

*De marja' al-taqlid;*

*āyatullāh* 'Alī al-Sīstānī als religieus leider



Annemeik Schlatmann

Doctoraalscriptie Arabische taal en culturen Midden-Oosten  
Faculteit der Letteren  
Universiteit Utrecht

Utrecht, juni 2007

*De marja‘ al-taqlīd;*  
*āyatullāh ‘Alī al-Sīstānī als religieus leider*

Annemeik Schlatmann  
Studentnummer 0162167  
Begeleider: de heer Dr. B. Radtke

Doctoraalscriptie Arabische taal en culturen Midden-Oosten  
Faculteit der Letteren  
Universiteit Utrecht

Utrecht, juni 2007

foto voorblad: *āyatullāh ‘Alī al-Sīstānī* (bron: [www.najaf.org](http://www.najaf.org))

<b>Inhoudsopgave</b>	bladzijde	3
Inleiding		5
Enkele notities vooraf		6
Hoofdstuk 1 Kennis en macht binnen de shi‘a		7
1.1. Plaatsvervangers van de Imām		7
1.2. Najaf en de <i>hawza ‘ilmīya</i>		8
1.3. De opleiding van ‘ <i>ulamā</i> ’		12
1.4. De hiërarchie van de shi‘itische ‘ <i>ulamā</i> ’		15
1.5. Benoeming en functie van de <i>marja‘ al-taqlīd</i>		16
1.6. Heilig geld		18
Hoofdstuk 2 Shi‘itisch leiderschap van de 16 <sup>e</sup> tot de 20 <sup>e</sup> eeuw		21
2.1. 16 <sup>e</sup> en 17 <sup>e</sup> eeuw: politieke aanspraak op shi‘itisch leiderschap		21
2.2. 18 <sup>e</sup> eeuw: Perzische ‘ <i>ulamā</i> ’ naar de heilige steden Najaf en Karbalā’		22
2.3. Ideologische strijd tussen rationalisten en traditionalisten: Uṣūlī vs. Akhbārī		23
2.4. 19 <sup>e</sup> eeuw: toenemende macht van de <i>mujtahids</i> in de pre-moderne periode		25
2.4.1. De eerste <i>marja‘ al-taqlīd</i> : <i>shaykh</i> Muḥammad Ḥasan Najafī		28
2.4.2. <i>Shaykh</i> Murtaḍā Anṣārī		28
2.4.3. Mīrzā Ḥasan Shīrāzī		30
2.4.4. Ākhūnd Khurāsānī en <i>sayyid</i> Muḥammad Kāzīm Ṭabāṭabā‘ī Yazdī		32
2.4.5. Mirzā Muḥammad Taqī Shīrāzī		34
Hoofdstuk 3 Shi‘itisch leiderschap in de moderne tijd		36
3.1. Sociale en politieke ontwikkelingen in Irak en Perzië		36
3.2. <i>Marāji‘ al-taqlīd</i> in de moderne tijd		39
3.2.1. <i>Āyatullāh</i> Ḥusayn ibn ‘Alī Ṭabāṭabā‘ī Burūjirdī		39
3.2.2. <i>Āyatullāh sayyid</i> Muḥsin al-Ḥakīm		41
3.2.3. <i>Āyatullāh</i> Muḥammad ‘Abu al-Qāsīm al-Khū‘ī		43
3.3. Hervormers		47
3.3.1. <i>Āyatullāh</i> Ruḥullāh Mūsawī Khumaynī		47
3.3.2. <i>Āyatullāh</i> Muḥammad Bāqir al-Ṣadr		52

Hoofdstuk 4	<i>Marja' al-taqlid</i> 'Alī al-Sīstānī	57
4.1.	Afstamming en opleiding	57
4.2.	'Alī al-Sīstānī: opvolger van <i>āyatullāh</i> al-Khū'ī	58
4.3.	Sīstānī's organisatie	60
4.3.1.	Irak – Najaf	60
4.3.2.	Iran – Qumm	62
4.3.3.	Wereldwijd verspreide kantoren	64
4.3.4.	Internet	65
4.4.	Ontwikkelingen in Iran eind 20 <sup>e</sup> eeuw	66
4.5.	Sīstānī en het Ba'ṯh-regime	70
4.6.	'Alī al-Sīstānī: de meest gevolgde shi'itische leider	72
4.7.	Politieke bemoeienis van de <i>āyatullāh al-'uḡmā</i>	74
Hoofdstuk 5	Karakteristieken van 'Alī al-Sīstānī's <i>marja'īya</i>	80
5.1.	Het religieuze leiderschap van 'Alī al-Sīstānī	80
5.2.	Het politieke leiderschap van 'Alī al-Sīstānī	82
5.3.	Sīstānī's visie op het concept van de <i>wilāyat al-faqīh</i>	84
5.4.	De <i>marja' al-taqlid</i> in het post-Sīstānī tijdperk	84
Bijlage:	'Alī al-Sīstānī als religieuze autoriteit	87
Bibliografie		111

## Inleiding

De afgelopen vier jaar is Irak vrijwel dagelijks in het nieuws; als het daarbij dan gaat om spanningen tussen religieuze groeperingen wordt vaak de naam van *āyatullāh* ‘Alī al-Sīstānī genoemd die als religieus leider in staat zou zijn de gemoederen van de shi‘ieten te kalmeren. En in de aanloop naar de verkiezingen van 2005 in Irak hebben, naar verluidt, betrokken prominente Irakese politici regelmatig bij Sīstānī aangeklopt om te proberen zijn steun bij de verkiezingen te verkrijgen.

Een geestelijk leider met religieuze en politieke invloed: dat maakte mij nieuwsgierig. Wat behelst precies de functie van Sīstānī, wat is zijn rol, en vanwaar die enorme invloed? In deze scriptie ben ik op zoek gegaan naar antwoorden aan de hand van de volgende vraagstelling:

Hoe is de functie van *marja‘ al-taqlīd* ontstaan en in de loop van de tijd ingevuld, welke invulling geeft *āyatullāh* ‘Alī al-Sīstānī aan zijn religieuze leiderschap, en als zijn *marja‘īya* karakteristieken kent, welke zijn dat dan?

Hoofdstuk 1 beschrijft de organisatie van de shi‘itische geestelijkheid. Omdat Sīstānī zetelt in de Irakese stad Najaf is ook de geschiedenis en het belang van deze heilige stad in dit hoofdstuk opgenomen.

Het tweede hoofdstuk geeft een beschrijving van de ontwikkeling van het shi‘itische leiderschap van de 16<sup>e</sup> eeuw tot het einde van de eerste wereldoorlog, in samenhang met politieke, religieuze en maatschappelijke stromingen en trends.

Vervolgens komen in hoofdstuk 3 de voorgangers van Sīstānī in de moderne tijd aan bod, met een uiteenzetting van datgene wat op religieus, politiek en maatschappelijk gebied gebeurde en van invloed was op de invulling van hun functie als *marja‘ al-taqlīd*.

Hoofdstuk 4 is gewijd aan *āyatullāh* ‘Alī al-Sīstānī in de context van de ontwikkelingen die zich gedurende zijn leven en leiderschap hebben voorgedaan, en in het vijfde hoofdstuk komt een aantal karakteristieken aan bod van zijn *marja‘īya*.

De afgelopen tijd heb ik met veel plezier aan deze scriptie gewerkt, en de begeleiding van Dr. B. Radkte en later ook van Drs. C. Hanssen heeft aan dat plezier een belangrijke bijdrage geleverd. Daarvoor dank ik ze hartelijk.

## Enkele notities vooraf

Voor de transliteratie heb ik zo consistent mogelijk gebruik gemaakt van het transliteratiesysteem dat het *International Journal of Middle East Studies* hanteert voor Arabisch. Daar waar de meervoudsvorm min of meer standaard is, zoals bij 'ulamā', heb ik die standaardvorm gebruikt; verder is het meervoud van Arabische woorden gevormd door een 's' of 'en' toe te voegen aan het enkelvoud.

Als het woord imām refereert aan één van de twaalf Imāmen dan is het met een hoofdletter geschreven.

De dateringen zijn, op een enkele uitzondering na, weergegeven in de christelijke jaartelling.

## Hoofdstuk 1 Kennis en macht binnen de shi'a

### 1.1. Plaatsvervangers van de Imām

Volgens de traditie van de twaalver shi'a kan de wereld nooit bestaan zonder een 'bewijs van God'. De profeet Muḥammad was zo'n bewijs, en na hem zijn de Imāmen als zodanig beschouwd. Zij zijn leider van de shi'itische gemeenschap en hebben als taken:

- leiden van de heilige oorlog (*jihād*)
- verdeling van de oorlogsbuit (*qismat al-fay*)
- leiden van het Vrijdaggebed (*ṣalāt al-jum'a*)
- uitvoeren van wettelijke beslissingen (*tanfīdh al-aḥkām*)
- opleggen van wettelijke straffen (*iqāmat al-ḥudūd*)
- ontvangen van de religieuze belastingen *zakāt* en *khums*.

Volgens de twaalver shi'itische doctrine is de twaalfde Imām Muḥammad al-Mahdī in 941 in *ghayba* (lett. onzichtbaarheid) gegaan; hiermee wordt binnen de shi'a bedoeld dat hij verborgen is en door God wordt beschermd tot zijn terugkeer op aarde als Verlosser. Vanaf het verdwijnen van de twaalfde Imām werden ook diens functies niet meer uitgeoefend en ontbrak het de shi'itische gemeenschap aan een leider, hetgeen een onhoudbare situatie tot gevolg had.

Na een herinterpretatie van de doctrine in de 11<sup>e</sup> eeuw fungeerden de '*ulamā*' (geestelijken) als plaatsvervangers van de Imām. Zij waren immers degenen die *fiqh* (islamitische jurisprudentie) hadden gestudeerd en daarmee over de benodigde kennis beschikten. In de loop van de volgende eeuwen heeft een proces plaatsgevonden van exegese en nieuwe interpretaties van de doctrine, waardoor de autoriteit van de '*ulamā*' steeds verder verankerd werd. Ook namen zij de functies van de verborgen Imām stuk voor stuk over.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Momen, Moojan, *An introduction to Shi'i Islam; the history and doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, 1985, pp. 189-191

De machtspositie die de shi'itische *'ulamā'* zo hebben verworven is gebaseerd op drie met elkaar samenhangende peilers: a.) kennis van de Qur'ān en de *sunna* (handelingen en uitspraken van de profeet Muḥammad en de Imāmen), b.) alleenrecht op interpretatie van deze bronnen (*ijtihād*) en geven van onderwijs daarover op de *madrasa* (school), en tot slot c.) de controle over de religieuze belastingen.

## 1.2 *Najaf en de hawza 'ilmīya*

De plaats waar de vierde kalief en de eerste shi'itische Imām 'Alī ibn Abi Tālib na zijn dood in 661 werd begraven was de nederzetting Najaf, tien kilometer ten westen van Kūfa. Toen de Abbasidische kalief Hārūn al-Rashīd deze nederzetting in 791 doorkruiste en hoorde dat zich daar het graf bevond van Imām 'Alī, beval hij er een mausoleum te bouwen. Kort daarna werd Najaf een pelgrimsoord voor shi'ieten. De plaats groeide snel en was al in de 12<sup>e</sup> eeuw een van de belangrijkste steden van Irak, bekend om zijn moskeeën, scholen en hogere opleidingsinstituten. De eerste shi'itische *madrasa* is er gesticht door *shaykh* (leraar, gerespecteerde geestelijke) Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī (o. 1066).<sup>2</sup>

Vanaf medio 10<sup>e</sup> eeuw tot de komst van de Seljuken in 1055 heerste de Perzische shi'itische dynastie van de Buyiden over Bagdad; het Abbasidische kalifaat dat officieel de macht in handen had was verzwakt en had in die tijd geen politieke autoriteit meer. De twaalver shi'a maakte tijdens de heerschappij van de Buyiden een enorme groei door en het opleidingsinstituut van de twaalver shi'a in Bagdad was vermaard om de theologische literatuur en de werken over religieuze wetgeving die er geschreven waren. Al-Ṭūsī was een van de meest vooraanstaande geleerden van dit instituut in Bagdad en een van de grondleggers van de theologie en de grondbeginselen van de jurisprudentie (*fiqh*) van de twaalver shi'a.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> al-Amin, Hasan, *Islamic Shi'ite Encyclopaedia*, Beirut, 1973, volume IV, pp. 81-83

<sup>3</sup> Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam; Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago/London, 1984, p. 28; Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988, pp. 132-133



Op de bezetting van Bagdad door de soennitische Seljuken volgden veel anti-shi'itische pogroms. De plundering en verbranding van al-Ṭūsī's huis en bibliotheek dwongen hem uit Bagdad te vertrekken; hij besloot zich in Najaf te vestigen om daar zijn onderwijs voort te zetten.<sup>4</sup>

Nadat het Seljukse rijk (1055-1194) was gevestigd matigden de Seljuken hun agressie jegens de shi'ieten en namen een meer tolerante houding aan. De gemeenschappen van twaalver shi'ieten in een aantal Perzische steden bestonden uit ambachtslieden, militairen, en een aantal aristocratische families die belangrijke posities bekleedden in dienst van de Seljukse regering. Deze shi'itische notabelen stichtten moskeeën en opleidingscentra, doneerden geld voor het onderhoud van de tombes van de Imāmen en onderhielden tegelijkertijd nauwe banden met de soennitische heersers. De twaalver shi'a ontwikkelde zich in de 12<sup>e</sup> eeuw van een getolereerde geloofsgemeenschap in een gewaardeerde religieuze groepering.<sup>5</sup> Dit zette zich voort na de invasie van de Mongolen.

Zelf hadden de Mongolen geen eenduidige religieuze overtuiging en ten tijde van hun bestuur (1258-1411) bestond er volledige vrijheid van godsdienst, totdat de Mongoolse heerser il-khan Ghāzān zich in 1292 bekeerde tot de soennitische islam. De organisatie van het religieuze leven werd in de 'godsdienstloze' periode in handen genomen door *ṣūfī-shaykhs* (leermeesters in islamitische mystiek) van lokale ordes, op wie de '*ulamā*' geen enkele invloed hadden. Het soefisme verspreidde zich in die tijd ten koste van alle dogmatische religies, inclusief de twaalver shi'a.

De Mongoolse invasie was verwoestend, maar de heilige steden Najaf en Karbalā' bleven ongedeerd. Qumm was al bij de eerste inval van de Mongolen in 1224 geruïneerd achtergebleven; de plaats Ḥilla in Irak ontwikkelde zich tot belangrijk shi'itisch centrum van onderwijs. De belangrijkste religieuze geleerde van deze tijd, Muḥammad ibn Idrīs al-Ḥillī (o. 1202), was de eerste jurist die '*aql*' (rede, verstand) toevoegde als bron om tot een rechtsoordeel te komen. Een latere geleerde uit Ḥilla, al-Ḥasan ibn Yūsuf al-Ḥillī (1250-1325), was degene die de basistheorie van de shi'itische wetgeving completeerde door het principe

---

<sup>4</sup> Nakash, Yitzhak, *The Shi'is of Iraq*, Princeton, 1994, pp. 238-239

<sup>5</sup> Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 56-57; Halm, Heinz, *Shi'ism*, Edinburgh, 2004, pp. 56-60

van *ijtibād* (eigen interpretatie van de islamitische wet door gebruik van de ratio) in te voeren, alsmede de verplichting van een individuele gelovige (*muqallid*) om een *mujtabid* (geestelijke die geautoriseerd is *ijtibād* te plegen) te kiezen wiens autoriteit hij erkent als het gaat om rechtsoordelen.<sup>6</sup>

Onder het Mongoolse bewind had een aantal shi'ieten hoge bestuursposities of fungeerde als vertrouwelingen en adviseurs van de Mongoolse il-khan, zoals ondermeer de filosoof en theoloog Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (o. 1274). Hoewel de Mongoolse il-khans sympathie toonden voor de shi'a was er sprake van breed soennitisch verzet tegen de shi'ieten. De twaalver shi'a verspreidde zich gedurende de Mongoolse periode dan ook niet verder.<sup>7</sup>

Voordat de Safawiden in 1501 het bestuur overnamen heersten van 1411 tot 1501 de soennitische Turkvolken Qarā Qoyūnlū en Aq Qoyūnlū in de Perzische en Irakese gebieden.

Met de komst van de shi'itische Safawiden in 1501 werd Perzië een shi'itische staat. De Perzische interesse in de heilige steden Najaf en Karbalā' groeide omdat zich daar de graven bevinden van Imām 'Alī en Imām Ḥusayn. De Safawiden heersten ook enkele decennia over het gebied van Irak (1508-1534) voordat dat in 1534 onder Osmaans bewind kwam.

Het verdwijnen van de Safawidische dynastie (1722) had tot gevolg dat veel *mujtabids* (geestelijken die geautoriseerd zijn de islamitische wetgeving te interpreteren) uit Perzië zich vestigden in de twee Irakese heilige steden Najaf en Karbalā', die daardoor als centra van religieuze geleerdheid groter aanzien kregen.

Er is in de loop van de eeuwen altijd sprake geweest van competitie tussen Najaf en andere religieuze centra.<sup>8</sup> Momenteel zijn Najaf in Irak en Qumm in Iran de twee belangrijkste.

Overigens is Najaf gedurende de eeuwen ook een centrum van poëzie geweest. Het schrijven van poëzie gebeurde in alle lagen van de bevolking, ook de hoogste geestelijken wijdde zich eraan.<sup>9</sup> De stad is door de religieuze studenten en de grote aantallen pelgrims die de heilige

---

<sup>6</sup> Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 54-55; Halm, *Shi'ism*, pp. 63-67

<sup>7</sup> Arjomand, *The Shadow of God*, p. 29; Halm, *Shi'ism*, pp. 60-63

<sup>8</sup> Nakash, pp. 238-241

<sup>9</sup> zie bijlage *'Alī al-Sīstānī als religieuze autoriteit*, p. 89

plaatsen bezoeken altijd een verzamelplaats geweest van verschillende met name Arabische en Perzische invloeden.<sup>10</sup>

Najaf heeft 125 moskeeën, waarvan vele worden geleid door vooraanstaande *mujtabids*, en bovendien liggen rond de moskee van Imām ‘Alī miljoenen moslims uit de hele shi‘itische wereld begraven op de grootste islamitische begraafplaats ter wereld, Wādī al-Salām, die zich ten noorden en oosten van de stad kilometers ver uitstrekt. Deze gewoonte heeft zich ontwikkeld in de tijd van de Buyiden. De moskeeën, de begraafplaats, de geestelijken en het komen en gaan van pelgrims bepalen het karakter van de stad.<sup>11</sup>

Doordat Najaf een internationaal ontmoetingscentrum is, staan de ‘*ulamā*’ (religieus geschoolden) continu in contact met de shi‘ieten uit de wereldwijd verspreide gemeenschappen. Hoe groter het religieuze aanzien is van de ‘*ulamā*’, hoe groter het aantal pelgrims dat de stad bezoekt.

Behalve de contacten tussen ‘*ulamā*’ en pelgrims geeft de shi‘itische doctrine een extra band tussen religieuze geleerden en toegewijde gelovigen, nl. die van *mujtabids* vs. *muqallids* (shi‘itische volgelingen).<sup>12</sup>

De term *hawza ‘ilmīya* is een moderne term in de bronnen van de twaalver shi‘a. Met de term wordt bedoeld 'centrum van shi‘itische islamitische juridische studies'. Iemand die hogerop wil komen in de hiërarchie van de shi‘itische geestelijkheid doet dat binnen het instituut van de *hawza ‘ilmīya* en vrijwel elke hoge geestelijke bestaat bij de gratie van dit instituut, dat bovenal een centrum is waar de shi‘itische rechtsschool, de *madhhab*, zich ontwikkelt. De religieuze hogescholen zoals die van Najaf, Karbalā’ en Qumm zijn de belangrijkste opleidingsinstituten en hebben in de hele shi‘itische wereld aanzien en aantrekkingskracht die staats- en politieke grenzen overschrijden.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> al-Amin, *Islamic Shi‘ite Encyclopaedia*, volume IV, pp. 88-89

<sup>11</sup> Nakash, pp. 186-188

<sup>12</sup> Mallat, Chibli, *The Renewal of Islamic Law; Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and Shi‘i International*, Cambridge, 1993, p. 45

<sup>13</sup> Stewart, Devin J., "The portrayal of an academic rivalry; Najaf and Qum in the writings and speeches of Khomeini, 1964-1978", in *The most learned of the Shi‘a; the institution of the Marja‘ Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001, pp. 216-218

Voor de shi'itische moslims heeft Najaf als religieus centrum van geleerdheid dezelfde statuur als al-Azhar in Caïro heeft voor de soennieten. Een groot verschil met al-Azhar is echter dat de shi'itische religieuze hogescholen nooit financieel of politiek verbonden of afhankelijk zijn geweest van de staat. Deze onafhankelijkheid heeft de *mujtabids* altijd de mogelijkheid gegeven zich volledig te richten op onderwijs en religieuze studie en heeft ook de informele structuur van het onderwijs op de shi'itische instituten bevorderd.

Studenten kiezen een *mujtabid* als leermeester en vervolgens ontstaat tussen onderwijzer en leerling een nauwe band, temeer daar de *mujtabid* zorgt voor onderdak en een – meestal kleine - financiële toelage om in het levensonderhoud te voorzien.<sup>14</sup>

Voor het volgen van een opleiding aan een *madrassa* hoeven de studenten geen collegegeld te betalen. Anderzijds is de *mujtabid* ook weer afhankelijk van zijn studenten, nl. om zijn colleges te publiceren en zo een groter aantal volgelingen te krijgen.<sup>15</sup>

### 1.3. De opleiding van 'ulamā'

Jongemannen die de ambitie hebben om een leidende positie te bereiken in de shi'itische geestelijkheid gaan na het basisonderwijs in hun dorp of stad naar een *madrassa* in een van de belangrijke shi'itische wetenschappelijke centra.

Hun uiteindelijke doel is daar de *ijāza* (lett. toestemming) te bemachtigen die hen de bevoegdheid geeft tot *ijtibād*, d.w.z. door onafhankelijke interpretatie van de bronnen komen tot een juridische uitspraak. De bronnen zijn Qur'ān en *sunna* alsmede *ijmā'* (consensus) en *'aql* (intellect). Een geestelijke met deze bevoegdheid noemt men *mujtabid*.

Het onderwijs op de *madrassa* kent drie studieniveaus: de *muqaddamāt* (introductie), de *suṭūḥ* (verbreding) en de *baḥth al-khārij* (afstudeeronderzoek).<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> zie bijlage 'Alī al-Sistānī als religieuze autoriteit, p. 101

<sup>15</sup> Litvak, Meir, *Shi'i scholars of nineteenth-century Iraq; the 'ulama' of Najaf and Karbala'*, Cambridge, 1998, pp. 21-30

<sup>16</sup> zie bijlage 'Alī al-Sistānī als religieuze autoriteit, p. 89

Tijdens de *muqaddamāt* ligt de nadruk op het leren van het Arabisch. Studenten krijgen in groepsverband les in grammatica, syntaxis, logica en retorica. Ze zitten tijdens die lessen rond de leraar, meestal een gevorderde student of een assistent van een *mujtabid*. De student kan zelf kiezen bij welke leraar hij lessen volgt. Enkele boeken die tijdens deze fase van de studie worden gebruikt voor Arabische les zijn *Mughni' al-labīb* en *Qaṭr al-Nadā* van Ibn Hishām (o. 1360)<sup>17</sup> en *al-Alfīya* van Ibn Mālik (1203-1273)<sup>18</sup>. Voor logica wordt *al-Shamsīya* gebruikt van Quṭb al-Dīn al-Rāzī al-Taḥṭānī (o. 1364)<sup>19</sup>.

Studenten die daarin geïnteresseerd zijn kunnen naast de taalvakken Arabisch ook les volgen in literatuur, wiskunde, astronomie en inleiding in *fiqh* (islamitische jurisprudentie). Voor *fiqh* wordt in deze fase behalve uit recent werk ook gedoceerd uit o.a. *al-Ma'ālim al-dīn* van Ḥasan ibn al-Shahīd al-Thānī (o. 1602)<sup>20</sup>.

Deze eerste studiefase duurt meestal drie tot vijf jaar.

Het tweede studieniveau *suṭūḥ* richt zich voornamelijk op *fiqh* en *uṣūl al-fiqh* (principes om tot een islamitisch rechtsoordeel te komen). Ook hier kiest de student zelf de lessen die hij wil volgen en ook de docent, die in deze fase doorgaans een *mujtabid* is die pas kort de graad van *ijtihād* heeft. Net als tijdens de *muqaddamāt* zijn er één op één lessen, maar ook is er sprake van colleges in groepsverband.

Boeken die in deze studiefase worden behandeld zijn bijv. voor *fiqh* het werk *Qarwānīn al-uṣūl* van Mīrzā Qummī (o. 1816)<sup>21</sup> en *Masālik al-afḥām* van Zayn al-Dīn al-Shahīd al-Thānī (o. 1558)<sup>22</sup>. Behalve *fiqh* en *uṣūl* kunnen studenten lessen volgen in *tafsīr* (exegese), *dirāya* (kritische studie van de *hadīth*), *rijāl* (biografie van de overleveraars van *hadīth*), *kalām* (theologie), *falsafa* (filosofie), *ḥikma* (theosofie), *'irfān* (gnosis), *ta'rīkh* (geschiedenis) en *akhlāq* (ethiek).

Studenten ronden de *suṭūḥ* af in drie tot zes jaar.

---

<sup>17</sup> Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL), Leiden, 1937-1949, G II, 23

<sup>18</sup> GAL, G I, 298

<sup>19</sup> GAL, G II, 209

<sup>20</sup> GAL, G II, 325

<sup>21</sup> GAL, S II, p. 825

<sup>22</sup> GAL, G II, 325

Tijdens de laatste fase van de studie, de *baḥth al-khārij*, worden geen colleges meer gevolgd en is er geen vaste lijst van leerboeken.<sup>23</sup> De studenten volgen in deze fase vooral series lezingen van prominente *mujtahids* over voornamelijk *fiqh* en *uṣūl*. Deze lezingen worden gevolgd door debatten waaraan de studenten geacht worden actief deel te nemen, waardoor ze soms uitmonden in bijeenkomsten van enkele dagen. Zeker als zo'n lezing door een populaire of eminente *mujtahid* wordt gegeven kan het publiek oplopen tot enkele honderden personen, waaronder ook andere *mujtahids*.

De *hawza* van Najaf heeft haar grote reputatie te danken aan deze studiefase, die in haar hele geschiedenis een grote bijdrage heeft geleverd aan vernieuwing en vooruitgang van shi'itische jurisprudentie.

Om het uiteindelijke doel te bereiken, d.w.z. om de *ijāza* te bemachtigen die autoriseert tot het plegen van *ijtihād*, is er geen sprake van een examen zoals dat in de westerse wereld bekend is. De student presenteert aan het slot van de *baḥth al-khārij* zijn verhandeling over *fiqh* of *uṣūl* aan de *mujtahid*. Deze beoordeelt dan niet alleen het werk van de student, maar ook hoe deze zich tijdens zijn studie jaren heeft gepresenteerd, waar zijn talenten liggen en welke zwakke punten hij heeft. Een student moet vooral kennis hebben van de wetgeving, met name op het gebied van de *uṣūl* en *furū'* (op de religieuze wet toegepaste afhankelijkheidsprincipes), deze kunnen toepassen, en vroom zijn. Voorts is de wijze waarop hij in staat is te discussiëren, analyseren en argumenteren van groot belang. Bovendien moet een student voldoen aan een aantal formele voorwaarden: hij moet volwassen zijn en man, uit een wettig huwelijk geboren, gelovig en intelligent zijn en zich in doen en laten volledig houden aan de *sharī'a*.

Niet het onderwijsinstituut maar de *mujtahid* is degene die de *ijāza* toekent.<sup>24</sup> Een student probeert de *ijāza* te verkrijgen bij meerdere *mujtahids* die in hoog aanzien staan, hetgeen de waarde van hun *ijāza* verhoogt. De meeste studenten zijn als ze deze kwalificatie krijgen rond de 30 jaar of ouder.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> zie bijlage 'Alī al-Sīstānī als religieuze autoriteit, pp. 91-92

<sup>24</sup> zie bijlage 'Alī al-Sīstānī als religieuze autoriteit, p. 90

<sup>25</sup> Amanat, Abbas, "In between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism", in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, edited by Said Amir Arjomand, Albany, 1988, p. 98; Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, pp. 200-203; Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, pp. 39-43

#### 1.4. De hiërarchie van de shi'itische 'ulamā'

Om naar een religieuze hogeschool te gaan hoeft een student geen collegegeld te betalen en ook is er geen diploma van een vooropleiding voor vereist. Studenten komen uit alle lagen van de bevolking. Wel vindt een natuurlijke selectie plaats op basis van kennis en devotie. Diegene die niet aan de vereiste norm voldoet zal zijn doel om de *ijāza* te verkrijgen niet behalen.

Omdat studenten al tijdens hun studie de mogelijkheid krijgen om onderwijs te geven aan andere studenten van de lagere studieniveaus kunnen zij al tijdens hun studie een begin maken met het opbouwen van hun reputatie. Aangezien studenten zelf hun docent mogen kiezen wordt vaak al tijdens de studie duidelijk welke studenten over bijzondere talenten beschikken. Via dit principe vindt een natuurlijke selectie plaats van de beste studenten.<sup>26</sup>

Het merendeel van de studenten verlaat de religieuze hogeschool echter in of na de *muqaddamāt* of de *sutūh*, ofwel door persoonlijke omstandigheden ofwel omdat zij niet beschikken over voldoende capaciteiten of doorzettingsvermogen om de studie af te ronden. Zij vinden een betrekking als onderwijzer op een *maktab* (basisschool), als *mullā* (islamitische geestelijke) van een lokale moskee of beheerder van een heiligdom, of ze gaan in de handel of elders werken. Desondanks beschouwen zij zichzelf dan als behorende tot de 'ulamā'. Ook is er een groep die wel de *ijāza* heeft verkregen maar die niet voldoende aanhangers weet aan te trekken die bij hem te rade gaan inzake juridische kwesties; deze groep afgestudeerden krijgt dus geen erkenning als *mujtabid*. Om volgelingen aan te trekken is niet alleen het hebben van de *ijāza* van belang; ook het aanzien onder medestudenten, het hebben van familierelaties en het talent om te preken en te communiceren spelen een belangrijke rol. Diegenen die wel een groep van aanhangers om zich heen verzamelen en worden erkend als *mujtabid* proberen meestal steeds meer gelovigen aan zich te binden en zo hun aanzien te vergroten. Aangezien het in de shi'a niet is toegestaan als *muqallid* een overleden religieuze leider te volgen is de dood van een in hoger aanzien staande *mujtabid* een belangrijk moment waarop de aanhang zich tot een andere religieuze geleerde richt; voor andere *mujtabids* een gelegenheid hun netwerk van volgelingen te vergroten.

---

<sup>26</sup> Motahhari, Mortaza, "The fundamental problem in the clerical establishment", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001, pp. 167-168

Binnen de grote groep van *mujtabids* bestaat dus een informele hiërarchie. Ook voor de aansprektitels die men voor de onderscheiden hiërarchische niveaus gebruikt zijn geen vaste criteria voorhanden. In het algemeen wordt degene die de meeste volgelingen heeft en door *mujtabids* wordt erkend als grootste geleerde *marja' al-taqlid* (bron van navolging) genoemd. In de loop van de 20<sup>e</sup> eeuw heeft de *marja' al-taqlid* de aansprektitel *āyatullāh* (teken van God) gekregen. Toen na de islamitische revolutie in Iran van 1979 vele geestelijken *āyatullāh* werden genoemd is men de titel *āyatullāh al-'uzmā* (grootayatollah; het grootste teken van God) gaan gebruiken voor de *marja' al-taqlid*. Een *mujtabid* van aanzien wordt sindsdien *āyatullāh* genoemd, en de lager in de hiërarchie staande *mujtabids* noemt men *hujjat al-islām* (bewijs van de islam).<sup>27</sup>

In de geschiedenis hebben periodes waarin er meer *marāji' al-taqlid* tegelijk waren periodes afgewisseld waarin er slechts één *marja' al-taqlid* was voor de gehele shi'itische wereld. Als er wereldwijd slechts één *marja' al-taqlid* wordt erkend als de meest geleerde, door de geloofsgemeenschap én door het religieuze establishment, dan krijgt deze hoogste *marja'* de titel *marja' al-taqlid al-muṭlaq*.

In deze shi'itische hiërarchie is het zo dat de '*ulamā'*' van alle niveaus van elkaar afhankelijk zijn. De lokaal opererende '*ulamā'*' hebben de prominente *mujtabids* nodig omdat hun aanzien op hen afstraalt; andersom kunnen de *mujtabids* niet zonder de lokale '*ulamā'*' omdat die zorgen voor aanhang onder het publiek en voor inkomsten in de vorm van religieuze belasting.<sup>28</sup>

#### 1.5. Benoeming en functie van de *marja' al-taqlid*

Voor iedere moslim is het verplicht de regels van de *shari'a* (islamitische wetgeving) te volgen maar niet elke gelovige is in staat voldoende kennis op te doen over de wetgeving. Daarom kiest een shi'itische moslim de *mujtabid* uit die hij beschouwt als degene met de meeste kennis van de islamitische wet en volgt diens voorbeeld.

---

<sup>27</sup> Calmard, J., *Encyclopaedia of Islam (second edition)*, artikel Mardja'i Taqlid, p. 554

<sup>28</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, pp. 203-205



Het navolgen van een *mujtahid* wordt *taqlīd* (lett. navolging in vol vertrouwen) genoemd, de volgeling heet een *muqallid* (imitator), en de religieuze leider die als bron van navolging fungeert noemt men de *marjaʿ al-taqlīd* (bron van imitatie).<sup>29</sup>

De religieuze kennis wordt o.a. gemeten aan de hand van het door de betreffende *mujtahid* geschreven werk, een *risāla* (proefschrift), waarin hij zijn religieuze standpunten uiteenzet. Een *mujtahid* die een hogere of leidende positie wil bereiken schrijft hiertoe meestal een commentaar op eerder verschenen werken van belangrijke geestelijken.

Zo'n commentaar heeft twee doelen: verdieping van kennis en ontwikkeling van de shi'itische wetgeving is het belangrijkste, maar ook het innemen van een onderscheidende positie ten opzichte van gelijken in de hiërarchie speelt een rol.

Behalve het schrijven van een *risāla* zijn er bijkomende factoren die meespelen bij het verkrijgen van een leiderschapspositie. Zo is het een voordeel als men tijdens de studietijd heeft gestudeerd bij een of meer vooraanstaande *mujtahids*. Daarnaast is het een *conditio sine qua non* dat men tijdens de jarenlange wetenschappelijke activiteiten op de *hawza ʿilmīya* een netwerk van volgelingen heeft opgebouwd onder studenten en andere *mujtahids*.<sup>30</sup>

Door de informele structuur van de shi'itische religieuze orde bestaan er geen objectieve kwalificaties voor de selectie van de *marjaʿ al-taqlīd* als hoogste religieuze autoriteit en ook is er geen vaststaande procedure voor de keuze en benoeming van de *marjaʿ*.

Vast staat dat de kandidaat-*marjaʿ* het niveau van *ijtibād* bereikt moet hebben en dus ook voldoet aan de vastgestelde eisen voor het verkrijgen van de *ijāza*. Ook moet hij zijn *ijāza* hebben verkregen van de coryfeeën onder de *mujtahids* en moet hij in zijn colleges, preken, discussies en geschreven werk hebben aangetoond te beschikken over de nodige kennis. Om vervolgens tot *marjaʿ al-taqlīd* te worden benoemd moet de shi'itische gemeenschap zijn autoriteit erkennen en hem aanwijzen als de meest geleerde persoon (*aʿlam*) van zijn tijd. In de praktijk zijn het altijd de *mujtahids* die de keuze bepalen.

---

<sup>29</sup> Momen, *An introduction to Shiʿi Islam*, pp. 175-176

<sup>30</sup> Litvak, *Shiʿi scholars*, pp. 104-109

De taak van de *marja' al-taqlid* is het leiden van zijn gemeenschap van volgelingen, met name door de regels van de *shari'a* (islamitische wetgeving) toe te passen en door wettelijke oplossingen aan te dragen voor situaties en problemen die zich aandienen door hedendaagse ontwikkelingen. Hiertoe vaardigt de *marja' al-taqlid* wettelijke beslissingen (*fatwā's*) uit en schrijft hij boeken waarin hij praktische oplossingen geeft aan welke regels volgelingen moeten voldoen en hoe ze zich dienen te gedragen bij problemen waarmee zij worden geconfronteerd.

De *muqallid* heeft de plicht om het voorbeeld en de voorschriften van zijn *marja'* te volgen en om bij hem te rade te gaan, de zgn. *taqlid*.<sup>31</sup>

In principe is elke *muftahid* een *marja' al-taqlid*, maar in de 19<sup>e</sup> eeuw heeft zich een hiërarchie ontwikkeld waarin één *marja' al-taqlid* algemeen wordt erkend als de hoogste religieuze autoriteit.<sup>32</sup>

#### 1.6. Heilig geld

In de *shari'a* zijn de plichten van de gelovigen, ook wel de vijf zuilen van de islam genoemd, bekend onder de noemer *'ibādāt* (religieuze gebruiken). Naast de geloofsbelijdenis, het gebed, het vasten en de bedevaart behoort het betalen van de religieuze belastingen *zakāt* en *khums* tot deze plichten. De gelovigen staan deze belastingen echter vrijwillig af aan de geestelijke van hun keuze; van gedwongen betaling is geen sprake.

*Zakāt* is een vorm van aalmoes die wordt geïnd over het bezit van een persoon, dus over de oogst en het vee, en over bezittingen als goud, zilver en contant geld. De hoogte van de *zakāt* bedraagt ongeveer 2,5% van het eigendom. Het betalen van *zakāt* wordt gezien als een daad van loutering en reiniging, hetgeen voortkomt uit de *sūra* (hoofdstuk uit de Qur'ān) 'Maar de vrezende zal het ontkomen, die geeft van zijn bezit om zich te reinigen' (92:17-18). In *sūra* 9:60 staat dat de *zakāt* is bestemd voor armen en behoeftigen, zakaat-inners, schuldenaars en reizigers, pasbekeerden en 'strijders voor de zaak van God', en ook dat *zakāt* kan worden aangewend om slaven los te kopen.

---

<sup>31</sup> Calmard, J., *Encyclopaedia of Islam (second edition)*, artikel Mardja'i Taqlid, p. 554

<sup>32</sup> Halm, *Shi'ism*, p. 99

Bij de soennieten zorgt de staat voor de inning ervan, maar de shi'a erkent niet het recht van de staat om deze belasting te innen. Shi'itische gelovigen betalen de *zakāt* daarom van oudsher aan de '*ulamā*'. Sinds het bestaan van de functie van *marja' al-taqlīd* is het deze hoogste geestelijke aan wie de *zakāt* wordt betaald en die de gelden besteedt aan religieuze - en liefdadigheidsdoelen.<sup>33</sup>

*Khums* ofwel één-vijfde wordt in de Qur'ān (8:41) als volgt beschreven: 'En weet dat het vijfde deel van wat gij buit maakt toekomt aan God en de boodschapper en de aanverwant en de wezen en de behoeftigen en degene die onderweg is'. Volgens de uitleg van shi'itische '*ulamā*' geeft deze *sūra* aan dat de *khums* een vorm van inkomstenbelasting is. Aan wie dat vijfde deel, dus 20% van het jaarinkomen, moet worden betaald wordt door de '*ulamā*' ook aan de hand van de Qur'ān uitgelegd. In de *sūra* worden zes begunstigen genoemd. Daarvan vormen God, de profeet en de aanverwanten, dat wil zeggen de Imāmen, samen één categorie die recht heeft op de helft van het vijfde deel, dus op 10%. Dit heet de *sahm al-imām*.

Volgens de shi'itische opvatting ontvangen de in de *sūra* genoemde wezen, behoeftigen en reizigers die behoren tot de islamitische gemeenschap van gelovigen al een toelage vanuit de *zakāt*-inkomsten. Daarom wordt het overige deel van de *khums*, de helft van het vijfde deel, bestemd voor de wezen, behoeftigen en reizigers die behoren tot de familie van de profeet, de *sayyids* dus, die behoren tot de clan van de Hāshimīya. Dit deel van de *khums* noemt men *sahm al-sādāt*.

In de loop van de eeuwen hebben de '*ulamā*' de gedachtegang ontwikkeld dat bij ontstentenis van de Imām zowel de *sahm al-imām* als de *sahm al-sādāt* verplicht aan hen moet worden toevertrouwd, en dat het hun taak is de ene helft zo aan te wenden dat het ten goede komt aan de *islam* en de gemeenschap van gelovigen, en de andere helft te verdelen onder de *sayyids*.

---

<sup>33</sup> Waardenburg, Jacques, *Islam; Norm, ideaal en werkelijkheid*, Houten, 2000, pp. 82-83; Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, p. 179

Voor het innen van de belastingen zijn *wukalā'* ofwel vertegenwoordigers aangesteld. Deze vertegenwoordigers hebben het mandaat om zelf een derde deel ervan te behouden en daarmee een aantal goede doelen en sociale projecten te ondersteunen. Het overige deel wordt doorgegeven aan de *marja' al-taqlid*.<sup>34</sup>

Naast *zakāt* en *khums* doen shi'itische gelovigen nog diverse andere religieuze betalingen aan *mujtahids* of aan beheerders van heilige plaatsen. Aan de *mujtahid* betalen ze *radd al-mazālim*, bedoeld als zuivering van onwettig geld dat is verkregen door bijvoorbeeld speculatie of door het aannemen van een betrekking bij de overheid, omdat dat voor een oprechte shi'iet tegen de wet ingaat. Dergelijk onwettig geld wordt beschouwd als eigendom van de verborgen Imām. Evenals *zakāt* en *khums* is de *radd al-mazālim* een vorm van religieuze belasting; de shi'itische '*ulamā'* hebben bepaald dat betaling hiervan verplicht is.

Een tweede categorie betalingen zijn de vrijwillige giften voor liefdadige werken, die eveneens aan een *mujtahid* worden betaald. Hiervan bestaan drie types. De *ḥaqq al-waṣīya* is een betaling aan de *mujtahid* bestaande uit éénderde van de erfenis van een overleden shi'itische moslim; meestal is het bestemd voor een bepaald religieus doel en om de graven van de overledenen op de begraafplaatsen van de heilige steden bij te houden, waarbij de *mujtahid* optreedt als bewindvoerder.

Een tweede vrijwillige schenking aan de *mujtahid* is de *sawm wa-ṣalāt* die is bedoeld om te bidden en te vasten uit naam van een overledene; het bidden en vasten wordt meestal gedaan door een religieuze student gedurende een periode die afhankelijk is van de hoogte van de gift.

Een derde type schenking is de gift aan een *mujtahid* als dank voor genezing na ziekte of het afwenden van gevaar.

Een derde categorie van schenkingen komt terecht in de heilige steden. Het betreft financiële bijdragen aan de heilige plaatsen om bijvoorbeeld water te geven aan de armen of om de grafmonumenten te verlichten. Deze giften worden direct aan de beheerders van de heilige plaatsen overhandigd, zonder tussenkomst van een *mujtahid*.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Halm, Heinz, *Die Shiiten*, München, 2005, pp. 58-61

<sup>35</sup> Litvak, Meir, "The finances of the '*ulamā'* communities of Najaf and Karbalā', 1796-1904, *Die Welt des Islams*, volume 40, 1, Leiden, maart 2000, pp. 45-46

## Hoofdstuk 2 Shi'itisch leiderschap van de 16<sup>e</sup> tot de 20<sup>e</sup> eeuw

### 2.1. 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> eeuw: politieke aanspraak op shi'itisch leiderschap

Een keerpunt in de geschiedenis van de twaalver shi'a is het aan de macht komen van de dynastie van de Safawiden (1501-1722), die beweerde af te stammen van de zevende Imām Mūsā al-Kāzīm en Perzië een shi'itisch bewind bracht.

De shi'itische islam werd uitgeroepen tot staatsgodsdienst en *shāh* (koning) Ismā'īl voerde een actieve religieuze politiek. De in aanhang groeiende extremistische shi'itische stromingen en soefi-orde werden vervolgd, soennieten werden onderdrukt en de twaalver shi'a werd actief verspreid. Shi'itische religieuze geleerden uit Libanon, Irak en Bahrein werden naar het land gehaald en gedurende de Safawidische machtsperiode bekeerden de meeste tot dan toe soennitische Perzen zich tot de shi'itische islam. De *shāh* benoemde de religieuze geleerde al-Karakī uit Najaf om de religieuze functionarissen in het hele rijk aan te stellen. Karakī benoemde geestelijken die de Hilla-school volgden, waardoor de principes van deze school in Perzië verspreid raakten.

De Safawidische *shāh* beschouwde zichzelf als afstammeling van de verborgen Imām tevens als diens enige legitieme vertegenwoordiger; de *shāh* was ten tijde van de Safawiden de hoogste religieuze autoriteit van de shi'ieten. De uitvoering van de religieuze zaken legde hij echter in handen van een functionaris die de supervisie kreeg over de wetgeving en over de betaling van de religieuze belastingen: de *ṣadr* (leider).

In Qumm, dat na de Mongoolse verwoesting in de 15<sup>e</sup> eeuw door de Aq Qoyūnlū als winterverblijf was opgebouwd, bouwde de *shāh* een nieuwe *madrassa* en een onderkomen voor pelgrims om het als heilige stad en religieus centrum een nieuwe impuls te geven.<sup>36</sup>

Met de groei van de twaalver shi'a nam het aantal pelgrimages naar de heilige shi'itische steden in Perzië en Irak toe. Ook de belangstelling voor Najaf en Karbalā' werd groter; de Safawidische *shāh* 'Abbās (1587-1629) verbleef er regelmatig in de wintertijd en veel studenten kozen ervoor daar hun religieuze studie te volgen.

---

<sup>36</sup> Halm, *Shi'ism*, pp. 79-85

In 1638 kwam Bagdad onder Osmaans regime te staan en verloor de *shāh* zijn zeggenschap over de shi'itische heiligdommen in Irak.<sup>37</sup>

## 2.2. 18<sup>e</sup> eeuw: Perzische 'ulamā' naar de heilige steden Najaf en Karbalā'

De Safawiden hebben in Perzië gedurende hun heerschappij altijd aanspraak gemaakt op de positie van 'hoofd van de shi'itische gemeenschap', daarmee de invloed van de 'ulamā' beperkend. Toen hun macht vanaf de tweede helft van de 17<sup>e</sup> eeuw begon te tanen nam de invloed van de 'ulamā' toe, temeer daar zij nauwe familiebanden hadden met de landeigenaren en de stedelijke middenklasse, de Bāzārī's, die zich afzetten tegen de centrale autoriteiten en hun belastingregime.

De Safawiden werden in 1722 omvergeworpen door de Afghaanse soennitische Afshariden (1722–1750). Nādir Shāh Afshār zorgde voor een definitieve breuk met de Safawidische periode door de religie uit te bannen uit de politieke organisatie. Hij onderdrukte de shi'ieten en tijdens zijn bewind werden de shi'itische 'ulamā' zelfs vervolgd, waarop de meesten van hen naar de heilige steden Najaf en vooral Karbalā' trokken in het tot het Osmaanse rijk behorende Irak.<sup>38</sup> De Afshariden werden opgevolgd door de Zand (1750–1796). Doordat beide dynastieën zich vijandig opstelden jegens de shi'ieten verviel elke vorm van staatssteun aan de 'ulamā', met als gevolg dat de geestelijkheid onafhankelijk werd van de staat.

Ook *sayyid* Muḥammad Bāqir Iṣfahānī Bihbihānī (1704-1791), de meest vooraanstaande religieuze geleerde van zijn tijd, vertrok in de tijd van de Afshariden uit Perzië. Zijn vestiging in Karbalā' maakte die stad tot het belangrijkste centrum van shi'itische geleerdheid. Het was Bihbihānī die vanuit Karbalā' de strijd aanging met de Akhbārī-school door de aanhangers daarvan ongelovigen te noemen.<sup>39</sup> De uitkomst van deze strijd heeft de positie van de shi'itische 'ulamā' tot de dag van vandaag bepaald.

---

<sup>37</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, pp. 118-123; Arjomand, *The Shadow of God*, p. 109

<sup>38</sup> Halm, *Shi'ism*, pp. 92-95; Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 215-217

<sup>39</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, p. 127

### 2.3. *Ideologische strijd tussen rationalisten en traditionalisten: Uṣūlī vs. Akhbārī*

Sinds de 11<sup>e</sup> eeuw was de school van de Uṣūlī, genoemd naar *uṣūl al-fiqh* (de grondbeginselen van de jurisprudentie), de meest toegepaste methode om tot wetgeving te komen. Als zich een probleem voordeed waarop de Qur'ān of de Tradities (*akhbār*) geen duidelijk antwoord gaven dan stelden de *mujtahids* de wettelijke regels vast door *ijtibād*, dus door onafhankelijke interpretatie.

Buiten de Safawidische invloedssfeer, rond de heilige steden in Irak en in het verre Mekka en Medina, waren sinds begin 17<sup>e</sup> eeuw echter de Akhbārī's in de meerderheid. Met als doel het traditionalisme van het 9<sup>e</sup> eeuwse Qumm te laten herleven en de innovaties van theologen als al-Ṭūsī en al-Hillī te bestrijden viel *mullā* Muḥammad Astarābādī (o. 1626-7), de stichter van de Akhbārī-school, de *mujtahids* aan die het Uṣūlī-gedachtegoed aanhingen. De Akhbārī-school floreerde in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw. Akhbārī's waren er vooral op tegen dat de Uṣūlī-*mujtahids* zich in hun ogen gingen positioneren als plaatsvervangers van de Imām.<sup>40</sup>

De verschillen tussen Uṣūlī's en Akhbārī's zijn: de bronnen waarop de leer en de wet worden gebaseerd, de principes van jurisprudentie, en de positie van de juristen.

De Uṣūlī's zien de Qur'ān, de *sunna*, *ijmā'* (in theorie de consensus van de gehele gemeenschap, in de praktijk consensus van de erkende religieuze autoriteiten) en *'aql* (ratio, verstand) als bronnen, terwijl de Akhbārī's de laatste twee niet accepteren. Verder verwerpen de Akhbārī's de rationele principes (*uṣūl*) waarop *ijtibād* en de shi'itische jurisprudentie in de loop van de tijd zijn gebaseerd. Ook vinden zij dat niet alleen de *mujtahid* door *ijtibād* tot een wettige beslissing kan komen maar dat elke gelovige door raadpleging van de bronnen een rechtsoordeel kan vellen. Tot slot staan de scholen lijnrecht tegenover elkaar wat betreft het door de Uṣūlī's gepropageerde verbod om een overleden *marja'* te volgen en de verplichting een *mujtahid* te volgen (*taqlīd*) als ware hij de Imām; beide voorschriften worden door de Akhbārī's verworpen.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Litvak, *Shi'i scholars*, pp. 11-14; Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 145-146

<sup>41</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, pp. 117 en 222-225; Halm, *Die Schiiten*, pp. 77-78

De Perzische Uṣūlī-‘*ulamā*’ die in de roerige tijden na de val van de Safawidische monarchie berooid en zonder netwerk van volgelingen naar de heilige steden in het Osmaanse Irak trokken bekeerden zich in eerste instantie tot de Akhbārī-school van hun Irakese gastheren, totdat Bihbihānī de Akhbārī-uitgangspunten openlijk betwistte.

Bihbihānī onderhield nauwe banden met de middenklasse van handelaren in Perzië; hij hielp hen bij wetgeving en commerciële problemen en zij betaalden hem daarvoor. Dat verzekerde hem van inkomen en gaf hem de mogelijkheid studenten aan zich te binden en hen een geldelijke toelage te geven. Hiermee bracht hij een nieuwe generatie ‘*ulamā*’ voort die de Uṣūlī-school aanhingen.<sup>42</sup>

De Uṣūlī's hebben de ideologische strijd in de tweede helft van de 18<sup>e</sup> eeuw gewonnen doordat zij vooral in de heilige steden Najaf en Karbalā’ steeds meer aanhang kregen. Van daaruit breidde dat zich uit naar India en andere delen van de shi’itische wereld.<sup>43</sup>

Het resultaat was niet alleen dat de *mujtabids* veel macht kregen omdat zij de religieuze wetgeving interpreteerden en beschermden. Door het Uṣūlī-principe dat alleen een levende *mujtabid* kan fungeren als bron van navolging ontstond eveneens een vorm van competitie onder deze rechtsgeleerden over juridische wetenschap en kennis.<sup>44</sup> Ook was er een wettelijke basis ontstaan voor de inning van religieuze belastingen door de *mujtabids*.

Het innen en besteden van de *kbums* was altijd een lokale aangelegenheid geweest maar het werd vanaf medio 19<sup>e</sup> eeuw, mede door de betere communicatiemogelijkheden, gebruikelijk de religieuze belasting direct aan de *marja’ al-taqlīd* te betalen, die daardoor grote macht kreeg. Het feit dat de gelovigen op basis van vertrouwen hun belasting betalen is enerzijds de kracht van het systeem; de ‘*ulamā*’ kunnen volledig onafhankelijk van de regering en de bestuurders opereren. Anderzijds maakt het gebrek aan een financiële organisatie de ‘*ulamā*’ sterk afhankelijk van de wil en wensen van de gelovigen, die zich door hun onwetendheid en gebrek aan informatie over het algemeen geen voorstander tonen van hervormingen. Dit betekent een beperking van de intellectuele vrijheid van de ‘*ulamā*’ en het bevordert bovendien hun onderlinge rivaliteit bij het winnen van volgelingen.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Litvak, *Shi’i scholars*, pp. 13-15

<sup>43</sup> Nakash, *The Shi’is of Iraq*, p. 207

<sup>44</sup> Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, p. 35

<sup>45</sup> Lambton, Ann K.S., "A Reconsideration of the position of the *marja’ al-taqlīd* and the religious institution", *Studia Islamica* 20, 1964, pp. 132-134



#### 2.4. 19<sup>e</sup> eeuw: toenemende macht van de mujtahids in de pre-moderne periode

In 1796 kwam de Perzische troon in handen van de shi'itische Qājār-dynastie, die tot 1925 aan de macht zou blijven en opnieuw het shi'itische leiderschap claimde, ook al waren zij geen afstammelingen van een Imām. Om hun macht te legitimeren richtten zij zich tot de 'ulamā'. De vooraanstaande religieuze geleerden Mīrzā 'Abu al-Qāsim Qummī (o. 1816) en *sayyid* Ja'far Kashfī (o. 1850) ontwikkelden een shi'itische politieke theorie die erop neerkwam dat bij ontstentenis van de twaalfde Imām diens functies zodanig uiteenvallen dat twee groepen zijn aangewezen om op te treden als zijn plaatsvervangers: de 'ulamā' nemen de religieuze functies op zich en de heerser is belast met de politieke functies. Alleen als de heerser zorgt voor orde kunnen de 'ulamā' de *sharī'a* toepassen, en alleen leiding door de 'ulamā' kan tirannie en onrechtvaardigheid van de heerser voorkomen. De politieke en de religieuze elite hebben elkaar dus nodig. Deze theorie zou tot de islamitische revolutie in 1979 gehanteerd worden.<sup>46</sup>

Een andere ontwikkeling was dat de 'ulamā' zich steeds meer de voorrechten van de verborgen Imām toeëigenden. In het verleden hadden de scholen van Bagdad en al-Ḥilla zich al beziggehouden met de vraag in hoeverre de functies van de verborgen Imām moesten worden uitgevoerd door zijn vertegenwoordigers, de 'ulamā'. Het innen en besteden van de religieuze belastingen stond in deze vraagstelling centraal. De Ḥilla-school had zich op het standpunt gesteld dat de religieuze geleerden als vertegenwoordigers van de Imām de religieuze belastingen moesten innen en besteden aan het welzijn van de shi'itische gemeenschap. Ook het leiden van het vrijdaggebed en de *khutba* (preek) moest door gekwalificeerde rechtsgeleerden worden overgenomen. Een derde punt, waarover pas eind 18<sup>e</sup> eeuw overeenstemming ontstond bij de *mujtahids*, was dat het opleggen van lijfstraffen die in de Qur'an stonden tot hun taken behoorde. Van Bihbihānī is bekend dat hij in Karbalā' de doodstraf heeft uitgesproken.

Ten aanzien van de laatste functie van de verborgen Imām, het uitroepen en leiden van de *jibād* (heilige oorlog) tegen ongelovigen, hadden de theologen zich in het verleden altijd zeer terughoudend uitgelaten. Toen echter aan het begin van de Qājār-periode Perzië in oorlog raakte met Rusland (1804-1813) claimden de 'ulamā' ook op dit punt te kunnen optreden als representanten van de verborgen Imām.

---

<sup>46</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, pp. 194-195; Arjomand, *The Shadow of God*, p. 222

Een heel nieuwe functie die de ‘*ulamā*’ in de 19<sup>e</sup> eeuw op zich namen was het beschermen van de shi’itische orthodoxe leer. Een *mujtahid* kon een persoon of een groepering als ongelovig bestempelen (*takfīr*), waarmee de moslimstatus werd afgenomen. In feite was er dan sprake van excommunicatie uit de shi’itische gemeenschap. Bihbihānī was al enkele decennia daarvoor de strijd met de Akhbārī's aangegaan door hen ongelovigen te noemen.<sup>47</sup>

Gedurende de periode van de Qājāren begon zich een scheiding af te tekenen in hogere en lagere rangen van de geestelijkheid, ofwel tussen *mujtahids* en degenen die de religieuze school in een vroeger stadium verlaten hadden. Vanaf medio 19<sup>e</sup> eeuw gold ook voor de eenvoudige *mullā* dat hij verplicht was tot *taqlīd* en zich moest onderwerpen aan de autoriteit van een *marja’ al-taqlīd*.<sup>48</sup>

Naast religieuze belastingen die zij inden en waarvan zij een deel mochten behouden hadden de ‘*ulamā*’ eigen bronnen van inkomsten. De meest vooraanstaande ‘*ulamā*’ stamden vaak van rijke families die behoorden tot de economische elite van Perzië of zij bezaten zelf winstgevende ondernemingen. Bovendien hadden zij inkomsten door het uitoefenen van administratieve functies voor de Bāzārī's, door het goedkeuren van transacties, notarieel werk of het doen van een gerechtelijke uitspraak als zich zakelijke conflicten voordeden. Degene die in zo'n geval de rol van rechter had was vaak een door de staat benoemde en betaalde religieuze geleerde die de rechtspraak zelf meestal overliet aan een door hemzelf betaalde minder hoog opgeleide *mullā*.

De door de staat in diverse religieuze functies benoemde ‘*ulamā*’ ontvingen salaris, pensioen en aanvullende schenkingen van overheidswege. Doordat zij echter de belangrijkste functies bekleedden in het onderwijs, de moskeeën en de rechterlijke macht, en doordat zij deel uitmaakten van klasse van ondernemers, groeide hun machtspositie ten opzichte van de staat.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Halm, *Shi'ism*, pp. 100-104

<sup>48</sup> Arjomand, *The Shadow of God*, p. 242

<sup>49</sup> Floor, Willem, "The Economic Role of the Ulama in Qajar Persia", in *The most learned of the Shi'a: the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001, pp. 53-64

Het religieuze leiderschap was na de dood van Bihbihānī in 1791 overgegaan naar een groep studenten die hij had opgeleid. Zij richtten zich voornamelijk op de religieuze wetgeving en vormden een solidaire groep neo-Uṣūlī *mujtabids*.

Een deel van hún studenten keerde na hun studie in Najaf en Karbalā' terug naar het inmiddels veilige en in economisch opzicht groeiende Perzië en kreeg daar steun van het Qājār-regime.<sup>50</sup> Deze *mujtabids* kregen door hun activiteiten financiële armslag en konden als investeerders gaan optreden, waardoor ze op den duur een vermogende klasse werden. Dit maakte het weer aantrekkelijk voor studenten om bij hen een religieuze opleiding te gaan volgen omdat ze verzekerd zouden zijn van een regelmatige geldelijke toelage.<sup>51</sup> Het aantal religieus hoogopgeleiden nam enorm toe. Terwijl er in de eerste helft van de 19<sup>e</sup> eeuw hooguit 12 religieuze geleerden de titel van *mujtabid* hadden was dat 50 jaar later een veelvoud daarvan.

In het shi'itische juridische gedachtegoed is het volgen van een levende geestelijk leider verplicht (*taqlīd*), net als het uitvoeren van diens regels aangaande de *sharī'a* en het praktiseren van het geloof volgens de door hem uitgevaardigde *fatwā's*. Toen in de loop van de 19<sup>e</sup> eeuw het aantal *mujtabids* zo gegroeid was ontstond de behoefte één *marja' al-taqlīd* aan te wijzen die algemeen zou worden erkend als de hoogste autoriteit.<sup>52</sup>

Behalve die interne behoefte speelde vanaf begin 19e eeuw een externe ontwikkeling een rol in het ontstaan van de *marja'īya* en dat was de opgang van twee nieuwe shi'itische bewegingen, de Shaykhī's en de Bābī's, die in conflict kwamen met de gevestigde religieuze orde. Om te kunnen optreden tegen deze bewegingen verwachtten de lokale '*ulamā*' leiding van een religieuze autoriteit uit Najaf of Karbalā', de shi'itische centra met het hoogste aanzien wat betreft religieuze geleerdheid.

---

<sup>50</sup> Kazemi Moussavi, Ahmad, "Marja'-i Taqlīd in the Shi'ite community", *The Muslim World*, vol. 83, 1994, pp. 279-288

<sup>51</sup> Amanat, "In between the Madrasa and the Marketplace", pp. 104-107

<sup>52</sup> Halm, *Shi'ism*, p. 99

#### 2.4.1. De eerste *marja' al-taqlid*: shaykh *Muḥammad Ḥasan Najafī*

Toen van de generatie *Bihbihānī*-studenten uiteindelijk alleen *shaykh* Muḥammad Ḥasan Najafī (1787-1850) uit Najaf als zeer gerespecteerde religieuze geleerde overbleef, functioneerde deze vanaf 1846 als de eerste *marja' al-taqlid* en werd hij ook als zodanig erkend door de shi'itische gemeenschap.

Met Najafī veranderde het religieuze leiderschap in de heilige steden in Irak en in de gehele shi'itische wereld. Hij was degene die een netwerk van volgelingen in zowel de heilige Irakese steden Najaf en Karbalā' als in Perzië om zich heen verzamelde als basis voor zijn leiderschap, en hij was ook de eerste die zijn leerlingen naar Perzië zond om daar op te treden als zijn vertegenwoordigers.

Najafī was een *sayyid*, afkomstig uit een vooraanstaande familie van '*ulamā'*' in Najaf. Hij bouwde nauwe banden op met de *Bāzārī*-gemeenschap die hem financieel ondersteunde en onderhield goede betrekkingen met hooggeplaatsten van het *Qājār*-regime.<sup>53</sup> Vooral vanuit financieel oogpunt was het belangrijk goede contacten te hebben in Perzië omdat daar door de aanwezigheid van een grote klasse van kooplieden veel vermogende burgers en families woonden, terwijl de shi'ieten in Irak veelal van tribale afkomst waren en de weinige handelaars niet zo vrijgevig waren aan religieuze instituties als die in Perzië.<sup>54</sup> Najafī benoemde nog bij zijn leven *shaykh* Murtaḍā Anṣārī tot zijn opvolger.

#### 2.4.2. Shaykh *Murtaḍā Anṣārī Najafī*

*Shaykh* Murtaḍā Anṣārī Najafī (1799-1864) was *marja' al-taqlid* van 1849 tot zijn dood. Hij was afkomstig van een eenvoudige '*ulamā'*'-familie in zuidwest Perzië. Anṣārī's reputatie was gebaseerd op zijn vroomheid, zijn goede onderwijskwaliteiten en zijn wetenschappelijke werken op het gebied van *fiqh* en *uṣūl*. Bovendien had hij een eerlijk en rechtvaardig karakter, een vereiste voor de functie van *marja' al-taqlid*.

---

<sup>53</sup> Kazemi Moussavi, Ahmad, "Marja'-i Taqlid in the Shi'ite community", pp. 286-290; Litvak, *Shi'i scholars*, pp. 64-79

<sup>54</sup> Nakash, *The Shi'is of Iraq*, p. 7

Anṣārī beschreef zijn functies als hoogste religieuze geleerde in zijn werk *Sīrat al-najāt*. Hij gaf de *marja'īya* verder vorm door te organiseren dat de *sabm al-imām* werd geïnd door de lokale opleidingscentra, en al snel werd de religieuze belasting door shi'itische gemeenschappen uit Perzië, Irak, India, de Kaukasus en het Osmaanse Rijk via het systeem van tussenpersonen aan hem betaald. Omdat Anṣārī groot tegenstander was van het vergaren van rijkdom verdeelde hij zijn inkomsten direct onder hulpbehoevenden en studenten. Bij zijn overlijden liet hij een bezit na van slechts 70 Qarān, een bedrag dat nu zou neerkomen op een paar Euro's.

Anṣārī was door zowel Perzische als Arabische studenten de meest bezochte leraar in Najaf; er waren in die periode in Perzië geen *mujtabids* die met hem konden wedijveren.

Net als Najafī hield Anṣārī zich verre van de politiek en van banden met politieke functionarissen. Ten opzichte van de Bābī's voerde hij een verzoenend beleid. Ook onderhield hij naar het voorbeeld van zijn voorganger betrekkingen met de Bāzārī's en stuurde hij studenten als zijn vertegenwoordigers naar de verschillende shi'itische gemeenschappen.

Anṣārī's leiderschap bestendigde de positie van Najaf als het belangrijkste centrum van shi'itische religieuze studies, een positie die Najaf tot het eind van de 19<sup>e</sup> eeuw zou behouden.<sup>55</sup> Bij het overlijden van Anṣārī was het leiderschap door één persoon een geaccepteerde vorm geworden onder de shi'ieten, en daarmee ook de geldstroom van de religieuze belastingen naar de zetel van de *marja'ī*.<sup>56</sup>

Maar de groei van het aantal geestelijken bracht een situatie van toenemende onderlinge concurrentie onder *mujtabids*, de potentiële opvolgers van Anṣārī. Niet alleen persoonlijke kwaliteiten maar ook etnische en regionale banden begonnen een rol te spelen bij het verkrijgen van volgelingen.

Behalve de rivaliteit tussen Arabische en Perzische '*ulamā*' was er ook een Turkssprekende groep van '*ulamā*', de Azeri's die afkomstig waren uit de Kaukasus en het noorden van Perzië. Zij steunden elkaar sterk en kregen financiële ondersteuning vanuit de Turkssprekende shi'itische gemeenschappen in hun vaderland.

---

<sup>55</sup> Kazemi Moussavi, "Marja'ī Taqlid in the Shi'ite community", pp. 290-291; Litvak, *Shi'ī scholars*, pp. 70-79; Calmard, J., *Encyclopaedia of Islam (second edition)*, artikel Mardja'ī Taqlid, p. 552

<sup>56</sup> Amanat, "In between the Madrasa and the Marketplace", pp. 114-115

De Arabische *mujtahids* probeerden volgelingen te krijgen onder de Perzische studenten terwijl de Perzische *mujtahids* studenten van Arabische origine aan zich probeerden te binden. Aangezien de Perzen door hun banden met de Bāzārī-gemeenschap in Perzië meer financiële draagkracht hadden lukte het hen makkelijker Arabische studenten onder hun aanhang te krijgen.<sup>57</sup>

Anṣārī had geen opvolger benoemd. Als leider en leraar had hij een uitgebreide nieuwe generatie *mujtahids* opgeleid die in de heilige steden in Irak en Perzië waren gevestigd. Omdat echter Najaf in de shi'itische wereld werd beschouwd als het belangrijkste centrum van religieuze studie en geleerdheid was dát de plaats waar de beslissing over het leiderschap moest vallen. Er ontstond verdeeldheid over de opvolging van Anṣārī. De Perzische geestelijken vonden dat Mīrzā Ḥasan Shīrāzī de meest geleerde was, maar de Azeri-*'ulamā'* kozen voor *sayyid* Ḥusayn Kuhkamarā'ī en de Arabische religieuze klasse volgde een aantal Arabische mujtahids, zoals Mahdī Kāshif al-Ghiṭā' en Muḥammad Ḥusayn al-Kāzimī. Zo was er na Anṣārī's overlijden een periode van tien jaar waarin het leiderschap werd ingevuld door diverse capabele *mujtahids* van Perzische en Arabische komaf, en tot de islamitische revolutie in 1979 volgde een tijdperk waarin het shi'itische leiderschap afwisselend in handen was van één *marja' al-taqlīd*, meestal uit Najaf, of van meerdere *marāji'* in diverse shi'itische centra.<sup>58</sup>

#### 2.4.3. Mīrzā Ḥasan Shīrāzī

Hoewel in theorie alleen kwaliteiten als kennis, rechtschapenheid en vroomheid bepalend konden zijn voor de superioriteit van de ene *mujtahid* boven de andere, en omdat er geen instituties waren die hierop konden toezien, werd het hebben van aanhang onder de bevolking van bepalend belang voor de status van een *mujtahid*.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Litvak, *Shi'i scholars*, pp. 81-83

<sup>58</sup> Ibid., pp. 80-81

<sup>59</sup> Nakash, *The Shi'is of Iraq*, p. 209

Uiteindelijk werd Mīrzā Ḥasan Shīrāzī (1815-1895), dankzij zijn kwaliteiten en zijn vaardigheden op het gebied van politieke en maatschappelijke aangelegenheden, gezien als de grootste *mujtabid*. Zijn onafhankelijke opstelling jegens de Qājār-monarch en diens gunsten, en ook zijn inspanningen voor de hongerigen en studenten tijdens de hongersnood van 1871 hebben hierbij een belangrijke rol gespeeld. Bovendien was hij zeer succesvol in het verwerven van steun van de Perzische Bāzārī-gemeenschap, de shi'itische handelaarsklasse in India en vooraanstaande 'ulamā'-families, en ook in het uitbreiden van zijn internationale netwerk van studenten.

Van 1874 tot zijn dood vervulde Shīrāzī, die van Perzische afkomst was, de functie van geestelijk leider in Najaf, ook al is zijn superioriteit nooit unaniem en internationaal erkend. Hij schreef geen theoretische juridische werken maar gaf veel aandacht aan de vragen waar gelovigen mee worstelden en die via de *mujtabids* tot hem kwamen. Door het uitvaardigen van *fatwā's* gaf hij handreikingen over het handelen in het dagelijkse maatschappelijke leven.

In deze periode werd de invloed van Europese mogendheden in Perzië en het Osmaanse Rijk alom voelbaar, vooral op economisch gebied. Zo hadden de Russen vanaf 1879 de visserijrechten op de gehele Kaspische Zee en kregen de Britten toestemming om in 1889 de *Imperial Bank of Persia* te stichten. De Qājār-*shāh* gunde voorts in 1890 aan het Britse bedrijf *Imperial Tobacco Company* de concessie op tabak, waardoor het monopolie op de productie, verkoop en uitvoer van Perzische tabak voor 50 jaar in Europese handen kwam. Niet zozeer de tabaksproducenten maar vooral de groothandelaren en de Bāzārī's zouden hiervan veel financieel nadeel ervaren. Zij wisten de geestelijkheid zover te krijgen de strijd aan te gaan met de ongelovigen, en voor het eerst in de geschiedenis gebruikte een shi'itische geestelijk leider toen zijn macht voor een politiek doel. Shīrāzī stuurde niet alleen een telegram naar de *shāh* maar vaardigde in 1891 ook een *fatwā* uit tegen het gebruik van tabak, met als argument dat het genot van tabak een actie was tegen de verborgen Imām. In een mum van tijd stopte men in Perzië met het roken van pijpen en waterpijpen, waarmee de handel in tabak instortte en het Britse bedrijf begin 1892 afzag van de oninteressant geworden overeenkomst met de *shāh*. Nog geen maand daarna verscheen een nieuwe *fatwā* van Shīrāzī waarin hij het roken van tabak weer toestond. Zijn populariteit bij de Perzische bevolking en de religieuze elite groeide door dit ingrijpen enorm.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Halm, *Die Schiiten*, pp. 87-88

Shīrāzī was tijdens zijn leven nooit officieel de enige religieus leider geweest en heeft deze positie ook niet opgeëist. Na zijn dood in 1895 begon opnieuw een periode van gedeeld leiderschap door vijf prominente *mujtahids* van Perzische komaf, waaronder Ākhūnd Khurāsānī en *sayyid* Muḥammad Kāzīm Ṭabāṭabā‘ī Yazdī.<sup>61</sup>

#### 2.4.4. *Ākhūnd Khurāsānī Najafī en sayyid Muḥammad Kāzīm Ṭabāṭabā‘ī Yazdī*

Na het Tabak-protest kwamen vanaf 1892 het Qājār-regime en de ‘*ulamā*’ steeds meer tegenover elkaar te staan, maar ook binnen de klasse van de ‘*ulamā*’ ontstond verdeeldheid. Onder aanvoering van Ākhūnd Khurāsānī (1839-1911) ontwikkelde zich een factie van activisten die voorstander was van een constitutionele revolutie en zich afzette tegen de religieuze en economische politiek van het regime. Zij waren samen met de seculiere hervormers voor de invoering van een nieuwe grondwet, niet zozeer omdat zij heil zagen in de democratisering van Perzië maar meer omdat zij een verzwakking van de absolute monarchie zagen als een versterking van hun eigen positie.

Daartegenover stond een kleine groep ‘*ulamā*’ die geen voorstander was van interventie door het religieuze establishment, aangevoerd door *sayyid* Muḥammad Kāzīm Ṭabāṭabā‘ī Yazdī (1831-1919). Deze was van mening dat de hervormingen die de constitutionele beweging wilde doorvoeren de *sharī‘a* zou verzwakken en de Europese invloed zou vergroten.

Tussen 1905 en 1911 vond de constitutionele revolutie in Perzië plaats. In 1907 werd een nieuwe grondwet aangenomen waarin de *shāh* onder toezicht kwam te staan van een nationaal parlement bestaande uit onder meer handelaren, seculiere hervormers en ‘*ulamā*’, en waarin de islam de officiële godsdienst werd van Perzië. In deze grondwet werd een artikel opgenomen waarin werd bepaald dat alle beslissingen van het parlement door een commissie bestaande uit vijf *mujtahids* zouden worden getoetst op hun verenigbaarheid met de *sharī‘a*. In 1908 maakte de revolutie een tweede fase door. De Qājār-*shāh* Mozaffar al-Din Shah werd onder druk van de Russen en Britten opgevolgd door diens zoon Muḥammad Ali Shah. Er kwam een nieuw parlement waarin verdeeldheid ontstond tussen de ‘*ulamā*’ en de hervormers, die de macht van de islam inperkten, herverdeling van land wilden doorvoeren en een seculier onderwijssysteem invoerden. In 1911 werd dit parlement ontbonden en lag

---

<sup>61</sup> Litvak, *Shi‘i scholars*, pp. 83-94



alle macht weer in handen van de *shāh*. De taak van het toezichthoudende comité van geestelijken uit de grondwet van 1907 raakte toen in vergetelheid.

De constitutionele revolutie was voor de '*ulamā*' een bittere ervaring omdat door de hervormingen hun financiële en maatschappelijke positie was aangetast. Tijdens de laatste drie jaar van de revolutie lag het shi'itische leiderschap bij Khurāsānī, maar na diens dood in 1911 werd Yazdī de *marja' al-taqlīd*.

Het basisconflict tussen de staat en de religieuze orde was door de constitutionele revolutie verscherpt. De macht van de staat was vooral door Europese en Amerikaanse steun versterkt en de '*ulamā*' bleven een leidende rol spelen in de oppositie; zij waren tegen de buitenlandse invloed en tegen alle politieke beslissingen die niet in lijn waren met de islamitische waarden.<sup>62</sup>

Yazdī is auteur van het bekende *fiqh*-boek *al-'Urwa al-Wuthqā*<sup>63</sup> dat nu nog steeds wordt gebruikt door religieuze studenten in de *suṭūḥ* en dat als voorbeeld heeft gediend bij alle daarna geschreven werken over praktische jurisprudentie. Na Yazdī hebben de meeste *marāji'* een *risāla* (verhandeling) geschreven met de opsomming van hun opinies.<sup>64</sup> In *al-'Urwa al-Wuthqā* schreef Yazdī over de *marja' al-taqlīd* dat deze de meest geleerde (*a'lam*) *mujtabid* moet zijn, waaronder hij verstond dat dit degene is met de meeste kennis van de regels en de bronnen van jurisprudentie, en dat hij de meest capabele is om deze te vertalen in religieuze voorschriften. Daarnaast introduceerde hij *taqlīd* als plicht van de gelovige; het werd een *muqallid* verboden religieuze handelingen te verrichten zonder de begeleiding van een *mujtabid*.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988, pp. 576-579; Amanat, "In between the Madrasa and the Marketplace", pp. 121-122; Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, p. 249; Halm, *Die Schiiten*, pp. 88-89

<sup>63</sup> GAL, S II, p. 803

<sup>64</sup> Kazemi Moussavi, "Marja'-i Taqlīd in the Shi'ite community", p. 295

<sup>65</sup> Kazemi Moussavi, Ahmad, "The Establishment of the Position of Marja'iyat-i Taqlīd in the Twelver-Shi'i Community, *Iranian Studies*, volume XVIII, no. 1, winter 1985, pp. 39-40

#### 2.4.5. *Mirzā Muḥammad Taqī Shīrāzī*

De opvolger van Yazdī was Mirzā Muḥammad Taqī Shīrāzī (1853-1920), geboren in het Perzische Shirāz maar opgegroeid in Karbalā', waar hij ook studeerde en later doceerde. Hij is de geschiedenis ingegaan als een grote opponent van de Britten.

Sinds het eind van de 19<sup>e</sup> eeuw waren grote delen van het Osmaanse rijk protectoraat geworden van de Europese machten, en de Eerste Wereldoorlog resulteerde in een Britse bezetting van Irak. Dit was voor Groot-Brittannië, in die tijd de grootste koloniale macht, een uitermate belangrijk gebied; het garandeerde de snelste communicatie tussen het Britse bestuur en India en het gaf ze de macht te beschikken over de Iraanse en Irakese olievelden. Irak bestond uit drie provincies: de noordelijke regio Mosul werd bewoond door overwegend soennitische Arabieren en Koerden, in de in het zuidoosten gelegen provincie Basra woonden voornamelijk shi'itische Arabieren, en in de in het zuidwesten gelegen provincie Bagdad woonde een mengeling van shi'itische en soennitische Arabieren. Het Osmaanse bewind had zich altijd gericht op de steden in Irak; op het platteland heersten de stammen in vrijheid. De Britse regering wilde van deze drie etnisch en religieus verdeelde provincies één natiestaat Irak smeden met een gecentraliseerde regering.<sup>66</sup>

Toen duidelijk werd wat de Britten voorstonden en dat ze niet van zins waren Irak spoedig te verlaten vaardigde Shīrāzī een *fatwā* uit die verbood een niet-moslim als leider van Irak te benoemen. Bovendien riep hij de moslims op tot *jihād* tegen de Britten.

Mirzā Shīrāzī overleed in 1920. De door hem in gang gezette opstand duurde echter voort en had tot gevolg dat de leidende Irakese '*ulamā*' in 1923 naar het religieuze centrum Qumm in Perzië moesten uitwijken. Zij konden pas in 1924 terugkeren onder de voorwaarde dat ze zich niet met politiek zouden inlaten.<sup>67</sup>

Intussen hadden de Britten gezocht naar een oplossing, die zij zochten in het benoemen van een koning van Arabische origine, met internationale statuur, die door de Irakezen geaccepteerd zou worden en waaraan zoveel mogelijk verantwoordelijkheden zouden worden overgedragen. Hun keuze viel op Fayṣal ibn Ḥusayn al-Hāshimī, die in 1921 tot koning werd

---

<sup>66</sup> Cleveland, William L., *A History of the Modern Middle East (second edition)*, Boulder/Oxford, 2000, pp. 201-203

<sup>67</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, pp. 247 en 261

gekroond na een pro-forma nationaal referendum en die van de Britten de opdracht kreeg een landsbestuur te vormen, een leger in te richten, scholen en opleidingen te stichten, en van de verschillende bevolkingsgroepen en religies één staat te maken. In 1925 werd een Irakese grondwet van kracht waarin werd bepaald dat Irak een constitutionele monarchie was met de islam als staatsreligie, en dat *shari'a*-rechtbanken voor soennieten en shi'ieten wettelijk gezag hadden over het personen- en familierecht.

In 1932 werd Irak een onafhankelijke staat. Wel had koning Fayçal in ruil daarvoor zijn zeggenschap over de olie moeten prijsgeven. Irak had geld nodig en Fayçal had met tegenzin en onder druk van Groot-Brittannië in 1925 een 75-jarige concessie moeten ondertekenen met de onderneming die de *Iraq Petroleum Company* zou gaan heten. De Britse controle over de Irakese olie zou lang nadien een verstorende factor blijven in de Brits-Irakese betrekkingen.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Cleveland, William L., *A History of the Modern Middle East*, pp. 203-204

## Hoofdstuk 3 Shi'itisch leiderschap in de moderne tijd

### 3.1 Sociale en politieke ontwikkelingen in Irak en Perzië

Na jarenlang Brits mandaatgebied te zijn geweest werd Irak in 1932 onafhankelijk, hoewel Groot-Brittannië tot de revolutie van 1958 invloed hield. Koning Fayṣal overleed onverwacht in 1933 en werd opgevolgd door zijn onervaren zoon Ghāzī ibn Fayṣal, tijdens wiens bewind een militaire coup plaatsvond. Toen Ghāzī in 1939 door een auto-ongeluk om het leven kwam, was zijn zoon Fayṣal zijn officiële opvolger, maar omdat die pas in 1953 meerderjarig werd fungeerde zijn pro-westen gezinde oom 'Abd al-Ilāh tot die tijd als regent. Irak was vanaf de onafhankelijkheid een soennitisch-seculiere monarchie waarin de Britten samen met de koning en de militaire macht de binnenlandse politiek bepaalden. Deze partijen hadden alledrie belang bij het terugdringen van de macht van de shi'itische '*ulamā*'; hun ondermijnende acties zouden voortduren tot begin 21<sup>e</sup> eeuw. Als gevolg van de restricties daalde het aantal studenten en de inkomsten van de Irakese *hawza*'s aanzienlijk.<sup>69</sup>

In Perzië kwam in 1925 de Pahlavī-dynastie aan de macht. Onder het autoritaire bewind van Riḍā (Perzisch: Rezā) Shāh, voor wie Atatürk van Turkije een groot voorbeeld was, kwam eveneens een proces van secularisering en modernisering op gang en werd de door de *shāh* gevreesde macht van het religieuze establishment ingeperkt.<sup>70</sup> Secularisering van het staatsbestel was de centrale peiler van de heerschappij van Riḍā Shāh; dit uitte zich vooral in de wetgeving en de rechtspraak. In 1928 werd een nieuwe grondwet van kracht waarin met geen woord meer werd gerept over een toezichthoudend comité van *mujtahids*. De rol van de '*ulamā*' werd nog verder teruggedrongen door het stichten van rechtbanken met seculiere rechters in plaats van geestelijken. Deze seculiere rechters kregen de bevoegdheid te bepalen of een zaak moest worden doorgegeven aan een religieuze rechtbank. Ook de financiële onafhankelijkheid van de geestelijkheid werd aan banden gelegd doordat hen het recht van registratie van wettelijke documenten werd ontnomen.

---

<sup>69</sup> Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, pp. 204-205

<sup>70</sup> Nakash, *The Shi'is of Iraq*, pp. 75 en 253; Jaber, *The Shi'ite Movement in Iraq*, p. 177

Voor de gehele samenleving ingrijpende beslissingen van het Pahlavī-regime waren het verbod op het dragen van de hoofddoek, het verbod op seksesegregatie en de invoering van een seculier onderwijssysteem.<sup>71</sup>

Modernisering in Irak en Perzië brachten grote maatschappelijke veranderingen teweeg. Door het breed toegankelijke seculiere onderwijssysteem ontstond een geletterde middenklasse met kennis van politiek, economie en moderne talen. Bovendien nam het aantal opgeleide vrouwen in hoog tempo toe waardoor hun maatschappelijke positie wijzigde. Eeuwenoude traditionele patronen veranderden. Omdat de regering aan de landbouw geen aandacht besteedde, of maatregelen nam die voor de boeren ongunstig waren, trokken opgeleide jonge mensen naar de steden in de hoop op een goede toekomst. Technologische en wetenschappelijke ontwikkelingen brachten niet alleen economische veranderingen maar gaven de regering ook mogelijkheden om steeds meer controle uit te oefenen. Deze ontwikkelingen zetten de religieuze elite sterk onder druk.<sup>72</sup>

In Irak maakte in 1958 een militaire coup onder leiding van ‘Abd al-Karīm Qāsim een einde aan de monarchie. Er volgde een aantal kortdurende militaire regimes totdat na een nieuwe militaire coup in 1968 Ṣaddām Ḥusayn ‘Abd al-Majīd al-Tikrītī van de Ba‘th-partij aan de macht kwam. Met zijn regime zette hij de bestaande elite van Irak aan de kant en bond hij een soennitische clan uit Tikrīt in het noordwesten van Irak aan zich. De economische voorspoed dankzij de olie-inkomsten kwam aan deze clan ten goede. De relatief kleine soennitisch-Arabische elite domineerde de shi‘itische meerderheid van de bevolking en de Koerden. De shi‘itische intellectuele elite begon zijn heil te zoeken in de islam.

Het Ba‘th-regime werkte de shi‘ieten tegen door het sluiten van shi‘itische instituten, het uitoefenen van censuur op religieuze publicaties en het vervolgen van politiek actieve ‘*ulamā*’. Begin jaren '70 werden ruim 60.000 Irakezen met zgn. Perzische wortels naar Perzië uitgewezen; aangezien het merendeel daarvan behoorde tot de middenklasse van handelaren en de meest welvarende groep vormde van de shi‘itische gemeenschap had dit invloed op de inkomsten van de ‘*ulamā*’.

---

<sup>71</sup> Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, pp. 183-185

<sup>72</sup> Wiley, Joyce N., *The Islamic Movement of Iraqi Shi‘as*, Boulder/London, 1992, pp. 103-104

Dit leidde tot verzet. De *'ulamā'* vormden de Da'wa al-Islamīya-partij om op te treden tegen secularisme, communisme en het soennitische regime. In de loop van de jaren '70 kreeg deze partij een gewelddadiger karakter. Ṣaddām Ḥusayn's militaire bestuur voerde steeds vaker arrestaties en executies uit op shi'itische activisten.

In 1980 viel Ṣaddām Ḥusayn Iran binnen. Zijn beslissing hiertoe had een complex van oorzaken: a.) de charismatische Ṣaddām Ḥusayn ging de confrontatie aan met de evenzeer charismatische Ruḥullāh Khumaynī, b.) het betrof het historische geschil tussen Arabieren en Perzen, c.) er was een ideologisch geschil, nl. seculier modernisme t.o. een islamitisch réveil, d.) er was een sektarisch verschil, nl. soennieten vs. shi'ieten, e.) er was een economische strijd om de macht over olie, f.) er was een geschil over grondgebied en water en g.) tot slot was er de wedloop om regionale hegemonie. De strijd mondde uit in een oorlog die acht jaar zou duren, met een onbeslist einde.

Twee jaar na afloop van de oorlog met Iran viel Ṣaddām Ḥusayn Koeweit binnen in de hoop hiermee toegang te krijgen tot de Perzische Golf en invloed op de olie-industrie, en vooral ook om daarmee af te komen van de schuldenlast aan Koeweit die door de oorlog met Iran was ontstaan. De inval in Koeweit was aanleiding voor de Golf-oorlog van 1990-1991, die door interventie van geallieerde troepen onder leiding van de Verenigde Staten door Irak werd verloren. De shi'ieten van Najaf, Karbalā' en andere steden kozen dat moment om opnieuw massaal in verzet te komen tegen Ṣaddām Ḥusayn. Zijn tegenoptreden ontaardde in een massaslachting.<sup>73</sup>

Ook Perzië maakte door de hoge olieprijsen in de jaren '70 een periode van economische bloei door. Van een gelijke verdeling van de rijkdom was echter ook hier geen sprake, hetgeen leidde tot ontevredenheid onder grote groepen, met name de plattelandsbevolking. De vestiging van buitenlandse bedrijven in Perzië en de algehele verwestering van de maatschappij stuitte op weerstand bij de *'ulamā'* en de commerciële kringen, de Bāzārī's. De intellectuele elite en de studenten wendden zich massaal tot het marxisme of tot een radicale visie van de shi'itische islam. Politieke oppositie werd door het regime onderdrukt en er was sprake van perscensuur. Terwijl er de voorgaande decennia sprake was van religieus quiëtisme en stilzwijgende samenwerking tussen *'ulamā'* en de staat ontwikkelde zich een nationaal communicatienetwerk met Qumm als centrum van shi'itische religieuze

---

<sup>73</sup> Cole, Juan, *Sacred space and Holy war; the Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, New York/London, 2002, pp. 179-180; Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, pp. 465-467; Lewis, Bernard, *Het Midden Oosten; 2000 jaar culturele en politieke geschiedenis*, London, 1995, pp. 358 – 359

organisatie en opleiding. De intellectuele elite die zich tegen het regime keerde werd bedreigd of gearresteerd, en omdat er nauwelijks sprake was van een bestuurslaag tussen de staat en de bevolking wendde deze bovenlaag zich samen met grote delen van de ontevreden bevolking tot de moskeeën om daar hun onvrede te uiten.<sup>74</sup>

### 3.2. Marāji‘ al-taqlīd in de moderne tijd

#### 3.2.1. Āyatullāh Ḥusayn ibn ‘Alī Ṭabāṭabā‘ī Burūjirdī

In 1947 werd de Perzische *āyatullāh* Ḥusayn ibn ‘Alī Ṭabāṭabā‘ī Burūjirdī (1875-1962) uit Qumm de *marja‘ al-taqlīd*, waarmee Qumm het belangrijkste centrum van shi‘itische religieuze geleerdheid werd. Voor de religieuze opleidingen in Irak was hij van groot belang omdat hij gedurende zijn *marja‘īya* de grootste financier was van de Irakese *madrāsas*, hoewel desondanks het aanzien en het aantal studenten daalde.

Het feit dat Irak en Perzië moderne natie-staten waren geworden vormde een barrière voor het vrije verkeer tussen beide landen, waardoor o.a. het aantal studenten en pelgrims naar de heilige steden in Irak sterk verminderde. Ook de taal begon een obstakel te vormen; in de tijd van Burūjirdī werd de shi‘itische canon in het Perzisch vertaald.<sup>75</sup>

Burūjirdī onderhield goede betrekkingen met de *shāh* en kreeg ook medewerking van het Pahlavī-regime, waardoor Qumm zich kon ontwikkelen tot het belangrijkste centrum van religieuze studies in Perzië en een internationale reputatie opbouwde. Dit is opmerkelijk omdat de Pahlavī's een proces van modernisering doorvoerden naar voorbeeld van het seculiere Turkije van Atatürk.<sup>76</sup>

Burūjirdī werd binnen en buiten Perzië erkend als *marja‘ al-taqlīd*; hij vervulde de functie van 1945 tot 1962. Het grootste deel van zijn *marja‘īya* hield hij zich afzijdig van politiek.

---

<sup>74</sup> Lapidus, *A History of Islamic Societies*, pp. 584-587

<sup>75</sup> Nakash, *The Shi‘is of Iraq*, pp. 258-261

<sup>76</sup> Motahhari, "The fundamental Problem in the Clerical Establishment", p. 162

Er speelden in die tijd veel zaken die door de 'ulamā' als een bedreiging werden gezien, zoals de buitenlandse politiek die de Perzische regering voerde, de nauwe betrekkingen die het had met Israël, de toenemende Westerse culturele invloed, de corruptie en het totalitaire optreden van het Pahlavī-regime.<sup>77</sup>

Slechts incidenteel heeft Burūjirdī uitspraken gedaan met een politieke lading: in 1952 kwam hij samen met de leidende *mujtahids* in opstand tegen een wetsvoorstel voor vrouwenkiesrecht, en in 1960 vaardigde hij een *fatwā* uit waarin hij verklaarde dat de voorziene Landhervormingswet in tegenspraak was met de *sharī'a* en de grondwet.<sup>78</sup>

Na de dood van Burūjirdī in maart 1962 verdeelde de shi'itische gemeenschap van *muqallids* zich; groepen volgelingen kozen voor diverse vooraanstaande *mujtahids* in verschillende regio's.

In Perzië ontstond onder het religieuze establishment en intellectuele gelovigen een discussie over de rol die de 'ulamā' in de maatschappij zouden moeten spelen en welke hervormingen van de *marja'īya* daarvoor nodig zouden zijn. De discussiestukken zijn in 1961 ook gepubliceerd. Inzet van de discussie was dat de positie van de *marja' al-taqlīd* niet langer door één persoon zou moeten worden vervuld: er moest een comité van religieuze geleerden komen dat zou worden belast met *ijtibād*, dat daardoor een grotere reikwijdte zou krijgen dan de *ijtibād* van een individuele *mujtahid*. Aangezien de 'ulamā' degenen waren die de functies uitvoerden van de verborgen Imām moesten zij waken over de toepassing van de *sharī'a* en daartoe invloed uitoefenen bij de tijdelijke leider van de staat, de *shāh*, en was aanpassing en uitbreiding van de opleiding van de 'ulamā' noodzakelijk. Ook moest in de ogen van de schrijvers de functie van *marja' al-taqlīd* behalve op de religieuze praktijk van gelovigen evenzeer op maatschappelijke en politieke problemen gericht zijn. Wel diende het religieuze leiderschap onafhankelijk te zijn van de geloofsgemeenschap en van de regering. Deze onafhankelijkheid betrof ook het financiële aspect van de *marja'īya*. Door staatscontrole waren de inkomsten van de *marja'* beperkt tot de religieuze belastingen. Gezien het vrijwillige karakter van de religieuze belastingen doneerden de gelovigen aan die *mujtahid* die verkondigde wat zij wilden horen en dat waren meestal conservatieve uitspraken. Bovendien was het innen bij gebrek aan een administratief systeem een kwestie

---

<sup>77</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, pp. 253-254

<sup>78</sup> Lambton, "A Reconsideration of the position of the *marja' al-taqlīd*", p. 118



van vertrouwen in de representanten van de *marja' al-taqlid*<sup>79</sup>, waarbij er regelmatig sprake was van verduistering van geld.<sup>80</sup>

Hoewel deze discussie over de *marja'iyā* een bodem legde voor latere ontwikkelingen in Perzië werden er in die tijd geen concrete hervormingen doorgevoerd, mede doordat de *shāh* fel gekant was tegen een grotere invloed van de '*ulamā*' en aan de publicaties en discussiebijeenkomsten een einde maakte.

### 3.2.2. Āyatullāh sayyid Muḥsin al-Ḥakīm

Tot de shi'itische geestelijken in Irak behoorden ook tijdens het leiderschap van de Perzische *āyatullāh* Burūjirdī vooraanstaande *mujtabids* die tot ver buiten de grenzen van Irak volgelingen hadden. Zelfs wordt wel gesteld dat de Arabische shi'itische gelovigen Burūjirdī nooit hebben erkend als *marja'*, maar al sinds de jaren '40 de Irakese *mujtabid* Muḥsin al-Ḥakīm al-Najafī (1889–1970) in Najaf als hun *marja'* beschouwden.<sup>81</sup>

Na de dood van Burūjirdī in 1962 waren er drie Perzische *mujtabids* en één Arabische, sayyid Muḥsin al-Ḥakīm, die wedijverden om het leiderschap. Ḥakīm had door zijn afkomst en familierelaties wortels in zowel Perzië als Irak. Hij ontving ook geld van de Bāzārī's in Perzië en van rijke shi'ieten in Koeweit. De *shāh* van Perzië steunde de kandidatuur van Ḥakīm; hij wilde de invloed van de religieuze oppositie in Qumm verminderen en was ervan op de hoogte dat Muḥsin al-Ḥakīm de politieke visie van de opkomende *mujtabid* Khumaynī afkeurde.<sup>82</sup>

Toen algemeen werd aangenomen dat sayyid Muḥsin al-Ḥakīm de nieuwe *marja' al-taqlid* was, begon hij met het opbouwen van een netwerk van vertegenwoordigers. Om verder tegenwicht te bieden aan de seculariserende krachten moedigde *āyatullāh* al-Ḥakīm jonge Arabieren aan een religieuze studie te gaan volgen en de *hawza* in Najaf groeide dan ook enorm onder zijn leiding.

---

<sup>79</sup> zie bijlage '*Alī al-Sistānī als religieuze autoriteit*', pp. 101-110

<sup>80</sup> Lambton, "A Reconsideration of the position of the *marja' al-taqlid*", pp. 119-134

<sup>81</sup> Walbridge, Linda S., *The most learned of the Shi'a*, p. 5

<sup>82</sup> Luizard, Pierre-Jean, "The Nature of the Confrontation Between the State and Marja'ism: Grand Ayatollah Muhsin al-Hakim and the Ba'th", in *Ayatollahs, Sufis and ideologues; State, Religion and Social Movements in Iraq*, edited by Faleh Abdul Jabbar, London, 2002, pp. 91-92

De sterke banden die hij had met vooral de Arabische shi'itische geloofsgemeenschappen werden onder meer onderhouden door de uitzending van zowel vertegenwoordigers als zijn eigen zoons.<sup>83</sup>

Muḥsin al-Ḥakīm behoorde tot de groep van *mujtabids* die in de jaren '20 onder leiding van Shīrāzī betrokken was bij de Irakese opstand tegen de Britten en die als gevolg daarvan naar Perzië was uitgeweken. Tot de opkomst van Ḥakīm hadden de Irakese *mujtabids* gevolg gegeven aan de in 1924 afgedwongen toezegging zich niet in te laten met politiek. Muḥsin al-Ḥakīm was daarna de eerste *marja'* die religieus en politiek leiderschap combineerde. Hij toonde zich een tegenstander van het communisme en van het soennitisch-socialistische Ba'th-regime dat in Irak in 1958 aan de macht kwam, maar vermeed de shi'itische gemeenschap in een positie te brengen die acties van de Ba'th-regering tot gevolg zou kunnen hebben, zoals bijvoorbeeld de uitwijzing van Irakese shi'ieten met een Perzische achtergrond.<sup>84</sup>

Ḥakīm stond achter de oprichting van de partij Jama'at al-'Ulamā' in 1960 in Najaf, die tot doel had de banden tussen de islam en de studenten en goed opgeleide shi'ieten te versterken en zo het communisme te bestrijden. Het Arabisch nationalisme en het communisme hadden namelijk grote aanhang gekregen onder de bevolking, waardoor de '*ulamā'*' niet alleen de islam in gevaar zagen komen maar ook hun eigen positie en die van de vermogende shi'itische families die de '*ulamā'*' voorzagen van financiële steun.<sup>85</sup>

Kort na de oprichting van de Irakese Communistische Partij vaardigde Ḥakīm begin 1960 een *fatwā* uit waarin hij het lidmaatschap van deze partij als onwettig bestempelde. Hij was echter fel gekant tegen elke vorm van militante islam en beval zijn zoons en zijn vertegenwoordigers die deel uitmaakten van de in de jaren '50 opgerichte islamitische Da'wa-partij daar te vertrekken. Mogelijk heeft daarbij meegespeeld dat de *shāh* van Perzië tegen invloed van de Da'wa-partij was omdat die de Perzische invloed in Irak zou ondermijnen.

---

<sup>83</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation; Becoming a Marja' in the Modern World", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001, p. 232

<sup>84</sup> Ibid., p. 232; Luizard, "Confrontation Between the State and Marja'ism", p. 97

<sup>85</sup> Wiley, *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*, pp. 31-34

Een gevolg van Ḥakīm's houding was dat hij als *marja'* samen met zijn religieuze staf in Najaf geïsoleerd raakte in een tijd waarin cruciale zaken speelden, zoals de verslechterende sociale situatie of de spanningen met Israël.<sup>86</sup>

Toen Muḥsin al-Ḥakīm in 1969 aan de Ba'th-regering weigerde als intermediair op te treden bij een conflict met Perzië nam het regime represailles: Perzische geestelijken in Najaf werden gearresteerd, één van de hogescholen in Najaf werd gesloten, de regering legde beslag op de financiële middelen, religieuze publicaties werden gecensureerd en 20.000 shi'ieten van Perzische komaf werden over de grens gezet.

Ḥakīm leidde daarop een protestmars van '*ulamā'* en handelslieden van Najaf naar Bagdad en vlak daarna koos hij ervoor zich uit protest terug te trekken uit de publieke sfeer.

Toen daardoor onrust ontstond in de shi'itische gemeenschap werd het optreden van de regering zeer heftig. '*Ulamā'* werden gearresteerd en gemarteld. Het was het begin van een 'oorlog' die de Irakese regering voerde tegen de *marja'iya* en tegen de Ḥakīm-familie.

*Sayyid* Muḥsin al-Ḥakīm overleed op 81-jarige leeftijd in juni 1970.

De Irakese volgelingen van Muḥsin al-Ḥakīm verdeelden zich onder twee *marāji'*, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr en 'Abu al-Qāsim al-Khū'i'.<sup>87</sup>

In Perzië viel het religieuze leiderschap in handen van de *marāji'* Sharī'atmadārī, Khumaynī, Abdullāh Shīrāzī, Qummī en Ṭālaqānī.<sup>88</sup> Hiermee kwam een einde aan het tijdperk waarin steeds één *marja' al-taqlīd* door de hele gemeenschap van shi'ieten werd gevolgd.

### 3.2.3. Āyatullāh Muḥammad 'Abu al-Qāsim al-Khū'i

Muḥammad 'Abu al-Qāsim al-Khū'i (1899-1992), van oorsprong afkomstig uit Khū'i in de Perzische provincie Azerbeidzjan, trok op 13-jarige leeftijd naar Najaf om daar aan de *hawza* te studeren. Hij zou er tot het eind van zijn leven blijven.

---

<sup>86</sup> Luizard, "Confrontation Between the State and Marja'ism", pp. 91-93

<sup>87</sup> Ibid., pp. 96-99

<sup>88</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, p. 254

Al in de jaren '50 had Khū'ī volgelingen in Irak en Perzië, en doordat hij doceerde in het Arabisch was hij bijzonder populair onder religieuze studenten van zowel Arabische, Perzische als Turkse komaf.

Na de dood van *āyatullāh* al-Ḥakīm was Khū'ī de meest vooraanstaande docent en religieuze geleerde, en hij had grote bekendheid als stichter van een rationele school van denken over *fiqh* en *uṣūl*. Ook op het gebied van *tafsīr* (exegese), *rijāl* (biografie van de overleveraars van *hadīth*), en *kalām* (theologie) was hij een bijzonder gewaardeerde geleerde die veel werken publiceerde. Bovendien was hij liefhebber en schrijver van poëzie.<sup>89</sup>

Hij leidde vele studenten op die later in de geschiedenis een prominente rol zouden spelen, zoals Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, 'Alī al-Sīstānī en Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.<sup>90</sup>

Gedurende de jaren '60 was Khū'ī betrokken bij de uitvaardiging van een aantal *fatwā's* met een politieke lading, zoals de waarschuwing aan de Perzische *shāh* over de toenemende rol van Zionisten en Bahā'ī's in het parlement en in de bestuurlijke macht, en de *fatwā's* van *āyatullāh* al-Ḥakīm over het communisme en over de illegale acties van de Irakese regering tegen de Koerden in resp. 1960 en 1962. Zelf vaardigde hij *fatwā's* uit waarin hij de Palestijnse zaak en het Algerijnse verzet tegen het Franse kolonialisme steunde.<sup>91</sup>

Op voorspraak van zijn vele studenten en van de zoons van *āyatullāh* al-Ḥakīm kreeg Khū'ī in 1971 op grond van zijn leeftijd en reputatie de positie van *marja' al-taqīd* in Najaf. De Ḥakīms speelden een actieve rol bij het opzetten van de *marja'īya* van Khū'ī.<sup>92</sup>

Khū'ī's visie op het leiderschap luidde dat de heerschappij in handen is van de gemeenschap van gelovigen en dat daarom de '*ulamā'* slechts beperkt gezag kunnen uitoefenen op die gemeenschap, waar zij zelf als gelijkwaardige lid deel van uitmaken.

---

<sup>89</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, p. 315

<sup>90</sup> al-Kho'i, Yousif, "Grand Ayatollah Abu al-Qassim al-Kho'i", in *Ayatollahs, Sufis and Ideologues; state, Religion and Social Movements in Iraq*, edited by Faleh Abdul Jabbar, London, 2002, p. 224

<sup>91</sup> Ibid., p. 224

<sup>92</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", p. 232

De rechtsgeleerden konden volgens Khū'ī alleen heersen over diegenen die niet voor zichzelf kunnen zorgen. Bovendien was hij van mening dat de oordelen van de juristen op diverse terreinen niet bindend waren voor de gelovigen. Hiermee stond Khū'ī lijnrecht tegenover de visie waarmee Khumaynī in de shi'itische wereld veel aanhang kreeg.<sup>93</sup>

Khū'ī argumenteerde dat Khumaynī zich baseerde op overleveringen met een zwakke keten van overlevertaars en dat zijn interpretatie van deze tradities opvallend veel verschilde van die van zijn voorgangers. Gedurende de periode die Khumaynī in Najaf doceerde werd hij door Khū'ī min of meer genegeerd.<sup>94</sup>

Het Ba'th-regime nam vanaf de jaren '70 steeds meer onderdrukkende maatregelen tegen de Irakese shi'ieten en hun '*ulamā'*', van wie een deel werd uitgewezen of werd opgeroepen voor het leger. De 'Āshūrā'-viering ter nagedachtenis aan het martelaarschap van Imām al-Ḥusayn werd verboden, shi'itische onderwijsinstellingen werden genationaliseerd, en de *hawza* en de shi'itische heiligdommen kwamen onder continu toezicht van de regering te staan. Ook werden leden van de '*ulamā'*' en religieuze studenten gearresteerd en gevangengezet vanwege hun lidmaatschap van de Da'wa-partij. In 1974 werden voor het eerst leden van de shi'itische religieuze orde geëxecuteerd onder de beschuldiging dat zij lid waren van de activistische Da'wa-partij.<sup>95</sup>

Na het uitbreken van de oorlog met Iran werden ook pelgrimages door Perziërs naar Najaf verboden.

Hoewel hij 's nachts vaak naar diverse radiostations luisterde om van het mondiale en regionale nieuws op de hoogte te blijven hield Khū'ī zich vanaf het begin van zijn *marja'īya* zoveel mogelijk afzijdig van de politiek, vermoedelijk ook als gevolg van de wijze waarop het Ba'th-regime *āyatullāh* al-Ḥakīm en diens familie had behandeld. Met deze apolitieke houding zette hij de verhouding met de jonge generatie '*ulamā'*' onder spanning; deze groep onder leiding van Muḥammad Bāqir al-Ṣadr was voorstander van een actieve sociale en politieke opstelling.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> al-Kho'i, Yousif, "Grand Ayatollah Abu al-Qassim al-Kho'i", p. 225

<sup>94</sup> Walbridge, Linda S., "Introduction; Shi'ism and Authority", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001, pp. 10 en 223

<sup>95</sup> al-Kho'i, Yousif, "Grand Ayatollah Abu al-Qassim al-Kho'i", pp. 226-227

<sup>96</sup> Ibid., p. 226; Walbridge, Linda S., "Introduction; Shi'ism and Authority", p. 6

Wel liet Khū'ī van zich horen als zijn naam in politieke zin werd misbruikt, zoals bijvoorbeeld het geval was toen de Ba'th-regering bekendmaakte dat Khū'ī in de oorlog tegen Iran achter het Irakese regime stond. Omdat Khū'ī geweigerd had zich in de Irak-Iran-oorlog te laten betrekken werd een aantal van zijn assistenten gearresteerd en werd zijn belangrijkste adviseur door het Irakese regime geëxecuteerd. Van acht andere leden van Khū'ī's staf is sindsdien niets meer vernomen.<sup>97</sup>

Nadat 95 shi'itische '*ulamā*', vooral leden van de Ḥakīm-familie, in 1984 waren geëxecuteerd leefde Khū'ī als het ware onder huisarrest. Zijn onderwijsactiviteiten zette hij van huis uit voort voor een klein aantal studenten.<sup>98</sup>

Khū'ī beschouwde zichzelf in zijn positie van *marja'* voornamelijk als 'beschermer van de religie' en behalve zijn wetenschappelijke werk en het opleiden van religieuze studenten en geleerden richtte hij zich op sociale en liefdadige activiteiten.

Zo besteedde hij aandacht aan het welzijn van de shi'itische gemeenschappen in Libanon, India, Pakistan en de Golf-staten en aan de welvarende kleine groeperingen van twaalf shi'itische Khoja in Oost-Afrika.<sup>99</sup> Dit had ook te maken met het feit dat in Irak nauwelijks shi'ieten woonden met een goed gevulde portemonnee. Door zijn aandacht te richten op de rijke Golf-staten en de Aziatische en Afrikaanse gemeenschappen verzekerde Khū'ī zich van inkomsten op grond van de religieuze belastingen. Zelfs tijdens de Irak-Iran-oorlog in de jaren '80, toen zijn kantoren gesloten waren en deze gelden daar niet terecht konden komen, was Khū'ī in staat de belastingen te innen en te besteden aan de shi'itische gemeenschappen, en dus ook ten bate van zijn eigen prestige. Wel vaardigde hij in 1981 een *fatwā* uit met de boodschap dat mensen het geld in hun directe omgeving aan goede doelen moesten besteden in plaats van het naar hem te sturen.<sup>100</sup>

De *khums*-inkomsten besteedde hij vanaf de jaren '80 aan lokale projecten overal in de shi'itische wereld, zoals scholen, bibliotheken, wees- en opvanghuizen, ziekenhuizen en hulp aan armlastigen en behoeftigen.

---

<sup>97</sup> al-Kho'i, Yousif, "Grand Ayatollah Abu al-Qassim al-Kho'i", p. 226

<sup>98</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, p. 264

<sup>99</sup> al-Kho'i, Yousif, "Grand Ayatollah Abu al-Qassim al-Kho'i", pp. 226-229

<sup>100</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", pp. 238-239

Ook riep hij in 1988 de tot op heden actieve Khū'ī-stichting in het leven, een liefdadigheidsinstelling die scholen, opvangtehuizen en kantoren vestigde in o.a. Londen, New York, Islamabad, Bombay en Thailand en die ook activiteiten van theologiestudenten in Syrië, Turkije, Palestina en op het Afrikaanse continent steunde.<sup>101</sup>

Hoewel er geen officiële registratie van bestaat wordt algemeen beweerd dat *āyatullāh al-‘uzmā* al-Khū'ī de *mujtahid* was met het grootste aantal volgelingen in vergelijking tot elk van zijn voorgangers in Najaf.

*Muqallids* kunnen immers zelf de *mujtahid* kiezen die zij willen volgen; geografische grenzen en nationaliteiten spelen daarbij geen rol, het gaat om reputatie.<sup>102</sup> Het internationale karakter van Najaf als opleidingscentrum en pelgrimsoord heeft daartoe bijgedragen, evenals de moderne communicatie- en transportmiddelen.

*Āyatullāh* al-Khū'ī overleed in 1992 in Najaf.

### 3.3. *Hervormers*

#### 3.3.1. *Āyatullāh Ruḥullāh Mūsawī Khumaynī*

Ruḥullāh Mūsawī Khumaynī (1902–1989) was afkomstig uit het Perzische Khumayn in de regio van Iṣfahān en geboren in een religieuze familie die afstamde van de zevende Imām Mūsā al-Kāzīm. Hij had zich tijdens zijn studie in Qumm naast *fiqh* en *uṣūl* gespecialiseerd in theologie, ethiek en filosofie. Al in de jaren '40 had hij de mening ontwikkeld en uitgedragen dat de *sharī‘a* leidend moest zijn bij het besturen van een land en dat daarom een landsbestuur bestaande uit *mujtahids* nastrevenswaardig was.<sup>103</sup>

Zo had hij in 1942 het boek *Kashf al-Asrār* gepubliceerd waarin hij o.a. kritiek gaf op het tirannieke en onrechtvaardige seculiere regime van Riḍā Shāh en het door hem opgelegde, van de westerse wereld gekopieerde modernisme en secularisme. In deze jaren was Khumaynī

---

<sup>101</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", pp. 238-239

<sup>102</sup> Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, p. 46

<sup>103</sup> Momen, *An introduction to Shi‘i Islam*, p. 316

nog van mening dat de *shāh* de legitieme autoriteit was, mits deze met steun van de ‘*ulamā*’ het land beschermde tegen vreemde invloeden en verdedigde tegen anti-islamitische aanvallen. In *Kashf al-Asrār* beschrijft Khumaynī de rol die de ‘*ulamā*’ als islamitische rechtsgeleerden in de staat behoren te spelen; omdat alleen zij de *sharī‘a* kennen zijn de ‘*ulamā*’ de enigen die kunnen bepalen welke acties van de regering rechtmatig zijn. Deze zienswijze komt overeen met de bepaling dat een comité van religieuze geleerden erop toeziet dat de door de staat ontwikkelde wet- en regelgeving in overeenkomst is met de *sharī‘a*, het 'vergeten' artikel dat in de grondwet van 1907 was opgenomen.<sup>104</sup>

Als leerling van Burūjirdī had Khumaynī zich politiek op de achtergrond gehouden tijdens diens leiderschap. Vanaf begin jaren '60 begon hij in Qumm lezingen te geven waarin hij openlijk het Pahlavī-regime bekritiseerde.<sup>105</sup> Hiermee maakte hij deel uit van een brede stroming van Perzische ‘*ulamā*’ en intellectuelen die zich in de jaren '60 en '70 sterk maakten voor hervormingen in het religieuze leiderschap als antwoord op de secularisering en de moderne staat naar westers voorbeeld.<sup>106</sup>

Toen de *shāh* het leiderschapsvacuüm dat ontstond na het overlijden van *āyatullāh* Ḥusayn Burūjirdī in 1962 gebruikte om alsnog de Landhervormingswet door te voeren leidde dit tot grote onrust en tot demonstraties van de Bāzārī-gemeenschap en de ‘*ulamā*’.

Omdat *mujtabid* Ruḥullāh Khumaynī het Pahlavī-regime tijdens en ook al ruim voor deze rellen het meest uitgesproken bekritiseerde werd hij in juni 1963 gearresteerd. De voltrekking van een doodvonnis werd voorkomen doordat de Perzische *marāji‘* hem uitriepen tot de *marja‘ al-taqlīd*. Voor het eerst in de geschiedenis werd dus een vooraanstaande geestelijke tot *marja‘* uitgeroepen uitsluitend om zijn politieke activiteiten.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Richard, Yann, "Sharī‘at Sangalajī: A Reformist Theologian of the Riḍā Shāh Period", in *Authority and Political Culture in Shi‘ism*, edited by Said Amir Arjomand, New York, 1988, pp. 160-161; Momen, *An introduction to Shi‘i Islam*, p. 195; Halm, *Die Shiiten*, pp. 100-101

<sup>105</sup> Momen, *An introduction to Shi‘i Islam*, p. 316

<sup>106</sup> Richard, "Sharī‘at Sangalajī", pp. 190-191

<sup>107</sup> Momen, *An introduction to Shi‘i Islam*, p. 254



In november 1964 werd Khumaynī verbannen naar Turkije; oktober 1965 vertrok hij naar Najaf, waar hij tot 1978 aan de *hawza* zou doceren. Cassettebandjes met zijn redevoeringen werden in de shi'itische wereld breed verspreid.

Het verdere religieuze establishment in Perzië leefde onder strenge controle van de *shāh*.

Toen Khumaynī in Najaf arriveerde kreeg hij geen warm onthaal van *āyatullāh* Muḥsin al-Ḥakīm; deze vroeg hem zelfs zich te onthouden van bemoeienis met de Irakese politiek.

Later zouden de betrekkingen zijn verbeterd.<sup>108</sup> Toen Ṣaddām Ḥusayn hem gelastte het land te verlaten vertrok Khumaynī in 1978 naar Frankrijk. Hij onderhield echter gedurende al zijn jaren van verbanning nauwe banden met zijn netwerk en zijn achterban in Perzië.

In zijn colleges in Najaf presenteerde Khumaynī een nieuwe zienswijze waarin hij aanvoerde dat de islam alle wetten en principes in zich heeft die nodig zijn voor het regeren en besturen van een land. Hij beschrijft dit in zijn belangrijkste werk, *al-Ḥukūma al-Islāmīya*, dat gedurende zijn verblijf in Najaf verscheen. Het werk is sterk antikolonialistisch getint en wijst het quiëtistische karakter van de shi'itische islam af.

Khumaynī schrijft in *al-Ḥukūma al-Islāmīya* dat een islamitische regering bestuurt volgens de Qur'ān en de Tradities en wordt geleid door een islamitische heerser die uitputtende kennis heeft van de *sharī'a*. Dit kan alleen een *faqīh* zijn, een expert in de islamitische jurisprudentie. Deze religieuze leider heeft in de visie van Khumaynī dezelfde autoriteit en dezelfde functies als de Imām, waardoor tijdelijke heersers als monarchen overbodig, zelfs antigodsdienstig zijn. Khumaynī stelt dat alleen revolutionaire actie de terugkeer van de verborgen Imām kan bewerkstelligen.<sup>109</sup>

Het concept van de *wilāyat al-faqīh* (staatsbestuur van islamitische rechtsgeleerden) was al in de 19<sup>e</sup> eeuw door *mullā* Narāqī ontwikkeld, maar toen nog als tegenwicht tegen de tijdelijke heerschappij van de monarch; in de uitwerking van Khumaynī was de *wilāyat al-faqīh* de vervanger daarvan.<sup>110</sup> Deze visie betekende dat de positie van *marja' al-taqlid* een politieke functie werd met een veel grotere reikwijdte dan wettelijke en religieuze aangelegenheden.

Wat betreft de opstelling van de '*ulamā'*' was Khumaynī van mening dat zij als uitvoerders van de functies van de Imām de plicht hadden zich behalve met religieuze ook met sociale

---

<sup>108</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, pp. 254-255 en 262

<sup>109</sup> Ibid., pp. 195-196; Halm, *Die Shiiten*, pp. 102-103

<sup>110</sup> Kazemi Moussavi, "The Establishment of the Position of Marja'iyyt-i Taqlid", pp. 40-44

en politieke aangelegenheden bezig te houden, maar dat degenen die samenwerkten met het bewind van de *shāh* vijanden van de islam waren geworden.<sup>111</sup> Dit betekende ook voor de traditionele shi'a een revolutie.

In Perzië bleef het onrustig gedurende de jaren waarin Khumaynī in Najaf verbleef. Er waren regelmatig protesten en demonstraties tegen het regime van de *shāh*, die werden neergeslagen door het leger. Eind 1978 bereikte het verzet een hoogtepunt toen Khumaynī vanuit Parijs opriep tot het opheffen van de monarchie en het stichten van een islamitische republiek. De *shāh* verliet medio januari 1979 het land en op 1 februari landde Khumaynī in Teheran.

De oppositie tegen de *shāh* had bestaan uit vele groeperingen, vaak geleid door leden van de '*ulamā*', die gezamenlijk een enorm draagvlak hadden onder de bevolking. Deze bewegingen werden door Khumaynī één voor één geëlimineerd, zodat hij uiteindelijk de islamitische republiek kon realiseren. December 1979 werd de nieuwe grondwet van de Islamitische Republiek Iran van kracht met God als hoogste autoriteit en de Raad van Hoeders van de grondwet als hoogste orgaan.<sup>112</sup>

In die grondwet is in artikel 5 opgenomen dat 'tijdens de afwezigheid van de twaalfde Imām het bestuur en de leiding van de gemeenschap van de Islamitische Republiek Iran in handen is van de religieuze geleerde (*faqīh*) die als leider wordt erkend door de meerderheid van de bevolking'. Vervolgens verwijst artikel 5 naar artikel 107 waarin Khumaynī bij naam wordt genoemd als *marja' al-taqlīd*.

Artikel 4 vermeldt dat alle wet- en regelgeving in overeenkomst moet zijn met de islamitische wetgeving, en dat de beoordeling daarvan in handen is van de rechtsgeleerden van de toezichthoudende commissie.

In artikel 12 is opgenomen dat twaalver shi'a de officiële staatsgodsdienst is maar dat islamieten die één van de vier soennitische rechtsscholen aanhangen zonder enige beperking worden erkend.

Volgens artikel 13 worden Iraniërs met een zoroastrische, joodse of christelijke achtergrond erkend als minderheden aan wie het vrij staat om binnen de grenzen van de wet hun geloof te praktiseren.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, p. 196

<sup>112</sup> Halm, *Shi'ism*, pp. 117-123

<sup>113</sup> Internet: [www.iranchamber.com/government/laws/constitution.php](http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution.php); Halm, *Die Shiiten*, pp. 104-105

Vele *'ulamā'*, zoals ook de Irakese Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, erkenden Khomeynī als *āyatullāh*. Bekend is echter dat *āyatullāh* al-Khū'ī na de geslaagde revolutie in Iran een felicitatiebericht zond aan Khomeynī waarin hij als aanspreektitel *hujjat al-islām* gebruikte. Dit was een opzienbarende en genuanceerde manier om duidelijk te maken dat Khū'ī en de andere *āyatullāhs* hem niet erkenden als gelijkwaardig; hij bleef voor hun een *mujtabid*.<sup>114</sup>

Samen met de Raad van Hoeders vormde Khomeynī een machtsblok dat wetten en wetsvoorstellen toetste aan de Qur'ān en de *sharī'a*. In de loop van de jaren '80 werden alle politieke partijen behalve de Islamitische Revolutionaire Partij verboden. De oppositie had geen kans meer op enige wijze invloed uit te oefenen en kreeg grote conflicten met het staatsbestuur, met repressie, arrestaties en executies als gevolg. Zo werden ook duizenden universitaire docenten ontslagen die niet 'de lijn van de Imām' aanhingen.

In deze turbulente periode was Iran van 1980 tot 1988 ook nog in oorlog met Irak. Eén van de aanleidingen van die oorlog, die door Ṣaddām Ḥusayn werd ingezet met een invasie in Iran, was mogelijk de oproep van Khomeynī aan het Irakese volk om het voorbeeld van Iran te volgen en het seculiere Ba'ṯh-regime terzijde te schuiven.<sup>115</sup>

Khomeynī was tot zijn dood in juni 1989 geestelijk leider van de Islamitische Republiek Iran. Zijn opvolger was *āyatullāh* 'Alī Khāmanā'ī, een geestelijk leider die niet het vertrouwen en het charisma had van Khomeynī. Die voorzag dat en herzag de grondwet van Iran in 1989, waarbij hij een scheiding maakte tussen de functie van *marja' al-taqlid* en die van leider van de islamitische staat.<sup>116</sup> Daarbij was het wel zo dat de leider van de staat geacht werd een geestelijke te zijn, dus Khomeynī nam hiermee geen afstand van de *wilāyat al-faqih*.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, p. 53

<sup>115</sup> Cole, Juan, *Sacred space and Holy war*, pp. 11-13

<sup>116</sup> Mavani, Hamid, "Analysis of Khomeini's Proofs for al-Wilaya al-Mutlaqa (Comprehensive Authority) of the Jurist", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001, p. 198

<sup>117</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", p. 234

### 3.2.2. Āyatullāh Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

Mede door de aanwezigheid van Khumaynī in Najaf gedurende de jaren '60 en '70 was die stad toen het centrum van de politieke shi'itische islam. De *hawza 'ilmīya* van Najaf had nog steeds de reputatie de beste religieuze hogeschool te zijn, dus er kwamen veel studenten vanuit alle shi'itische gemeenschappen ter wereld. Het hier gedoeerde gedachtegoed verspreidde zich zo wereldwijd.

Een Arabische tijdgenoot van Khumaynī was Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (1935-1980), geboren in een vooraanstaande familie van shi'itische geestelijken, afkomstig uit Kāzimīya in Irak. Op twaalfjarige leeftijd verhuisde hij met zijn familie naar Najaf, waar hij de rest van zijn leven bleef.

Ṣadr studeerde aan de *hawza* in Najaf en legde zich aanvankelijk toe op het gangbare curriculum van *fīqh* en *uṣūl*. Hij stond al snel bekend als een briljante student en op 20-jarige leeftijd doceerde hij zelf aan studenten in de *suṭūḥ*, de gevorderde studiefase.<sup>118</sup>

Een medestudent van de *hawza* in Najaf spoorde Bāqir al-Ṣadr aan om te gaan deelnemen aan politieke activiteiten; de Da'wa Partij werd opgericht en al-Ṣadr, bekend om zijn goede denkwerk, zou daaraan een bijdrage kunnen leveren. Omdat de opmars van de communistische ideologie eind jaren '50, na de militaire coup, door het religieuze establishment werd beschouwd als een grote bedreiging, temeer daar vele shi'ieten aangetrokken werden door het marxisme en het westerse kapitalisme, voelde Bāqir al-Ṣadr zich aangesproken. Al snel vervulde hij een leidende rol in de Da'wa Partij; hij was degene die het partijprogramma schreef.<sup>119</sup> Ṣadr stelde daarin dat het doel van de partij was te komen tot de oprichting van een islamitische staat. Om dit te bewerkstelligen waren volgens hem hervormingen niet voldoende omdat het bestaande staatsbestel te veel verdorven was geraakt door seculiere politieke regimes die aan de religieuze invulling zoals moslims die willen geen plaats bood, en waarin de religieuze waarden en de islamitische principes waren

---

<sup>118</sup> Walbridge, John, "Muhammad-Baqir al-Sadr; The Search for New Foundations", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001, p. 132

<sup>119</sup> Aziz, Talib, "Baqir al-Sadr's Quest for the Marja'iyah", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001, p. 141

vervangen door westerse beginselen. Ṣadr noemde de Da'wa Partij dan ook een revolutionaire beweging; een partij die met vereende islamitische krachten een nieuw islamitisch systeem wilde bewerkstelligen.<sup>120</sup>

In diezelfde periode schreef Bāqir al-Ṣadr zijn werk *Falsafatuna*, een filosofisch werk met een religieus doel. Het was een aanval op het communisme en op het westerse materialisme zoals dat was uitgewerkt door westerse filosofen. Hij nam de stelling in dat het islamitische systeem veel beter in staat is maatschappelijke problemen op te lossen.<sup>121</sup>

Twee jaar later, in 1961, verscheen zijn tweede werk, genaamd *Iqtisāduna*. Daarin gaf Ṣadr eerst kritiek op kapitalistische en socialistische systemen. Vervolgens formuleerde hij een islamitische economische doctrine die is gebaseerd op de *sharī'a*.<sup>122</sup>

Ṣadr's intensieve bemoeienis met de Da'wa Partij was in Najaf zeer controversieel. *Āyatullāh* al-Khū'ī sommeerde hem net als de zoons van Muḥsin al-Ḥakīm bij de partij te vertrekken. Nadat hij de partij verlaten had begon Ṣadr zich voor te bereiden op de *marja'īya*, in de hoop om op die positie de in zijn ogen noodzakelijke hervormingen door te voeren. Daartoe aangespoord door de hervormingsgezinde shi'itische intelligentsia begon Bāqir al-Ṣadr te werken aan zijn *risāla*. Hiertoe schreef hij een commentaar op *Minhaj al-Salibīn*, de *risāla* van Muḥsin al-Ḥakīm.

Bijzonder aan de *risāla* van Ṣadr is dat hij deze schreef in modern en begrijpelijk Arabisch, zodat zijn standpunten niet alleen voor rechtsgeleerden met kennis van eeuwenoude teksten maar ook voor gewone geletterde gelovigen begrijpelijk waren. Bovendien concentreerde hij zich op actuele problemen.<sup>123</sup>

Eén van de in zijn ogen noodzakelijke veranderingen betrof het onderwijs aan de *hawza*, waarvan hij vond dat het ouderwets was en dat er een systeem moest komen om de vorderingen van studenten bij te houden en om ook de afgifte van diploma's te registreren, zodat alleen studenten die de *ijāza* van de *marja'īya* hadden verkregen zich als lid van de religieuze orde konden presenteren. Ook wilde hij het curriculum van de *hawza*

---

<sup>120</sup> Aziz, Talib, "The Political Theory of Muhammad Baqir Sadr", in *Ayatollahs, Sufis and Ideologues; state, Religion and Social Movements in Iraq*, edited by Faleh Abdul Jabar, London, 2002, pp. 233-234

<sup>121</sup> Walbridge, John, "Muhammad-Baqir al-Sadr", pp. 134-138

<sup>122</sup> Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, p. 113

<sup>123</sup> Aziz, "Baqir al-Sadr's Quest for the Marja'īya", p. 142

moderniseren. Zijn voorstellen stuitte op hevig verzet van zowel de studenten als de religieuze elite en Ṣadr zag zich gedwongen te blijven doceren op de klassieke manier.<sup>124</sup> Desondanks werd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr in 1971 binnen de *hawza* van Najaf erkend als *marjaʿ* en gezien als toekomstig opvolger van *āyatullāh* al-Khūʿī.<sup>125</sup>

In zijn latere werk *al-Marjaʿiyya al-Mawḍuʿiyya* (objectief leiderschap) dat werd gepubliceerd na de islamitische revolutie in Iran schreef Ṣadr over de structuur van de door hem beoogde islamitische staat. Daarin beschreef hij ook de rol van de *marjaʿ* en de *umma* (gemeenschap van gelovigen). De theorie van Ṣadr was dat elk mens goddelijke leiding nodig heeft om hem te beschermen tegen corruptie en te leiden naar verlossing, en dat God daartoe de *shahīd* (getuige; verkondiger van Gods woord) heeft benoemd, die verantwoordelijk is voor de goddelijke leiding aan het mensdom. De eerste *shahīd* was de Profeet, die werd gevolgd door de twaalf Imāmen; zij waren onfeilbaar. Na hen is die rol overgenomen door de religieuze rechtsgeleerden, de *marājiʿ*, die door hun opleiding, kennis en toewijding de islam vanuit de bronnen begrijpen en die door hun diepe geloof een grote mate van zelfcontrole en islamitisch bewustzijn hebben dat hen in staat stelt zich te weren tegen de zondige omgeving. De *marjaʿ* is dus voor de islamitische geloofsgemeenschap de opvolger van de Profeet en van de Imāmen, als bron van leiding en als centrum van leiderschap.<sup>126</sup>

Om echter in de moderne tijd en in de toekomst het shiʿitische leiderschap goed te kunnen laten functioneren was het naar de mening van Ṣadr noodzakelijk dat de *marjaʿiyya* niet langer de volledige verantwoordelijkheid was van één geestelijk leider. Een effectief en machtig leiderschap vroeg om een goed georganiseerde *marjaʿiyya*; de individuele *marjaʿiyya* leidde tot inconsistentie en een zwakke relatie met de geloofsgemeenschap, en de rol van de *shahīd* was in de loop van de tijd verzwakt geraakt.

Ṣadr zag de oplossing in het opzetten van een instituut waarvan de *marjaʿ* het middelpunt zou vormen, met om zich heen een aantal personen die processen, structuren en activiteiten zouden besturen en bewaken zodat bij een wisseling van het leiderschap continuïteit en overdracht van zaken gegarandeerd zouden zijn.

---

<sup>124</sup> Aziz, "Baqir al-Sadr's Quest for the Marjaʿiyya", pp. 141-142

<sup>125</sup> Aziz, Talib, "The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'a Political Activism in Iraq from 1958 to 1980", in *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 25, No. 2, mei 1993, p. 213

<sup>126</sup> Aziz, "The Political Theory of Muhammad Baqir Sadr", pp. 236-238

Het instituut van de *marja'īya* moest gaan bestaan uit twee takken: ten eerste het bureau van de *marja'īya* als centraal bestuursorgaan, en ten tweede de *wukalā'* als vertegenwoordigers die de sociale en politieke activiteiten leiden.<sup>127</sup>

Voor het centrale bestuursorgaan voorzag hij een organisatie bestaande uit zes afdelingen die met een duidelijke doelstelling en onder leiding van experts alle taken en verantwoordelijkheden jegens de *umma* besturen en die zorgdragen voor de uitvoering en planning van activiteiten. Op den duur zou dit bestuursorgaan dus de taken op zich nemen die in de gangbare *marja'īya* in handen is van familie en vertrouwelingen van de *marja'*. De *marja'*, die aan de top staat van de organisatie, zou zo veel beter in staat zijn politieke doelen te bereiken en veranderingen in de maatschappij teweeg te brengen. Daarnaast zou hij betere mogelijkheden hebben om zijn *wukalā'* niet alleen te zien als personen die zijn *fatwā's* overbrengen en de religieuze belastingen innen, maar ook als informatie- en adviesbronnen om hem te informeren inzake politieke kwesties die het volk raken.

In de visie van Ṣadr zou een dergelijke organisatie garant staan voor betrokkenheid en toewijding jegens de *marja'* en voor lange termijnplanning, behoud van expertise en continuïteit van de doelstelling van de *marja'īya*. Bovendien kon een dergelijke organisatie als opleidings- en selectiecentrum fungeren voor kandidaten die de *marja'* zouden kunnen opvolgen, omdat behalve religieuze kwaliteiten ook sociale en politieke talenten konden worden getoetst en getraind.

Overigens was Ṣadr er wel voorstander van de opleiding aan de *hawza* en het opbouwen van een netwerk van volgelingen in de geloofsgemeenschap te behouden als voortraject voor de functie van *marja'al-taqlīd*.<sup>128</sup>

Ondanks de zeer nadrukkelijke functie van de *marja'* zag Ṣadr ook voor de *umma* een belangrijke politieke rol weggelegd, met als argument dat de islam voorschrijft dat de mening van de meerderheid wordt gevolgd in die zaken waarin de *sharī'a* geen uitsluitel geeft. Het staatsbestuur en de uitvoering van de wetgeving zou in zijn visie in handen liggen van de gemeenschap: de *marja'* zou optreden als een spirituele leider die toetst of hun acties in lijn zijn met de islamitische wetgeving.

---

<sup>127</sup> Aziz, "Baqir al-Sadr's Quest for the Marja'īya", pp. 144-145

<sup>128</sup> Ibid., pp. 145-147

Er zou dus sprake zijn van een gedeelde politieke macht tussen de *marja'* en de *umma*, waarbij de *marja'* zijn beslissingen steeds zou nemen in samenspraak met de vele religieuze rechtsgeleerden van zijn *marja'īya*.<sup>129</sup>

In tegenstelling tot Khumaynī zag Bāqir al-Ṣadr dus nadrukkelijk een politieke rol weggelegd voor de geloofsgemeenschap, zowel om te komen tot de stichting van een islamitische staat als bij het besturen van zo'n staat.

Terwijl het Ba'th-regime er op uit was aanhang te krijgen onder de bevolking won juist de islamitische ideologie terrein onder de shi'ieten. Voor de shi'ieten was de door Ba'th gepropageerde Arabische Unie geen aantrekkelijk alternatief omdat dat gelijkstond aan overheersing door de soennitische islam. Zij toonden openlijk hun sympathie voor de Da'wa Partij en voor Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, die zich in het openbaar kritisch uitliet over de toenemende soennitische invloed in het bestuur van Irak.

De islamitische revolutie in Perzië in 1978-1979 wakkerde de anti Ba'th-gevoelens onder de shi'ieten verder aan, ook al verwierpen ze het concept van de *wilāyat al-faqīh*. De macht van de Da'wa Partij werd door het Ba'th-regime gebroken met een enorme campagne waarin honderden leden van de partij werden gearresteerd of geëxecuteerd.<sup>130</sup> Ook Bāqir al-Ṣadr zelf werd gevangengenomen, waardoor grote oproer ontstond in Najaf en later in het hele land. Het Ba'th-bestuur besloot hem alle banden te ontnemen met zijn medestanders en aanhangers; hij werd onder huisarrest geplaatst. In april 1980 is hij geëxecuteerd.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Aziz, "The Political Theory of Muhammad Baqir Sadr", pp. 240-242

<sup>130</sup> Nakash, *The Shi'is of Iraq*, pp. 137-138

<sup>131</sup> Aziz, "The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'a Political Activism in Iraq", p. 218



## Hoofdstuk 4 *Marja' al-taqlid* 'Alī al-Sīstānī

### 4.1. *Afstamming en opleiding*

'Alī ibn al-sayyid Muḥammad Bāqir ibn al-sayyid 'Alī al-Ḥusaynī al-Sīstānī al-Najafī werd op 4 augustus 1930 geboren in de Perzische stad Mashhad. Hij stamt uit een religieuze familie waarvan de stamboom terugvoert tot Imām Ḥusayn (o. 680). Om te ontkomen aan de macht van de Umayyaden trokken zijn voorouders naar Iṣfahān en daar bleef de familie gevestigd totdat een van de voorvaderen van Sīstānī ten tijde van de Safawiden de functie van *shaykh al-islām* (hooggeschoolde rechtsgeleerde) kreeg met als standplaats Sīstān in het grensgebied van het huidige Iran en Afghanistan. Vanaf toen droeg de familie de naam Sīstānī. De grootvader van 'Alī al-Sīstānī, naar wie hij ook vernoemd is, vestigde zich begin 20<sup>e</sup> eeuw met zijn gezin in Mashhad om er zijn religieuze studie te volgen. Sindsdien is de familie daar gevestigd.<sup>132</sup>

Onder leiding van zijn vader en van vooraanstaande geestelijken begon Sīstānī op jonge leeftijd met zijn religieuze studie aan de *hawza* van zijn geboortestad; hij startte daar zijn *fiqh*-studie met het bestuderen van basisteksten en volgde colleges filosofie, theologie en retorica. Na afronding van de *muqaddamāt*, de *sutūh* en een deel van de *baḥth al-khārij* vertrok Sīstānī in 1948 naar Qumm, het belangrijkste religieuze centrum van Perzië, om daar *fiqh* en *uṣūl* te studeren bij *āyatullāh* Ḥusayn ibn 'Alī Ṭabāṭabā'ī Burūjirdī, die toen sinds een jaar de functie van *marja' al-taqlid al-muṭlaq* bekleedde.

Drie jaar later besloot Sīstānī zijn studie voort te zetten aan de *hawza* van Najaf in Irak, waar hij *fiqh* en *uṣūl* studeerde bij Muḥsin al-Ḥakīm, 'Abu al-Qāsim al-Khū'ī en Ḥusayn al-Ḥillī. Door Khū'ī en Ḥillī werd hem in 1960 de *ijāza* toegekend, waarmee hij werd gemachtigd *ijtihād* toe te passen. Tijdens zijn studie had hij zich bovendien bekwaamd in de *hadīth*- en *rijāl*-wetenschap, waarvoor hij een diploma kreeg van de autoriteit op dat gebied: Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī.

Nadat Sīstānī na het behalen van zijn *ijāza* kort was teruggekeerd naar Mashhad begon hij in Najaf colleges te geven in *fiqh* en *uṣūl*. Ook deed hij onderzoek en gaf onderwijs op het

---

<sup>132</sup> zie bijlage 'Alī al-Sīstānī als religieuze autoriteit, p. 88

gebied van *fiqh* over *Makāsib* van *shaykh* al-Anṣārī en daarna over *al-Urwa al-wuthqā* van *sayyid* al-Ṭabāṭabā'ī.

Tot op de dag van vandaag houdt Sīstānī zich bezig met onderzoek en onderwijs, en hij heeft in de loop van de jaren boeken geschreven en gepubliceerd over *fiqh* en *uṣūl* en publiceerde voor zijn volgelingen boeken over het uitvoeren van hun religieuze praktijk.<sup>133</sup> In geen van Sīstānī's boeken komt het onderwerp politiek aan de orde.

#### 4.2. *‘Alī al-Sīstānī: opvolger van āyatullāh al-Khū’ī*

Net als de traditionele shi'itische geestelijken in Irak toonde Sīstānī geen politiek engagement. Ondanks de steeds grotere druk die het militaire soennitische Ba'th-regime uitoefende op de shi'ieten volgde hij de lijn van het quiëtisme, net als zijn leermeester Khū'ī.

Het shi'itische deel van de bevolking, dat de Ba'th-partij en vooral Ṣaddām Ḥusayn beschouwde als vijanden van de islam, raakte sinds het aantreden van deze partij steeds meer gedesillusionneerd en werd politiek actief. Veel jonge Irakezen, vooral de hoogopgeleiden en de arme stedelingen, waren aangemoedigd door de islamitische revolutie in Iran en sloten zich aan bij Irakese activistische shi'itische bewegingen die in de jaren daarvoor waren opgericht, zoals de Islamitische Bevrijdingsbeweging, de Islamitische Actie Organisatie en Da'wa, die inmiddels een eigen militaire macht had.

Na een shi'itische militante actie tegen de beveiligingstroepen van de regering tijdens 'Āshūrā' in 1979 begonnen de regeringstroepen met het arresteren van shi'itische activisten, waarvan velen in de maanden erna werden geëxecuteerd. Daartoe behoorde ook Muḥammad Bāqir al-Ṣadr in april 1980. Na deze gebeurtenissen vluchtten de kaderleden van de religieuze politieke bewegingen naar Iran.

Na de executie van *āyatullāh* al-Ṣadr wilde ook *āyatullāh* al-Khū'ī Irak verlaten maar hij kreeg hiervoor geen toestemming van de regering. Zijn persoonlijke financiële tegoeden en zijn religieuze fondsen ter waarde van 2 miljoen dollar werden geconfisqueerd, zijn telefoon werd afgesloten, zijn studenten en assistenten werden gearresteerd en sommigen van hen werden geëxecuteerd.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Internet: [www.najaf.org](http://www.najaf.org) en [www.sistani.org](http://www.sistani.org)

<sup>134</sup> Wiley, *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*, pp. 55-57

Tot degenen die door het Ba‘th-regime werden gearresteerd behoorde ook ‘Alī al-Sīstānī. Het verhaal gaat dat Sīstānī door een gevangenisbewaarder werd vrijgelaten toen over hem gezegd werd dat hij was 'als Khū’ī', waarmee bedoeld werd dat hij apolitiek was.

Een andere uitleg voor zijn vrijlating kan zijn dat de regering Sīstānī met zijn Perzische afkomst niet zag als een bedreiging maar juist als een man van aanzien die een tegenwicht kon vormen tegen de opstandige Irakese shi‘ieten.<sup>135</sup>

*Āyatullāh* al-Khū’ī had behalve in Irak ook in Pakistan, India, Afghanistan en Iran veel aanhangers. De islamitische revolutie in Iran in 1979 en de oorlog tussen Irak en Iran (1980-1988) bracht hem in een benarde positie; ondanks de druk die op hem werd uitgeoefend lukte het hem al die jaren een neutrale houding in te nemen naar de machthebbers van beide landen. Wel nam Khū’ī na de mislukte invasie in Koeweit stelling tegen het regime van Ṣaddām Ḥusayn en probeerde via zijn zoon contact te leggen met de geallieerde troepen om de shi‘itische opstand te ondersteunen. Deze steun bleef echter uit en de opstand eindigde in een enorme vergeldingscampagne van de elitetroepen van Ṣaddām Ḥusayn, waarbij tussen 30.000 en 60.000 shi‘ieten het leven lieten, waaronder vele geestelijken. Ook werden de heiligdommen en opleidingsinstituten in Najaf en Karbalā’ geplunderd, net als hun bibliotheken waarvan duizenden oude manuscripten werden verbrand. Na een gedwongen televisie-optreden samen met Ṣaddām Ḥusayn werd Khū’ī tot zijn dood in augustus 1992 onder huisarrest geplaatst.<sup>136</sup>

Ondanks de onderdrukking van de shi‘ieten en de shi‘itische geestelijkheid groeide de aanhang van Khū’ī in de jaren '80. De in 1988 opgerichte Khū’ī-stichting speelde daarbij een rol omdat deze liefdadigheidsinstelling een wereldwijd netwerk onderhield van scholen en kantoren, en daarmee miljoenen shi‘itische volgelingen bereikte.

Na de vergeldingscampagne van Ṣaddām Ḥusayn in 1991 werd het hoofdkantoor van deze stichting overgebracht van Najaf naar Londen. De zoons van Khū’ī, Taqī al-Khū’ī en ‘Abd al-Majīd al-Khū’ī, beheerden de stichting, en de laatste vertrok ook naar Londen.

---

<sup>135</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", pp. 238-239

<sup>136</sup> Buchta, Wilfried, "Sayyid Ali al-Husain al-Sistani; Irakischer Grossayatollah", *Orient*, September 2004, pp. 346-347

Van daaruit werkte hij nauw samen met ‘Alī al-Sīstānī, die door de meeste volgelingen van *āyatullāh* al-Khū’ī en ook door de ‘*ulamā*’ werd beschouwd als diens toekomstige opvolger. Vanaf 1988 deed Sīstānī al het vrijdaggebed in de al-Khadra moskee van Khū’ī in Najaf; dat was een symbolische positie om zich voor te bereiden op de *marja’īya*.

Dat Sīstānī de opvolger van Khū’ī zou moeten worden werd volledig duidelijk toen hij enkele dagen na het overlijden van Khū’ī bij diens begrafenis het doodsgebed uitsprak.<sup>137</sup>

Al snel na de dood van Khū’ī bestond er in Najaf algemene consensus dat Sīstānī de nieuwe *marja’ al-taqlīd* was.<sup>138</sup>

#### 4.3. *Sīstānī's organisatie*

##### 4.3.1. *Irak - Najaf*

Overeenkomstig de traditie van de *hawza* van Najaf was de opvolger van Khū’ī, *sayyid* ‘Alī al-Sīstānī, een religieuze autoriteit van Perzische origine. Sinds in de 19<sup>e</sup> eeuw de *marja’īya* door de ontwikkeling van de telegraaf een wereldwijd bereik kreeg is het slechts één keer voorgekomen dat een *mujtahid* van niet-Perzische afkomst door de wereldwijde shi’itische gemeenschap werd erkend als *marja’*; dat was *āyatullāh* Muḥsin al-Ḥakīm. Alle andere *marāji’ al-taqlīd* in Irak waren van Perzische oorsprong.

Toen Khū’ī overleed hadden de andere drie *marāji’* in Irak, *sayyid* Muḥammad Sa’īd al-Ḥakīm (1935 te Najaf; kleinzoon van Muḥsin al-Ḥakīm), Muḥammad Ishāq al-Fayyād (1929 in Afghanistan) en Ḥusayn Bashīr al-Najafī (1942 in India) niet de populariteit die Sīstānī had en ook niet zijn financiële netwerk. Wel onderhoudt Sīstānī goede relaties met de andere drie *marāji’* van Najaf.<sup>139</sup>

Sīstānī's populariteit als opvolger van *āyatullāh* al-Khū’ī groeide, waardoor niet alleen zijn invloed als religieuze leider maar ook zijn financiële macht toenam. Hij is in Irak, Iran en elders in de wereld de *marja’* met de meeste volgelingen en bijgevolg ook de rijkste *marja’*;

---

<sup>137</sup> Buchta, "Sayyid Ali al-Husain al-Sistani", p. 347

<sup>138</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", p. 237

<sup>139</sup> Khalaji, Mehdi, *The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism*, The Washington Institute for Near East Policy, Washington, september 2006, pp. 11-12

schattingen van zijn jaarlijkse inkomen lopen uiteen van 375 miljoen euro tot 525 miljoen euro, en zijn wereldwijde vermogen overstijgt de waarde van 2,25 miljard euro. Hierdoor is Sīstānī in staat de geestelijken en studenten van de *hawza* hogere salarissen te betalen dan enige andere *marjaʿ*, wat een belangrijke betekenis heeft omdat het de rijkdom en populariteit van een *marjaʿ* aantoont en dus ook zijn economische en sociale macht.<sup>140</sup>

Sinds het behalen van zijn *ijāza* in 1960 heeft Sīstānī gedoceerd aan de *hawza* van Najaf. Samen met Fayyād, Najafī en zijn zoon Muḥammad Riḍā al-Sīstānī verzorgde hij de belangrijkste colleges van de *baḥth al-khārij* totdat het regime van Ṣaddām Ḥusayn hem in 1999 dwong daarmee te stoppen.

Sindsdien ontvangt hij dagelijks gedurende één uur een kleine groep geestelijken en niet-geestelijken. In deze gezelschappen spreekt hij zich niet uit over politiek. Wel blijft hij via Iraakse en Iraanse kranten, via door zijn bureau geselecteerde websites in het Arabisch en Perzisch en eventueel vertaald uit het engels, en ook via de Iraanse staatsradio of de uitzendingen van de BBC in Perzisch en Arabisch op de hoogte van het regionale- en mondiale nieuws.<sup>141</sup>

De eenvoudige woning van Sīstānī staat in het kleine straatje Masjid al-Hindī, ongeveer 200 meter van de tombe van Imām ʿAlī in Najaf. Daar houdt hij ook kantoor en heeft hij zijn dagelijkse ontvangsten.

De laatste jaren wordt Sīstānī's huis bewaakt door een eigen bewakingsdienst, en de verdere buurt staat onder controle van de politie. Opvallend is dat met name de laatste paar jaar het Iraanse regime op naam van Iraanse particulieren veel huizen in de directe omgeving van de woning van Sīstānī heeft gekocht.

Ondanks de beveiligingsmaatregelen is Sīstānī steeds in staat gebleven de *hawza* van Najaf te leiden en in de moeilijke omstandigheden onder Ṣaddām Ḥusayn te laten overleven. Waar andere shiʿitische opleidingsinstituten moesten sluiten bestaat de *hawza* van Najaf nu uit 2500 geestelijken en in Karbalāʾ uit 500.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Khalaji, *The Last Marja*, p. 9

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 8

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 12-13

Hoewel het kantoor van Sīstānī in Najaf wordt geleid door zijn zoon Muḥammad Riḍā al-Sīstānī lijkt het erop dat deze op bijv. politiek vlak niet veel invloed heeft op zijn vader. De belangrijkste adviseurs van Sīstānī zijn zijn schoonzoon *sayyid* Jawwād Shahrīstānī (1954), die in 1975 met de dochter van Sīstānī trouwde en in 1977 naar Qumm verhuisde. Verder zijn dat Hamīd al-Khaffāf, zijn officiële woordvoerder en zijn enige niet-religieuze vertegenwoordiger in Beiroet, zijn schoonzoon Murtaḍā al-Kashmīrī in Londen, zijn zoon Muḥammad Riḍā die fungeert als contactpersoon met de Irakese regering, en zijn vertegenwoordiger in Karbalā' *shaykh* Aḥmad al-Ṣāfī.

Zelf is Sīstānī zeer terughoudend in het ontmoeten van politici en journalisten en hij houdt in het algemeen het liefst afstand van de buitenwereld. In Qumm is het voor religieuze leiders gebruikelijk interviews te geven aan journalisten maar in Najaf is dat geen gewoonte. Daar gaat men ervan uit dat dergelijke interviews een negatief effect hebben op de reputatie als religieus leider; het doet afbreuk aan het religieuze aanzien als een geestelijke autoriteit in de media verschijnt.<sup>143</sup>

#### 4.3.2. Iran – Qumm

Bij zijn aantreden als *marja' al-taqlīd* had Sīstānī in Qumm al grote bekendheid als religieus leider. Dat kwam niet door zijn boeken of doordat hij prominente volgelingen had in Qumm, maar door de activiteiten van zijn schoonzoon *sayyid* Jawwād Shahrīstānī, die zich daar gevestigd had en in 1983 de *Ahl al-Bayt*-stichting opzette die zich ten doel stelde manuscripten te verzamelen van oude shī'itische religieuze geleerden en deze opnieuw te publiceren. In de praktijk lijkt het erop dat Shahrīstānī zijn naam wilde vestigen in de *hawza* van Qumm, waar de concurrentie groot was. De stichting werd gefinancierd door Shahrīstānī en zijn Iraanse netwerk.

Shahrīstānī heeft er in belangrijke mate aan bijgedragen dat Sīstānī in Qumm bekend werd, nog voordat deze de functie van *marja'* zou gaan bekleden. Hij onderhield ook nauwe contacten met het wereldwijde netwerk van *āyatullāh* al-Khū'ī.

---

<sup>143</sup> Khalaji, *The Last Marja*, p. 12

Veel van de *wukalā'* van Khū'ī zouden na diens dood vertegenwoordigers worden van Sīstānī. Volgens Shahrīstānī heeft Sīstānī wereldwijd meer dan 2000 vertegenwoordigers. Niet alleen het naar zich toetrekken van het netwerk van Khū'ī hielp Sīstānī, maar ook het feit dat hij werd betiteld als diens opvolger, waardoor hij gebruik kon maken van Khū'ī's prestige en invloed op sociaal terrein. Deze aanpak zorgde ervoor dat de overgang van de *marja'īya* van Khū'ī op Sīstānī op natuurlijke wijze verliep en nauwelijks werd betwist.<sup>144</sup>

Na het opzetten van de *Ahl al-Bayt*-stichting heeft Shahrīstānī zich in Qumm toegelegd op het oprichten van gespecialiseerde bibliotheken om Sīstānī's bekendheid te vergroten. Het begon met de bibliotheek van literatuur met Perzische, Arabische, Engelse en anderstalige klassieke en moderne literaire werken, die nu 30.000 boeken in de collectie heeft. Verder zette hij de bibliotheek op van Qur'ān-exegese en –wetenschappen, met 20.000 werken, de historische bibliotheek met meer dan 60.000 boeken, de bibliotheek van *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* en islamitisch recht met 25.000 titels, de *ḥadīth*-bibliotheek en de bibliotheek die is gespecialiseerd in filosofie, theologie en logica. De leiding van deze zes bibliotheken heeft Shahrīstānī in handen gelegd van geestelijken van verschillende signatuur - vooruitstrevend en conservatief, pro- en contra-Iraans bewind – om zoveel mogelijk Sīstānī's politieke neutraliteit uit te stralen en ter bescherming tegen de Iraanse regering. Alle religieuze studenten in Qumm kunnen vrij gebruik maken van de collecties van deze bibliotheken. Daarnaast bouwde Shahrīstānī in Qumm een centrum voor shī'itische manuscripten, een sterrenwacht om de juiste tijden te kunnen vaststellen voor religieuze rituelen, en diverse complexen die onderdak bieden aan minderbedeelden.<sup>145</sup>

Hoewel Sīstānī ook de geestelijken in Qumm een goed salaris betaalt laat hij daar de Opperste Leider van Iran 'Alī Khāmanā'ī voorgaan. Khāmanā'ī is er als opvolger van de immens populaire *āyatullāb* Khumaynī op gebrand de hoogste salarissen te betalen aan de '*ulamā'* om daarmee zijn macht tentoon te spreiden. Omdat hij zelf veel minder volgelingen heeft dan Khumaynī en dus ook minder inkomsten ontvangt aan religieuze belastingen betaalt hij die salarissen niet uit religieuze inkomsten maar uit de staatskas. Via Shahrīstānī betaalt Sīstānī daarom juist die geestelijken die niet tot de *hawza* van Qumm behoren en dus niet door Khāmanā'ī betaald worden, en ook de geestelijken die door Khāmanā'ī werden

---

<sup>144</sup> Khalaji, *The Last Marja*, pp. 8-9

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 10

afgewezen of terzijde zijn geschoven. Hierdoor heeft Sīstānī toch veel aanhangers onder de ‘*ulamā*’ van Qumm, vooral onder diegenen die niet openlijk in verzet kunnen of durven te komen tegen de regering en haar onrechtvaardigheden.<sup>146</sup>

#### 4.3.3. *Wereldwijd verspreide kantoren*

Buiten Irak en Iran heeft Sīstānī een wereldwijd verspreid netwerk van kantoren, instituten en informatiecentra die bekend zijn onder de naam van Sīstānī of een religieuze naam, zoals Imām ‘Alī stichting, Aalulbayt wereldwijd informatiecentrum of cultureel centrum Mahdī. Het hoofdkantoor van het Imām ‘Alī-instituut is gevestigd in Qumm en heeft nevenvestigingen in Londen, Beirut, Nairobi, Istanbul, Canada, Thailand, Nederland en Frankrijk. Doelstelling van deze stichting is het gedachtegoed van Sīstānī te verspreiden door het vertalen van religieuze teksten en van Sīstānī's voorschriften voor de religieuze praktijk van de gelovigen, door het voorgaan in rituelen en het sturen van geestelijken om het aantal volgelingen van Sīstānī te vergroten en mensen te bekeren tot de shi‘itische islam.<sup>147</sup>

Sinds de stichting van de *hawza* van Qumm in 1922 is het nog nooit voorgekomen dat een *marja‘* uit Najaf daar een eigen kantoor had; het was wel gebruikelijk dat de *marja‘* uit Najaf een vertegenwoordiger had in Qumm.

Khū‘ī had als eerste *marja‘* uit Najaf een kantoor in Iran en een instituut in Londen en was ook de eerste die geloofde in een wereldwijde *marja‘īya* door het opzetten van een breed netwerk van kantoren en instituten. Sīstānī is de eerste *marja‘* in de geschiedenis die daadwerkelijk vorm heeft gegeven aan zo een uitgebreid en wereldwijd verspreid netwerk van kantoren en instituten.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Khalaji, *The Last Marja*, pp. 9-10

<sup>147</sup> Internet: [www.sistani.org](http://www.sistani.org) en [www.alimamali.com](http://www.alimamali.com)

<sup>148</sup> Khalaji, *The Last Marja*, p. 11



#### 4.3.4 Internet

Net als elders is in de shi'itische wereld internet de afgelopen tien jaar volop in gebruik genomen. Het geschreven en gesproken woord is zelfs gedeeltelijk vervangen door internet als informatiemedium. Sinds het verschijnen van de massacommunicatiemiddelen als boeken, bladen, radio en televisie, en vooral sinds de opkomst van de digitale communicatie, gebeurt het steeds vaker dat shi'itische gelovigen hun informatie via die kanalen zoeken dan dat ze te rade gaan bij hun lokale geestelijke. Het persoonlijke contact via de moskeeën en de opleidingsinstituten wordt tegenwoordig veel vervangen door contact met een geestelijke-opafstand via internet. Veel van de shi'itische websites geven informatie over het uitvoeren van de religieuze rituelen, ook aan gelovigen die in het buitenland wonen. Voor deze emigranten zijn dergelijke websites vaak een platform om contact te houden met hun land van herkomst of om contact te vinden met shi'ieten in hun nieuwe thuisland.

Nieuwe stichtingen en oude instituten, islamitische partijen en shi'itische charitatieve instellingen hebben hun website op internet. Sommige daarvan zijn gelieerd aan een *marja'*, zoals [www.al-khoei.org](http://www.al-khoei.org) van de overleden *āyatullāh* al-Khū'ī en [www.mabarrat.org.lb](http://www.mabarrat.org.lb), de stichting van Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, de meest gerespecteerde *āyatullāh* van Libanon.<sup>149</sup>

De *marāji'* maken steeds vaker gebruik van internet voor het contact met hun volgelingen. Per e-mail kunnen hun volgelingen contact met hen zoeken over de religieuze rituelen en een antwoord op hun vraag ontvangen, hun preken zijn via internet te lezen en soms zelfs te beluisteren of te zien, en ook plaatsen ze op hun website vaak hun biografie en een lijst van publicaties. Op alle sites van de *marāji'* is een rubriek *questions & answers* te vinden waarop vragen van volgelingen worden beantwoord.<sup>150</sup>

Het was Sīstānī's belangrijkste adviseur Shāhristānī die internet introduceerde in Qumm en van de regering toestemming kreeg om in Iran internet service providers te vestigen. Zo maakte hij internet toegankelijk voor de geestelijken en religieuze studenten in Qumm en

---

<sup>149</sup> Rosiny, Stephan, "Internet et la marja'iyya; L'Autorité religieuse au défi des nouveaux médias", *Maghreb-Machrek*, No. 178, Hiver 2003-2004, pp. 59-64

<sup>150</sup> Ibid., pp. 66-68

andere belangrijke religieuze centra in Iran. Het duurde niet lang of de toegankelijkheid werd gefilterd; pornografische sites en websites die het Iraanse regime bekritiseerden werden ontoegankelijk gemaakt.<sup>151</sup>

Sīstānī zelf heeft inmiddels diverse websites. Zijn officiële website is [www.sistani.org](http://www.sistani.org), waarop onder meer de biografie en de gepubliceerde werken van Sīstānī te vinden zijn, zijn *fatwā's* en richtlijnen voor de dagelijkse religieuze rituelen, de instituten die hij wereldwijd heeft gesticht met hun website-adressen, vragen en antwoorden, en informatie over zijn sociale projecten. Via die site is op een zeer toegankelijke manier informatie te vinden rond actuele vragen over de shi'itische wetgeving en uitleg daarover in dialoogvorm, en richtlijnen voor rituele handelingen voor moslims die in het westen wonen.

De aan deze site gerelateerde websites verwijzen naar de andere grote organisaties van Sīstānī, zoals de Imām 'Alī-stichting in Qumm ([www.alimamali.org](http://www.alimamali.org)) en Londen ([www.najaf.org](http://www.najaf.org)), zijn bibliotheken en stichtingen in Qumm en de vele wereldwijd verspreide vestigingen van het Aalulbayt wereldwijde informatiecentrum ([www.al-shia.org](http://www.al-shia.org)). Deze laatste organisatie is in 1998 in het leven geroepen met het doel om via internet de shi'itische cultuur te verspreiden en een directe sterke relatie op te bouwen tussen de '*ulamā*' en de gelovigen.<sup>152</sup>

Sīstānī's bureau in Qumm onder leiding van Shahrīstānī beheert deze websites en ook het telefoon- en faxverkeer van Sīstānī met de buitenwereld. In dat bureau worden ook de keuzes gemaakt welke *fatwā's* van Sīstānī en welke andere publicaties via het internet openbaar worden gemaakt.<sup>153</sup>

#### 4.4. *Ontwikkelingen in Iran eind 20<sup>e</sup> eeuw*

*Āyatullāh* Ruḥullāh Khumaynī had de islamitische revolutie van 1979 geleid en daarna als Opperste Leider over Iran geheerst. Conform zijn theorie van de *wilāyat al-faqīh* combineerde hij de religieuze rol van *marja' al-taqlīd* als vertegenwoordiger van de Imām met de taak van tijdelijke politieke machthebber. Khumaynī was een charismatische leider met aanzien en met een grote schare van volgelingen.

---

<sup>151</sup> Khalaji, *The Last Marja*, p. 10

<sup>152</sup> Internet: [www.al-shia.org](http://www.al-shia.org)

<sup>153</sup> Visser, Reidar, *Sistani, the United States and Politics in Iraq: from Quietism to Machiavellianism?*, Norwegian Institute of International Affairs, Oslo, 2006, p. 25

Dat gaf hem ook de mogelijkheid om de overige *marāji*‘ in Iran buitenspel te zetten. Hierdoor zou echter met zijn overlijden de situatie ontstaan dat er geen *marja*‘ beschikbaar was om hem op te volgen. Khomeynī had dit zelf al voorzien en paste enkele weken voor zijn dood in 1989 de Iraanse grondwet aan wat betreft zijn interpretatie van de *wilāyat al-faqīh*; hij maakte een scheiding tussen religieus en politiek leiderschap. In zijn aangepaste visie stelde hij dat een deel van de religieuze geleerden is gespecialiseerd op het vlak van religie en een ander deel is gekwalificeerd op politiek gebied. Daarmee hield hij in stand dat de staat moest worden geleid door een religieuze geleerde.<sup>154</sup>

Ondanks deze aanpassing was het nog steeds zo dat er geen religieuze autoriteit beschikbaar was als opvolger van Khomeynī. Bij ontstentenis van een geschikte *marja*‘ benoemde hij daarom een lager gekwalificeerde *mujtahid*, *ḥujjat al-islām* ‘Alī Khāmanā’ī, tot leider van de Islamitische Republiek Iran. Deze nieuwe leider had echter niet het aanzien van een *marja*‘. Om toch invulling te geven aan het religieuze leiderschap werden toen door de regering *mujtahids* op leeftijd benoemd als geestelijk leiders. Dit waren *āyatullāh* Muḥammad Riḍā Gulpāygānī en na diens dood in 1993 *āyatullāh* ‘Alī Arākī, die eind 1994 overleed. Na het overlijden van Arākī begon de Iraanse regering te stimuleren dat ‘Alī Khāmanā’ī zou worden erkend als *marja*‘ *al-taqlīd* om daarmee religieus en politiek leiderschap weer in één hand te leggen en verdere oppositie van de geestelijkheid, die ook het concept van *wilāyat al-faqīh* ter discussie stelde, te onderdrukken. De regering wijzigde de Iraanse wetgeving zodanig dat de *wilāyat al-faqīh* niet persé een *marja*‘ zou hoeven zijn en maakte daarmee de weg vrij voor Khāmanā’ī om op een legitieme manier de positie van Opperste Leider te vervullen.<sup>155</sup>

Met de opkomst van de revolutionaire Ruḥullāh Khomeynī veranderde het financiële systeem van de *marja*‘*īya* en van de *ḥawza*. Traditioneel bestond het inkomen van de *marja*‘ *al-taqlīd* uit de religieuze belastingen *khums* en *zakāt*, en verder uit inkomensgerelateerde belastingen die werden geheven op het uitvoeren van religieuze plichten. Elke shi‘itische gelovige betaalde het grootste deel van deze belastingen aan de *mujtahid* die hij volgde en gaf de rest aan hulpbehoevenden.

---

<sup>154</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", p. 234

<sup>155</sup> Ibid., pp. 234-236

Vanaf de jaren voorafgaand aan de islamitische revolutie veranderde die geldstroom drastisch. De gelovigen die revolutionair gezind waren stapten over en werden volgelingen van Khumaynī, de religieuze leider van de revolutie. Vanaf toen was de keuze om een *mujtahid* te volgen niet langer uitsluitend gebaseerd op religieuze criteria maar werd de keuze voor de te volgen *mujtahid* mede ingegeven door politieke overwegingen. Als gevolg van de politieke situatie in Perzië en door de enorme populariteit van de leider van de revolutie ontving Khumaynī een jaarlijks bedrag aan religieuze belastingen dat een eerdere *marja'* nog nooit had gehad.

Daar kwam nog bij dat juist in die jaren '70 Ṣaddām Ḥusayn steeds meer druk ging uitoefenen op de shi'itische gemeenschap en veel *mujtahids* hun toevlucht zochten in Perzië, waardoor de macht van de Perzische *marāji'* toenam.<sup>156</sup>

Toen de revolutionaire geestelijken onder leiding van Khumaynī aan de macht kwamen was het één van hun belangrijkste zorgen om de *hawza's* onder hun controle te krijgen. Omdat de legitimiteit van het nieuwe bewind was gebaseerd op de islam, en omdat de *hawza* de plaats is waar de officiële exegese en interpretatie van de islam tot stand komt en dus ook waar de rechtmatigheid van de nieuwe regering ter discussie gesteld kon worden, werd het van groot belang die legitimiteit te garanderen door macht te hebben op deze religieuze opleidingscentra.

Khumaynī onderdrukte andere *marāji'* of zorgde ervoor dat degenen die niet achter zijn theorie van de *wilāyat al-faqīh* stonden hem niet meer konden schaden door ze posities te geven bij nieuwe instituten die pro-Iraans bewind waren, zoals het centrum voor islamitische propaganda.

De niet-politiek geëngageerde *marāji'* konden hun positie bij de *hawza* behouden. Wel was het zo dat zij te maken kregen met een nieuwe lichtung religieuze studenten die voor het merendeel wél politiek engagement hadden. Hieronder waren ook zeer veel buitenlandse studenten, uit Libanon, Afghanistan, Pakistan, Irak, India, Aziatische en Afrikaanse landen en ook uit Europa en de Verenigde Staten. Deze ontwikkeling sloot aan bij het motto van de Islamitische Republiek Iran, die luidde dat de revolutie moest worden uitgebreid naar andere landen. Het opleidingsprogramma van de buitenlandse studenten legde dan ook veel meer nadruk op de islamitische ideologie dan op de theologie, opdat de Iraanse islamitische ideologie in andere landen en op andere continenten zou worden uitgedragen. Alle buitenlandse studenten stonden en staan onder strikte controle van de Iraanse regering.

---

<sup>156</sup> Khalaji, *The Last Marja'*, pp. 25-26

Khumaynī bracht geen wijziging aan in de *hawza* maar voegde er wel instituten aan toe waarmee hij grip kreeg op de ideologische en politieke lijn die de *hawza* volgde en uitdroeg. Daarnaast vormde hij een speciale rechtbank voor geestelijken die de rechtspraak over de geestelijkheid overnam van de gewone rechtbank. Deze speciale rechtbank ontwikkelde zich in de jaren die volgden tot een politieke rechtbank die onder leiding van de Opperste leider Khumaynī een groot aantal geestelijken gevangen nam, martelde en executeerde. Vanaf het begin van de islamitische revolutie had Khumaynī een oppermachtige positie als *marjaʿ* en hij betaalde de geestelijken ook een veel hoger salaris dan de andere *marājiʿ* deden.<sup>157</sup>

De enige *marjaʿ* behalve Khumaynī die na de islamitische revolutie zijn aantal volgelingen zag groeien was *āyatullāh* al-Khūʿī. Dit kwam doordat hij een representant was van de traditionele en gematigde shiʿitische islam, die Khumaynī's theorie van de *wilāyat al-faqīh* weersprak. Hoewel Khūʿī van Perzische afkomst was werd hij gezien als een Arabier, waardoor nationalistische Arabieren zich eerder tot hem wendden dan tot Khumaynī. Het was in die jaren dat Khūʿī niet alleen instituten opende in Iran, zoals in Qumm en Mashhad, maar ook vorm gaf aan het internationale netwerk van zijn stichting.<sup>158</sup>

Als opvolger van Khumaynī ontbrak het 'Alī Khāmanāʿī aan twee belangrijke zaken: charisma en de status van *marjaʿ*. Nadat de *marājiʿ* Gulpāygānī en Arākī waren overleden maakte Khāmanāʿī naast het politieke leiderschap aanspraak op de positie van religieuze autoriteit, zoals zijn voorganger dat was geweest. Na de dood van Khumaynī was er steeds meer kritiek gekomen op diens theorie van de *wilāyat al-faqīh*, niet alleen van seculiere wetenschappers maar ook van het religieuze establishment. Khāmanāʿī besloot toen de overige bestuursleden van de *hawza* aan de kant te zetten en de leiding van het instituut volledig in eigen hand te nemen, waarbij hij onder de noemer van modernisering een omvangrijk en waterdicht controlesysteem invoerde over alle persoonlijke en politieke gegevens en -ontwikkelingen die zich voordeden in de *hawza* van Qumm, dat daardoor – tegen alle tradities in – een gestructureerd en bureaucratisch instituut werd. Daarnaast heeft Khāmanāʿī volledige controle over de geldstroom van religieuze belastingen in Qumm en van de religieuze geestelijkheid van Iran.

---

<sup>157</sup> Khalaji, *The Last Marja*, pp. 26-27

<sup>158</sup> Ibid., p. 27

De Opperste Leiders Khumaynī en Khāmanā'ī hebben dus na de islamitische revolutie in Iran de religieuze opleidingscentra en hun netwerken getransformeerd tot politieke centra.<sup>159</sup>

Hoewel in Iran zijn positie als *marja'* zwaar werd bekritiseerd riep Khāmanā'ī zichzelf uit tot *marja'* voor de rest van de shi'itische wereld. Dit leidde onder de shi'ieten buiten Iran tot verontwaardiging omdat zij hun recht wilden behouden zelf de keuze te maken welke *marja'* zij wilden volgen. Toch heeft Khāmanā'ī toen ook volgelingen gewonnen, vooral doordat hij via de staatskas financiële middelen had om projecten buiten Iran te steunen. In Pakistan heeft hij bijvoorbeeld aanhangers gewonnen door scholingsprojecten te financieren en zo steun te geven tegen de dominerende soennitische moslims. Omdat in Iran zelf Khāmanā'ī niet op grote schaal vertrouwen wist te winnen verkondigde de regering vanaf toen dat het een zaak is om trots op te zijn dat een land vele *marāji'* heeft. Veel Iraniërs volgen een lokale vooraanstaande *mujtabid*. Voor velen van de volgelingen van Khāmanā'ī geldt dat zij hem om praktische redenen als *marja'* kiezen, zoals bijvoorbeeld de Bāzārī's. Khāmanā'ī blijft echter als religieuze leider omstreden, en een *mujtabid* in Iran die tot *marja'* wordt benoemd wordt een verdacht persoon omdat hij die positie alleen kan krijgen door goedkeuring van de regering en zo in verband wordt gebracht met alle misdaden van dat regime.<sup>160</sup>

#### 4.5. *Sīstānī en het Ba'th-regime*

Net als zijn voorganger *āyatullāh* al-Khū'ī moest Sīstānī laveren om de regimes in Bagdad en Teheran niet tegen zich in het harnas te jagen. Opperste Leider Khāmanā'ī van Iran zag in Sīstānī een rivaal, en Ṣaddām Ḥusayn beschouwde hem ondanks zijn quiëtistische houding als een potentiële leider van een shi'itische oppositiebeweging. Om die reden werd Sīstānī door het Ba'th-regime sterk in zijn vrijheid beperkt en ook werden in 1994 de belangrijkste opleidingsinstituten en moskeeën van Sīstānī gesloten. Bovendien vonden tot 1998 een aantal moordaanslagen en onverklaarde ongelukken plaats op naaste medewerkers van Sīstānī, die zelf in 1996 een moordaanslag overleefde.

---

<sup>159</sup> Khalaji, *The Last Marja*, pp. 27-31

<sup>160</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", pp. 236-237

Deze aanslagen en de vlucht van een groot deel van de *'ulamā'* naar Iran zorgden ervoor dat Najaf als religieus centrum steeds meer aan betekenis inboette; medio jaren '80 waren er in Najaf niet meer dan 150 religieuze studenten. De aantrekkingskracht van Qumm nam evenredig toe.<sup>161</sup>

Om de macht en invloed van Sīstānī negatief te beïnvloeden schoof het Irakese regime Muḥammad Ṣādiq al-Ṣadr, een neef van de in 1980 vermoorde Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, naar voren als Irakese *marja'*, in de veronderstelling dat hij apolitiek was en door de regering onder controle kon worden gehouden. Ook hoopte het regime met deze Arabische *marja'* de invloed van Iran te verminderen en tweespalt te zaaien in de Irakese shi'itische gemeenschap. Gedurende zijn eerste jaren werkte Ṣādiq al-Ṣadr, al snel Ṣadr II genaamd, aan het opbouwen van een netwerk van geestelijken en volgelingen en het opzetten van charitatieve projecten in Basra, Kūfa, Najaf, Karbalā' en vooral in het oostelijke deel van Bagdad. Hij bouwde daar scholen en moskeeën en zette stichtingen op voor goede werken. Dit alles vond begin jaren '90 plaats, een periode waarin Irak nog volop in economische crisis verkeerde als gevolg van de oorlogen tegen Iran en Koeweit en waarin bovendien economische VN-sancties golden die vooral de stedelijke populatie trof; er heerste armoede onder het grootste deel van de Irakese bevolking. In deze onzekere situatie zochten mensen hun zekerheid in de religie, en elke vorm van materiële ondersteuning werd in dank aanvaard. Ṣadr II had in de gegeven situatie door zijn aanpak in korte tijd een groot aantal volgelingen, vooral onder de plattelandsbevolking en de lagere stedelijke klasse.<sup>162</sup>

Bovendien was het zo dat hij als *marja'* de bevoegdheid van de regering kreeg om goedkeuring te geven als een aankomend student in Najaf of Karbalā' wilde gaan studeren of als iemand op religieuze gronden vrijstelling wilde van militaire dienst.

Ṣaddām Ḥusayn gebruikte religie als een middel dat de bevolking kon afleiden van de ellende en dat tegenstand en rebellie zou onderdrukken; de rol van Ṣadr II was de mensen geduldig te leiden op deze lange lijdensweg. Toen deze zich echter bewust werd van zijn macht begon hij zich onafhankelijker op te stellen van de Irakese regering.

---

<sup>161</sup> Buchta, "Sayyid Ali al-Husain al-Sistani", p. 348

<sup>162</sup> Jabar, Faleh A., *The Shi'ite Movement in Iraq*, pp. 183-184

Zowel zijn grote populariteit als zijn steeds kritischer houding werden door het regime als een bedreiging gezien. Op 19 februari 1999 werd Ṣadr II samen met twee van zijn zoons geliquideerd in Najaf<sup>163</sup>; alleen zijn zoon Muqtaḍā al-Ṣadr bleef in leven.

#### 4.6. *‘Alī al-Sīstānī: de meest gevolgde shi‘itische leider*

Hoewel Muḥammad Ṣādiq al-Ṣadr de *marja‘* was voor vele Irakese volgelingen was het *marja‘ al-taqlīd* ‘Alī al-Sīstānī die wereldwijd zijn reputatie steeds heeft zien groeien. Voor een groot deel had hij dit te danken aan het feit dat hij werd gezien en geaccepteerd als de opvolger van de populaire *āyatullāh* al-Khū‘ī. Bovendien waren en zijn er buiten Irak invloedrijke shi‘itische leiders en groeperingen die hem volgen, ook om te voorkomen dat Iran het instituut van de *marja‘īya* in de wurggreep krijgt. Daartoe behoren onder meer *shaykh* Faḍlallāh in Libanon, de enige *marja‘* buiten Irak en Iran, en de kleine groep twaalver shi‘itische Khoja's. Deze Khoja's zijn weliswaar niet groot in aantal maar zij vormen een bijzonder welvarende gemeenschap en zijn zeer actief op het gebied van onderwijs. Omdat ze een apolitieke groep vormen genieten ze groot vertrouwen in de gehele shi‘itische wereld, dus ook in Irak en Iran. Daarnaast worden de Khoja's gerespecteerd en hebben ze veel invloed omdat ze een eensgezinde gemeenschap vormen die de kunst verstaat zaken goed te coördineren en organiseren.

Ook de ontwikkelingen binnen Irak hebben bijgedragen aan het aanzien van Sīstānī onder de shi‘ieten. Hoewel onder de Irakese shi‘ieten grote verdeeldheid bestond, onder meer tussen de verschillende oppositiebewegingen, was er één gemeenschappelijke bedreiging: de Ba‘th-regering.

Alle shi‘ieten hadden de wens om de invloed van Ṣaddām Ḥusayn in de heilige shi‘itische steden te verminderen en de gevangengenomen shi‘itische geestelijken en medeburgers te bevrijden. Hierbij vormde Sīstānī als *marja‘ al-taqlīd* een bindende factor.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", p. 238

<sup>164</sup> Ibid., pp. 238-240



Aan het gedrag van een shi'itische gelovige is op religieus en sociaal gebied niet of nauwelijks waarneembaar van welke *marja' al-taqlid* hij *muqallid* is. Toch is het voor een plichtsgetrouwe gelovige een belangrijke keuze welke *marja'* hij volgt. Sommigen maken een heel bewuste keuze op basis van eigen onderzoek of advies van '*ulamā*', maar het merendeel van de shi'ieten kiest voor de *marja'* die in Najaf of Qumm wordt erkend als de meest vooraanstaande *marja' al-taqlid*. Diegenen die kiezen voor de *marja'* van Najaf doen dat soms uit eerbied of loyaliteit voor eerdere *marāji'* zoals Muḥsin al-Ḥakīm en Muḥammad 'Abu al-Qāsim al-Khū'ī, maar vaak ook wil men de meest prominente *marja'* van Najaf volgen vanwege de miserabele situatie waarin de Irakese shi'ieten verkeren, zeker onder het bewind van Ṣaddām Ḥusayn.

Hoewel *āyatullāh al-'uzmā* al-Sīstānī tot 2003 slechts beperkt persoonlijk contact kon onderhouden met de buitenwereld had hij zijn omvangrijke netwerk van *wukalā'* die wereldwijd actief zijn en die Sīstānī aan de *muqallids* presenteren als een man die in stilte de tirannie van Ṣaddām Ḥusayn trotseerde. Hierdoor behield Najaf en ook het instituut van de *marja' ʿīya* een uitstraling van heiligheid.

Sowieso is het hebben van persoonlijke uitstraling voor een *marja' al-taqlid* onontbeerlijk; zijn charisma wordt door de shi'ieten toegeschreven aan zijn contact met de verborgen Imām of aan de uitverkoren positie die hij bij de Imām heeft. De *marja'* is een symbool van iemands geloof, een geestelijk leider die richting geeft maar die niet de macht heeft zaken dwingend op te leggen. Een ander aspect is dat een *marja'* als zodanig wordt erkend op grond van zijn religieuze geleerdheid en vroomheid; zijn uitstraling moet daarmee in overeenstemming zijn, dus hij mag zich zeker niet 'werelds' presenteren en moet elke vorm van materialisme schuwen. Sīstānī heeft dat charisma en voldoet aan alle noodzakelijke kwalificaties om de rol van *marja' al-taqlid* te vervullen. Bovendien wordt hij door de belangrijke *mujtabids* erkend als de meest geleerde geestelijke.<sup>165</sup>

Een groot deel van de Irakese shi'itische leiders leeft in ballingschap; zij zijn tijdens het bewind van Ṣaddām Ḥusayn gevlucht naar Iran maar ook naar de westerse wereld, met name Groot-Brittannië en de Verenigde Staten. Diegenen die daar fungeren als *wukalā'* van Sīstānī hebben nooit een anti-westerse houding aangenomen omdat ook Sīstānī geen politieke uitspraken doet. Shi'itische burgers in de westerse wereld kiezen graag voor een geestelijk leider die geen anti-westerse houding propageert, zodat zij niet in een spagaat terechtkomen.

---

<sup>165</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", pp. 240-242

Sīstānī's religieuze vertegenwoordigers spelen daarbij een belangrijke rol.<sup>166</sup> Deze *wukalā'* zijn door het bureau van de *marja'* benoemd om diens naamsbekendheid te vergroten, om volgelingen antwoorden te geven op vragen over de religie volgens het religieuze gedachtegoed van de *marja'* en diens *fatwā's* uit te leggen, om toezicht te houden op de goede werken die uit naam van Sīstānī worden verricht, en ook om de religieuze belastingen te innen waarvan zij éénderde mogen houden en de rest doorsturen naar het bureau van de *marja'*. Sommigen zijn *mujtabid*, sommigen zijn studenten van de *marja'*, maar er zijn ook religieuze vertegenwoordigers die het gedachtegoed van de *marja'* uitsluitend kennen via zijn boeken.<sup>167</sup> Zoals reeds vermeld was een groot deel van de *wukalā'* van Sīstānī al vertegenwoordiger van de vereerde *āyatullāh* al-Khū'ī, waardoor veel shi'itische gelovigen hun vertrouwen hebben geschonken aan Sīstānī omdat hij diens opvolger is.

#### 4.7. *Politieke bemoeienis van de āyatullāh al-'uzmā*

Net als zijn voorganger *āyatullāh* al-Khū'ī had Sīstānī zich tijdens zijn studie en zijn religieuze loopbaan nooit ingelaten met politiek; hij behoorde tot de quiëtistische school. Zijn publicaties richten zich uitsluitend op uitleg aan zijn volgelingen over de wijze waarop zij hun geloof moeten praktiseren. Aan politieke kwesties wordt geen woord besteed. Vanuit religieus oogpunt is dit verklaarbaar omdat volgens de shi'itische doctrine het politieke gezag op aarde in handen is van de verborgen Imām. Hieruit vloeit voort dat een shi'iet die zich in de politieke arena begeeft in principe onrechtmatig handelt. Eerder in de geschiedenis leidde dit tot problematische situaties en begin 20<sup>e</sup> eeuw ontstond een stroming die de theorie formuleerde dat het religieuze establishment zich met politiek mocht bemoeien door ofwel een toezichthoudend comité met vetorecht te benoemen om controle uit te oefenen op de moderne wetgeving, ofwel een leider te benoemen uit de klasse van de *mujtabids* die de macht naar zich toe trekt en een islamitische staat creëert. Het eerste gebeurde bij de constitutionele revolutie in Perzië (1906-1911) en de tweede mogelijkheid werd verder uitgewerkt en toegepast door Khumaynī.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", pp. 242-243

<sup>167</sup> Khalaji, *The Last Marja*, pp. 8-9 (n)

<sup>168</sup> Visser, *Sistani, the United States and Politics in Iraq*, pp. 6-7

Vooral de *'ulamā'* buiten Iran hebben zich altijd vastgehouden aan de traditionele apolitieke benadering. Daarin staat de relatie tussen de *muqallid* en de *marja' al-taqlid* centraal in de maatschappelijke ordening. In een ideale maatschappij doen de volgelingen dat wat hun religieuze leider ze voorschrijft; externe krachten, zoals bijv. een staat, hebben daarop een versturende werking. Ook in Sīstānī's geschriften komt het concept van 'de staat' slechts zelden aan bod. Daar waar dat het geval is lijkt hij onder moslimlanden te verstaan: samenlevingen waar moslims in de meerderheid zijn en waar de collectieve waarden en normen een islamitische levenswijze garanderen. De 'staat' wordt daarbij gezien als een van de organiserende systemen die de islamitische principes steunen en handhaven. Over niet-moslimlanden heeft Sīstānī wel veel gepubliceerd, vooral voor moslims die in de westerse wereld leven. Hij geeft hen adviezen over de wijze waarop zij hun religie kunnen praktiseren. Opvallend in die adviezen is dat Sīstānī geen enkele aandacht besteedt aan de wetgeving in die westerse landen, maar islamitische redenen aanvoert om bepaalde handelingen al dan niet te rechtvaardigen. Al zijn richtlijnen hebben tot doel dat de moslims een levenswijze aanhouden die volledig in overeenkomst is met de regels van de islamitische wetgeving. Dit komt bijvoorbeeld tot uitdrukking op zijn website [www.najaf.org](http://www.najaf.org) waarop ook *a code of practice for muslims in the west* wordt gegeven, en waarin in de epiloog wordt vermeld dat de nadruk van de voorschriften ligt op 'de islamitische ethiek en moraliteit, vooral in een omgeving die volledig is overgeleverd aan materialisme en alles waar dat nog meer voor staat'.<sup>169</sup>

Nadat de invasie van de Verenigde Staten in Irak in april 2003 leidde tot de val van het Ba'th-regime kwamen er verschillende krachten los onder de Irakese shi'ieten. De in Iran ondergedoken Da'wa-partij keerde terug naar Irak net als de door Iran ondersteunde *Supreme Council for the Islamic Revolution in Iraq* (SCIRI), en de door Muqtaḍā al-Ṣadr geleide tot dan toe ondergrondse Ṣadr-beweging kwam in de openbaarheid. De eerste twee toonden bereidheid tot samenwerking met de Verenigde Staten maar Ṣadr koos met zijn beweging meteen voor de oppositie.

Sīstānī nam vanaf het begin een afwachtende, neutrale houding in jegens de Amerikaanse bezettingsmacht.<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> Visser, *Sistani, the United States and Politics in Iraq*, pp. 7-9

<sup>170</sup> Buchta, "Sayyid Ali al-Husain al-Sistani", pp. 349-350

Toen in juni 2003 duidelijk werd dat het tijdelijke bestuur van Irak, de *Coalition Provisional Authority* onder leiding van de Verenigde Staten en Groot-Brittannië, voor het schrijven van de nieuwe grondwet een Iraakse interim regeringsraad wilde benoemen die zou bestaan uit vertegenwoordigers die de coalitie gunstig gezind waren, zonder een transparant proces van verkiezing en benoeming, liet Sīstānī op 26 juni 2003 voor het eerst van zich horen met een politieke *fatwā*. Hierin stelde hij dat de autoriteiten geen VN-mandaat hadden voor de benoeming van de leden van de regeringsraad, dat er algemene verkiezingen moesten worden gehouden waarin elke Iraakees zijn stem kon uitbrengen op de vertegenwoordiger van zijn keuze voor de regeringsraad, en dat over de voorgestelde grondwet nadien opnieuw verkiezingen moesten worden georganiseerd. Hij pleitte dus voor vrije verkiezingen volgens het beginsel *one man, one vote*. Sīstānī voegde daar aan toe dat alle gelovigen moesten eisen dat dit de procedure zou worden. Er volgden in januari 2004 dan ook vreedzame massademonstraties om deze eis kracht bij te zetten.

In de daaropvolgende periode benadrukte hij steeds dat een niet democratisch gekozen interim-regering geen legitimiteit zou hebben. Alleen in de Verenigde Naties zag Sīstānī een legitieme externe macht en hij richtte zich tot de VN voor overleg en om aan te dringen op democratische verkiezingen. In oktober 2004 vaardigde hij een *fatwā* uit waarin hij het belang benadrukte van deelname van alle Iraakezen aan de verkiezingen; op basis van deze *fatwā* beschouwden gelovige shi'ieten het als een religieuze plicht hun stem uit te brengen.

Toen Sīstānī zich eenmaal nadrukkelijk met de Iraakse politiek had bemoeid werd hij door de internationale media zoals CNN, Fox News, Associated Press en Der Spiegel benaderd met vragen. Hij begon toen zijn websites op internet te gebruiken om met de media en de buitenwereld te communiceren. In het najaar van 2003 en het begin van 2004 verschenen op zijn website antwoorden op de vragen van journalisten onder de noemer *bayān* (verklaring). De inhoud van deze *bayāns* toont aan dat Sīstānī groot gevaar ziet in de verdeling van regeringsposten op basis van etniciteit of religie omdat dit volgens hem zou leiden tot een verdeeld Irak. Hij wil de eenheid van het land bewaren en de rechten van alle inwoners van de verschillende etnische groepen en geloofsgemeenschappen vastgelegd zien in de grondwet.<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup> Visser, *Sistani, the United States and Politics in Iraq*, pp. 10-13

De Verenigde Naties hebben de inbreng van Sīstānī steeds in acht genomen.

Uiteindelijk werden op 30 januari 2005 democratische verkiezingen gehouden, stelde een door de nieuwe regering benoemd comité bestaande uit shi'ieten, soennieten en Koerden een ontwerpgrondwet op die in een referendum in oktober 2005 aan het Iraakse volk werd voorgelegd, en vonden op 15 december 2005 verkiezingen plaats conform de nieuwe grondwet.

Tijdens de maanden waarin Sīstānī zich mengde in de Iraakse politiek liet hij zich voor het eerst op een van zijn websites ook uit over het principe van de *wilāyat al-faqīh*, waarover hij in de periode van juni 2003 tot november 2004 een zestal verklaringen publiceerde. Voor die tijd was uitsluitend bekend dat Sīstānī de mening van zijn voorganger Khū'ī onderschreef dat de autoriteit van de *wilāyat al-faqīh* zich beperkt tot religieuze aangelegenheden.<sup>172</sup>

In de shi'itische traditie is een *mujtabid* sowieso vrij er een eigen mening op na te houden en eventueel positie te kiezen op sociaal en politiek terrein. Of een *mujtabid* politiek in actie komt hangt behalve zijn eigen mening ook af van zijn financiële mogelijkheden, zijn populariteit en de kracht of de zwakte van de regering waarmee hij te maken heeft. Een *marja'* heeft daarnaast als hoogste prioriteit zijn positie als religieus leider en zijn opleidingsinstituut te handhaven, omdat anders de islam zelf in gevaar zou komen; dit staat vooraan bij zijn wijze van omgang met het heersende regime.

In een aantal *fatwā's* heeft Sīstānī aangegeven dat daar waar het andersoortige kwesties betreft dan religieuze aangelegenheden, zoals zaken die te maken hebben met maatschappelijke en sociale ordening, er zijns inziens alleen sprake kan zijn van leiderschap als de meerderheid van de gelovigen de betreffende *faqīh* in hoog aanzien heeft staan en hem als zodanig accepteert.<sup>173</sup> Deze verklaringen hadden geen invloed op de politieke gang van zaken in Irak, maar geven wel inzicht in de wijze waarop hij de politiek beschouwt.

---

<sup>172</sup> Visser, *Sistani, the United States and Politics in Iraq*, p. 13

<sup>173</sup> Khalaji, *The Last Marja*, pp. 15-16

Het idee van één geestelijk leider die verantwoordelijk zou zijn voor alle zaken die de basis vormen van het islamitische sociale systeem was voor hem acceptabel, zo bleek uit deze *fatwā's*, evenals het feit dat de verantwoordelijkheid betrekking zou hebben op alle moslims wereldwijd, onder de premisse dat de betreffende religieuze leider door alle gelovigen wordt geaccepteerd.<sup>174</sup>

Na december 2004 publiceerde Sīstānī geen verklaringen meer die het publieke debat over de politieke ontwikkelingen beïnvloedde. Het enige bericht dat op 13 oktober 2005 nog verscheen in het kader van de Irakese verkiezingen was een e-mail die vanuit Sīstānī's kantoren in Najaf en Qumm werd verzonden aan duizenden volgelingen met de mededeling dat de geestelijk leider de burgers aanspoorde deel te nemen aan het referendum over de ontwerpgrondwet en 'ja' te stemmen. Via het netwerk van *wukalā'* verspreidde dit bericht zich razendsnel in Irak. Deze actie zal ongetwijfeld hebben bijgedragen aan de uitslag van het referendum; de ontwerpgrondwet werd geaccepteerd.

Vlak voor de verkiezingen van 15 december 2005 gaf Sīstānī nog wel een verklaring uit waarin hij het belang van deelname aan de verkiezingen onderstreepte, maar het stemadvies waar veel van zijn volgelingen op gehoopt hadden bleef uit.<sup>175</sup>

Een kwestie die zich na de inval van de Verenigde Staten in Irak in 2003 binnen de shi'itische gelederen afspeelde was de opstelling van Muqtaḍā al-Ṣadr, die een groeiende groep radicaliserende shi'ieten aan zich had weten te binden. Na de dood van zijn vader, Muḥammad Ṣādiq al-Ṣadr, was hij ondergronds aan de slag gegaan met het oprichten van een oppositiebeweging. Hij maakte daarvoor gebruik van zijn vaders netwerk en wist een groot deel van diens volgelingen te binden aan zijn beweging, die zich kenmerkt door puritanisme, intolerantie en strijdbaarheid, en die daarmee compleet afwijkend is van de traditie van Najaf. Voor hen geldt dat alleen de wettelijke uitspraken van Muḥammad Ṣādiq al-Ṣadr mogen worden gevolgd. Bovendien behoort volgens deze beweging het leiderschap over de Irakese shi'ieten in handen te zijn van een religieuze leider van Irakese origine.

---

<sup>174</sup> Visser, *Sistani, the United States and Politics in Iraq*, pp. 13-16

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 16-20

Een dag voor de val van het Ba‘th-regime, 8 april 2003, vaardigde *āyatullāh* Kāzīm al-Ha‘īrī, een in Qumm wonende en door Ṣadr II benoemde *marja‘*, een *fatwā* uit waarin hij de shi‘ieten in Irak opriep tegen de Amerikanen te vechten en waarin hij Muqtaḍā al-Ṣadr benoemde tot zijn vertegenwoordiger in Irak. Dit verschafte Muqtaḍā vrijheid van handelen.<sup>176</sup> Muqtaḍā al-Ṣadr propageerde alle banden met de *mujtahids* te verbreken, er gingen geruchten dat Sīstānī moest worden verdreven omdat Najaf onder zijn leiding een schim was geworden van wat het ooit was, en hij wilde in Najaf een moderne *hawza* stichten – naar de idee van zijn grootvader Bāqir al-Ṣadr - en controle krijgen over de heilige steden van Irak.<sup>177</sup> Met het oprichten van zijn Mahdī-leger probeerde Ṣadr een staat in een staat te organiseren. De Ṣadr-beweging stelt zich ten doel een islamitische staat op te richten waarin de soennitische minderheid wordt onderworpen aan shi‘itische overheersing en waar buitenlandse inmenging is uitgesloten. Onder die shi‘itische overheersing wordt dan verstaan dat er een Irakese *marja‘ al-taqlīd* moet zijn met het gedachtegoed van Muḥammad Ṣādiq al-Ṣadr. Andere shi‘itische stromingen worden als vijandig beschouwd. Ook het leiderschap van *āyatullāh* ‘Alī al-Sīstānī wordt verworpen; hij is immers geen Irakees en bovendien laat hij zich niet graag in met politiek.<sup>178</sup>

De Da‘wa-partij en de SCIRI erkenden Sīstānī als religieuze leider en volgden zijn advies om de bezettingsmacht van de Verenigde Staten niet te bestrijden, maar Ṣadr weigerde elke vorm van samenwerking met de Amerikanen en was uitsluitend gericht op de oprichting van een islamitische staat. Terwijl Sīstānī de politieke situatie zo beïnvloedde dat de shi‘itische meerderheid van de bevolking door middel van verkiezingen op vreedzame wijze voor de eerste keer in de geschiedenis de macht van het land in handen zouden krijgen, zorgde Ṣadr met zijn agressieve oppositie voor een schisma onder de shi‘ieten.

Onderhandelingsinspanningen van Sīstānī met Ṣadr en de tijdelijke Irakese regering leverde de toezegging van Ṣadr op zijn leger te ontwapenen en deel te nemen aan het politieke proces in Irak. Desondanks blijft Ṣadr voortdurend aandringen op het vertrek van Amerikaanse troepen uit Irak. Sīstānī veroordeelt het politieke doel van Muqtaḍā al-Ṣadr.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> Cole, Juan, "The United States and Shi‘ite Religious Factions in Post-Ba‘thist Iraq", *Middle East Journal*, volume 57, no. 4, Washington, 2003, p. 554

<sup>177</sup> Visser, *Sistani, the United States and Politics in Iraq*, pp. 21-22

<sup>178</sup> Cole, "The United States and Shi‘ite Religious Factions in Post-Ba‘thist Iraq", pp. 264-266

<sup>179</sup> Buchta, "Sayyid Ali al-Husain al-Sistani", pp. 351-353

## Hoofdstuk 5 Karakteristieken van ‘Alī al-Sīstānī’s *marja‘īya*

Sīstānī is afkomstig uit een Perzische familie van religieuze geestelijken en genoot een klassieke shi‘itische opleiding. Op deze punten onderscheidt hij zich niet van zijn voorgangers.

Bepalend voor de *marja‘īya* van Sīstānī zijn de religieuze en politieke ontwikkelingen in Iran, waar het shi‘itische regime zijn macht uitbreidde tot diep in de religieuze gelederen en -opleidingsinstituten en zo in de gehele Iraanse maatschappij, en in Irak, waar Ṣaddām Ḥusayn een anti-shi‘itische politiek voerde en de invloed van de shi‘itische geestelijkheid en de opleidingsinstituten sterk onderdrukte.

### 5.1. *Het religieuze leiderschap van ‘Alī al-Sīstānī*

Anders dan bij de meeste van zijn voorgangers lijkt Sīstānī zich goed te hebben voorbereid op zijn positie van *marja‘ al-taqlīd*. Al tijdens de *marja‘īya* van *āyatullāh* al-Khū‘ī werd Sīstānī door de ‘*ulamā*’ en door Khū‘ī’s volgelingen beschouwd als diens opvolger, zeker toen hij vanaf 1988 in de moskee van Khū‘ī het vrijdaggebed deed. In die tijd maakte zijn schoonzoon Jawwād Shahrīstānī al naam in Qumm en begon daar met het opbouwen van een netwerk, o.a. met de *wukalā*’ van Khū‘ī, en met het bekendmaken van Sīstānī en diens religieuze gedachtegoed.

Deze voorbereidingen maakten dat Sīstānī na de dood van Khū‘ī vrijwel direct werd geaccepteerd als diens opvolger. Door gebruik te maken van Khū‘ī’s invloed en aanzien op zowel religieus als maatschappelijk gebied had Sīstānī als beginnend *marja‘ al-taqlīd* ten opzichte van zijn voorgangers al een enorme voorsprong doordat hij niet alleen direct het vertrouwen genoot van wereldwijde schare aan volgelingen van Khū‘ī, maar ook doordat hij diens netwerk van vertegenwoordigers aan zich wist te binden.

Khū‘ī is voor Sīstānī een belangrijk voorbeeld geweest wat betreft de gedachtegang dat een wereldwijde *marja‘īya* mogelijk was, en hij zette die lijn voort door ook zelf een internationaal netwerk van moskeeën, instituten en kantoren te vestigen waarmee hij volgelingen over de hele wereld wist te bereiken en aan zich te binden.



Sīstānī is de eerste *marja' al-taqlīd* uit Najaf die in Iran en vooral in het religieuze centrum Qumm nadrukkelijk aanwezig is. Hij heeft daar niet alleen een eigen kantoor maar bouwde er ook een zestal bibliotheken met grote collecties aan religieuze en literaire werken waar alle geestelijken en religieuze studenten gebruik van kunnen maken.

Verder maakt Sīstānī gebruik van moderne communicatiemiddelen zoals internet. Via zijn verschillende websites kunnen gelovigen kennis nemen van zijn gedachtegoed en ook met hem in direct contact treden. Zijn wereldwijd verspreid wonende *muqallids* hebben door deze websites de mogelijkheid hun vragen via internet of e-mail aan hem kenbaar te maken en krijgen via datzelfde medium een antwoord. Het medium internet past bovendien goed bij de uitstraling die Sīstānī zoekt en die in de geest is van de traditie van Najaf: een geestelijke autoriteit die voor zijn volgelingen direct bereikbaar is en wiens gedachtegoed eenvoudig toegankelijk is. Dit in tegenstelling tot de moderne media als televisie, radio en krant, die niet alleen eenrichtingsverkeer zijn maar die ook de mogelijkheid hebben zaken te manipuleren of op een 'wereldse' manier te presenteren.

Onder de niet in Irak of Iran wonende *muqallids* zijn ook veel vooraanstaande Irakese shi'itische geestelijken die tijdens het regime van Ṣaddām Ḥusayn het land zijn ontvlucht om te ontkomen aan vervolging en gevangenschap of executie; zij zochten hun heil meestal in de Verenigde Staten of Groot-Brittannië. Deze Irakese geestelijken uitten zich daar anders dan Iraanse '*ulamā*' die zich, in lijn met hun vereerde leider Khumaynī, zeer anti-westers uitlaten. Een *marja'* die door de Iraanse regering wordt gesteund, wordt in het westen met argwaan bekeken, terwijl Irakese '*ulamā*' met hun apolitieke geestelijk leider Sīstānī niet vijandig worden bejegend. Dit geldt ook voor de in de westerse wereld gevestigde *wukalā'* van Sīstānī.

Op in de westerse wereld wonende shi'itische moslims heeft Sīstānī als traditionele *marja' al-taqlīd* grote aantrekkingskracht, overwegend door zijn heilige, niet-wereldse, hooggeleerde uitstraling. De meerderheid van de shi'ieten in de wereld staat niet achter het combineren van politiek leiderschap met de functie van *marja' al-taqlīd* zoals 'Alī Khāmanā'ī die invult. Men mist in Khāmanā'ī een vaderlijke leider, iemand die de kracht heeft shi'ieten te verenigen. Sīstānī daarentegen heeft wel die kracht en shi'ieten vinden in hem de religieuze

leider zoals zij die willen; zij zien hun *marja'* graag als een charismatische figuur die symbool staat voor alles wat zij als shi'ieten vereren en respecteren.<sup>180</sup>

## 5.2. *Het politieke leiderschap van 'Alī al-Sīstānī*

Ondanks de altijd apolitieke houding van *āyatullāh* 'Alī al-Sīstānī heeft hij zich gedurende een korte periode, van juni 2003 tot eind 2004, regelmatig nadrukkelijk gemengd in politieke ontwikkelingen in Irak. De achterliggende redenen lijkt men eerder te moeten zoeken in zijn functie van hoogste religieuze leider dan in een intentie om een politieke positie in te nemen.

In feite heeft Sīstānī op drie manieren ingegrepen, steeds vanuit een religieus motief.

Ten eerste: als geestelijk leider van de shi'ieten heeft Sīstānī de rol van beschermer van de shi'itische geloofsleer en geloofspraktijk. Volgens de Uṣūlī-school geldt het principe dat uitsluitend *mujtahids* bevoegd zijn tot interpretatie van de islamitische wetgeving, dat meerdere *mujtahids* kunnen fungeren als bron van navolging en dat elke gelovige zelf mag kiezen welke *mujtahid* hij wil volgen.

Kort nadat het Irakese regime in 2003 was ontmanteld verschenen shi'itische politieke bewegingen in de openbaarheid die vaak werden geleid door jonge studenten die een paar jaar religieuze studie hadden gevolgd, waaronder als meest toonaangevende figuur Muqtaḍā al-Ṣadr, en die vernieuwingen wilden doorvoeren in het shi'itische gedachtegoed die indruisten tegen de traditie van Najaf.

Deze bedreiging uit shi'itische gelederen dwong *āyatullāh* al-Sīstānī in actie te komen. Hij vaardigde eind juni 2003 een *fatwā* uit waarin hij adviseerde om in de ontstane verwarrende situatie te kiezen voor de beste 'bron van leiding'. Hiermee herbevestigde hij de positie van de *mujtahids* en verwierp hij elke vorm van autoriteit van jongelingen die zeiden te spreken uit naam van het shi'itische geloof maar die aan geen van de traditionele criteria voldeden om aanspraak te maken op leiderschap. Hoewel Muqtaḍā al-Ṣadr met zijn milities nog steeds actief is, is hij er door het machtige ingrijpen van Sīstānī in elk geval niet in geslaagd de shi'itische doctrine te veranderen.

---

<sup>180</sup> Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", pp. 243-245

De tweede wijze van ingrijpen in diezelfde periode betrof de vormgeving van de toekomstige staat Irak. Om te voorkomen dat het verkiezingsproces net als in het verleden door manipulaties en geknoei in het nadeel zou uitpakken van de shi'itische bevolking, die de meerderheid vormt, greep Sīstānī in door duidelijk en bij herhaling aan te dringen op eerlijke, democratische verkiezingen volgens het principe *one man, one vote*. Hij zocht via zijn websites zelfs de publiciteit om zijn pleidooi kracht bij te zetten.

Ten derde heeft hij zich geroerd in de politiek van Irak op een cruciaal moment omdat het gevaar ontstond dat onder druk van de Verenigde Staten het islamitische karakter van de toekomstige staat in gevaar was. Vanuit zijn positie van hoogste religieuze leider is zijn mening dat het bestuur van een land en de wetgeving van dat land niet in tegenstelling mogen zijn met de islamitische wetgeving.

Daaruit vloeit voort dat eventuele seculiere wetten in lijn moeten zijn met islamitische wetten. Deze islamitische wetten worden door *mujtabids* en bij uitstek door de *marja' al-taqlīd* bepaald, en bijgevolg is dan de gehele wetgeving verenigbaar met de islamitische wetgeving.

Een *marja'* als Sīstānī ziet het als zijn religieuze plicht 'de mensen aan te moedigen het goede te doen en hen ervan te weerhouden het slechte te doen'. Hij ziet het dus ook als zijn plicht om druk uit te oefenen op de regering om zo het goede te bewerkstelligen en te voorkomen dat zaken zich ontwikkelen op een manier die in zijn ogen slecht is. Dit gold voor de totstandkoming van de Irakese grondwet.

Voorgangers van Sīstānī die een apolitieke houding hadden werden ook politiek actief als een dergelijke bedreiging zich voordeed. Dit geldt voor bijv. *āyatullāh* Muḥsin al-Ḥakīm die in 1960 in opstand kwam tegen het communisme, *āyatullāh* Burūjirdī die in de jaren '50 in Perzië in actie was gekomen tegen de landhervorming, en *āyatullāh* Shīrāzī die eind 19<sup>e</sup> eeuw de boycot op tabak inzette. Nadat zij zo'n politiek actieve periode hadden stond niets hen in de weg zich vervolgens weer volledig te richten op het religieuze leiderschap over hun schare van volgelingen.

In feite bestaat er in de *marja'īya* een traditie van incidentele bemoeienis met politiek; steeds betrof het uitspraken of acties tegen een staat waarvan de regering op dat moment niet erg sterk stond en tegen ontwikkelingen die anti-islamitisch waren, hoewel de omstandigheden en ook de achterliggende motieven tot ingrijpen van de betrokken *marāji'* verschillend waren.

### 5.3. *Sīstānī's visie op het concept van de wilāyat al-faqīh*

*Āyatullāh* ‘Alī al-Sīstānī heeft tijdens zijn *marjaʿīya* steeds weten te laveren tussen de regimes van Bagdad en Teheran door een zo neutraal mogelijke houding in te nemen. Hij heeft alles in het werk gesteld om de Opperste Leider van Iran, ‘Alī Khāmanāʿī, niet in het vaarwater te zitten, bijv. door de bestuurders van de door hem opgerichte bibliotheken in Qumm zorgvuldig te selecteren en door alleen die ‘*ulamā*’ in Qumm te betalen die geen maandelijks gage ontvangen van Khāmanāʿī. Ook heeft hij zich tot na de val van het Baʿth-regime van Ṣaddām Ḥusayn nooit openlijk uitgelaten over het concept van de *wilāyat al-faqīh*; in de *fatwā*'s die hij daar nadien over uitvaardigde blijkt wel dat hij er tegenstander van is de politieke verantwoordelijkheden van de *wilāyat al-faqīh* centraal te stellen. Hij kan zich, anders dan zijn voorganger Khūʿī, in zoverre vinden in de positie van de *wilāyat al-faqīh* dat de verantwoordelijkheid van deze leider zich niet alleen uitstrekt over religieuze zaken maar ook over aangelegenheden die de basis vormen van het islamitische sociale systeem.<sup>181</sup>

Als men echter de theorie van de *wilāyat al-faqīh* uitlegt vanuit een traditioneel oogpunt, zoals overigens in de jaren '40 ook de quiëtistische *āyatullāh* Burūjirdī al deed, dan betekent *faqīh* 'de hoogste geleerde' (*al-aʿlam*) waarin de *marjaʿ al-taqlīd* zijn macht kan laten gelden door middel van een *ḥukm* (bepaling, juridische uitspraak), een bindende regel.<sup>182</sup> Deze wijze van interpretatie ontnemt het concept van de *wilāyat al-faqīh* zijn politieke lading en past binnen het traditionele shīʿitische gedachtegoed.

### 5.4. *De marjaʿ al-taqlīd in het post-Sīstānī tijdperk*

Wat betreft de functie van de *marjaʿ al-taqlīd* zullen vooral de ontwikkelingen ná het tijdperk Sīstānī bepalend zijn. Bij gebrek aan een officiële hiërarchie is Sīstānī niet bij machte een opvolger te benoemen. Zijn politieke en sociale invloed zouden, zoals dat bij hemzelf het geval was, door een *mujtabid* kunnen worden 'gebruikt' indien deze persoon wordt geaccepteerd als de nieuwe *marjaʿ al-taqlīd*, maar tot op heden zijn er geen signalen dat Sīstānī zo'n kandidaat in het vizier heeft.

---

<sup>181</sup> Visser, Reidar, *Sistani, the United States and Politics in Iraq*, p. 13

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 23

Een groot probleem daarbij vormt de geïsoleerde situatie van de *hawza* van Najaf, waar religieuze studenten uit Iran niet mogen studeren terwijl historisch gezien een geestelijke van Iraanse afkomst de meeste kans heeft als *marja'* te worden geaccepteerd.

In Iran is de benoeming van een *marja'* inmiddels een zaak die volledig onder controle staat van de machtige centrale regering. Het verleden heeft aangetoond dat de politieke en sociale macht van de *marja'* afneemt als de regering sterk en capabel is, en in geval van een zwakke regering heeft de *marja'* meer ruimte zich met politieke aangelegenheden te bemoeien. Dit laatste heeft zich voorgedaan tijdens de Tabaksaffaire in Perzië eind 19<sup>e</sup> eeuw en tijdens de islamitische revolutie van Iran in 1979.

Doordat in Iran de religieuze hogescholen onder volledige controle staan van het regime in Teheran en doordat ook de geldstromen in handen zijn van de centrale regering is er niet langer sprake van enige vorm van onafhankelijkheid van de *'ulamā'*. De politieke en de religieuze macht zijn er zo nauw verweven in alle lagen van de geestelijke macht en het bestuursapparaat, dat het shi'itische basisprincipe van het individueel en vrijwillig kiezen van een *marja' al-taqlīd* daar verloren is gegaan.

Sīstānī heeft in de gehele shi'itische wereld macht en invloed en kan zich daardoor in de huidige complexe politieke en religieus-verpolitiekte omstandigheden staande houden en onafhankelijk van enige staat opereren.

Vermoedelijk zal in Najaf na het overlijden van Sīstānī het shi'itische leiderschap daar in handen vallen van de overige drie *mujtahids*, *sayyid* Muḥammad Sa'īd al-Ḥakīm, Muḥammad Iṣḥāq al-Fayyāḍ en Ḥusayn Bashīr al-Najafī. Het is bijna ondenkbaar dat één van hen de populariteit en derhalve ook de macht en de financiële middelen opbouwt om los van de staat zowel religieuze als politieke invloed uit te oefenen; zij zullen dus beperkt zijn in hun mogelijkheden om de belangen van de shi'itische religie en shi'itische gelovigen te verdedigen zoals Sīstānī dat heeft gedaan. Ook hebben deze *mujtahids* straks vermoedelijk onvoldoende aanzien en respect om de activistische jonge Muqtaḍā al-Ṣadr zo krachtig te overtroeven als Sīstānī deed.

Na de dood van Sīstānī is er één religieuze leider die wel veel volgelingen heeft en die vooral over een grote financiële reserve beschikt: 'Alī Khāmanā'ī, de Opperste Leider van Iran.

Vooral door de factor geld zal hij waarschijnlijk in staat zijn ten minste een deel van de volgelingen van Sīstānī aan zich te binden en zijn reikwijdte en macht, en dus ook die van Qumm, te vergroten.

Het is haast ondenkbaar dat Sīstānī deze toekomstige ontwikkelingen niet volledig overziet. Ook al is hij een traditionele *marja' al-taqlīd*, en ook al is het zo dat juist daarin zijn kracht ligt, toch zou het in het licht van de machtspositie van Qumm denkbaar zijn dat Sīstānī een denk- en veranderingsproces op gang brengt om de positie van Najaf als shī'itisch religieus centrum te behouden en om de positie van *marja' al-taqlīd* voor de toekomst 'veilig te stellen'. Een dergelijke discussie heeft al plaatsgevonden na de dood van *āyatullāh* Burūjirdī en ook *āyatullāh* Muḥammad Bāqir al-Ṣadr heeft in zijn werk *al-Marja'īya al-Mawḍū'īya* hierover zijn gedachten gevormd.

De situatie die in de nabije toekomst ontstaat vraagt om een heroverweging van de functie van *marja' al-taqlīd*, maar Sīstānī gaat deze interne discussie vooralsnog niet aan. Hij heeft of vertrouwen in de volgende generatie *mujtahids* van Najaf, of hij vertrouwt volledig op 'de hand van God'. Karakteristiek voor Sīstānī is in elk geval dat hij een religieuze leider is die ook in dit opzicht een quiëtistische houding aanneemt, conform de traditie van zijn leermeesters in Najaf.

## Bijlage

*‘Alī al-Sīstānī als religieuze autoriteit*

vertaald uit *‘Asāṭīn al-marja‘īya al-‘ulyā fī al-Najaf al-‘asbraf* (de meest vooraanstaande hoge geestelijken in Najaf), geschreven door Muḥammad Ḥusayn ‘Alī al-Ṣaghīr en uitgegeven door Al-Balāgh, Beiroet, Libanon, 2003

onder begeleiding van Dr. B. Radtke

## ‘Alī al-Sīstānī als religieuze autoriteit

### *Zijn afstamming en familie*

De afstammingslijn van ‘Alī ibn al-sayyid Muḥammad Bāqir ibn al-sayyid ‘Alī al-Ḥusaynī al-Sīstānī al-Najafī gaat terug tot Imām Ḥusayn, de zoon van ‘Alī ibn ‘amīr al-mu’minīn. Sīstānī werd geboren op 9 Rabī‘ 2, 1349/1930 en hij is bekend onder de naam al-Sīstānī, daarin zijn grootvader volgend, *sayyid* Muḥammad, die benoemd werd tot *shaykh al-islām* in Sīstān ten tijde van de Safawidische sultan Ḥusayn. In elk geval behoort hij tot de Husaynīya-familie die zich vestigde in Iṣfahān om te ontkomen aan de macht van de Umayyaden. Na de verhuizing van *sayyid* Muḥammad naar Sīstān werden hij en de zijnen al-Sīstānī genoemd.

De vader van Sīstānī is de geëerde geleerde *sayyid* Muḥammad Bāqir en zijn grootvader was de autoriteit *sayyid* ‘Alī al-Sīstānī (1340 h.) die later gezien werd als een van de grote coryfeeën op het gebied van *fiqh* en *uṣūl* in Najaf. Deze was naar Khorāsān gegaan, naar Mashhad, waar hij enige tijd woonde in de *madrassa* van *mullā* Muḥammad Bāqir al-Sabzawārī, waar hij de fundamenteen leerde van het Arabisch en van de *sharī‘a*. Daarna ging hij terug naar Najaf om zijn wetenschappelijke studie voort te zetten. De geleerde *shaykh* Āghā Buzurg heeft een biografie over hem geschreven en beschouwde hem als de meest uitmuntende student van de hooggeleerde ‘Alī al-Nihāwandī in Najaf, en in Sāmarā schildert hij hem als een van de studenten van de vernieuwer al-Shīrāzī (o. 1312 h.). Daarna studeerde hij bij de grote geleerde *al-sayyid* ‘Ismā‘īl al-Ṣadr in Karbalā’ en behoorde tot de beste leerlingen van de grote *shaykh* Muḥammad Riḍā Āl Yāsīn (o. 1370 h.), zoals in zijn biografie vermeld is. Vervolgens keerde Sīstānī aan het eind van het jaar 1308 h. terug naar Mashhad en vestigde zich daar. Hij heeft een religieuze positie verworven en had daarnaast een grote wetenschappelijke bezieling, vroomheid en een zuivere inborst.

De Ḥusaynīya-familie vestigde zich in Khorāsān, dus in Mashhad, waar degene over wie het in deze biografie gaat werd geboren. Hij werd door zijn vader vernoemd naar zijn bovengenoemde grootvader, als goed omen. Dit goede voorteken is bewaarheid geworden.



## *Studie en opvoeding*

Zijne eminentie al-Sīstānī begon zijn lange opleiding toen hij vijf jaar oud was met het leren lezen, reciteren en uit het hoofd leren van de heilige Qur‘ān. Hij ging naar *madrasa* Dār al-Ta‘līm al-Dīn in Mashhad en leerde lezen, schrijven, de basisprincipes van rekenen, geschiedenis en geografie. Toen hij deze school met een diploma verliet had hij ook kalligrafielessen gevolgd bij meesters in de kalligrafeerkunst. Zijn handschrift is tot de dag van vandaag mooi en precies, en hij schrijft snel en goed.

Vervolgens begon Sīstānī op de leeftijd van tien jaar in 1360 h. op initiatief van zijn vader, de geëerde geleerde *al-sayyid* Muḥammad Bāqir, met het lezen van de belangrijkste leerwerken van de *hawza*: *al-‘Alfiya* van Ibn Mālīk, *al-Mughnī* van Ibn Hishām, *al-Mughṭaṣar* en *al-Muṭawwal* van al-Taftāzānī, *Sharḥ al-lum‘a*, en *al-Qawānīn*. Hij bestudeerde *al-Makāsib*, *Rasā’il* en *Kifāya* van de belangrijke theoloog Hāshim al-Qazwīnī. Tevens studeerde hij filosofie en retorica zoals *Sharḥ manzūma* van *mullā* Hādī al-Sabzawārī, *Sharḥ al-‘ishārāt wa al-‘asfār* van de overleden filosoof al-Āysī, en hij bestudeerde *Shawāriq al-ilhām* van *shaykh* Mujtabā al-Qazwīnī. Voorts volgde hij colleges in de theologie van de zeergeleerde overleden meester Mirzā Mahdī al-Iṣfahānī en deed tijdens zijn *baḥth al-khārij* onderzoek naar al het werk van Mirzā Mahdī al-Ishtayānī en Mirzā Hāshim al-Qazwīnī.

Daarnaast deed Sīstānī kennis op over psychologie en literatuur en hij las *Maqāmāt* van Harīrī, *Sharḥ al-Niḡām*, oude Arabische literatuur en de literaire erfenis van de bekende overleden auteur Nishābūrī.

Heden ten dage behoort de *sayyid* tot de geleerden op het gebied van literatuur en filosofie, en naast zijn functie als *marja‘* is hij in staat Arabische gedichten te schrijven.

Sīstānī ging door met het vergaren van kennis buiten de theologische wetenschap. Hij wilde meer leren dan wat hij in Mashhad had opgedaan en eind 1368 h. verhuisde hij naar Qumm. Bij imām Ḥusayn al-Ṭabāṭabā’ī al-Burūjirdī vervolgde hij zijn *baḥth al-khārij* en studeerde op het hoogste niveau *fiqh* en *uṣūl*. Ook volgde hij lessen in *fiqh* bij *āyatullāh* Muḥammad al-Kūhkumārī.

### *Zijn vertrek naar Najaf*

Toen ‘Alī al-Sīstānī deze eerste fase van zijn studie had afgerond ontstond de wens om naar Najaf te gaan, de hoofdstad van de theologische wetenschap. Hij besloot daarheen te vertrekken. De verhuizing vond plaats in Ṣafar 1371 h. toen Sīstānī, komend uit Qumm, aankwam in Karbalā’ voor de ceremonie van de 40<sup>e</sup> dag na de dood van Imām Ḥusayn. Sīstānī begaf zich naar diens heilige graf, deemoedig biddend tot God om hem voorspoed te geven omdat het heil voor het hiernamaals in diens handen ligt. Vervolgens ging hij naar Najaf.

Sīstānī had kennis, een sterke wil en was geduldig en vastberaden. Hij woonde in het wetenschappelijke instituut al-Bukhārā’ī als jongeman van 22. Gedurende 52 jaar is hij niet weggeweest uit Najaf behoudens een korte periode die hij doorbracht in zijn geboortestad Mashhad, die niet langer was dan zes maanden in het jaar 1380 h., en ook in de jaren 1386, 1405 en 1406 h. voor een bezoek aan de Ka’ba van God, het verrichten van de *hajj* en een bezoek aan de profeet en de begraafplaats al-Baqī’.

Sīstānī vestigde zich in Najaf en begon aan een wetenschappelijke reis op een verlichte, ontwikkelde, snelle hoofdweg. Hij studeerde bij drie coryfeeën die wat betreft hun specialisatie en competentie van gelijk wetenschappelijk niveau waren, namelijk

- imām Muḥsin al-Ḥakīm
- imām ‘Abu al-Qāsim al-Khū’ī
- de grote *shaykh* Ḥusayn al-Ḥillī

Tegelijkertijd studeerde hij ook bij imām al-Shāhrūdī.

Van al-Khū’ī en al-Ḥillī bleef Sīstānī nadien nog langer lessen volgen in *fiqh* en *uṣūl*. Zijn werk en studie hadden tien jaar geduurd toen hij van hun beiden de *ijāza* kreeg door beider getuigenissen waarin zij hem de *ijāza* van *ijtihād* toekenden, de hoogste wetenschappelijke graad die een student van de *hawza* van Najaf kan verwerven. Hij kreeg het recht zijn hoge studie voort te zetten totdat hij de positie kreeg van *marja’ al-taqlīd*, een titel die uitsluitend wordt toegekend aan de meest unieke geesten onder de honderden *mujtahids*.

Ik heb Sīstānī leren kennen als een verlichte persoonlijkheid in wetenschap van *fiqh* en *uṣūl*, en ik heb hem ook als geniaal ervaren wat betreft wetenschappelijke kennis en verhaalkunst. Eveneens had hij een hoge rang en een nieuwe visie op het gebied van (p. 345) *hadīth*- en *rijāl*-wetenschap. Daarover schreef hij omvangrijke boeken die worden beschouwd als innovatieve werken.

*Shaykh* Muḥammad Muḥsin al-Ma‘rūf, bekend als Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī, de autoriteit op het gebied van *kharḥ wa-ta‘dīl*, heeft onze *shaykh* geroemd en schreef voor hem een wetenschappelijke getuigenis over diens grote expertise in de *hadīth*- en *rijāl*-wetenschap.

### *Baḥth al-khārij van al-Sīstānī*

De gedachte om terug te keren naar de religieuze omgeving van Mashhad drong bij Sīstānī binnen toen hij voldeed aan de eisen ten aanzien van de wettelijke en theologische wetenschap en nadat hij de volledige kennis had over theologen en hun biografieën. Wat belette hem terug te keren? Hij had toch al de positie van *ijtihād* bereikt, maar Sīstānī vond de hoge rang nog niet genoeg dus hij begon zijn *baḥth al-khārij* in Najaf in het jaar 1381 h. en liet het idee los om zich te vestigen in Khorāsān.

Hij volgde op hoog niveau colleges in *fiqh* waarbij hij zijn kennis putte uit *Makāsib* van *shaykh* al-Anṣārī. Hij bleef het boek *al-‘Urwa al-wuthqā* van *sayyid* al-Ṭabāṭabā‘ī bestuderen en schreef hierop een commentaar van de hoofdstukken over de heilige plichten, de islamitische gebedsrituelen, het vasten tijdens Ramadān, de vijf zuilen van de islam en de volledige overgave aan God. Sīstānī ging door met het schrijven van dit commentaar of misschien had hij het al geschreven.

Zijn voordrachten over *fiqh* gedurende deze jaren begonnen met een onafhankelijk werk. Hij besprak de werken *al-Qadā’ wa ‘ibhāt al-ribbā*, en *Qā’ida al-ilzām* en *Qā’ida al-taqīya* en andere over de principes van de *fiqh*.

Eveneens gaf hij colleges over meer hedendaagse personen in de *rijāl*-wetenschap zoals daartoe behoren *Hujīya murāsīl* van Ibn ‘Abī ‘Amīr, *Sharḥ mushīgha al-istibṣār wa al-tahdhīb* en soortgelijke werken.

*Sayyid* al-Sīstānī bleef bij de *uṣūl*-wetenschap, dus bij die wetenschap waarin *mujtahids* in geschreven werken en onderzoek met elkaar rivaliseren. Sīstānī begon met het geven van colleges op hoog niveau hierover gedurende zijn *baḥth al-khārij* tijdens Sha‘bān van het jaar 1384 h.. Zijn derde studiefase heeft hij afgerond in Sha‘bān van het jaar 1411 h., dus toen zijn

leermeester *imām* al-Khū'ī nog leefde. Er is een bandopname van al zijn voordrachten over *fiqh* en *uṣūl* van 1397 h. tot de dag van vandaag.

Ik was bij zijn *baḥth al-khārij* over *fiqh* in het jaar 1995 A.D. en kreeg daardoor genade en zegening omdat hij in de positie was van de hoogste *marja'* van de moslims. Een woordenvloed stroomde uit hem en geen vogel kon hem bereiken. Hij dook in de diepte van de bewijzen en drong door de poort van de bewijsvoering en nam daarbij de visie van *sayyid* al-Ḥakīm in diens *al-Mustamsik* tot hulp, en van *sayyid* al-Khū'ī *al-Mustanid* en *al-Mu'tamad*, hiermee zijn respect tonend voor hun positie als meester en vertrouwend op hun wijze van denken, hoewel hij vaak met hen van inzicht verschilde. In zijn wijze van redenering maakte Sīstānī afwegingen die afweken van de hunne, en dát is het voorrecht van het openen van de poort van de *ijtihād* bij de Imāmīya.

Sīstānī begon zijn *baḥth al-khārij* ongeveer 40 jaar geleden. Hij studeerde toen Perzisch en behaalde daarin drie achtereenvolgende cursussen, voorafgaand aan zijn functie als *marja'* en toen hij opklom tot de rang van *marja'*. Door het toenemende aantal studenten begon hij het Arabische *fushā* te leren en hij beheerst het uitstekend. Hij stottert niet, treedt niet in herhaling en valt niet stil. Hij vormt hierdoor een bron van bewondering voor de toehoorders, degenen die hem ontmoeten en naar hem toekomen.

### *Sīstānī in Najaf*

Het wetenschappelijke programma van Sīstānī vormt een basis die geen vertakkingen heeft. Hij leefde in afzondering van de mensen en was omringd door boeken, alsof hij de poëtische woorden van al-Mutanabbī<sup>183</sup> uit het oude Kūfa in gedachten hield: "de mooiste plek op aarde is een dansend zadel, het beste gezelschap om de tijd mee door te brengen is een boek."

Hij vormde een tweeling met zijn boeken, een bondgenoot van zijn lessen zat steeds in zijn studeerkamer; hij las, deed onderzoek, studeerde, gaf voordrachten en onderwees. Met zijn betrokkenheid bij het onderwijs vormde hij een opkomende generatie van hooggeleerden van de religieuze hogeschool.

Sīstānī besteedde zeer veel aandacht aan het opvoeden van zijn twee zoons en hun hoge opleiding, d.w.z. *sayyid* Muḥammad Riḍā en *sayyid* Muḥammad Bāqir. Zij zijn beiden thans

---

<sup>183</sup> *dīwān* al-Mutanabbī, deel 1, p. 319

leermeesters aan de *baḥth al-khārij* in Najaf. Ik heb geen enkele twijfel over de *ijtibād* van zijn oudste zoon, en met de jongste heb ik niet gesproken.

Het wetenschappelijke werk van Sīstānī leidde hem af van de aardse zaken en de uiterlijkheden van de *sharī'a* lieten hem stilstaan bij de beperkingen van de wereld. Sīstānī geeft niks om kleding of eten, hij kijkt niet naar huis of eigendom, hij geniet niet van zijn vriendschappen en trouwe aanhangers, en plaatsen van amusement voor het uitwisselen van nieuwtjes of het bekijken van excentrieke personen trekken hem niet aan. Hij richt zich op een klein aantal religieuze geleerden. hij luistert naar hen en zij luisteren naar hem. Sīstānī bezoekt geen wetenschappelijke bijeenkomsten behalve religieuze zittingen en hij is niet gewend veel tijd te verdoen aan beleefde omgangsregels. Zijn doel, streven en werk zijn uitsluitend gericht op de studie van de shi'itische theologie, met zichtbare eerbied, evenwichtig en met een juiste zienswijze.

Sīstānī heeft altijd zeer eenvoudig geleefd en doet dat nog steeds. De grote sommen geld waarover hij kan beschikken gebruikt hij ter betaling van de noden van behoeftigen, ten gunste van het geloof en ter ondersteuning van de religieuze instituties, om de zieken te behandelen, voor het opzetten van sociale projecten en om vrede te stichten tussen strijdende partijen.

Sīstānī leeft teruggetrokken, waardoor slechts een klein aantal studenten en hooggeplaatste personen hem kennen. Hij is met hen maar blijft toch apart van hen, heeft maar zelden contact met hen en hij heeft alleen contact met anderen als zij bij hem hun toevlucht zoeken. De wetenschap gaat boven alles en is groter dan alles; hij offert er alles voor op. Zo wordt Sīstānī gerekend tot degenen die het leven opgeven en die volledig zijn toegewijd aan de wetenschap en aan hun religieuze activiteiten. Hij houdt zich verre van alles dat hem kan afleiden van zijn werkzaamheden, zijn studie en het voortzetten van goede werken.

Toen hij deelnam aan wetenschappelijke zittingen begon Sīstānī aan zijn wetenschappelijke onderzoek, of als hij bij een vriend van hem kwam legde hij hem allerhande vragen voor om op te lossen. Als Sīstānī zijn sociale plichten vervulde beperkte hij zich tot het doel, zonder verspilling van tijd. Hij heeft de eenvoud van de vromen, een vredelievende uitstraling en is een alerte en opmerkelijke denker. Hij kent zowel geleerden van zijn tijd als de oude autoriteiten en hun kritieken.

Sīstānī gaf zichzelf ruimte om tot rust te komen in het gebied van de Eufraat, in Kūfa, om er te verblijven en om na te denken en nieuwe energie op te doen. Hij begroette mensen uitsluitend met een *salām* en zei begroetten hem ook op die manier, en dus kon Sīstānī zich permanent verdiepen in de vraag hoe hij kon bijdragen aan de existentie van de geloofsgemeenschap in het centrum van de wetenschap, Najaf. Vanaf zijn vroege jeugd was hij een jongen die kennis wilde vergaren en thans is hij in de bloei van zijn leven hoewel hij al over de 70 jaar is. Zie daarvan de volgende twee voorbeelden.

Ten eerste: Gedurende de tijd dat hij in Qumm verbleef correspondeerde Sīstānī met de zeergeleerde inmiddels overleden *sayyid* ‘Alī al-Bihbihānī, de grootste geleerde van de religieuze hogescholen en gediplomeerd aan de bekende *madrassa* al-Rabbānī van de bekende *shaykh* Hādī al-Tīhrānī. Het thema van deze briefwisselingen betrof de gevoelige kwestie over de *qibla* waarvan zijne eminentie Sīstānī – wiens aanzien steeds groeide – sommige theorieën van de onderzoeker Tīhrānī ter discussie stelde, waarbij *sayyid* al-Bihbihānī de stelling innam van de verdediger.

Nadat er verschillende brieven over en weer waren gegaan schreef de inmiddels overleden Bihbihānī aan Sīstānī een brief waarin hij hem prees voor diens oplettende inzicht met betrekking tot deze gecompliceerde vragen, waarvan hij de conclusie van de studie en de schriftelijke discussie liet wachten tot een bezoek aan Mashhad.

Ten tweede: In de tijd dat *āyatullāh* al-‘Uthmān al-Maghfūr zijn leermeester was bracht onze *sayyid* een bezoek aan de goede *shaykh* Muḥammad Ṭāhir in diens woonhuis te Najaf. *Shaykh* Muḥammad Ṭāhir was een van de weinige uitzonderlijke geleerden in de *fiqh*, *uṣūl* en *rijāl*-wetenschap. Eveneens was hij een onuitputtelijke bron van kennis op het gebied van literatuur, oude literatuur, filosofie en historiografie. Toen hij met Sīstānī discussieerde over de meest diepgaande vragen van *fiqh*, *uṣūl* en filosofie was hij zeer opgetogen over de voorbeelden van het zeldzame talent van de *sayyid* en zei hem: "Blijf voorlopig in afzondering leven, met uw lessen en uw onderzoek, maar er komt een dag waarop Najaf u nodig zal hebben". De *shaykh* zegende zijn voorgevoel en voorzag dat er een dag zou komen waarop de *sayyid*, bij het vrijkomen van de rang van *marja*‘, voor deze positie in aanmerking zou komen.

Na het overlijden van *imām* al-Khū’ī in Najaf richtte de blik zich op de twee aangewezen geestelijken *sayyid* ‘Abd al-Sabzawārī en *sayyid* ‘Alī al-Sīstānī. Na het overlijden van eerstgenoemde waren de geleerden die men vertrouwde op grond van hun wijsheid en hun ervaring inzake kandidaatstelling van mening dat de positie van *marja*‘ toeviel aan Sīstānī. Zo geschiedde.

### *Kenmerkende eigenschappen van sayyid al-Sīstānī*

God heeft genade geschonken aan de Imāmiyya op de wereld omdat hij hen een *marja*<sup>‘</sup> zond die uitstekend kan organiseren, goed kan observeren, serieus is in zijn aanpak, een scherpe visie heeft en een krachtig oordeel. Sīstānī kijkt naar de toekomst op een moderne manier en met de ervaring van een bewuste criticus. Door deze twee gezichtspunten onthullen zich voor hem de werkelijkheden die in verband staan met de werkelijk belangrijke realiteiten. Hij is subtiel in zijn beslissingen en trefzeker in zijn meningen. Goddelijke zorg leidt hem in de samenleving zoals die is in zijn tijd, met haar verdeeldheid en haar voortdurende moeilijkheden. Sīstānī is uitermate oprecht en zeer voorzichtig wat betreft bezittingen, hetgeen duidelijk is door zijn ascetische leven, kleding, inrichting en woning. Hij geeft niks om eten en houdt alleen van eenvoudige kleding. In zijn huis heeft hij gewone bedden en wat keukengerei. Sīstānī bezit geen huis en geen onroerend goed; zijn huis is daar waar hij als student leefde en als docent van de *hawza*, en het is niet groter dan 70 m<sup>2</sup>. Hij is daarvan de huurder, niet de eigenaar, en hij betaalt de maandelijkse huur – een bescheiden bedrag - tot de dag van vandaag.

*Sayyid* al-Sīstānī is de top in bescheidenheid, in de kunst van het corresponderen, realiteitszin en in onnoemelijk veel soortgelijke zaken.

- Toen één van de grote *marāji*<sup>‘</sup> hem een bezoek bracht was hij bijzonder verheugd over het weerzien en uit eerbied voor hem; toen ze elkaar warm de hand schudden was hij bijna geneigd te buigen om hem te kussen.
- Sīstānī begeleidde een van de grote geestelijken naar de binnenplaats van het huis. Toen deze op de grond viel bood hij hem zijn sandalen aan. Het is zelfs zo dat toen hij afscheid nam van een van zijn vrienden hij hem een paar van zijn schoenen aanbood. Deze zei hem: "Wat doet onze *sayyid*?" Hij antwoordde: "Het respecteren van een gelovige is een plicht en ik wil jouw positie duidelijk maken aan diegenen die jou niet kennen".
- Als Sīstānī bezoek kreeg van iemand die zocht naar kennis, een religieuze uitspraak of een teken van vroomheid of macht, dan ging diegene steeds dichterbij hem zitten totdat hij zich bevond in de kring rondom hem. In zijn *diwān* leiden de vele zaken hem niet af navraag te doen naar de gezondheid van iedereen die komt, en zich te concentreren op degene van de *sbarī*<sup>‘</sup>a "omdat God zijn vriend verbergt tussen de mensen" en "het doel niet bestemd is om het te bereiken", zoals de *uṣūli* zeggen.

- Sīstānī heeft een druk leven en steeds een glimlach op zijn gezicht. Hij heeft zelfs grote uitstraling als hij bedroefd is, hetgeen dan ook niet aan hem is te zien. Hij maakt de indruk gelukkig te zijn terwijl hij in hevige mate lijdt. Men veronderstelt dat hij ontspannen is terwijl hij midden in een onrustige periode zit. Hij klaagt nooit en zelfs op de slechtste momenten is de angst hem niet aan te zien. Ook geeft hij geen blijk van zijn ergernis, ook al is hij hevig geïrriteerd. Hij vertrouwt zich toe aan God om rust te vinden – alleen – als het slecht met hem gaat. Hij raakt niet verstoord door de normale gebeurtenissen van de huidige tijd, en omstandigheden van tegenspoed hebben geen macht over hem. Hij vindt troost in het leed, de problemen en de verdrijving die de zuivere imams hebben doorstaan, een eigenschap die maar zelden voorkomt.
- Als Sīstānī gevraagd wordt naar een wettelijk oordeel dan geeft hij vriendelijk antwoord op een aardige manier die zijn luisteraar begrijpt, die nut brengt aan de toehoorder. Hij vermijdt daarbij druk, neigt vriendelijk te zijn en ontvouwt een antwoord dat in de situatie passend is zonder in overbodige details te treden die wellicht de toehoorder niet begrijpt en die misschien de meeste mensen niet kunnen verteren.
- Iemand benaderde hem om vergeving te vragen voor iemand die zich jegens hem smadend en arrogant had gedragen, en die inmiddels was overleden. Sīstānī zei dat hij hem al had vergeven. Hij zei: "Waarom zou hij jou nu belasteren? Heeft hij je niet vervloekt vóór de *marja'īya*? Als hij jou beledigt in de hoedanigheid van *marja'* dan niet in de persoon van al-Sīstānī. Dat is een zaak die verband houdt met het ambt en de positie". Hij zei: "Laat ons dat aan God de almachtige overlaten".  
 Hij zei: "*Sayyid* Muḥsin al-Hakīm is ook geconfronteerd met dit soort scheldpartijen en vervloekingen, en iemand heeft mijn vader dringend verzocht te spreken met *sayyid* al-Hakīm om hem te vergeven dat hij hem had gesmaad aan het begin van zijn *marja'īya*".  
 Hij sprak met mijn vader en zei: "Er zitten twee kanten aan dit geroddel en gescheld. De eerste: *Sayyid* Muḥsin al-Hakīm is een verstandige man; ik heb hem al vergeven en vrijgesproken van een bestraffing". De tweede: "*Sayyid* Muḥsin al-Hakīm is in zijn de hoedanigheid van *marja'* dus hij is door deze positie kwetsbaar. Het is een aanval op de functie, en het is niet zo dat ik hen zonder uitzondering vrijspreek van schuld."  
 Sīstānī zei: "De betekenis hiervan is dat de *sayyid* dat aan God toevertrouwde, en ik doe hetzelfde".  
 Met zijn specifieke eigenschappen en zijn bijzondere kwaliteiten toont *sayyid* al-Sīstānī grote gelijkenis met de houding van de familie van de profeet. Hij verenigt wetenschap



met mildheid, bescheidenheid met trots, soberheid met vroomheid, en nonchalance met waakzaamheid en voorzichtigheid. Ook is hij goed in het analyseren van mensen en geeft hij hen hun rang, hij staat open voor de grote menigte en heeft vertrouwen in de jeugd, hij kiest voor eerlijkheid in het spreken en in het handelen, hij verenigt ernst in het werk met de ambitie van de toekomst, hij verbindt de mooiste liefde met de menselijke liefde, ook voor zijn doodsvijanden, en hij vergeeft zelfs diegenen die kiezen voor het slechte pad.

Ik heb u kort verslag uitgebracht over deze man, zonder er iets aan toe te voegen of te overdrijven. Hij is de man van deze tijd, in veel meer opzichten dan in deze beschrijving. Hij is de goede man op de goede plaats. "God weet goed waar hij zijn boodschap moet neerleggen". God heeft de mensen karakter gegeven en God is genadig voor zijn mensen. Hij zond hen in crises en catastrofes mensen die een hulp zijn voor de islam, bracht voorspoed in de landen en vastberadenheid bij tegenspoed. Dat is de goedheid van de enige God. God is eerlijk.

'Dat is de genade van God die Hij geeft aan wie Hij wil. God is wijsdomvattend en wetend' [5:54]. 'God is gever van genade aan de mensen maar de meesten van hun zijn niet dankbaar' [10:60]. God zij gedankt voor zijn genade, zijn zegeningen en zijn goedheid.

Sīstānī heeft nog een andere bijzondere karaktertrek, namelijk een zeer sobere levenswijze, een leven van ascese. Sīstānī is arm en zuinig, en hij werd *marja'* terwijl hij arm en zuinig was en leefde als een arme man.

Ik verliet de universiteit van Najaf op een avond aan het begin van het jaar 1990, na mijn pensionering, met de handen op de rug en het hoofd gebogen naar de grond, nadenkend over wat ik had bereikt na een lange persoonlijke strijd die 40 jaar heeft geduurd. Toen was volkomen onverwacht *sayyid* al-Sīstānī daar, vlakbij ons huis op ongeveer 100 meter afstand. Ik begroette en verwelkomde hem en uitte de gepaste beleefdheden. Hij had zijn zoon bij zich.

Ik zei: "Moge het onze meester goed gaan deze avond". Het was zijn gewoonte zich 's avonds te wijden aan zijn wetenschappelijke werk.

Hij zei: "Je weet over de speciale relatie die er is tussen mij en *sayyid* al-Ḥusayn, de grote wetenschapper. Hij is ziek en ik kom bij hem op bezoek".

Ik zei: "Alstublieft – terwijl zijn zoon *sayyid* Muḥammad al-Riḍā met hem was – verpoos wat in ons huis. Ik zal u per auto naar de binnenstad brengen."

Hij zei: "De avond is voor studie", waarmee hij bedoelde dat morgen een dag was waarop hij zou doceren aan de hoogste *baḥṭh al-khārij*, "en ik moet mij in de nacht voorbereiden op het onderwerp". Hij richtte zich tot mij en zei: "Je was zo diep aan het nadenken dat je mij pas zag toen je vlak bij me was". Ik zei hem: "Mijn heer, u weet dat ik gedurende 34 jaar docent ben geweest en dat ik voldoende middelen van bestaan heb door mijn salaris van de universiteit. Ik heb toegestemd in mijn pensionering met de gegevens die u bekend waren en ik denk erover na hoeveel geld voldoende zou zijn om van te leven. De religieuze belasting, zoals u bekend, krijg ik niet. Nu heb ik twee aanbiedingen: een aanbod van de universiteit van Libië is maximaal 1500 dollar per maand en het aanbod van de universiteit van Jordanië bedraagt om en nabij 2000 dollar per maand en ik krijg daar de positie van eerste docent. Daarover ben ik aan het nadenken." Hij zei tegen mij: "Doe het niet, ga niet weg uit Najaf. Je hebt aan mij een voorbeeld van een arme man. Ik ben een arme man die heeft moeten bedelen om te leven vanaf het moment dat ik in Najaf terechtkwam tot op de dag van vandaag. Armoede is geen belemmering. Wil je mij alleen achterlaten?". De *sayyid* was vriendelijk over mijn opmerkingen en meningen. Hij heeft mij aangesteld in de positie van wetgevend verantwoordelijke. Men weet niet wat zich tussen ons heeft afgespeeld, zelfs zijn zoon niet. Dat is tot de dag van vandaag een geheim gebleven. Na de woorden die de *sayyid* daarover tot mij sprak heb ik de reis naar het buitenland van Irak van me afgezet vanwege mijn benoeming op de universiteit. Samen met hem verdraag ik de armoede.

#### *De hoge geestelijke sayyid al-Sīstānī*

De benoeming van Sīstānī in de positie van *marjaʿ* was een gebeurtenis van wereldbelang. Sīstānī meldde zich niet zelf aan voor de positie van *marjaʿ* en verwachtte er niets van, maar het is de goddelijke wil die de man heeft gekandideerd; een man die niet streefde naar de rang van *marjaʿ*. Niemand had daarvoor iets gedaan. Het was spontaan gekomen en het rustte bij hem in een nobel, groot hart en op een eervolle plek, zodat hij wellicht niet meer was vervuld van verwondering over deze aandacht voor hem, aangezien het duidelijk was dat hij deze positie niet nodig had. Het beste was dat hij in de *hawza* bleef, alleen en met de gewoonlijke hoeveelheid geld. Zijn plicht was haar plicht. Ik confronteerde hem ermee dat, als hij zich ertegen verzette, de methoden in gevaar zouden zijn en dat alles in een toestand van diepe verwarring zou geraken en de betekenis van de goddelijke tekenen ongeldig verklaard werden. Soms zonderde hij zich

af om alleen te zijn of omdat hij het weerwoord van zijn leermeester *shaykh* Ḥusayn al-Ḥillī miste. Ik zei hem dat de omstandigheden volledig anders waren. Immers, de plicht van de *sharī'a* maakt een persoonlijk teken noodzakelijk.

Hoe de zaak ook zij, Sīstānī was de hoogste *marja'* geworden en zijn foutloze invulling van de rang van *marja'* was zowel naar buiten als binnen van invloed en leidde tot het leiderschap van de Imāmiyya. Nooit deed hij de rol teniet die de andere *marāji'* vervulden, want zij hadden slechts één hand om de geloofsgemeenschap op te leiden en om het geloof omhoog te brengen. Dit behoort tot de goddelijke geheimen die geen beperkingen oplegt aan het groeiende aantal geestelijke autoriteiten. Maar het hoogste voorbeeld staat op zichzelf, met zijn onderscheidende eigenschappen.

De situatie van diversiteit onder de geestelijke autoriteiten behoort tot de kenmerken van de Imāmiyya, dat het islamitische denken verrijkt door de integere wetenschappelijke methode die afzondering en stilstand tegengaat, dat een rustig klimaat schept voor de groep van de heilige *marāji'* die de verspreiding van het gedachtegoed (p. 355) van de Imāmiyya propageren over de diverse standpunten die samenkomen in het hoogste doel: een algemene invoering van het principe van de familie van de profeet in de *fiqh*, de *hadīth* en de specifieke zaken in de wetgeving.

De leermeester Iskandar Shāhir Sa'd zegt er het volgende over in zijn onderzoek 'Verhandeling over het religieuze leiderschap': "Als wij een religieuze leider bestemmen zullen wij behoefte hebben aan een groter gebied om dit doel te bereiken. Ik zal één voorbeeld geven, en dat is alleen met de bedoeling om de vorm naderbij te brengen. Bijvoorbeeld, hij geeft leiding aan miljoenen moslims die bij elkaar wonen op allerlei plaatsen ter wereld, en hun aantal is groter dan het aantal inwoners van vele verschillende landen. Zij zijn degenen die verspreid zijn hier en daar, in Irak en Iran, in een deel van de Golfstaten, India, Pakistan enz.. Zij volgen een religieuze leider die de geestelijke autoriteit *āyatullāh* 'Alī al-Sīstānī vertegenwoordigt, woonachtig in Najaf in Irak, die in de media wordt gekarakteriseerd als de pure wereld-*marja'* die de steun krijgt van onnoemelijk veel moslims overal ter wereld. Iets dat wordt gedaan door deze *marja'* heeft zoveel kracht omdat hij geneigd is op een positieve manier de realiteit van de mensen en hun levensomstandigheden te beïnvloeden."<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> raadgevend nieuwsblad van Jemen, nummer 399, uitgegeven Zondag 25/Jumādā I 1423 = 3/8/2002

De zaak overziend is het dus zo dat er wetenschappelijke consensus bestaat over de deskundigheid van deze *marja'*, regionaal en mondiaal, omdat hij de strategische dimensie bezit om de Imāmen te vertegenwoordigen.

Ik verwijs niet naar de toenemende wetenschappelijke aandacht voor het leven van deze *marja'* enerzijds, of op het volgzame gedrag van mensen over de organisatie van het openbare leven, of op de zielenrust die miljoenen mensen ervaren als zij kijken naar zijn levenswandel, zijn karakterkenmerken en zijn distinctie.

Het leven van Sīstānī na zijn benoeming tot *marja'* verschilt niet van dat ervoor; hij is zoals hij was, eenvoudig van verschijning, gematigd van karakter en met onafhankelijkheid in ideologie.

Zijn woning is bescheiden zoals hijzelf, hij is terughoudend in zijn uitdrukkingen, en zijn toewijding jegens de mensen is zeer intens geworden.

Elke dag bezoeken duizenden mensen hem voor het krijgen van zegeningen en lering en voor het uitspreken van *fatwā's*. Hij ontvangt de een en spreekt voor de ander een gebed, hij beantwoordt de vragen van anderen, hij neemt de nood weg van degenen die in nood zijn, hij behandelt de zieken onder hen en helpt de zwakken en heeft mededogen met de zorg van broodwinners.

Ik had gelijk toen ik zei: "De vader van de wezen en de hongerigen voorziet hen van voeding; alsof hij en zij één familie zijn". De grandioze vooruitgang in zijn positie van *marja'* is zijn rechtvaardige financiële politiek, die tot gevolg heeft dat hij de rijken serieus hun best laat doen om te voldoen aan de wettelijke verplichtingen en dat de armen het beter krijgen en voldoende middelen hebben om hun nood te lenigen.

*Sayyid* al-Sīstānī gaf al hulp, want hij stond de Irakezen allen toe persoonlijk hun religieuze belasting te geven aan de armen. Hoe vaak raadde hij hun aan de armen te laten weten dat dit geld een geschenk was van God en zijn profeet zonder daarbij enig persoon te bevoordelen noch te benadelen. Het zijn de plichten van God voor de dienaren van God, het is het geld van God voor de schepping van God. Wat God over legitiem recht voorschrijft aan de welgestelden over hun geld is dat het zonder tussenkomst van iemand moet worden teruggegeven aan de armen, de zieken, de wezen en de reizigers in navolging van dat wat in de schitterende Qur'ān geschreven staat. Zelfs degenen in het buitenland moeten hun religieuze belasting overdragen aan de behoeftige Irakezen en aan degenen die daar recht op hebben in binnen- en buitenland. Ook geeft hij goedkeuring aan de Libanezen, dat ook zij persoonlijk schenken.

Deze benadering wekte een golf van waardering, waarbij de argwaan en de vragen verstomden. Vijandelijkheden verdwenen, want de geestelijke autoriteit trok het geld niet naar zich toe. Integendeel, hij machtigde degenen die de plichten hebben deze te besteden op hun plaats en dat veranderde de schele blik.

De onduidelijkheid viel weg, misleidende tongen werden sprakeloos en de behoeftigen genoten van wat God hen toebedeelde zonder dat het genade, verdienste of aanzien was. Hun *marja'* was een arme man net als zij, die geen steen legt op een steen of een lemen blok op een lemen blok, sober gekleed, een uiting van kracht.

Dus kregen de zieken hun behandeling, hun geneesmiddelen en geld om hun dokter en hun ziekenhuisrekeningen te betalen, iedereen naar de mate dat zijn probleem werd opgelost en er geen geld werd verspild. *Sīstānī* heeft alle kosten hiervan gedragen.

Het restaureren van de gebouwen, het herstel van de huizen, het voorzien in behoeften kreeg bijzondere maar geen overdadige aandacht. Men liet de teugels niet vieren, het was met mate en zo goed mogelijk.

Waar het *Sīstānī* om gaat bij de financiële transacties van de *Bayt al-Māl* is het voldoen aan de behoeften van de armen, misdeelden en hongerigen, maar de projecten waarvan de armen profijt hebben vormen een niet te verwaarlozen aantal. Integendeel, zij krijgen bijzondere aandacht op allerhande vlakken, zoals herstel van de moskeeën en plekken van godsdienstuitoefening, de rustplaats van de Alwetende, het voorzien in de behoeften van ziekenhuizen, de reparatie van wegen en de bouw van sanitaire voorzieningen. Deze hulp wordt betaald uit een enorme som geld waarop, zoals de gewoonte is, toezicht wordt gehouden door betrouwbare oprechte mensen.

Nu de theologische hogeschool in Najaf: daar ontvangt een theologiestudent een maandelijks gage volgens een schema dat rekening houdt met een beginnende, een gevorderde of een vergevorderde student, of hij een student is in de *sutūh* of in de *bāth al-khārij*, die de examens behaalt en die de verschillende studiefases goed doorloopt. Ook wordt onderscheid gemaakt tussen niveaus van studenten.

Dat wat in Najaf plaatsvindt gebeurt ook in de andere religieuze hogescholen overal ter wereld door het aanwijzen van daartoe aangestelde vertrouwelingen. Over de gevolmachtigden daar wordt benadrukt dat de *marāji'* ze aanstellen. Het is de gewoonte dat de keuze gemaakt wordt overeenkomstig de islamitische wetgeving en dat men voldoet aan de eisen ten aanzien van integriteit en betrouwbaarheid. Als de gevolmachtigde doet wat hij moet doen dan heeft hij al voldaan aan de plicht van betrouwbaarheid. Als hij in gebreke blijft worden hem verwijten gemaakt en wordt zijn

nalatigheid gecorrigeerd. Als hij bedriegt wordt hij ontslagen en terechtgewezen, maar dan treft de *marja'* geen blaam dat zijn gevolmachtigde van het rechte pad is afgeweken. Hij heeft dan alleen het uiterlijk beoordeeld en er is geen mogelijkheid om de harten te onderzoeken. Indien de gezanten het vertrouwen van de *marāji'* beschamen, dan hebben zij hen al bedrogen voordat ze vertrouweling werden van de religieuze autoriteit. Als zij geld hebben gestolen dan verliezen zij het vertrouwen en hebben de religieuze autoriteiten daaraan geen schuld, omdat de verraders uit hun functie worden gezet. Er zijn nog andere zaken. Er zijn daden die niet goedgekeurd worden, handelingen die bekritiseerd worden. Dit komt zeker voor. Maar het vermindert niet het vertrouwen in degenen die gemachtigd zijn, en het is niet per definitie zijn lot dat de *marja'* engelen en heiligen benoemt voor het beheer van de zaken; mensen kunnen het kwade en het goede doen. Onfeilbaarheid bestaat niet, behalve bij de profeten en de twaalf Imāmen. Er is rumoer, kletspraat en er zijn valse waarnemingen die diegene uitlaat die zich niet bekommert om de religie, die niet nadenkt over dat wat goed is en die zich niet een nieuw historisch doel vormt. Dat alle mensen tevreden zijn kan niet bereikt worden. Onzin kletsen is het werk van degenen die niks te doen hebben. Het profetische reine bewustzijn komt zelden voor, behalve bij diegenen die vergeving schenken voor de kleine dagelijkse zonden en de kleinigheden, en die hun zorgen richten op alles wat bestaat en wat de opzet van de *marja'* versterkt.

Men wil de laatstgenoemden bekritisieren en verdenkt hen van dingen die zij niet hebben gedaan. Men moet God aankijken en men moet zich tegenover God verantwoorden en men moet met overtuigende bewijzen komen over een vergrijp, afwijkend gedrag, toewijding of het nemen van een percentage. Als dat gebeurt gaat de *marja'* zijn rol spelen om de situatie te behandelen, de gebreken te herstellen en de zaken die niet kloppen te corrigeren. Maar het zomaar uiten van verdenkingen en het propageren van afwijkingen van de leer, dat dient de waarheid niet.

De *marja'* dringt bij zijn vertrouwelingen altijd en overal aan op godvrezendheid en zelfinzicht. Hij benadrukt ascese te betrachten en eenvoudig te leven maar hij verzet zich niet tegen de uitgaven die ethisch en maatschappelijk vereist zijn voor die zaken die de vertegenwoordiger als middel ziet om zaken aangaande geloofsaangelegenheden te verheffen en om het woord van de islam te verheffen, speciaal diegenen die verenigde harten hebben en die blijven spreken over de Qur'ān.

Hier en daar gingen vele stemmen op om de grote *marāji'* te smaden over de handelwijze van hun vertegenwoordigers en vertrouwelingen. Ze zijn niet anders dan een plan waarin

gestreefd wordt naar het zaaien van twijfel over de *marja'īya* die bestaat sinds de tijd van de vier opvolgers tot de dag van nu, waarin beproevingen elkaar opvolgden en waarin de ene strijd op de andere volgde. Als we kijken naar de bron van de vage geruchten dan zouden we zien dat ze mank gaan met de stroom aan wereldwijde misleiding tegen de *marja'īya* van de familie van de profeet. Er is op geen enkele wijze sprake van een goede vervulling van de missie of een goede maatschappelijke invulling ten behoeve van de gemeenschap van gelovigen. Het is alleen verwoesting en stagnatie die worden gebruikt voor het opruien van duistere types. Ik moet nu vragen: wie heeft voordeel van dit anarchistische rumoer? Geloven degenen die de schaamteloze geruchten en het kwaad verspreiden dat dit tot de islam behoort? Waarom in deze tijd en in deze moeilijke omstandigheden waarin een nieuwe vorm van kolonialisme ons overspoelt?

### *De leugens over Sīstānī*

Altijd zijn onze '*ulamā* en onze *marāji*' blootgesteld aan laster over hen en aan aanvallen op hun aanhangers. Dit is een gevolg van kortzichtigheid en gebrek aan verantwoordelijkheid, en aan de houding binnen een driehoek van vijanden van de islamitische gemeenschap, te weten de imperialisten, de kettters en de secularisten. Misschien is het gebruik van moderne technologie verworden tot een middel dat men moeilijk beheersen kan, dat men niet kan stopzetten en dat in hoge mate gevaarlijk kan worden als er geen reactie of commentaar op wordt gegeven.

Op de vijfde van Jumada I 1423 h. publiceerden een paar dubieuze internetsites wat zij noemden een opdracht van *sayyid* al-Sīstānī aan zijn vertegenwoordigers in Qumm, Dubai, Londen en andere plaatsen. Het betrof een leugen over de *sayyid* die in geen enkel opzicht eerlijk en correct was maar in Europa en het Midden-Oosten verwarring zaaide. Het bureau van zijne eminentie de *sayyid* heeft snel het initiatief genomen om deze tekst geheel en al te ontkennen in algemene en specifieke zin, en de stroom van twijfel af te wenden.

Ik plaats hier voor de lezer deze zogenaamde opdracht, publiceer de ontkenning en geef er commentaar op, opdat de moslims voorzichtig en op hun hoede zijn.

In naam van God, de erbarmmer, de barmhartige, jullie die geloven, vreest God en laat een ziel bekijken wat zij voor morgen voorbereidt. Vreest God, want God is welingelicht over wat jullie doen [59:18].

Gebed en vrede voor de gezant van God en voor zijn familie, schepper van de redding.

Vrede aan de opvolger van God op aarde, onze levens zijn aan hem toegewijd.

Vrede aan de goede dienaren van God en alle gelovigen die allen door God beschermd worden. Moge hij ons zegenen met het goede en ons geschikt maken voor het hiernamaals en ons weerhouden van de wereldse verleidingen.

Nu naar het onderwerp: het is de plicht van de gelovige dat hij zich laat aansporen door de Qurʿān, godvrezend is en vooral bekijkt wat hij voorbereidt voor zijn hiernamaals, vooral als hij op hoge leeftijd is gekomen en het afscheid van de wereld nadert en hij het vooruitzicht heeft voor de goede heerser te staan met een boek dat de kleine en de grote zonden niet wegneemt, behalve dat ze zijn geteld. Diegenen van hen die het meest in staat is met zichzelf af te rekenen en bereid is tot het oordeel van zijn Heer is de godsgeleerde, tegen wie bewijs wordt gevoerd vanwege de kennis die hij heeft en vanwege de wettelijke verantwoordelijkheid die hij draagt door zijn hoedanigheid van plaatsvervanger van de Imām, die de onwetenden op het rechte pad leidt en die de armen onderhoudt omdat hij vriend is van degenen die geen vrienden hebben en diegenen steunt die geen pronkstukken van hem zijn zoals daarover is verteld in de authentieke overleveringen.

Sinds de aanvang van mijn functie als *marjaʿ al-taqlīd* doe ik mijn plicht, die ligt bij het vervullen van mijn taak op deze belangrijke positie. Ik help de *ʿulamāʿ* en de studenten die met mij zijn. Enkelen onder hen zijn aan mij verbonden door afstamming of familierelatie. Maar ik heb het moeilijk gevonden mijn handelen zodanig te beperken dat de *marjaʿ* handelt in overeenstemming met zijn mening in die zaken die betrekking hebben op zijn religieuze plichten ten opzichte van de gelovigen vanwege het gezag van de mensen die hem omgeven en die men over het algemeen 'de aanhang' noemt, in zoverre dat die aanhang de *marjaʿ* beperkt, omdat zij de middelen zijn waardoor de *marjaʿ* handelt, terwijl zij de bindende factor zijn tussen hem en de mensen. In het bijzonder als het administratieve apparaat van de *marjaʿ* groter en aanzienlijker is in een groter aantal landen, terwijl voor de gelovigen mijn beperking dat het als *marjaʿ* onmogelijk is direct toe te zien op mijn vertegenwoordigers niet verborgen is.



In het verleden is mij nieuws ter ore gekomen over gedragingen van onze vertegenwoordigers in Qumm, Dubai, Londen en op andere plaatsen, die ongerustheid en angst voor het oordeel van God op de dag van de opstanding veroorzaken, en in het bijzonder dat zij handelen uit mijn naam. Ik heb de plicht van de *sharī‘a* die mij oplegt de kwestie op te lossen voor het moment van de overgang naar het huis van het hiernamaals, maar deze vertegenwoordigers hebben mijn eis verworpen om hun rekeningen te laten controleren, of om permissie te geven daarin inzage te geven ten gunste van het goede van gerespecteerde gelovigen, opdat wij niet beschaamd hoeven te zijn over de manier waarop wij met geld omgaan en deze bekend kunnen maken aan de gelovigen. Sterker nog, opdat de openbaarmaking ervan en de toestemming aan degenen die er inzage in willen leidt tot vertrouwen van de gelovigen in hun *marāji‘ al-taqlīd*, zodat het diegenen onder hen die zich steeds bezighouden met de wettelijke plichten aanmoedigt volledig vertrouwen te hebben over de gelden in alle omstandigheden, en zodat het de verdachtmakingen van de ‘*ulamā*’ wegneemt over ongeoorloofde transacties door de *Bayt al-Māl*.

Deze vertegenwoordigers waren niet tevreden met de afwikkeling van de gepubliceerde kwestie na het onderzoek. Maar eveneens konden zij zich bevrijden van de afrekening door het schaden van de reputatie van de *marja‘*. Zij profiteerden van hun contacten met de pers en verklaarden het bericht dat over deze kwestie aan de gelovigen werd gegeven tot leugens, waarbij zij diegene bestraffen die deze boodschap bracht aan een deel van de gelovigen. Ik was bang en ik zag de vlerken van de dood fladderen boven mijn hoofd, en ik was bang dat ik zou vertrekken van de aarde en stilstond voor mijn Heer voor de afrekening voordat ik een grens had gesteld aan de handelingen die plaatsvonden uit mijn naam, en voordat ik mij kon verontschuldigen voor de oproep aan mijn broeders onder de gelovigen, die allen bereikt worden door deze oproep door te geven aan de groep vertegenwoordigers en aan onze gemeenschap van volgelingen, dat zij zich niet wenden tot de leugens die van anderen uitgaan, dus van degenen die in staat waren zichzelf te verdedigen tegen wat zij wilden, en die het zegel van de *marja‘* konden gebruiken om persoonlijk alles wat zijn handen schreven te verzegelen.

Vandaag richt ik mijn laatste oproep tot de gelovigen om mijn bescherming op te heffen als voorbereiding op de ontmoeting met mijn Heer en om hen te vermanen over de volgende zaken:

1. De plicht van de *marja'* is het verbreiden van de religie, de bevordering van de wettelijke voorschriften en het geven van onderricht over de onfeilbaren. Omdat de *marja'* er is als plaatsvervanger van de Imām is het hem opgelegd dat hij zelf is als de Imām: een vader voor de geloofsgemeenschap en haar herder. De *marja'* is niet in staat zijn wettelijke taak als plaatsvervanger van de Imām uit te voeren zonder zijn vertegenwoordigers en zijn helpers. Zij moeten zijn als de *marja'* zelf: een voorbeeld voor de mensen, in hun soberheid, hun ascese, het zich afwenden van de wereld en hun aandacht voor de zaken van de moslims vóór hun persoonlijke zaken. Dus ze stillen hun honger niet voordat de honger van de gelovigen is gestild. Ze moeten zijn als de *marja'* zelf wat betreft hun eten, hun kleding, hun behuizing, hun wijze van verplaatsen als alle mensen, zodat de arme zich niet door zijn armoede onderscheidt. Ze moeten zijn als de *marja'* zelf: het overbrengen van de waarheid aan de armen moet hun belangrijkste zorg zijn, hun voornaamste zorg mag niet zijn het innen van wettelijke belastingen. Deze manier van optreden staat haaks op de basis van de religie omdat God Muḥammad heeft gezonden als rechtleider en hem niet heeft gezonden als belastinginner. Verder hangt hij niet aan een leven van luxe dat diegenen leiden die behoren tot de mensen die zich afkeren van het geloof en van hun families. Dat is slecht voor de reputatie van de *marja'īya* en helpt de vijanden van de religie bij hun bedrog van de islam en van de familie van de profeet.
2. Tot de belangrijkste taken van de '*ulamā'*' en de vertegenwoordigers als zij de gebieden bezoeken behoort het verspreiden van rechtleiding, het onderzoeken van de toestand van de gelovigen en het oplossen van hun problemen. Overeenkomstig de religieuze wetgeving en de ratio is het niet toegestaan de oproep aan God te vervangen door een oproep aan mensen, dus de roep aan God is meer verplicht en is de sleutel tot voorspoed, de bron van redding en het uitgangspunt van werkelijke zegening. Wat betreft de oproep aan de mensen met het argument dat deze wordt gedaan door degenen die daartoe geautoriseerd zijn, en dat er sprake is van een aanpassing van de *fatwā's* door de geleerden, deze oproep, waardoor men ook kennis krijgt van wereldse zaken, brengt toch verlies en berouw in het hiernamaals, omdat God de verhevene weet wat in de harten verborgen ligt, zelfs de huichelarij van degene die mensen oproept om te streven naar vrijspraak van de verantwoordelijken. God zei: "Zij trachten God en hen die geloven te bedriegen maar zij bedriegen alleen zichzelf en zij beseffen het niet" [2:9].

3. De bureaus van de religieuze belastingen bevinden zich bij de ware gelovigen die over het algemeen aan de basis stonden van de verspreiding van de *sbarī'a* en die de noden van de armen lenigen. Het is niet toegestaan om deze gelden te besteden aan de oprichting van stichtingen, of om handel te drijven met het doel de waarde te vergroten, of voor omkoping van volgelingen en helpers, of voor het aanmoedigen van opstanden en het doen oplaaien van strijd onder de gelovigen, of om de *'ulāmā* en de theologiestudenten van hun plichten af te leiden, of voor het verzwakken van de islamitische staat.
4. Onze mening over de legale aanwending van religieuze belastinggelden aan de *'ulamā*' en de religieuze studenten is dat ze toepasbaar zijn op degenen die daadwerkelijk bezig zijn met theologie. Dit zijn degenen die zich werkelijk bezighouden met de studie om de religie te verspreiden en te bevorderen, omdat wetenschap niet op zichzelf staat maar afhankelijk is van anderen. Doordat mensen erover leren en het geloof verspreiden zorgen ze voor de gelovigen en beschermen ze hen. De betaling van het recht van de Imām is niet toegestaan aan anderen dan degenen die zich daadwerkelijk bezighouden met het vergaren van kennis, of aan de *'ulamā*' die hun religieuze plichten niet nakomen met als argument dat zij zich vroeger hebben beziggehouden met wetenschappelijke kennis over de religie. Het is niet gepast voor de *'ulamā*', noch voor de vertegenwoordigers, dat de religieuze belastingen hoger zijn dan het bedrag dat zij strikt nodig hebben. Alles wat dat overstijgt is illegaal verkregen bezit en verboden, en diegenen die zichzelf verrijken met het geld van moslims uit naam van de *marja'*, zij worden opgevreten in een vuurzee en maken zichzelf een hellevuur.

De leer van de shi'a is daarvoor het beste bewijs want de leider der gelovigen heeft zijn broer 'Aqīl weggebrand omdat hij nadrukkelijk meer wilde dan zijn aandeel in de *Bayt al-Māl*, en dat hij zijn broer was of tot de Hāshimīya behoorde maakte hem niet uit. Hij raakte verwickeld in gevechten met lieden wiens ondersteuning hij door geld had kunnen kopen, maar hij heeft het niet gedaan en zei: "Als het mijn geld zou zijn dan zou ik het onder hen verdelen".

In de *sīra* van de onfeilbaren ben ik niet tegengekomen dat iemand zijn kinderen en schoonzonen de voorkeur gaf boven andere moslims bij het geven van geld. Wat een deel van de verdachte *'ulamā*' heeft achtergehouden uit naam van hun belangrijke positie, en dit uitlegt als uitgangspunt voor het onrechtmatig gebruiken van geld van de moslims, welnu, volgens ons bestaat daarvoor geen wettelijke basis in de

islamitische wetgeving. Want de leider van de gelovigen – en hij is verheven boven de mensen – neemt van de *Bayt al-Māl* of van de buit een gelijke hoeveelheid voor alle moslims.

5. De islamitische volken lijden vandaag de dag onder rampen en leed en de *'ulāmā'* en de *marāji'* richten zich erop dit op te lossen of te verminderen. De religieuze belastingen zijn het meest belangrijk om hieraan te worden besteed, want de belegering waaronder het volk van Irak leidt, of de mensen in Afghanistan onder het ontnemen van recht, en de mensen in Palestina onder onrecht, dat stelt de *'ulāmā'* van de moslims voor hun wettelijke verantwoordelijkheden om bij uitstek een speciale plaats te geven aan het lenigen van de noden van de moslims in deze landen. Als men het geld uitgeeft in andere landen dan betekent dit dat men het belangrijke stelt boven het allerbelangrijkste. Dat is het tegendeel van waar men zich eigenlijk op moet richten.

Buiten de islamitische landen is het geven van de noodzakelijke zorg aan de moslims ter bescherming van hun geloof, het stichten van scholen en het geven van onderwijs dat zich bezighoudt met de overlevering van de waarheid, en het stichten van maatschappelijke instellingen die zich bezighouden met het oplossen van de problemen van moslims die ontstaan door hun verblijf in niet-islamitische landen het belangrijkste. Dat is anders dan wat een deel opvat als een plicht die voldaan moet worden aan de gemeenschap van moslims behalve aan de *marja'*, alsof de *marja'* buiten de algemene moslims staat en alsof de verplichting voor hem niet geldt.

6. Als het geven van de religieuze belastingen aan de betrokken vertegenwoordigers leidt tot een reserve van gelden op buitenlandse banken, en als ze dat overmaken aan afstammelingen van de *marja'* of het investeren in handelsprojecten of in het schijnbaar opzetten van islamitische stichtingen terwijl zij in feite plaatsen zijn om geld [wit] te wassen, of het uitgeven om het aantal islamitische landen te laten groeien of om de verantwoordelijken daar om te kopen, of voor het oprichten van kantoren voor het realiseren van talrijke centra van onderzoek die geen nut opleveren voor de religie, of voor het zenden van de religieuze belastingen naar landen die het niet nodig hebben vanwege de aanwezigheid van een wettige regering die zorgt voor de moslimbevolking en die in bezit is van aanzienlijke financiële tegoeden: dit alles is in strijd met de regels en is door ons niet toegestaan.

7. Op basis van het voorgaande vraag ik aan alle gelovigen uitstel van betaling van de religieuze belastingen aan mijn verantwoordelijken en dring ik er bij mijn volgelingen op aan ze direct te sturen aan degenen die in nood verkeren in Irak, Afghanistan en Palestina, via een betrouwbare methode of door personen die God vrezen m.b.t. het geld van zijn dienaren.
8. Wat betreft de gelovigen die leven in niet-islamitische landen, het is te hopen dat er stichtingen worden opgericht om te doen wat goed is voor oprechte gelovigen, die het geven van het ware onderwijs op zich nemen om tot God op te roepen – niet tot enkele personen – en dat er instituties worden opgezet om het geloof van de kinderen van de moslims te behouden en hun diverse problemen op te lossen.

Ik verklaar aan allen dat ik vanaf vandaag niet verantwoordelijk ben voor iedere dirham die gegeven wordt aan de betrokken verantwoordelijken en dat de verantwoordelijkheid van de daders niet zal worden kwijtgescholden als zij zich hieraan schuldig hebben gemaakt. Dat is alles wat ik wil zeggen.

En zo maak ik de gelovigen er ten tweede nadrukkelijk op attent dat zij geen aandacht moeten besteden aan de leugens die uitgaan van *wukalā'* die mijn zegel in handen hebben gekregen en ermee zegelen wat zij willen. De gemeenschap van gelovigen is verplicht deze verklaring te verspreiden op alle mogelijke manieren, dus het verspreiden ervan is een gebod aan de hele gemeenschap.

Deze onze God is met jullie op zijn pad. Laten wij ons houden aan zijn boek, aan de *sunna* van zijn profeet en aan de *sīra* van de onfeilbaren van de familie van de profeet die zich door witheid en blankheid niet lieten misleiden. Tot slot, laat ons bidden dat lof is aan God, de heer van de wereldbewoners.

‘Alī al-Ḥusaynī al-Sistānī:

het bureau van zijne eminentie de *sayyid* - moge zijn bescherming voortduren – in Najaf, heeft deze verklaring tot leugen verklaard en staat borg voor zijn weerwoord op de vragen van alle gelovigen.

In naam van God, de erbarmer, de barmhartige,  
het bureau van zijne eminentie de grote *āyatullāh sayyid* ‘Alī al-Ḥusaynī al-Sistānī – moge zijn bescherming voortduren –in Najaf.

Vrede zij met u en de barmhartigheid van God en zijn goedgunstigheid, en verder:

De laatste tijd heeft zich op internet een verklaring uit naam van zijne eminentie de hooggeëerde *marja*<sup>‘</sup> verspreid – moge zijn bescherming voortduren – behelzende de volgende kwestie: kwaadsprekerij door de representanten en de oproep tot de gelovigen over de directe doorgifte van wat zij hadden aan religieuze belastingen aan personen die ver weg wonen in een aantal landen. Is dit de waarheid?

De gemeenschap van gelovigen, 5 Jumādā I 1423 [15 juli 2002]

In naam van de verhevene,

Deze verklaring is uitgegeven onafhankelijk van zijne eminentie de *sayyid*, moge zijn bescherming voortduren. Men moet geen aandacht geven aan datgene wat er in vermeld wordt. Dit heeft hij – moge zijn bescherming voortduren – meegedeeld aan een aantal bezoekers die hem hierover een bezoek brengen vanuit diverse plaatsen in de wereld. God is de gids.

Het bureau van *sayyid* al-Sīstānī, 7 Jumādā I 1423 [17 juli 2002]

## Bibliografie

Amanat, Abbas, "In between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism", in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, edited by Said Amir Arjomand, Albany, 1988

al-Amin, Hasan, *Islamic Shi'ite Encyclopaedia*, Beirut, 1973

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam; Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago/London, 1984

Arjomand, Said Amir, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York, 1988

Aziz, Talib, "Baqir al-Sadr's Quest for the Marja'iya", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001

Aziz, Talib, "The Political Theory of Muhammad Baqir Sadr", in *Ayatollahs, Sufis and Ideologues; state, Religion and Social Movements in Iraq*, edited by Faleh Abdul Jabar, London, 2002

Aziz, Talib, "The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'a Political Activism in Iraq from 1958 to 1980", in *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 25, No. 2, mei 1993

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur* (zweite, den Supplementbänden angepasste Auflage), Leiden, 1937-1949

Buchta, Wilfried, "Sayyid Ali al-Husain al-Sistani; Irakischer Grossayatollah", *Orient*, september 2004

Cleveland, William L., *A History of the Modern Middle East (second edition)*, Boulder/Oxford, 2000

Cole, Juan, *Sacred space and Holy war; the Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, New York/London, 2002

Cole, Juan, "The United States and Shi'ite Religious Factions in Post-Ba'athist Iraq", *Middle East Journal*, volume 57, no. 4, Washington, 2003

Encyclopaedia of Islam (second edition), edited by H.A.R. Gibbs, B. Lewis, Ch. Pellat, C. Bosworth *et al.*, Leiden, 1960-2001

Floor, Willem, "The Economic Role of the Ulama in Qajar Persia", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001

- Halm, Heinz, *Shi'ism*, Edinburgh, 2004
- Halm, Heinz, *Die Shiiten*, München, 2005
- Jabar, Faleh A., *The Shi'ite Movement in Iraq*, London, 2003
- Jabar, Faleh Abdul ed., *Ayatollahs, Sufis and Ideologues; state, Religion and Social Movements in Iraq*, London, 2002
- Kazemi Moussavi, Ahmad, "Marja'-'i Taqlid in the Shi'ite community", *The Muslim World*, vol. 83, 1994
- al-Kho'i, Yousif, "Grand Ayatollah Abu al-Qassim al-Kho'i", in *Ayatollahs, Sufis and Ideologues; state, Religion and Social Movements in Iraq*, edited by Faleh Abdul Jabar, London, 2002
- Lambton, Ann K.S., "A Reconsideration of the position of the marja' al-taqlid and the religious institution", *Studia Islamica* 20, 1964
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988
- Lewis, Bernard, *Het Midden Oosten; 2000 jaar culturele en politieke geschiedenis*, London, 1995
- Litvak, Meir, *Shi'i scholars of nineteenth-century Iraq; the 'ulamā' of Najaf and Karbala'*, Cambridge, 1998
- Litvak, Meir, "The finances of the 'ulamā' communities of Najaf and Karbalā', 1796-1904, *Die Welt des Islams*, volume 40, 1, Leiden, maart 2000
- Luizard, Pierre-Jean, "The Nature of the Confrontation Between the State and Marja'ism: Grand Ayatollah Muhsin al-Hakim and the Ba'th", in *Ayatollahs, Sufis and ideologues; State, Religion and Social Movements in Iraq*, edited by Faleh Abdul Jabar, London, 2002
- Mallat, Chibli, *The Renewal of Islamic Law; Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and Shi'i International*, Cambridge, 1993
- Mavani, Hamid, "Analysis of Khomeini's Proofs for al-Wilaya al-Mutlaqa (Comprehensive Authority) of the Jurist", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001
- Momen, Moojan, *An introduction to Shi'i Islam; the history and doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, 1985
- Motahhari, Mortaza, "The fundamental problem in the clerical establishment", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001



Nakash, Yitzhak, *The Shi'is of Iraq*, Princeton, 1994

Richard, Yann, "Sharī'at Sangalajī: A Reformist Theologian of the Riḍā Shāh Period", in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, edited by Said Amir Arjomand, New York, 1988

Rosiny, Stephan, "Internet et la marja'iyya; l'Autorité religieuse au défi des nouveaux médias", *Maghreb-Machrek*, No. 178, Hiver 2003-2004

Stewart, Devin J., "The portrayal of an academic rivalry; Najaf and Qum in the writings and speeches of Khomeini, 1964-1978", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001

Visser, Reidar, *Sistani, the United States and Politics in Iraq; from Quietism to Machiavellianism?*, Norwegian Institute of International Affairs, Oslo, 2006

Waardenburg, Jacques, *Islam; Norm, ideaal en werkelijkheid*, Houten, 2000

Walbridge, John, "Muhammad-Baqir al-Sadr; The Search for New Foundations", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001

Walbridge, Linda S. ed., *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, Oxford, 2001

Walbridge, Linda S., "The Counterreformation", in *The most learned of the Shi'a; the institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford, 2001

Wiley, Joyce N., *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*, Boulder/London, 1992