Hussayn: ‘Het leven is niets meer dan een gevecht voor je overtuigingen.’ Vervolgens sprak hij over de overeenkomsten die hij zag tussen het marxisme en de shi’itische islam:

‘When Marx says, in a class society, wealth is accumulated on one side and poverty, hunger, and misery on the other, whilst the producer of wealth is the poor, and Ali says, a castle will not be built unless thousands become poor, we cannot deny that there are great similarities. This is the juncture of history in which we can claim Ali to be the world’s first socialist. The life of Hussein represents our current life conditions, willing to give our life for our oppressed people being tried in court. He was among a minority. And Yazid had the throne, soldiers, and power. He [Hussein] stood and became a martyr. Yazid occupied a part of history, but what prevailed was the path of Hussein. This is how, in a real Marxist society, Islam is explicable as a superstructure. And we too approve of such Islam, the Islam of Hussein.’¹⁹⁷

Uit de woorden van Golsorkhi kan worden geconcludeerd dat Hussayn bij hem in groot aanzien staat. Eerder in zijn verweer refereerde hij aan Hussayn als ‘Meester Hussayn, de Grote Martelaar van de massa van het Midden-Oosten’.¹⁹⁸ Het is niet zozeer de rol van Hussayn als shi’itische Imam waar Golsorkhi ontzag voor heeft, maar Hussayns revolutionaire karakter. Het beeld van Hussayn als rechtschapen opstandeling in combinatie met de vernieuwde visie op martelaarschap maakte dat Golsorkhi in hem een zielsverwant vond. De denker ‘Ali Shari’ati heeft een belangrijke rol gespeeld in deze revolutionaire portrettering van Hussayn.

5.4 Shari’ati

‘Ali Shari’ati (1933-1977) werd geboren in Khurasan als zoon van een religieus geleerde. In 1953 rondde Shari’ati zijn opleiding tot leraar af. Tijdens de jaren hierna werkte hij op verschillende basisscholen terwijl hij daarnaast Arabische en Franse literatuur naar het Farsi vertaalde. Hij studeerde aan de universiteit van Mashhad waar hij een master vreemde talen volgde, zodat hij zijn Frans en Arabisch kon verbeteren. Na een succesvolle afronding van

¹⁹⁷ A. Javadzadeh, *Iranian Irony: Marxists becoming Muslims*, Pennsylvania, RoseDog Books, 2011, p.54.

¹⁹⁸ Dabashi, *Shi’ism*, p.74.

zijn studie won hij een beurs waarmee hij zijn doctoraat kon behalen in Parijs. Tijdens zijn verblijf in Frankrijk raakte hij betrokken bij politieke actiegroepen. Hij hielp met het opzetten van een afdeling van de Iraanse Bevrijdingsbeweging en sprak zijn steun uit voor de Algerijnse revolutie.¹⁹⁹ Toen hij in 1964 terugkeerde naar Iran werd hij opgepakt wegens zijn politieke activiteiten. Na zes maanden werd hij vrijgelaten en nam hij zijn werkzaamheden als leraar weer op. Tussen 1966 en 1970 doceerde hij aan de Ferdowsi Universiteit en aan de Hussayniyah Irshad in Teheran. Een Hussayniyah is een plaats waar het martelaarschap van Hussayn wordt herdacht. De lezingen die in de Hussayniyah Irshad werden gegeven waren echter politiek getint. In 1972 werd de Hussayniyah Irshad door de overheid gesloten vanwege de kritische geluiden tegen het regime die er werden gepropageerd. Inmiddels was Shari'ati echter al mateloos populair bij de studenten bij wie zijn ideologie, die bestond uit een combinatie van Westerse invloeden zoals marxistische politieke filosofie en sociologie, vermengd met traditionele shi'itische invloeden, veel weerklank vond.²⁰⁰ Na de sluiting van het Hussayniyah Irshad dook Shari'ati onder. Dit leidde echter tot de arrestatie van zijn vader, waarna Shari'ati zichzelf aangaf. Na achttien maanden werd hij vrijgelaten en onder druk van de veiligheidsdienst vetrok hij naar Londen. In 1977 werd hij dood gevonden in zijn appartement. Het officiële rapport van de lijkschouwing vermeldt een hartaanval als oorzaak van zijn overlijden. Veel aanhangers van Shari'ati zijn er echter van overtuigd dat hij vermoord is door SAVAK-agenten.²⁰¹ Ondertussen circuleerden de lezingen van Shari'ati op cassettebandjes door heel Iran en bleef zijn boodschap, ook postuum, de studenten bereiken.

5.5 Shari'ati en het marxisme

Shari'ati maakte zich zorgen over de toekomst van Iran, dat naar zijn mening teveel op het Westen was gericht. In het traktaat *Reflections of a Concerned Muslim: On the Plight of Oppressed Peoples* schrijft Shari'ati de volgende passage, waarvan de teneur sterk doet denken aan die van het argument dat Al-e Ahmad uiteenzet in zijn *Gharbzadegi*:

'My friend, I live in a society where I face a system which controls half of the universe, maybe all of it. Mankind is being driven into a new stronghold of slavery. Although we are not in physical slavery, we are truly destined with a fate worse than yours! Our thoughts, hearts, and will powers are enslaved. In the name of sociology, education, art, sexual freedom, financial freedom, love of exploitation, and love of individuals, faith in goals, faith in humanitarian

¹⁹⁹ ed. Abedi & Legenhausen, *Jihād and Shahādat*, p.34.

²⁰⁰ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.102.

²⁰¹ ed. Abedi & Legenhausen, *Jihād and Shahādat*, p.35.

*responsibility and believe in one's own school of thought are entirely taken away from within our hearts! The system has converted us into empty pots which accommodate whatever is poured inside them!*²⁰²

Evenals Al-e Ahmad betoogde ook Shari'ati dat het klakkeloos overnemen van Westerse ideologieën geen kans van slagen had in de Iraanse maatschappij. In *Gharbzadegi* kwam Al-e Ahmad tot de slotsom dat het shi'isme een authentiek element was van de Iraanse cultuur dat nog niet geschonden was door Westerse invloeden en dat daardoor zou kunnen worden gebruikt om de Iraanse bevolking te inspireren tot het losbreken uit de ketenen die waren opgelegd door het Westen. Al-e Ahmad spreekt zich echter nergens concreet uit over de precieze invulling van een dergelijke tegenbeweging. Ook Shari'ati wees op de shi'itische islam als middel om Iran te bevrijden uit haar positie van achterstand en stagnatie ten opzichte van het Westen.²⁰³ In tegenstelling tot Al-e Ahmad had Shari'ati een uitgesproken visie op de rol die religie in het toekomstige Iran zou moeten innemen. Shari'ati was geïnspireerd door denkers uit de anti-koloniale bevrijdingsbewegingen, zoals Fidel Castro en Frantz Fanon wiens *Les Damnés de la Terre* hij naar het Farsi vertaalde. Het shi'isme was in zijn ogen een 'religie van de onderdrukten'.²⁰⁴

Tijdens zijn jaren in Parijs was Shari'ati in aanraking gekomen met het marxistische gedachtegoed en had van dichtbij de begeestering kunnen zien die de marxistische ideologie bij de Franse studenten opwekte. Hoewel Shari'ati van mening was dat het marxisme de meest complete ideologie was die het Westen had voortgebracht lag het niet in zijn bedoeling het marxisme zonder meer over te nemen. Het marxisme en het shi'isme houden zich bezig met dezelfde thema's zoals sociale gelijkheid, rechtvaardigheid en economische welvaart.²⁰⁵ Desalniettemin stelt Shari'ati dat het marxisme uiteindelijk tekort schiet. Het mist namelijk de multidimensionale, gebalanceerde wereldvisie van het shi'isme, waarin ruimte is voor alle aspecten van het menszijn om zich te ontwikkelen.²⁰⁶ In de islam, zo stelt Shari'ati, zijn economische welvaart en sociale rechtvaardigheid geen doel op zich, maar middelen om de morele groei van het individu te bewerkstelligen.²⁰⁷ Shari'ati verwijt de 'ulama dat het onrecht hen onverschillig laat.

²⁰² Cit. Shari'ati, *Reflections of a Concerned Muslim: On the Plight of the Oppressed Peoples*, in: Hanson, 'The 'Westoxication' of Iran', p. 14.

²⁰³ Hanson, 'The 'Westoxication' of Iran', p. 17.

²⁰⁴ M. Leezenberg, 'Power and Political Spirituality', in: ed. J. Neubauer, *Cultural History after Foucault*, Hawthorne, New York, Walter de Gruyter, 1999, p.73.

²⁰⁵ Hanson, 'The 'Westoxication' of Iran', p. 16.

²⁰⁶ Hanson, 'The 'Westoxication' of Iran', p. 16.

²⁰⁷ Hanson, 'The 'Westoxication' of Iran', p. 16.

*'As our children become socialists, their mystical sense and spirituality are lost. As they become mystics, they grow so indifferent to social problems that their very mysticism inspires loathing. As they leave both of these behind, and arrive at the existential "I" and existential freedom, they turn into hippies, western existentialists and worthless denizens of cafes.'*²⁰⁸

Door het vermengen van shi'itische theologie met het marxistische gedachtegoed ontwikkelde Shari'ati een revolutionaire lezing van de shi'itische geschiedenis.²⁰⁹ Hij maakte onderscheid tussen twee vormen van islam. Het shi'isme van 'Ali was de 'ware' islam: puur, rechtvaardig en egalitair. De islam die Shari'ati karakteriseerde als het Safavidische shi'isme stond hier lijnrecht tegenover; deze vorm van islam was corrupt en profaan. Shari'ati stelde dat het merendeel van de 'ulama tot de laatste categorie behoorde.²¹⁰ Shari'ati verklaart de hedendaagse klassenmaatschappij aan de hand van een interpretatie van het verhaal van Kain en Abel. Hij stelt het shi'isme van 'Ali gelijk aan de goddelijke wereldorde zoals die zou hebben bestaan ten tijde van de profeet Adam.²¹¹ Het was het gevolg van de eerste broedermoord dat deze orde werd verstoord:

*'The war between Cain and Abel is the war between two opposing fronts that have existed throughout history, in the form of a historical dialectic. History, therefore, like man himself, consists of a dialectical process. The contradiction begins with the killing of Abel by Cain. Now Abel, in my opinion, represents the age of a pasture-based economy, of the primitive socialism that preceded ownership, and Cain represents the system of agriculture, and individual or monopoly ownership. Thereafter a permanent war began so that the whole of history became the stage for a struggle between the party of Cain the killer, and Abel, his victim, or, in other words, the ruler and the ruled. Abel the pastoralist was killed by Cain the landowner; the period of common ownership of the sources of production-the age of pastoralism, hunting and fishing-the spirit of brotherhood and true faith, came to an end and was replaced by the age of agriculture and the establishment of the system of private ownership, together with religious trickery and transgression against the rights of others. Abel disappeared, and Cain came to the forefront of history, and there he still lives.'*²¹²

²⁰⁸ A. Shari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies: an Islamic Critique*, trans. R. Campbell, Berkeley, California, Mizan Press, 1980, p.49.

²⁰⁹ Gheissari & Nasr, *Democracy in Iran*, p.70.

²¹⁰ Dabashi, *Theology of Discontent*, p.111.

²¹¹ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p. 103-4.

²¹² A. Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, trans. H. Algar, Berkeley, Mizan Press, 1979, p.99-100.

Shari'ati ziet de oorsprong van het dialectisch materialisme gerepresenteerd in het conflict tussen Kaïn en Abel. Hoewel hij het marxistische discours voor een groot deel overneemt is is de ware islam die Shari'ati voor ogen had alles behalve synoniem met het marxisme. In zijn boek *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* laat hij zich zeer kritisch uit over het dialectisch materialisme, dat volgens hem een deterministisch mensbeeld voorstaat waarin geen ruimte is voor eigen verantwoordelijkheid.²¹³ Shari'ati beschouwde het conflict tussen Hussayn en Yazid als een verlengstuk van de strijd tussen Kaïn en Abel. Na de moord op Abel was de mensheid verdeeld in twee kampen die voor altijd tegenover elkaar zouden staan.²¹⁴

*'In the flow and struggle of human history, Husayn is the standard bearer of this struggle and his Karbala, a battlefield among battlefields, is the only link uniting the various fronts, the various generations and the various ages, throughout history from the beginning until the present moment and flowing on into the future.'*²¹⁵

5.6 Shari'ati over jihad en shahadat

Shari'ati maakte een expliciet onderscheid tussen jihad en shahadat. Hij illustreerde deze scheiding aan de hand van de strijd tussen Hussayn en Yazid. Van het begin af aan was het een ieder duidelijk dat Hussayn er nooit in zou slagen door middel van het voeren van een jihad het gezag in Damascus van de troon te stoten. Toen de troon over ging op Yazid ging de nieuwe khalifa er dan ook niet van uit dat zijn autoriteit actief zou worden betwist, aangezien een dergelijke opstand kansloos zou zijn. Hussayn interpreteerde shahadat echter niet als een mogelijke consequentie van jihad, maar als een waardevol alternatief. Het verwerven van shahadat blijft altijd een mogelijkheid, ook wanneer de optie van jihad is uitgesloten, aldus Shari'ati.²¹⁶ Hussayn verklaarde dat overwinning niet gelijk staat aan het winnen van de jihad. Shahadat is een bewuste keuze voor vrijheid en triomf, het moet niet worden beschouwd als een verlies. De dood als gevolg van shahadat is, volgens Shari'ati, vele malen te verkiezen boven wat Hussayn als de 'zwarte dood' bestempelde: het lot dat de mensen beschoren was die bereid waren de ergste vormen van tirannie te verdragen om maar in leven te blijven.²¹⁷ Het woord shahid is een antoniem van de term martelaar, zo stelde Shari'ati. De term martelaar verwijst naar iemand die sterft voor God en zijn geloof. Een shahid is daarentegen

²¹³ Shari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies*, p.54.

²¹⁴ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p. 104.

²¹⁵ Shari'ati, 'Shahādat', p.154.

²¹⁶ Shariati, 'Shahādat', p.200.

²¹⁷ Shariati, 'Shahādat', p.193.

altijd aanwezig en levend.²¹⁸ Shari'ati schreef in zijn artikel *After Shahādat* het volgende over de shahid:

*'A shahīd is the heart of history. The heart gives blood and life to the otherwise dead blood-vessels of the body. Like the heart, a shahīd sends his own blood into the half-dead body of the dying society, whose children have lost faith in themselves, which is slowly approaching death, which has accepted submission, which has forgotten its responsibility, which is alienated from humanity, and in which there is no life, movement, and creativity. The greatest miracle of shahādat is giving to a generation a renewed faith in itself.'*²¹⁹

Vers 169 van sūra Al Imraan luidt als volgt: 'En denk van hen die op Gods weg gedood worden niet dat zij dood zijn; zij zijn juist levend bij hun Heer, waar in hun onderhoud wordt voorzien.'²²⁰

Het zou een vergissing zijn Hussayn als dood te beschouwen. Hij is steeds aanwezig en legt nog altijd het onrecht van de wereld bloot. Met het verkrijgen van shahadat had Hussayn een duidelijk doel voor ogen. Een van de functies van shahadat is het tonen van de goddeloosheid van het Damascense regime.²²¹ Tijdens de Slag bij Karbala en de nasleep ervan gebeurde dit op twee manieren. Tijdens de strijd zelf bleek de wreedheid van de troepen van Yazid. Hussayn en zijn manschappen werd de toegang tot het water ontzegd en 'Ali 'Asghar, het tweejarige zoontje van Hussayn werd vermoord. Hussayn en zijn strijders waren echter niet de enige shuhada als gevolg van de aanvaring met de troepen van Yazid. Ook Zaynab, de zus van Hussayn, is een van de boegbeelden van de Slag bij Karbala. Toen Hussayn en zijn mannen waren vermoord werd zij met de andere vrouwen en kinderen geketend naar Damascus gevoerd, waar ze in een preek Yazid vervloekte. Shari'ati beschouwde ook deze karavaan van gevangenen als verlengstuk van de boodschap van Hussayn. De tocht moet niet worden beschouwd als een reis die dient om de familie van Hussayn te vernederen, maar als een mogelijkheid de bevolking van het gehele Umayyadenrijk de verdorvenheid van het regime te tonen. Welke heerser zou het nageslacht van de profeet op een dergelijke manier behandelen?²²²

²¹⁸ A. Shari'ati, 'A Discussion of Shahīd', in: ed. Abedi & Legenhausen, *Jihād and Shahādat: Struggle and Martyrdom in Islam*, p. 230.

²¹⁹ Shari'ati, 'After Shahādat', p.248.

²²⁰ Leemhuis, *de koran*, 3:169.

²²¹ Shariati, 'Shahādat', p.206-7.

²²² Shari'ati, 'After Shahādat', p.248-9.

Shari'ati maakte onderscheid tussen twee soorten shahadat. Allereerst is er het voorbeeld van Hamzah [ibn 'Abd al-Muttalib, KG], een *mujahid* die zich dapper naar het slagveld begaf tijdens de slag bij Uhud met als doel de vijand te verslaan en als winnaar uit de strijd te komen. Hij werd echter verslagen en vond de dood als shahid op het strijdtoneel. Het martelaarschap van Hussayn is van een volledig andere aard. Al voor hij was vertrokken wist Hussayn dat hij de opstand tegen het leger van Yazid niet zou overleven. Deze wetenschap weerhield hem er niet van zich tegen het despotische regime te verzetten. Zoals Shari'ati het verschil samenvatte: shahadat kiest Hamzah, Hussayn kiest shahadat.²²³

Shari'ati schreef zijn teksten in de periode dat het traditionele, sacrale beeld van Hussayn werd bijgesteld naar een meer humane voorstelling. In het werk van Shari'ati is deze trend duidelijk terug te vinden, maar hij gaat nog een stap verder. Met behulp van een ingrijpende herinterpretatie van shi'itische kernbegrippen zoals jihad en shahadat transformeert hij de persoon van Hussayn tot een ware revolutionair. De 'ware' islam is volgens Shari'ati een religie van politiek activisme. In de revolutionaire vorm van shi'isme wordt gestreden voor sociale rechtvaardigheid en is het een alternatief is voor verwestering en marxisme.²²⁴ In de tijd van de profeet Muhammad had de islam haar ware vorm. Ze was gericht op het bestrijden van de aristocratie, uitbuiting, despotisme en klasse. In de loop der jaren verwerd ze echter tot 'a collection of rituals, personal feelings, subjective belief and empty forms, of which the religious goal is reward in the hereafter for individuals and the worldly goals are the conquest of countries, suppression of nations, booty, pole-tax, and power.'²²⁵ Volgens Shari'ati zorgt een revolutionaire houding van de gelovigen er bovendien voor dat de terugkeer van de Mahdi wordt bespoedigd.²²⁶

Shari'ati plaatst Hussayn in een lange traditie van Abrahamitische profeten die door de eeuwen heen in opstand kwamen tegen tirannieke heersers. Hussayns beproeving is de zoveelste episode in een lange lijst van profeten die het verspreiden van de waarheid en het tegengaan van onrecht als hoogste waarde hadden. Hussayn vindt zijn voorland bij Abraham, die de afgodsbeelden vernietigde in zijn strijd tegen het polytheïsme, en Mozes, die het opnam tegen de Farao.²²⁷ Na alle profeten die naar de mensen waren gestuurd om te laten zien wat de juiste manier was om te leven, was het Hussayns taak om te demonstreren hoe te

²²³ Shariati, *Shahādat*, p.234-5.

²²⁴ Hanson, *The 'Westoxication' of Iran*, p.2.

²²⁵ Shariati, *Shahādat*, p.204-5.

²²⁶ ed. Abedi & Legenhausen, *Jihād and Shahādat: Struggle and Martyrdom in Islam*, p. 19.

²²⁷ Shariati, *Shahādat*, p.156.

sterven.²²⁸ ‘Ashura is de geschiedenis ingegaan als een dag van rouw. Men treurt om de tragische gebeurtenissen zonder de ware functie van ‘Ashura te begrijpen. Geen enkele andere gebeurtenis in de shi’itische geschiedenis heeft bereikt waar de Slag bij Karbala wel in slaagde: het blootleggen van tirannieke politieke systemen gedurende de afgelopen veertien eeuwen.²²⁹

5.7 De eeuwige martelaar

In 1968 verscheen een opzienbarend boek dat veel stof deed opwaaien in de Iraanse samenleving. *Shahid-e Javid*, of ‘De Eeuwige Martelaar’ was geschreven door de religieuze geleerde Salihi Najaf Abadi (1923/24-2006). Het boek was een poging om het passieve karakter van het Karbala-narratief te transformeren tot een actief, op de wereld gericht drama.²³⁰ Hoewel de interpretatie die Shari’ati aan het martelaarschap van Hussayn had gegeven een belangrijke verandering in de exemplarische dimensie van het Karbala-narratief teweegbracht, liet hij de ontologische dimensie intact. In het werk van Najaf-Abadi werd de ontologische dimensie ingrijpend veranderd. Najaf-Abadi beargumenteerde dat het wel degelijk Hussayns intentie was geweest om Yazid van de troon te stoten. Tot dan toe bestond er onder de religieuze geleerden consensus over de aanname dat Hussayn van tevoren wist dat hij niet als overwinnaar uit de strijd zou komen, maar dat hij ondanks die wetenschap naar Kufa trok om rechtvaardigheid te laten zegevieren. Najaf-Abadi ontkende dat Hussayn over enige voorkennis omtrent zijn lot beschikte. In *Shahid-e Javid* wordt beschreven hoe Hussayn tot het laatste moment hoopte het gevecht tegen de troepen van Yazid te winnen. Wanneer we Hussayns houding op een dergelijke manier interpreteren blijft er echter weinig bewonderenswaardigs over van de strijd die hij voerde. In dit licht bezien mondde de missie van Hussayn uit in een totaal debâcle.²³¹ Najaf-Abadi stelde bovendien dat Hussayn het martelaarschap helemaal niet ambieerde. Integendeel, zijn streven was het overnemen van de macht en om zelf het khalifat te leiden. Om het tij van de politieke situatie ten tijde van de Umayyaden te keren was het noodzakelijk dat Hussayn aan de macht zou komen, zodat hij van binnenuit hervormingen zou kunnen doorvoeren. Volgens Najaf-Abadi waren de resultaten van Hussayns opstand echter mager: de Umayyaden werden nauwelijks verzwakt door de strijd en ook over het effect van de zogenaamde ontmaskering van de corruptheid van het Umayyadische regime is hij sceptisch. De verdorvenheid van de machthebbers was allang

²²⁸ Shariati, *Shahādat*, p.193.

²²⁹ Shariati, *Shahādat*, p.194.

²³⁰ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.65.

²³¹ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.93-4.

bekend, zo stelde Najaf-Abadi. De Slag bij Karbala was helemaal niet nodig om de mensen hiervan bewust te maken.²³² Hussayns dood was het tragische gevolg van zijn onvermogen de troepen van Yazid te verslaan.²³³ Bovendien is het volgens Najaf-Abadi ondenkbaar dat het tot Hussayns plan behoorde alle vrouwen en kinderen mee te brengen naar het slagveld.

Vanuit de islamitische ethische principes zou dit niet te verantwoorden zijn.²³⁴

Najaf-Abadi wilde de focus verleggen van de nederlaag die Hussayn had geleden naar de heldhaftigheid van zijn opstand. Hoewel de moed die hij toonde van unieke aard was, was het ook voor de rest van de mensheid mogelijk met eenzelfde soort onverschrokkenheid te strijden voor de overwinning van de rechtvaardigheid.²³⁵ Najaf-Abadi betoogde dat de Moslims actief in opstand moeten komen wanneer zij onderdrukt worden door een corrupte heerser.

De nieuwe thesis van Najaf-Abadi stuitte op veel weerstand onder de Iraanse religieuze geleerden. Hij ontkende de transcendentie eigenschappen, zoals voorkennis, waarover de Imams zouden beschikken en stelde dat Hussayns missie van politieke in plaats van morele aard was. Shari'ati was het op dit punt met hem eens. Shari'ati betoogde dat de taak die op Hussayns schouders rustte zowel van ethische als van militaire en politieke aard was.

*'For what purpose then, were the Prophet and Ali fighting? For what purpose was Imam Husayn fighting? Is it not the question of politics? Is it not the fact that criminals are ruling over people? Therefore, a person who is responsible should abolish oppression and by taking rule, give the people their rights. It is not the right of the leader to do so, rather it is his obligation.'*²³⁶

Shari'ati beschouwde de islam als een allesomvattende ideologie met zowel puur religieuze als politieke eigenschappen.²³⁷ De missie van Hussayn bestond uit een mengeling van deze dimensies. Door de enorme overmacht van het leger van Yazid slaagde Hussayn er niet in het politieke aspect van zijn opdracht tot een succesvol einde te brengen. Voor Shari'ati is de religieuze dimensie die verbonden is met de Slag bij Karbala echter minstens zo belangrijk. In tegenstelling tot Najaf-Abadi beschouwde hij het verlies van Hussayn absoluut niet als een nederlaag. Er is geen enkel voorbeeld van een andere jihad die op eenzelfde succesvolle wijze

²³² Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.94.

²³³ Khosrokhavar, *Suicide Bombers*, p.38.

²³⁴ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.95.

²³⁵ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.65.

²³⁶ Shari'ati, *Shahādat*, p.175.

²³⁷ Shari'ati, *Shahādat*, p.201.

eeuwenlang de gelovigen beïnvloedde.²³⁸ De krachtige beelden van Hussayn op het strijdveld en Zaynab die met haar medegevangen geketend naar Damascus werd gevoerd slagen er nog steeds in de massa te raken en te inspireren tot verzet.

²³⁸ Shari'ati, *Shahādat*, p.206.

*'I, too, saw God through mud –
The mud that cracked on cheeks when wretches
smiled.
War brought more glory to their eyes than blood,
And gave their laughs more glee than shakes a child.'*²³⁹

Hoofdstuk 6: De Islamitische Republiek

6.1 De revolutie geframed

De toenemende protesten in Iran tijdens de jaren '70, die uiteindelijk leidden tot het vertrek van de Shah, werden gesteund door mensen die afkomstig waren uit diverse gelederen van de bevolking. De oppositionele geluiden vonden hun weerklink onder de aanhangers van verschillende stromingen. Tijdens de demonstraties scandeerden nationalisten, communisten en islamisten, studenten, handelaren en religieus geleerden dezelfde leuzen. Als uit een mond klonk de roep om het vertrek van de despoot, en sprak men de wens uit om een nieuw regime te installeren waarin vrijheid en rechtvaardigheid de boventoon zouden voeren. Al deze groepen hadden hun eigen visie op de toekomst van Iran, maar werden tijdens de revolutie verenigd door hun gezamenlijke streven een einde te maken aan de heerschappij van de Shah. Ondanks het feit dat de revolutie het resultaat was van gemeenschappelijke inspanningen van aanhangers van verschillende ideologieën is zij niet de geschiedenisboeken ingegaan als de Iraanse Revolutie, maar als de *Islamitische* Revolutie. Khomeini slaagde er in het verzet tegen de Shah van een islamitisch aura te voorzien en te framen als logisch uitvloeisel van de islamitische geschiedenis. In het proces van framing worden bepaalde eigenschappen van een waargenomen realiteit naar voren gehaald en geïdentificeerd als voornaamste karaktertrekken van het onderwerp dat wordt geframed. De context waarbinnen dit onderwerp zich bevindt verdwijnt, het onderwerp wordt identiek gemaakt aan de eigenschappen die er aan worden verbonden. Robert Entman, professor in Communicatie en Politieke wetenschappen, schreef over het proces van framing:

'Framing entails selecting and highlighting some facets of events or issues, and making connections among them so as to promote a particular interpretation, evaluation, and/or solution. The words and images that make up the frame can be distinguished from the rest of

²³⁹ W. Owen, 'Apologia pro Poemate Meo' in: *Selected Poems*, London, Phoenix, 2003, p.57.

*the news by their capacity to stimulate support of or opposition to the sides in a political conflict.*²⁴⁰

In de aanloop naar en tijdens de revolutie vielen vele doden en gewonden bij de confrontaties tussen de betogers en de troepen van de Shah. De slachtoffers werden door Khomeini gepresenteerd als dappere strijders die er bewust voor kozen in de voetsporen van Imam Hussayn te treden. Door de dood van de ‘martelaren van de revolutie’ op een dergelijke manier te duiden bleef er geen ruimte over voor andere redenen en overwegingen die wellicht ten grondslag lagen aan de handelingen van de betogers. Het verhaal van de slachtoffers die demonstreerden omdat ze op een betere toekomst hoopten, in plaats van een vervroegde toegang tot het paradijs, werd naar de achtergrond gedrongen omdat dit niet in het dominante frame paste.²⁴¹

In de lente van 1979, vlak na het vertrek van de Shah, vond er een referendum plaats waarbij de Iraanse bevolking zich kon uitspreken voor of tegen een Islamitische Republiek. Op de poster die mensen oproep te gaan stemmen was de hand te zien van een martelaar die uit het graf stak. In zijn vingers was een groen stembiljet geklemd en de ondertekst luidde: ‘Mensen – vergeet de martelaren van de islam niet.’²⁴² Op het referendum kon men voor een Islamitische Republiek stemmen door een groen stembiljet in te leveren, de kleur van Hussayn. De kleur van de biljetten die gebruikt werden om tegen te stemmen waren rood, de kleur van Yazid.²⁴³ Deze kleurverdeling impliceerde dat men zich achter Hussayn kon scharen door in te stemmen met de Islamitische Republiek en dat men de kant van Yazid koos wanneer er een rood biljet in de stembus verdween.

Khomeini was zich ervan bewust dat het voor een Iraans regime noodzakelijk was de shi’itische symboliek op een goede manier te integreren in het politieke gedachtegoed, wilde ze haar legitimiteit behouden. Zoals in hoofdstuk 3 vermeld wordt stimuleerden de Safavidische en Qajaarse heersers de Karbala-rituelen, in de hoop op deze manier de heftige emoties die deze gebruiken onder de bevolking oproepen te kanaliseren. Volgens Khomeini was ook Reza Shah zich bewust van deze dynamiek. Toen de Shah aantrad als nieuwe leider van Iran waakte hij ervoor het religieuze deel van de bevolking meteen tegen zich in het harnas te jagen. Gedurende de eerste periode van zijn bewind bezocht hij verschillende

²⁴⁰ R.M. Entman, ‘Cascading Activation: Contesting the White House’s Frame After 9/11’, in: *Political Communication*, Vol.20, 2003, p.417.

²⁴¹ M. Parsa, ‘Ideology and Political Action in the Iranian Revolution’, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol.31, No.1, 2011, p.53.

²⁴² Chelkowski & Dabashi, *Staging a Revolution*, p.83.

²⁴³ Chelkowski & Dabashi, *Staging a Revolution*, p.83.

rawza's, die hij verbood zodra zijn macht dit toeliet. Eenzelfde proces voltrok zich tijdens het regime van zijn zoon Muhammad Reza.²⁴⁴ Volgens Khomeini resulteerde de onderdrukking van de despotische regimes in een nieuwe bereidheid tot martelaarschap onder de bevolking, die ervoor zorgde dat men in staat was een revolutie te ontketenen:

*'The people were ready for revolution: they were dissatisfied with their government and discontented with their lives, and - most importantly- God had brought about a spiritual transformation in them. The essence of this transformation, which still persists to some extent, is that people began to yearn for martyrdom, just as they had done in the earliest age of Islam. Look at the demonstrations that are still taking place; you will see people wearing shrouds and proclaiming their readiness for martyrdom. Mothers who have lost children come to me and ask me to pray that one or two more of their children will be martyred. Young people, both men and women, also ask me to pray that they may become martyrs. This, then, is a spiritual transformation being wrought in our people by God's will.'*²⁴⁵

In Khomeini's lezing van de revolutie speelde de vernieuwde interpretatie van het Karbala-narratief een belangrijke rol. In zijn visie had de bevolking van Iran de ware shi'itische houding hervonden, gekenmerkt door een opofferingsbereidheid en een revolutionaire attitude, die sinds Imam Hussayn niet meer was voorgekomen. Ook Ayatullah Morteza Mutahhari speelde in op de revitalisatie van de revolutionaire islam van Hussayn. Mutahhari had een traditionele religieuze educatie genoten in Mashhad en Qom en doceerde theologie aan de Universiteit van Teheran. Mutahhari had veel kritiek op Shari'ati, die hij te kritisch ten opzichte van de 'ulama vond. Bovendien vond hij dat Shari'ati veel te veel was beïnvloed door Westerse ideologieën zoals het marxisme en het existentialisme. Mutahhari stelde dat Shari'ati ten koste van alles probeerde de islam om te vormen zodat de religie in een marxistisch wereldbeeld paste. Hierbij verwees Mutahhari onder andere naar de interpretatie die Shari'ati aan het verhaal van Kaïn en Abel gaf.²⁴⁶ Mutahhari streefde naar een islam die zich actief bezig hield met politiek en revolutionaire ideologie. Hij stelde dat het Karbala-narratief twee kanten had, een donkere en een positieve. De donkere kant bestaat uit de nederlaag van Hussayn en zijn metgezellen, gevolgd door de dood van alle strijders die zich inzetten voor de overwinning van gerechtigheid. Maar, zo stelde Mutahhari, als dit het hele verhaal was dan had de nagedachtenis aan Hussayn niet zo'n indruk gemaakt op de gelovigen.

²⁴⁴ *Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, tr. H. Algar, 'The Religious Scholars Led the Revolt', New Jersey, Mizan Press, 1981, p.333-4.

²⁴⁵ Khomeini, 'The Religious Scholars Led the Revolt', p.336.

²⁴⁶ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.108.

Behalve een tragedie is de Slag bij Karbala ook een verhaal van overwinning waar men nog altijd belangrijke lessen uit kan trekken.²⁴⁷ Mutahhari kapittelde de gelovigen die Hussayn enkel gedachten door middel van geweeklaag en zelfkastijding. Hij vond dat er teveel aandacht was voor de donkere kant van de geschiedenis. In plaats daarvan zou de Karbala-mythe volgens hem moeten appelleren aan gevoelens van heldendom en revolutie.²⁴⁸ De passieve houding van de gelovigen gedurende de afgelopen eeuwen had de islam in een deplorabele staat gebracht:

*'Islam exists, but a useless and ineffective Islam. An Islam which can no longer warm, move, or stir; an Islam which can no longer give force, can no longer give perception. Instead it is like a dead and infested tree which is standing, but lifeless and inanimate. Even if it has leaves, they are stale, miserable and sorrowful.'*²⁴⁹

In de Islamitische Republiek werd de kosmogonische mythe van de shi'a om twee redenen levend gehouden. Ten eerste was het in het belang van de leiders van het land de bereidheid tot martelaarschap te stimuleren en verder aan te wakkeren. In september 1980 brak de oorlog met Irak uit en het Iraanse leger was gebaat bij de enorme hoeveelheid vrijwilligers die bereid waren hun leven aan het front te geven. Ten tweede vervulde de kosmogonische mythe een belangrijke rol in de legitimering van het nieuwe islamitische bestuur. Hoewel Khomeini met veel enthousiasme als nieuwe leider werd verwelkomd was het ook voor hem van groot belang ervoor te zorgen dat het Karbala-narratief aan zijn leiderschap gekoppeld zou blijven, teneinde te voorkomen dat de revolutionaire sentimenten zich tegen hem en de nieuwe regering zouden keren.²⁵⁰

6.2 Khomeini's overheid

Onder de verschillende groeperingen die de revolutie hadden gesteund bestonden vele visies met betrekking tot de toekomst van Iran en hoe die eruit zou moeten zien. Een van de slogans die tijdens de revolutie vaak werden gescandeerd was 'Onafhankelijkheid, Vrijheid, Islamitische Republiek'.²⁵¹ Lang niet iedereen had bij de term 'Islamitische Republiek' echter een theocratie voor ogen. Voor een deel van de betogers was een 'Islamitische Republiek'

²⁴⁷ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.109.

²⁴⁸ Dabashi, *A Theology of Discontent*, p.176.

²⁴⁹ cit. in: Dabashi, *A Theology of Discontent*, p.176-7.

²⁵⁰ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.230.

²⁵¹ Parsa, 'Ideology and Political Action in the Iranian Revolution', p.63.

verbonden met de idee van sociale rechtvaardigheid zoals dat in de shi'itische theologie, onder andere in het werk van Shari'ati, veelvuldig werd benadrukt.²⁵²

Ook onder de ayatullahs bestond er geen eensgezindheid over de koers die het land na de machtsovername zou moeten varen. De gematigde ayatullah Sayyid Muhammad Kazem Shari'at-Madari (1905-1986) stelde dat 'een islamitische regering in het heden een utopie is'.²⁵³ Het uiteindelijke doel bestond wel degelijk uit het vestigen van een islamitische regering, maar volgens Shari'at-Madari was de tijd daar nog niet rijp voor. Hij vond het van het grootste belang dat Iran veranderde in een vrij land waar 'mannen en vrouwen vrij zouden zijn'. Een dergelijke samenleving kon prima worden bereikt door het naleven van de constitutie van 1907.²⁵⁴ In zijn boek *Islam and Revolution* reageerde Khomeini fel op dergelijke opvattingen. Volgens Khomeini was het installeren van een islamitische regering een plicht van de gelovigen en bovendien noodzakelijk. De verordeningen die zijn overgeleverd middels de qur'an en de ahadith waren niet slechts geldig tijdens het leven van Muhammad. De goddelijke openbaring is eeuwig en universeel. In *Islam and Revolution* schrijft Khomeini hierover: 'Any person who claims that the formation of an Islamic government is not necessary implicitly denies the necessity for the implementation of Islamic law, the universality and comprehensiveness of that law, and the eternal validity of the faith itself.'²⁵⁵ Khomeini ontwikkelde het concept van *vilayat-i faqih*, of 'de voogdij van de jurist'. Hij betoogde, in tegenstelling tot de traditionele shi'itische traditie, dat het noodzakelijk is een islamitische overheid te installeren in afwezigheid van de verborgen Imam. Hoewel de plaatsvervangende jurist, in tegenstelling tot de Imam, niet onfeilbaar is, is hij vanwege zijn kennis van de islam wel het beste in staat de gemeenschap te leiden.²⁵⁶ Khomeini brak dus met de traditionele twaalvershi'itische opvatting over het leiderschap van de ummah, waarbij men stelt dat de Mahdi, de afwezige Twaalfde Imam, de enige legitieme leider van de gelovigen is. Khomeini benadrukte dat de goddelijke openbaring een religieuze en politieke dimensie heeft, die nauw met elkaar verweven zijn. In de islam is het volgens hem onmogelijk politiek en religie tot twee aparte domeinen te bestempelen. Wanneer er sprake is van onderdrukking dan is het de plicht van de religieuze geleerden dit aan de kaak te stellen en te proberen dit te veranderen.²⁵⁷ Zowel vanuit seculiere als moderne islamistische hoek was er kritiek te horen op het principe van *vilayat-i faqih*. Seculiere Iraniërs protesteerden

²⁵² Parsa, 'Ideology and Political Action in the Iranian Revolution', p.63.

²⁵³ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p. 103

²⁵⁴ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.103.

²⁵⁵ Khomeini, 'The Religious Scholars Led the Revolt', p.41-2.

²⁵⁶ Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, p.65.

²⁵⁷ *Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, tr. H. Algar, p.341.

tegen het ondemocratische karakter van de *vilayat*. De islamitische modernisten plaatsten vraagtekens bij de juridische juistheid en houdbaarheid van het concept van ‘het voorgedijschap van de jurist’.²⁵⁸ Khomeini diende degenen die streefden naar een democratische islamitische republiek scherp van repliek. Allereerst stelde hij het idee van een democratie ter discussie:

*‘They [our people] said: “We understand what Islam is, and we understand what a republic is. But as for ‘democratic’, that is a concept that has constantly changed its guise throughout history. In the West it means one thing, and in the East another. Plato described it one way, and Aristotle another way. We don’t understand any of it. And why should something that we don’t understand appear on a ballot form for us to vote on? We understand Islam and we know what it is – namely, justice. We know how rulers in the first age of Islam like ‘Ali ibn Abi Talib exercised rule, and we also know that the word ‘republic’ means voting, and that we accept. But as for ‘democratic’, we won’t accept it even if you put it next to ‘Islamic’.*²⁵⁹

Vervolgens merkte Khomeini op dat het beledigend ten opzichte van de islam is om de termen ‘democratie’ en ‘islam’ naast elkaar te plaatsen. Er zijn bepaalde positieve connotaties verbonden met het woord ‘democratie’ en als men spreekt van een ‘democratische islamitische republiek’ impliceert dit dat de vermeende kwaliteiten van de democratie in de islam ontbreken.²⁶⁰

Voor de nieuwe islamitische regering waren verwijzingen naar de vroege islamitische periode een krachtig middel om hun nieuw verkregen macht te legitimeren. Het systeem van *vilayat-i faqih* was zonder precedent in de islamitische geschiedenis en het was voor de leiders van de republiek van belang deze onbekende regeringsvorm niet als een vernieuwing te presenteren, maar juist als een systeem dat voortvloeide uit de islamitische traditie. Tijdens de vrijdagpreken spraken de ‘ulama over de Islamitische Revolutie en haar uitkomst als een verlengstuk van de revolutie die de profeet Muhammad ontketende en de islamitische gemeenschap die hij daarna in Medina stichtte.²⁶¹ Gebruikmakend van de terminologie van Eliade zou men kunnen spreken van de nabootsing van een heilige gebeurtenis die in de oertijd door helden werd uitgevoerd.²⁶²

In *Islam and Revolution* betoogde Khomeini dat de islam zich van oudsher verzette tegen een systeem waarbij de troonopvolger via een erfelijke benoeming tot leider werd aangewezen:

²⁵⁸ Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi’ism*, p.67.

²⁵⁹ Khomeini, ‘The Religious Scholars Led the Revolt’, p.337.

²⁶⁰ Khomeini, ‘The Religious Scholars Led the Revolt’, p.338.

²⁶¹ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.105.

²⁶² Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.104-5.

*'Monarchy and hereditary succession represent the same sinister, evil system of government that prompted the Lord of the Martyrs (peace be upon him) to rise up in revolt and seek martyrdom in an effort to prevent its establishment. He revolted in repudiation of the hereditary succession of Yazid, to refuse its recognition.'*²⁶³

Nadat de Shah verdreven was werd het Karbala-paradigma ingezet om de relaties tussen de machthebbers in Iran en vermeende protagonisten te duiden. De militaire overmacht van de Verenigde Staten en de Sovjet Unie werd vergeleken met het overwicht van Yazid. Het materialisme en de economische welvaart in de Verenigde Staten werden op een lijn gesteld met de corruptie en de focus op het profane van Yazid en de zijnen.²⁶⁴ De Islamitische Revolutie verschilde echter op een essentieel punt met het Karbala-narratief: de Iraanse revolutionairen werden niet verslagen, maar namen in plaats daarvan de macht over van de tiran waartegen ze in opstand waren gekomen. Hussayn wordt ook wel *al-mazlum* genoemd: hij die onderworpen is aan tirannie. In veel van de traditionele verhalen over Hussayn wordt verteld dat de Imam de mogelijkheid had engelen en demonen aan te roepen om zijn troepen te komen versterken. Hussayn zou hier echter vanaf hebben gezien omdat hij was voorbeschikt om te sterven bij Karbala en daarmee de verlosser van de mensheid te worden.²⁶⁵ Het concept van *mazlumiyyat* (getiranniseerd worden) is bepalend voor het shi'itische wereldbeeld en speelt een belangrijke rol in de shi'itische oermythe als verklaring voor de positie waarin de shi'a zich bevinden. Het is sterk verbonden met het fatalistische gevoel dat men voorbestemd is te leven met onderdrukking en tirannie.²⁶⁶ Na de Islamitische Revolutie werd het idee van Hussayn al-Mazlum echter problematisch omdat de groep die was voorbestemd het eeuwige slachtoffer te zijn plotseling de macht in handen had. Zoals Hamid Dabashi schreef: 'In Shi'ism the triumphant hero is a contradiction in terms.'²⁶⁷ Desalniettemin leek het erop dat dit precies was wat er gebeurde. In het Iran van 1979 kreeg het verhaal van Karbala een alternatief einde. Ditmaal werd Hussayn niet vermoord in de woestijn, maar wist hij zich staande te houden tegen het vijandelijke leger. Na de strijd marcheerde de Imam met zijn volgelingen naar het paleis van Yazid en verdreef hem van de troon. Er ontwikkelde zich een geheel nieuw scenario waarbij Hussayn de kans kreeg de

²⁶³ *Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, tr. H. Algar, 'Islamic Government', New Jersey, Mizan Press, 1981, p.31.

²⁶⁴ Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala*, p.132-3.

²⁶⁵ Dabashi, *Shi'ism, a Religion of Protest*, p.80.

²⁶⁶ Dabashi, *Shi'ism, a Religion of Protest*, p.80.

²⁶⁷ Dabashi, *Shi'ism, a Religion of Protest*, p.71.

rechtvaardige samenleving te stichten die hij voor ogen had. Voor het nieuwe Iraanse regime was het van groot belang dat zij zich kon blijven presenteren als medestander van Hussayn. De kersverse leiders moesten zien te voorkomen dat zij, nu zij zelf de machthebbers waren, door de bevolking werden beschouwd als de nieuwe onderdrukkers. Men hoefde niet lang te wachten op een manier om zich, ook vanuit een machtspositie, te identificeren met Hussayn en Karbala. Op 22 september 1980 diende zich een nieuwe Yazid aan en klonk de roep om nog meer martelaren.

6.3 De opgelegde oorlog

Op 22 september 1980 viel het leger van Saddam Hussayn over een grenslengte van 650 kilometer het zuid-westen van Iran binnen.²⁶⁸ Saddam Hussayn was van mening dat de Iraanse provincie Khuzistan, waar veel Arabieren wonen, bij het historische Irak hoorde en wilde deze olierijke regio terugveroveren op het Perzische buurland. Ook streefde hij naar volledige zeggenschap over de rivier *shatt al-‘arab*, die tussen Irak en Iran stroomt. Al in 1969 verklaarde een woordvoerder van het Irakese regime: ‘Iraq has not had serious dispute with Iran over Shatt al-Arab, since this is part of Iraq’s territory. The dispute is in connection with Arabistan [Khuzestan] which is part of Iraq’s soil and was annexed to Iran during foreign rule.’²⁶⁹ Naast deze territoriale conflicten is het waarschijnlijk dat ook de politieke ontwikkelingen in Iran een rol hebben gespeeld bij Hussayns beslissing het land binnen te vallen. De meerderheid van de Irakese bevolking is shi’itisch en het regime van Hussayn vreesde dat de revolutionaire sentimenten van het buurland over zouden slaan naar de Irakese shi’iten.²⁷⁰

De oorlog tussen Iran en Irak, die acht jaar zou duren, werd door Saddam Hussayn vergeleken met de Slag bij Qadisiyyah die plaatsvond in 636 of 637, waarbij de Arabische strijder Sa’d bin Abi Waqqas een overwinning op de Perzen behaalde.²⁷¹ Het islamitische regime in Iran echter, legde in haar oorlogsretoriek niet de nadruk op de eeuwenoude animositeit tussen de Perzen en de Arabieren en de verschillende etnische achtergrond van beide partijen. De ‘opgelegde oorlog’, zoals de strijd door de Iraniërs werd genoemd, werd gepresenteerd als een defensieve jihad die tegen de ongelovigen werd gevoerd, en had als doel de overwinning van

²⁶⁸ R. Fisk, *De Grote Beschavingsoorlog*, Amsterdam, Ambo/Anthos uitgevers, 2006, p.247.

²⁶⁹ *The Iran-Iraq War: The Politics of Aggression*, ed. F. Rajaei, Gainesville, University Press of Florida, 1993, p.12.

²⁷⁰ N. Yavari, ‘National, Ethnic, and Sectarian Issues in the War’, in: *Iranian Perspectives on the Iran-Iraq War*, ed. F. Rajaei, p. 86.

²⁷¹ O. Bengio, *Saddam’s Word: Political Discourse in Iraq*, New York, Oxford University Press, 2002, p.173.

de islam.²⁷² In oktober 1980 verkondigde Khameneh'i dat de oorlog met Irak geen territoriaal conflict was, maar een oorlog die diende om 'de eer van de islam en de soevereiniteit van de Qur'an te verdedigen.'²⁷³ Khameneh'i beschouwde de oorlog als een directe aanval op het Iraanse islamitische regime en daarmee op de 'ware' islam. Saddam Hussayn had maar een doel voor ogen, zo stelde Khameneh'i, en dat was 'to "tear up this flower which was irrigated by the blood of the martyrs"'. Een dergelijke aanval bleef echter niet ongestraft: 'the able hand of the Islamic government comes out of its sleeve and cuts the hand of the flower-picker and the plunderer.'²⁷⁴

De stad Abadan, in het zuiden van de provincie Khuzestan, werd hevig aangevallen door het Irakese leger. Khomeini sprak de Iraanse strijders bemoedigend toe door een directe verbinding te leggen tussen de opstand van Imam Hussayn en de oorlog tegen Irak:

*'You are right! Just as Imam [Hussein], the Prince of the Martyrs, was right. He put up a fight with a very small number [of supporters]. Although he was martyred, and his children were martyred, he still kept Islam alive, and he made a mockery of Yazid and of the Banu Umayyads. You too are Shi'ites [that is, followers] of His Same Excellency. You too, in such battles as those of Abadan...[etc.] did something miraculous.'*²⁷⁵

Het presenteren van de oorlog als een jihad kwam de Iraanse overheid op twee manieren ten goede. Allereerst was het een effectieve manier om de bevolking te mobiliseren en vrijwilligers te ronselen die bereid waren naar het front te vertrekken. Berucht zijn de troepen van jonge vrijwilligers die door de Irakese mijnevelden liepen om de weg vrij te maken voor de Iraanse tanks.²⁷⁶ Ten tweede verzekerden de machthebbers zich op deze wijze van brede steun voor het regime. Kritiek op de islamitische overheid werd als teken van ongeloof geïnterpreteerd. Khameneh'i verbond moeiteloos de goddelijke straf die de Irakezen te wachten stond met de toorn die was weggelegd voor hen die zich tegen de islamitische overheid keerden:

'The sword of Islam is like a thorn; it defends the flower of the Islamic government. "You shall not find a people who believe in Allah and the latter day befriending those who act in

²⁷² Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.207.

²⁷³ Cit. Khameneh'i in: Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.214.

²⁷⁴ Cit. in: Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.214-5.

²⁷⁵ Chelkowski & Dabashi. *Staging a Revolution*, p.274.

²⁷⁶ Dorraj, 'Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in the Iranian Political Culture', p.489.

*opposition to Allah and His Apostle” (the Qur’an 5:33). People who oppose and resist God and the Apostle of God, that is, Islamic government, are subject to punishment.*²⁷⁷

De oorlog, die jaar na jaar voortduurde, eiste onder zowel de Iraanse als de Irakese bevolking vele slachtoffers. Het Iraanse regime probeerde het moreel hoog te houden door de verheven kanten van het martelaarschap te blijven benadrukken. Khomeini verkondigde dat er zonder zelfopoffering geen sprake kon zijn van een revolutie. Men moest de vele doden die tijdens de strijd vielen niet zien als de tragische consequenties van de oorlog, maar juist als de krachten die de strijd voor rechtvaardigheid mogelijk maakten.²⁷⁸ Opoffering, zo stelde Khomeini, is een teken van overwinning. Het betekent dat men het uiteindelijke doel steeds dichterbij nadert. Men diende het martelaarschap tegemoet te treden met dezelfde standvastigheid en overtuiging die Hussayn vele eeuwen eerder tentoonspreidde. Khomeini verkondigde:

*‘It is said of the Prince of World Martyrs that the more his noble companions were killed and the closer he got to the high noon of ‘Ashura, the more his gracious complexions became excited, his happiness intensified. With every martyr he offered, he got one step closer to victory. The aim is [one’s] conviction, to struggle for it, and revolutionary victory, not life, and in this world not all the despicable distractions of it.*²⁷⁹

In september 1981 haalde Rafsanjani (1934), de toenmalige voorzitter van het Iraanse parlement, een hadith aan over Hussayn en diens metgezellen waarin wordt verteld dat zij die strijden voor God geen enkele pijn voelen als zij worden geraakt door een kogel of een dolk. Wanneer zij sterven is het bovendien niet Izra’il, de engel des doods, die hun zielen meeneemt naar het hiernamaals, maar God zelf.²⁸⁰

Doordat de oorlog als een directe aanval op het islamitische regime werd gepresenteerd werd er ingespeeld op het gevoel van achting voor de martelaren die waren gevallen tijdens de Islamitische Revolutie. Khameneh’i verkondigde dat de martelaren van de revolutie de Iraanse bevolking oproepen om hun strijd voort te zetten en te zorgen dat ze niet voor niets waren gestorven.²⁸¹ De militaire operaties die het Iraanse leger uitvoerde kregen namen als ‘Karbala I’ en ‘Karbala II’. Vrijwilligers die naar het strijdveld vertrokken werden *rahiyan-i*

²⁷⁷ Cit. in: Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.215.

²⁷⁸ Chelkowski & Dabashi. *Staging a Revolution*, p.277.

²⁷⁹ Chelkowski & Dabashi. *Staging a Revolution*, p.277.

²⁸⁰ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.73.

²⁸¹ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.71.

Karbala genoemd: zij die op weg gaan naar Karbala.²⁸² De sentimenten die verbonden waren met de oermythe van de shi'a werden in alle hevigheid aangewakkerd. De tijd- en ruimtebarrières verdwenen. De oorlog tegen Irak was geen moderne versie van de Slag bij Karbala, het was dezelfde strijd. Soldaten droegen hoofdbanden waarop teksten stonden als 'Laat mij me voor je opofferen, oh Hussayn' of 'Op weg naar Karbala'.²⁸³ Op 28 juni 1981 werd een aanslag gepleegd op het hoofdkwartier van de Islamitische Republikeinse Partij in Teheran. Tijdens een bijeenkomst van partijkopstukken ontploften er twee bommen. De ravage was enorm en minstens vierenzeventig mensen kwamen om het leven, waaronder de secretaris-generaal Ayatullah Muhammad Beheshti (1928-1981). In de berichtgeving over het incident werd echter melding gemaakt van de dood van tweeënzeventig partijleden en het overlijden van Beheshti. Zo werd een parallel getrokken tussen de dood van Hussayn en zijn tweeënzeventig metgezellen en de aanslag in Teheran. Tijdens herdenkingsdiensten werd gesproken over de dood van Beheshti en de tweeënzeventig metgezellen van de Imam, waarmee Khomeini werd bedoeld.²⁸⁴ In de loop der jaren werd in de oorlogsretoriek van de overheid echter minder nadruk gelegd op martelaarschap en jihad. De oorlog was verworpen tot een uitzichtloos, slepend conflict en ondanks alle offers die de Iraanse bevolking had gebracht was de overwinning nog lang niet in zicht. Mehdi Bazargan (1907-1995), die lid van het Iraanse parlement was geweest voor de Iraanse Vrijheidsbeweging, schreef een open brief waarin hij zijn onvrede over de oorlog kenbaar maakte:

*'If you [Khomeini] think that we should sacrifice our lives and our rights to export and impose Islam by war...you are free to think this way...but not at the cost of the lives of those who do not think this way and who have not said they are ready to sacrifice their lives and homes. Since 1986 you have not stopped proclaiming victory and now you are calling on the people to resist until victory. Isn't that an admission of failure on your part?... You say that you have a responsibility to those whose blood has been spilt. To this, I say, "When will you stop the commerce with the blood of our martyrs?"'*²⁸⁵

Haggay Ram merkt op dat de toon van de preken van de 'ulama vanaf 1985 veranderde. Geleidelijk verdwenen de verwijzingen naar Hussayn en Karbala meer en meer naar de

²⁸² Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.77.

²⁸³ Chelkowski & Dabashi. *Staging a Revolution*, p.289.

²⁸⁴ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.81.

²⁸⁵ Cit. in: Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, p.268.

achtergrond.²⁸⁶ Op 21 juli 1988 besloot Iran de door de Verenigde Naties opgestelde resolutie 598, waarin tot een staakt het vuren tussen beide partijen werd opgeroepen, te accepteren. Het was belangrijk voor het Iraanse regime dat het einde van de oorlog niet als nederlaag zou worden beschouwd en het bleek dat de verhalen over de vroege islam ook hiervoor konden worden ingezet. Het was al meer dan eens duidelijk geworden dat de verhalen over prominente figuren uit de formatieve periode van de islam konden worden gebruikt om mensen te mobiliseren voor de strijd. Nu zouden dergelijke geschiedenissen worden gebruikt om de oorlog tegen Irak te staken zonder gezichtsverlies te lijden. Onder de hardliners in Iran bestond grote onvrede over de aanvaarding van de resolutie. In een poging het ongenoegen van deze opposenten te verminderen vergeleek Rafsanjani het staakt-het-vuren met het verdrag van Hodaybiyyah, dat de profeet in 626 sloot met de Mekkanen:

*'The Imam's message... is analogous to the event of the peace of Hodaybiyyah at the dawn of Islam. When the Prophet [agreed]... to sign the treaty with the polytheists, he too encountered the protest and astonishment of those surrounding him. At the same time, like the latest historical message of the Imam, the signing of the peace treaty of Hodaybiyyah...was...a great victory.'*²⁸⁷

Het waren echter niet alleen de hardliners die problemen hadden met de manier waarop de oorlog tegen Irak werd gestaakt. Uit de toespraak die Khomeini hield nadat hij de resolutie had geaccepteerd bleek duidelijk zijn misnoegen over de omstandigheden waaronder de oorlog was beëindigd:

*'Accepting resolution [598] was truly a very bitter and tragic issue for everyone, particularly me... At this juncture I regard it to be in the interest of the revolution and of the system. God knows that had it not been for the motive whereby all of us, our honor and credibility, should be sacrificed in the interests of Islam and the Muslims, I would never have agreed to this. Death and martyrdom would have been more bearable to me... How unhappy I am because I have survived and have drunk the poisonous chalice of accepting the resolution.'*²⁸⁸

²⁸⁶ Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.212.

²⁸⁷ Cit. in: Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, p.221.

²⁸⁸ Cit. in: D. Brumberg, *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, p.142.

Conclusie

In de voorgaande pagina's heb ik getracht antwoord te geven op mijn hoofdvraag:

‘Op welke manier veranderden de perspectieven op het Karbala-narratief in de periode voorafgaand aan en tijdens de Islamitische Revolutie van 1979?’

Met behulp van de studies van Eliade heb ik duidelijk gemaakt welke rol het Karbala-narratief vervult in de oorsprongmythe van de shi'iten. De belangrijkste functie van mythe is het bieden van een verklaring voor de toestand waarin de mens zich vandaag de dag bevindt. Zoals de kruisiging van Jezus een last is die elke christen draagt, zoals de joden moeten lijden als gevolg van hun status als uitverkoren volk, zo is het bestaan van de shi'iten getekend door het lot dat Hussayn ten deel is gevallen. Eliade beschreef hoe men door breuken in tijd en ruimte terug kan keren naar de mythische oertijd. Een voorbeeld waarin dit ‘omkeerbare’ karakter van tijd en ruimte tot uiting komt is een ta'zیهspel waarin de acteurs die het vijandelijke leger speelden Westerse uniformen droegen. Hierin krijgen de tijd- en ruimtebreuken een extra dimensie: op het podium wordt een schouwspel opgevoerd waarmee de oertijd weer tegenwoordig wordt gemaakt. Door het dragen van Westerse uniformen vinden echter ook contemporaine tegenstanders hun weg naar deze oertijd, met als resultaat dat er een vermenging ontstaat tussen de ‘sacrale’ tijd en de huidige periode.

Er is sprake van een wederkerige beïnvloeding tussen mythe en het heden. Mythen helpen een groep mensen te begrijpen welke plek zij in de wereld inneemt en zijn bepalend voor de manier waarop men de wereld om zich heen interpreteert. Tegelijkertijd beïnvloedt het wereldbeeld van een groep de wijze waarop zij haar oorsprongmythe duidt.

Het Karbala-narratief is een opmerkelijke variant van het *chosen trauma*. Volkan noemt de manier waarop de Slag bij Karbala in de shi'itische islam wordt herdacht een ‘extreme vorm van herinneren.’ Waar een *chosen trauma* meestal voortkomt uit het onvermogen van een groep om met rouw en vernedering om te gaan zorgt de manier waarop de nagedachtenis aan Hussayn wordt beleefd er eerder voor dat het verdriet om zijn dood actief in stand wordt gehouden. Desalniettemin is er een aantal eigenschappen verbonden aan *chosen trauma* waarvan ook sprake is bij de mentale representatie van de Slag bij Karbala. Het revitaliseren van een *chosen trauma* kan de identiteit van een groep bekrachtigen. Het is duidelijk gebleken dat de herinnering aan het martelaarschap van Hussayn de potentie in zich draagt mensen te mobiliseren. Deze potentie wordt echter lang niet altijd geactualiseerd. Een *chosen trauma*

kan generaties lang sluimerend op de achtergrond aanwezig zijn en bijvoorbeeld in geval van een conflict worden gereactiveerd. In de loop der tijd kan de functie van een *chosen trauma* veranderen. Vanaf de 8^e eeuw stimuleerde het Karbala-narratief een apolitieke houding houding binnen de shi'itische gemeenschap. In de periode rondom de Islamitische Revolutie slaagde men er in het narratief met een revolutionair, activistisch aura te omgeven.

De sunnitische heersers onderkenden vanaf de 7^e eeuw dat de herinnering aan de Slag bij Karbala en de cultivering van de martelarenverering de mogelijkheid in zich droeg uit te monden in anti-gouvernementeel verzet. Hoewel er op bepaalde momenten in de geschiedenis shi'itische dynastieën aan de macht waren waar men Hussayn openlijk kon gedenken, was er overwegend sprake van een anti-shi'itische houding. Deze situatie veranderde met de stichting van de Safavidendynastie in 1501. De eerste drie khalifa's werden in het rijk openlijk vervloekt en er ontstond een nieuw ritueel waarbij de Slag bij Karbala werd naverteld: de *rowzeh khane*. Deze gedramatiseerde vertellingen waren gebaseerd op het boek *Rowzat al-Shohada* van Kashefi. In dit werk wordt niet opgeroepen tot actieve navolging van Hussayn. De nadruk ligt op het herinneren van en rouwen om Hussayn, aan wiens dood een soteriologische dimensie wordt toegekend. Kashevi beschouwt het als ongepast om als bevolking in opstand te komen tegen een tirannieke heerser. Het wreken van onrecht is volgens hem voorbehouden aan de Mahdi wanneer hij terugkeert uit *ghayba*. De gelovigen moeten gedurende het leven volharden in geduld en vertrouwen. Deze interpretatie van de manier waarop Hussayn herdacht zou moeten worden verschilt sterk met de zienswijze die Shari'ati in zijn werk uiteenzet. Volgens Shari'ati is het juist de taak van de gelovigen om een opstand te ontketenen wanneer er sprake is van onrecht; dergelijk verzet zal de komst van de Mahdi juist bespoedigen. Niet alleen de inhoud van het begrip *ghayba* werd gepolitiseerd door er een nieuwe interpretatie aan te geven. Eenzelfde proces voltrok zich bij andere theologische termen zoals *taqiya* en *sabr*.

Ook aan het begrip shahadat werd gedurende de 20^e eeuw een nieuwe interpretatie toegekend. Martelaarschap speelt een belangrijke rol in het Karbala-narratief en een nieuwe invulling van de term maakte een nieuwe lezing van de Karbala-mythe mogelijk. In het traditionele shi'itische dogma was het behalen van het martelaarschap voorbehouden aan heiligen. Halverwege de 20^e eeuw begon dit idee te veranderen. Het transcendente aspect van martelaarschap verdween naar de achtergrond en in de Karbala-mythe was het in toenemende mate de menselijkheid van Hussayn die werd benadrukt. Eeuwenlang was Hussayn gepresenteerd als een tragisch figuur die een groots offer had gebracht, maar nu waren het zijn moed en bereidheid te sterven in de strijd tegen tirannie die werden benadrukt. De

humanisering van Hussayn bereikte een hoogtepunt in het boek *Shahid-e Javid* van Najaf-Abadi. Najaf-Abadi betoogde dat Hussayn over geen enkele voorkennis omtrent zijn lot beschikte, en tot op het laatste moment hoopte de strijd tegen Yazid te winnen.

Het Karbala-narratief speelde een belangrijke rol bij het framen van de revolutie in 1979 als de *Islamitische* Revolutie. Het beeld van Hussayn die zijn leven offerde in het verzet tegen tirannie sprak een groot deel van de Iraanse bevolking aan en was daarom bruikbaar voor Khomeini om de massa achter zich te krijgen. Volgens Khomeini was de Iraanse bevolking met haar revolutionaire houding teruggekeerd naar de kern van de islam, de islam die in 1979 werd tentoongespreid was de islam van Hussayn. Het voorbeeld van Hussayn bleek bijzonder bruikbaar tijdens de oorlog met Irak, die gepresenteerd werd als een jihad. De strijd eiste aan beide kanten een enorm aantal levens. Door de gedode soldaten te presenteren als helden die in de voetsporen van Hussayn waren getreden hoopte Khomeini ondanks de verliezen toch steun onder de bevolking te behouden. De oorlog werd aangewakkerd door de constante herinnering aan de Slag bij Karbala en de heldendaden van Hussayn. Opvallend is dat men teruggreep op een ander narratief om de beëindiging van de oorlog te legitimeren. Door het staakt-het-vuren te vergelijken met het verdrag van Hudaibiyyah kreeg men het revolutionaire vuur, dat met behulp van het Karbala-narratief was aangewakkerd, weer onder controle.

Bibliografie

Boeken:

- ed. Abedi, M., Legenhausen, G. *Jihād and Shahādat: Struggle and Martyrdom in Islam*, North Haledon, New Jersey, Islamic Publications International, 1986
- Al-e Ahmad, J. *Occidentosis, a Plague from the West*, tr. R. Campbell, s.l., Mizan Press Berkeley, 1984
- Amanat, A. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, New York, I.B. Tauris, 2009
- Amanat, A. *Pivot of the Universe*, Berkeley, University of California Press, 1997
- Beane, W.C., Doty, W.G. *Myths, Rites, Symbols: a Mircea Eliade Reader*, New York, Harper Colophon, 1975
- Behrangi, S. *Het Kleine Zwarte Visje*, tr. A. de Craemer, Tielt, Lannoo, 2011
- Bengio, O. *Saddam's Word: Political Discourse in Iraq*, New York, Oxford University Press, 2002
- Boroujerdi, M. *Intellectuals and the West*, New York, Syracuse University Press, 1996
- Brumberg, D. *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001
- Cavanaugh, W. *The Myth of Religious Violence*, Oxford University Press, New York, 2009
- Celan, P. *Selections*, ed. P. Joris, s.l., University of California Press, 2005
- Chelkowski, P., Dabashi, H. *Staging a Revolution* New York, New York University Press, 1999
- Dabashi, H. *Shi'ism a Religion of Protest*, Cambridge, the Belknap Press of Harvard University Press, 2011
- Darwish, M. *The Butterfly's Burden*, tr. F. Joudah, Glasgow, Bloodaxe Books, 2007
- Delbo, C. *Auschwitz and After*, New Haven, Yale University Press, 1995
- Eliade, M. *De Magie van het Alledaagse*, Servire, Katwijk aan Zee, 1987
- Eliade, M. *Myth and Reality*, Harper & Row publishers, New York, 1963
- Eliot, T.S. 'Four Quartets' in: *The Complete Poems and Plays*, Croydon, Farber and Farber, 2004
- Fischer, M.M.J., *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2003
- Fisk, R. *De Grote Beschavingsoorlog*, Amsterdam, Ambo/Anthos uitgevers, 2006
- Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973

- Gheissari, A., Nasr, V. *Democracy in Iran, History and the Quest for Liberty*, New York, Oxford University Press, 2006
- Gieling, S. *Religion and War in Revolutionary Iran*, London, I.B. Taurus, 1999
- Halm, H. *Shi'ism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004
- Hick, J. *An Interpretation of Religion*, London, MacMillan Press, 1989
- Hyder, S.A. *Reliving Karbala*, New York, Oxford University Press, 2006
- Javadzadeh, A. *Iranian Irony: Marxists becoming Muslims*, Pennsylvania, RoseDog Books, 2011
- Keddie, N.R. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, Yale University Press, 2006
- Khomeini, *Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, tr. H. Algar, New Jersey, Mizan Press, 1981,
- Khosrokhavar, F. *Suicide Bombers, Allah's New Martyrs*, London, Pluto Press, 2005
- Leemhuis, F. *de koran*, Houten, Fibula, 2005
- Moin, B. *Khomeini, Life of the Ayatollah*, London, I.B. Tauris, 1999
- Nasr, S.H., Dabashi H., Nasr, S.V.R. ed. *Expectation of the Millennium*, Albany, State University of New York Press, 1989
- Owen, W. *Selected Poems*, London, Phoenix, 2003
- Rajaei, F. ed., *The Iran-Iraq War: The Politics of Aggression*, Gainesville, University Press of Florida, 1993
- Ram, H. *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*, Washington, The American University Press, 1994
- Savory, R. *Iran under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007
- Scot Aghaie, K. *The Martyrs of Karbala*, University of Washington Press, Seattle, 2004
- Scot Aghaie, K. ed., *The Women of Karbala*, s.l., University of Texas Press, 2005
- Sells, M.A. *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, London, University of California Press, 1998
- Shari'ati, A. *Marxism and Other Western Fallacies: an Islamic Critique*, trans. R. Campbell, Berkeley, California, Mizan Press, 1980
- Shari'ati, A. *On the Sociology of Islam*, trans. H. Algar, Berkeley, Mizan Press, 1979
- *Tafsīr al-Jalalayn*, Dar al-fikr, Beirut, Libanon, 2000
- A. al-Udhari tr., *Victims of a Map*, London, Saqi Books, 2005
- V. Volkan, *Bloodlines*, Westview Press, Colorado, 1998

Artikelen:

- Collins, R. 'Concealing the Poverty of Traditional Historiography: Myth as Mystification in Historical Discourse', *Rethinking history*, 7:3 (2003)
- Clarke, L. 'The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism' in: ed. Lawson, T. *Reason and Inspiration in Islam*, London, I.B. Taurus, 2005
- Dorraj, M. 'Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in the Iranian Political Culture', *The Review of Politics*, 2001
- Entman, R.M. 'Cascading Activation: Contesting the White House's Frame After 9/11', in: *Political Communication*, Vol.20, 2003
- Hanson, B. 'The 'Westoxication' of Iran', *International Journal of Middle East Studies*, vol. 15, 1983
- Hussain, A.J. 'The Mourning of History and the History of Mourning: the Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 25, No.1, 2005
- Keddie, N.R. 'The Roots of the Ulama's power in Modern Iran', *Studia Islamica*, no.29
- Leezenberg, M. 'Power and Political Spirituality', in: ed. J. Neubauer, *Cultural History after Foucault*, Hawthorne, New York, Walter de Gruyter, 1999
- Malinowski, B. 'Myth in Primitive Psychology', in: M. Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Malden, Blackwell Publishing, 2003
- McNeill, W. Mythistory, or Truth, Myth, History, and Historians. *American Historical Review*, February 1986;91(1):1
- Moaddel, M. 'The Shi'i Ulama and the State in Iran', *Theory and Society*, no.15, 1986
- Moreen, V.B. 'The Status of Religious Minorities in Safavid Iran 1617-61', *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 40, no.2
- Moro-Abadía, O. 'Thinking about 'Presentism' from a Historian's Perspective: Herbert Butterfield and Hélène Metzger', *History Of Science*, March 2009;47(1)
- Nakash, Y. 'An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashura'', *Die Welt des Islams*, New Series, vol.33, Issue 2, 1993
- Parsa, M. 'Ideology and Political Action in the Iranian Revolution', in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol.31, No.1, 2011
- Sanders, P. 'Claiming the past: Ghadir Khumm and the rise of Hafizi historiography in late Fatimid Egypt', *Studia Islamica*, No. 75 (1992)

- Volkan, V. 'History-related Unconscious Fantasies', in: V. Volkan, G. Ast & W.F. Greer Jr., *The Third Reich in the Unconscious: Transgenerational Transmission and its Consequences*, New York, Brunner-Routledge, 2002

- Yavari, N. 'National, Ethnic, and Sectarian Issues in the War', in: *Iranian Perspectives on the Iran-Iraq War*, ed. F. Rajaei

Websites:

www.vamikvolkan.com