



KONINKLIJKE NEDERLANDSE  
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

# MARTELAREN

Van mystieke weg tot oorlogspad

MEDEDELINGEN

ASGHAR SEYED-GOHRAB  
DEEL 72, NO.4



KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 72 no. 4

Deze Mededeling, van 'De Jonge Akademie' werd in verkorte vorm uitgesproken in de vergadering van de Afdeling Letterkunde, gehouden op 9 februari 2009.

---

ASGHAR SEYED-GOHRAB

Martelaren

Van mystieke weg tot oorlogspad

**KNAW Press** | Koninklijke Nederlandse  
Akademie van Wetenschappen

Amsterdam, 2009


---

Aksant Academic Publishers  
Postbus 2169, 1000 CD Amsterdam **T** 020 8500150  
**F** 020 6656411, [info@aksant.nl](mailto:info@aksant.nl), [www.aksant.nl](http://www.aksant.nl)

Voor het bestellen van publicaties:  
**T** 020 8500150, [info@aksant.nl](mailto:info@aksant.nl)

Tekstopmaak en redactie: Ellen Bouma  
Ontwerp omslag: edenspiekermann, Amsterdam

ISBN 978-90-6984-599-9

Het papier van deze uitgave voldoet aan  ISO-norm 9706 (1994) voor permanent houdbaar papier.

© 2009 Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW). Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende, behoudens de uitzonderingen bij de wet gesteld.

*zir-e sjamsjir-e ghamasj raqs-konân bâyad raft  
k-ân ke sjod kosjte-ye u nik sar-andjâm gereft*

‘Je zou dansend onder het zwaard van verdriet van de geliefde moeten gaan, want ieder die door haar wordt gedood, vindt een zoet einde.’<sup>1</sup>

In de vroege jaren tachtig van de vorige eeuw kon men ook in Nederland zien hoe duizenden Iraanse jongeren, soms pas twaalf jaar oud, met een rode band om het hoofd en een band met een sleutel om de hals, in de frontlinies opereerden. Zij liepen de mijnevelden in om zo de weg vrij te maken voor een Iraanse aanval op het leger van Saddam Hussain. Immers: de tanks en ander materieel waarvoor de mijnen waren bedoeld, waren kostbaar en schaars en op deze manier werd het front ‘mijnenvrij’ gemaakt. De Iran-Irak oorlog was de langste conventionele oorlog van de twintigste eeuw en duurde acht jaar (1980-1988). Naar schatting kwamen meer dan één miljoen mensen om bij deze oorlog, die uiteindelijk niet alleen aan het front gevoerd werd maar ook in de hoofdsteden. Irak werd bij deze oorlog materieel gesteund door ‘het Westen,’ terwijl Iran zich door de Islamitische Revolutie sterk geïsoleerd had. Dat Iran tegen het superieure Irakese leger stand kon houden kwam voor een belangrijk deel door de martelarendaden. In dit artikel zal ik een analyse geven hoe het martelaarschap werd geactiveerd als politiek middel door terug te grijpen op klassieke liefdesmystieke, en religieuze metaforen. Ik zal laten zien hoe het martelaarschap door het Iraanse regime is gepolitiseerd totdat het een onlosmakelijk deel van de Iraanse identiteit leek te zijn.

\* Dit artikel is geschreven in het kader van het onderzoeksproject ‘Of Poetry and Politics’ met dank aan financiële steun van NWO

1 Mohammad Sjams al-Din Hâfez, *Diwân*, ed. P. Nâtel Khânleri, Teheran: Khârazmi, 1362/1983, p. 230, gh. 107, l. 7.

## LIEFDESMYSTIEK

We associëren het martelaarschap tegenwoordig meestal met de islam. Net als een aantal andere religieuze tradities onderscheidt de islam verschillende soorten martelaars. Net als in christendom betekent het islamitische begrip martelaar (*shahid*), letterlijk ‘getuige.’ Het woord komt voor in de Koran als een van de namen van God, en heeft niet in alle gevallen dezelfde betekenis. In sommige verzen wordt met de term *shahid* een getuige bedoeld, terwijl het woord in andere verzen martelaar betekent. Door de eeuwen heen heeft men er de connotatie van zelfopoffering voor het geloof aan toegeschreven. De hoogste vorm van het martelaarschap is te sterven in de strijd tegen de vijanden van de islam. De positie en de waardigheid van een martelaar wordt in verschillende koranverzen benadrukt.<sup>2</sup> In zulke verzen wordt de gelovige beloofd dat een martelaar het eeuwige leven in het paradijs zal bereiken, dat hij of zij tot de gezegenden wordt gerekend en op de dag des oordeels voorspraak kan doen voor niet minder dan zeventig familieleden. Hij zal geen last hebben van de kwellingen in het graf. Bij het begraven van het lichaam hoeft een martelaar niet ritueel gewassen te worden. Sterven tijdens een veldtocht verzekert Gods vergiffenis en beloning in het hiernamaals. De nabestaanden hoeven dan ook niet te jammeren om hun verlies.

In het discours over het martelaarschap in het twintigste-eeuwse Iran stammen de meeste metaforen echter uit de middeleeuwse Perzische liefdesmystiek en niet direct uit de Koran. In de Arabische en de Perzische literatuur is de dood veroorzaakt door liefde een kenmerk van de ideale liefde. Zoals Franz Rosenthal constateert: ‘Love, if it was true and deep, was considered destined to lead to sickness, insanity or death. There are various stages of love, the last being most fittingly expressed by the metaphor of “killing” and “being killed”.’<sup>3</sup> In de achtste en de negende eeuw van de christelijke jaartelling werd de liefdesdood vergeleken met het martelaarschap van de heilige oorlog (*djihâd*).<sup>4</sup> Dichters verwijzen naar de liefde als een zoete ervaring, maar benadrukken ook het gevaar, want de liefde zou een dood veroorzaken die als martelaarschap beschouwd kan wor-

2 E. Kohlberg, in *Encyclopaedia of Islam*, onder Shahîd; idem, *Medieval Muslim Views on Martyrdom*, Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, deel 60, no. 7, 1997.

3 Franz Rosenthal, ‘Reflections on Love in Paradise’ in *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*, ed. J.H. Marks et al., Guilford: Four Quarters Publishing Company, 1987, pp. 247-48.

4 Zie R. Jacobi, ‘Udhra: Love and Death in the Umayyad Period’ in *Martyrdom in Literature: Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, ed. Friederike Pannewick, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004, pp. 137-48.

den. Hoewel er dan geen 'vijand' is die wordt bevochten, is het toch mogelijk om als martelaar te sterven. Het concept van martelaar wordt dan gebruikt voor sterven uit liefde ... voor God, maar ook voor een geliefde. In de vroege islamitische context zien we dat dit liefdesconcept gecombineerd wordt met de religieuze traditie, zoals blijkt uit een veel geciteerde overlevering toegeschreven aan de profeet Mohammed 'Ieder die gepassioneerd bemint, zich onthoudt en sterft, sterft als een martelaar.' Er hoeft dus geen strijd tegen een externe vijand te zijn, ook liefde voor God beleefd in ascetisme is een manier om het martelaarschap te bereiken. Dit is dan het liefdesmartelaarschap. In de vroege periode zien we verschillende pogingen om de zelfopoffering vanwege de liefde te gebruiken om een nieuw islamitisch ideaal voor te stellen. Deze ascetische levenshouding ligt aan de basis van de islamitische mystiek. Men trainde of bekwaamde zich in de liefde voor God door weinig te eten of te slapen, alle aardse genoegens te verzaken en geen omgang te hebben met medemensen. Het doel was het aardse lichaam te ontstijgen, en daarmee een symbolische martelaarsdood te sterven. Deze filosofie was de basis voor wat ook wel werd aangeduid als 'de religie van de liefde' of 'de school van de liefde.'

Het hoofdthema van de Perzische liefdesgedichten is het lijden van de minnaar. In deze traditie staat het opofferen van het leven voor de geliefde centraal. Het doel van de minnaar is om een eeuwig leven met de geliefde te bereiken zonder enige beloning te verwachten. De enige manier om deze eenwording te bereiken is zich weg te cijferen in de geliefde. De vernietiging of uitschakeling van de minnaar is een voorwaarde voor de eenwording. De geliefde is wreed, onverschillig en ongenaakbaar, en eist van de minnaar volledige zelfopoffering.<sup>5</sup> Voor een periode van ruim duizend jaar is dit het centrale thema in de Perzische liefdespoëzie.

Verschillende aspecten van de liefdesmartelaar komen in de klassieke Perzische poëzie voor. Er bestaan ook verschillende begrippen die de rol van de minnaar als martelaar benadrukken. Een van deze centrale termen is *kosjte-ye ma'sjuq* 'gedood door de geliefde,' een uitdrukking die zowel in korte lyrische poëzie als in lange verhalende epen vaak voorkomt. In deze bronnen zien we hoe de onthoofde minnaar begint met een dans van extase en de dood verwelkomt, die hij als een eenwording met de Geliefde interpreteert. De minnaar is niet bang om te sterven. Ook de Perzisch samenstelling *sar-dâdan*, (letterlijk, 'hoofd-geven') verwijst naar zelfopoffering. Het is een dubbelzinnige samenstelling die

5 A.A. Seyed-Gohrab, *Laylî and Majnûn: Love, Madness and Mystic Longing in Nizâmî's Epic Romance*, Leiden/Boston: Brill, pp. 215-24; J.T.P. de Bruijn, in *Encyclopaedia Iranica, s.v. Beloved*. E. Yarshater, 'The Theme of Wine and Wine-drinking and the concept of the Beloved in Early Persian Poetry' in *Studia Islamica*, 13, 1960, 45, pp. 43-53.



zowel uitschakelen van de rede, als tegenstelling tot de intuïtieve kennis, en het offeren van het hoofd betekent. Dichters maken veel gebruik van deze meerduidige betekenis. De verlangens van de minnaar om door de geliefde gedood te worden komen voort uit de idee dat hij hierdoor als martelaar kan sterven en eeuwig met de geliefde kan voortleven. Klassieke Perzische dichters, maar ook de moderne revolutionaire rijmelaars, gebruiken anekdoten en metaforen uit het leven van islamitische heiligen zoals Hossein Mansur Hallâdj die in 922 werd terechtgesteld in Bagdad vanwege zijn blasfemische uitspraak 'Ik ben de Waarheid/God.'<sup>6</sup> De tragische dood van Hallâdj is door verschillende mystieke dichters beschreven. Eén van hen is Farid al-Din Attâr (gestorven 1221) die in verschillende werken aandacht besteedt aan de mystieke liefde, en daarbij Hallâdj als model opvoert. In zijn hagiografie *Tazkerat al-Owliyâ* ('Memoires van de heiligen') beschrijft Attâr op een levendige en ontroerende wijze hoe Hallâdj aan de galg wordt opgehangen en in stukken wordt gehakt.<sup>7</sup> De dichter Nezâmi uit Ganja (gestorven ca. 1209) geeft in één van zijn gedichten de reden waarom Hallâdj zijn hoofd wilde offeren: 'in de wereld van de liefde, roep ik: "Ik ben God" omdat ik mijn hoofd op mijn lichaam heb voor de galg.'<sup>8</sup> De Indiase mysticus Hossein Nâgowri zegt dat op het moment dat Hallâdj werd gevraagd, 'wanneer komt het volmaakte moment van liefdesvreugde?' hij het volgende antwoord gaf: 'Op het moment dat de geliefde de minnaar wil straffen en hem heeft voorbereid om gedood te worden.'<sup>9</sup>

Een andere reden waarom de minnaar verlangt gedood te worden is dat hij niet met zijn ratio wil denken, maar zuiver op zijn intuïtieve kennis wil vertrouwen. In de Perzische mystieke traditie staan het hoofd en discursieve redenering tegenover het hart, dat de zetel van intuïtieve en gnostische kennis is. De rede wordt gebruikt om tot een bepaalde geestelijke ontwikkeling te komen maar mystici zijn van mening dat de rede te kort schiet wanneer hij de liefde moet vatten.

6 Voor een reconstructie van het leven van Hallâj en zijn ideologie zie Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj*, trans. H. Mason, 4 vols., Princeton: Princeton University Press, 1983.

7 Farid al-Din Attâr, *Tazkerat al-owliyâ*, ed. H. Khalili, Teheran: Manuchehri, 1370/1991, pp. 509-18; voor meer informatie over dit thema in Attâr's werken zie H. Ritter, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar*, Leiden: E.J. Brill, 1955, pp. 395-99; J.T.P. de Buijn, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems*, Richmond: Curzon Press, 1997, p. 107.

8 *Divân-e qasâ'ed wa ghazaliyyât*, ed. S. Nafisi, Teheran: Foroughi, no date, p. 305, l. 1250.

9 *Lawâ'eh* is foutief toegeschreven aan Ayn al-Qozât Hamadâni en het boek is ook uitgegeven onder Hamadâni's naam: *Lawâ'eh*, ed. R. Farmanesj, Teheran: Manuchehri, no date, p. 100. Zie ook A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, pp. 62-77.

Door te verwijzen naar de profetische overlevering, *mîtu qabla an tamûtu* ‘sterf voordat gij sterft,’ benadrukken mystici dat de minnaar symbolisch moet sterven voordat hij klaar is om eenwording met de geliefde te bereiken. Om dit punt te illustreren vergelijken ze meestal de onthoofde minnaar met een kaars die beter brandt nadat het lont is afgesneden. Telkens krijgt de kaars een nieuw leven en brandt hij beter nadat hij is gesnoten. Ook anderszins is de kaars een geliefde beeldspraak om de onthoofding en het liefdesmartelaarschap aan te duiden. In het volgende kwatrijn komt het martelarenthema voor, waarbij de dichter de metafoor van een kaars en de nachtvlinder gebruikt om aan te duiden dat het lichaam van een martelaar niet gewassen hoeft te worden:

De nachtvlinder sprak tot de kaars: ‘vanaf de eerste dag  
als ik gedood ben om jouw hoofd vanwege ons rechtmatige verbond  
zou jij mijn lichaam met je tranen wassen?’  
De kaars antwoordde: ‘Een martelaar hoeft niet gewassen te worden.’<sup>10</sup>

Een andere reden die de mystici geven voor de onthoofding van de minnaar is dat het hoofd het liefdesgeheim kan onthullen. De mystieke liefde moet geheim blijven en mag niet geopenbaard worden.<sup>11</sup> In zijn grote mystieke epos *Hadiqat al-haqiqa* (‘De tuin van de Waarheid’) wijdt de dichter Sanâ’i uit Ghazna (gestorven 1131) een hoofdstuk aan de liefde.<sup>12</sup> Hij begint met te zeggen dat de liefde niet met een minnaar spreekt die zijn hoofd koestert:

Liefde kwam als een rover van het hart die de ziel ontvoert  
Liefde kwam om te onthoofden en om het geheim te onthullen  
Liefde vertelt het geheim aan degenen die onthoofd zijn  
Want de liefde weet dat het hoofd een verklikker is.<sup>13</sup>

10 Farid al-Din Attâr, *Mokhtâr-nâme*, ed. M.R. Sjafi’i Kadkani, Teheran: Sokhan, 1375/1996, p. 337, q. 2030.

11 Sanâ’i, *Hadiqa*, Ms., Bagdatli Vehbi, p. 135r; On love, l. 1.

12 Dit gedicht is opgedragen aan Bahram Sjah, de sultan van de stad Ghazna in het huidige Afghanistan. Voor meer informatie over Sanâ’i en een aantal vertaalde passages uit zijn werken zie J.T.P. de Bruijn, *Een Karavaan uit Perzië: Klassieke Perzische Poëzie*, Amsterdam: Bulaaq, 2002, pp. 382-93. Zie ook De Bruijn, *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakim Sanâ’i of Ghazna*, Leiden: E.J. Brill, Publication of the ‘De Goeje Fund,’ No. 25, 1983.

13 *Hadiqa*, Ms., Bagdatli Vehbi, chapter On love, f. 135b, l. 2.

Liefde onthult haar geheimen alleen aan degenen die hun hoofd hebben opgeofferd. Om dit punt te illustreren gebruiken mystici regelmatig de maritieme beeldspraak. De zee staat voor de mystieke oceaan die op haar diepe gronden de liefdesparel verbergt. De minnaar moet bereid zijn om zijn leven te riskeren om deze parel op te vissen. Daarom moet hij op het moment dat hij de kust bereikt, afscheid nemen van zijn hoofd. Het hoofd moet worden opgeofferd om het liefdesgeheim te kunnen dragen, zodat de liefde verzekerd is dat de minnaar het geheim niet kan delen. Ook in deze beeldspraak wordt het hoofd gezien als een verklikker (*ghammâz*) die de minnaar verraadt en het geheim onthult en daarom van het liefdespad verwijderd moet worden. Het hoofd is de plaats van waaruit het bleke gezicht van de minnaar zichtbaar is, het onthult de tranen van de minnaar, het stotteren van de minnaar wanneer het over de geliefde gaat en het blozen wanneer de minnaar de geliefde ziet. Allemaal redenen waarom volgens de dichters bedenken het hoofd uit moet worden geschakeld.

Een verdere beeldspraak die gebruikt wordt om zelfopoffering te verbeelden is die van 'de bal en de polostok.' In deze beeldspraak is het hoofd van de minnaar de bal en de stok is de lange gekrulde haar van de geliefde. De minnaar verlangt ernaar dat de geliefde zijn hoofd zal slaan zodat hij door toedoen van de geliefde eeuwigheid kan vinden.<sup>14</sup> De poëtische beelden en de redenen die de dichters geven voor de onthoofding hebben allemaal tot doel om de eenwording met de geliefde te bereiken. In de volgende versregel constateert Hâfez uit Shiraz dat het hoofd van de minnaar geen andere functie heeft dan afgehakt te worden en voor de polostok van de geliefde te worden gelegd:

Als ik mijn hoofd niet in de holte van haar polostok leg  
zal ik het weer zeggen: 'waartoe dient een hoofd?'<sup>15</sup>

Een andere dichter uit Shiraz, Saadi, beschrijft het eindeloze zwerven van de minnaar en zijn zoektocht naar de onbereikbare liefde eveneens in polo-beeldspraak:

Uit verlangen naar haar rolde mijn hoofd over  
De wereld als een bal achtervolgd door de polostok.<sup>16</sup>

14 Farid al-din Attâr, *Diwân-e qasâ'ed wa ghazaliyyât*, ed. S. Nafisi, Teheran: Iqbâl, 1319/1940, p. 96.

15 *Diwân-e Hâfez*, 478, gh. 231, l. 5.

16 *Kolliyyât-e Sa'di*, ed. A. Eqbal, Teheran: Mohammad, 1987, p. 72, t. 89, l. 7.

Er zijn ook vele anekdoten die deze verlangens naar sterven door de geliefde aangeven. Eén van deze verhalen komt voor in Attâr's *Elâhi-nâme* ('het goddelijke boek'). Een arm meisje wordt verliefd op een prins.<sup>17</sup> De vader van de prins is woedend en wil het meisje bestraffen met de dood door haar vast te binden aan de staart van een paard. Wanneer zij wordt gevraagd naar haar laatste wens, zegt zij vastgebonden te willen worden aan het paard van de prins, zodat zij tenminste door iets van de geliefde gedood kan worden.<sup>18</sup> Hetzelfde thema komt ook terug in *Usjsjâq-nâme* (Het boek van de minnaars).<sup>19</sup> In dit mystieke epos vertelt de dichter hoe een 'ovenstoker' (*golkhantâb*), het laagste beroep in de middeleeuwse Perzië, verliefd wordt op een prins. Om de aandacht van de prins te trekken, draagt hij de vacht van een hert en verbergt hij zich in een hoek van het terrein waar de prins gaat jagen. Op het moment dat de prins komt jagen, laat hij zich zien en de prins schiet hem dood. De bloedende stoker staat op en begint een extatische dans. Dit thema van de extatische en opgetogen dans is nauw verbonden met het martelaarschap en het mystieke islamitische discours dat ook in het hedendaagse Perzische taalgebied wordt gebruikt.

#### DE IRAK-OORLOG

Tijdens de Iran-Irak-oorlog werd het martelaarschap opnieuw gecultiveerd. Uiteraard ging het nu niet meer om een symbolische martelaarsdood of een ascetische levenshouding, maar om de echte strijd in Irak. Het is interessant te zien hoe men deze traditie niet met verwijzingen naar de Koran steunde, maar met verwijzingen naar de liefdespoëzie. Van Ayatollah Khomeini zelf stamt de uitspraak *Basidj madrase-ye esjq ast wa maktab-e sjâhedân wa sjahidân-e gom-nâm* (...) 'mobilisatie is de school van de liefde en de school van getuigen en martelaren zonder naam.' Dat wil zeggen, men verlangt geen andere beloning dan het martelaarschap zelf. Het gebruik van het concept van de school van de liefde blijkt achteraf een ingenieuze zet van Khomeini. Het essentiële element in de middeleeuwse Perzische liefdespoëzie is nu eenmaal om liefdesmartelaar te zijn, te sterven terwijl men verliefd is.

17 Farid al-Din Attâr, *Elâhi-nâme*, ed. H. Ritter, reprinted in Teheran: Khâja, 1368/1989, pp. 48-51. Voor een ander verhaal met hetzelfde thema zie Jalâl al-Din Rumi die de minnaar met Ismâ'il vergelijkt. Volgens de islamitische traditie was hij klaar om zijn hoofd aan zijn vader Abraham op te offeren. Zie *Masnawi*, deel. 1, p. 19, ll. 228-30.

18 Farid al-Din Attâr, *Manteq al-teyr*, ed. Sayyid Sâdeq Gowharin, Teheran: Sjerkat Entesjârât-e Elmi wa Farhangi, 1368/1989, pp. 192-93.

19 *Usjsjâq-nâme in Kolliyât-e Sjaykh Fakhr al-Din Hamadâni Motakhalles be Irâqi*, ed. S. Nafisi, Teheran: Sanâ'i, 1370/1991, pp. 21-2.

Dit motief, de school van de liefde, werd uitgebreid met alle bijbehorende academische terminologie, zoals de pen van de liefde, het liefdesboek en de student van de liefde, allemaal ontleend aan de klassieke Perzische liefdespoëzie. Het meest treffende voorbeeld is de leus *indjâ madrase-ye esjq ast* 'hier is de school van de liefde,' die op allerlei plaatsen optrad: schoolboeken, afscheidsbrieven van martelaren, agenda's, muren van net gebombardeerde huizen. Het idioom wordt vaak gecombineerd met termen uit het moderne schoolsysteem, examens, herkansingen, enzovoort. Zo lezen we bijvoorbeeld in de weekindeling van een Iraanse schoolagenda slagzinnen als 'In de school van de liefde is de pen je wapen,' 'voorbeeldzinnen zijn de lijn van bloed,' 'de frontlinie is de klas,' en 'Imam Hossein is de leraar van het martelaarschap.' Op iedere pagina is een leus over het martelaarschap geschreven. Ik geef hier twee korte voorbeelden: *Basidj madrase-ye esjq ast va kâr-nâma-ye ân sjahâdat* ('de mobilisatie is de school van de liefde en het martelaarschap is het diploma'); *rofuze sjodan* ('niet slagen voor tentamens') is 'gezond en heelhuids terugkeren van een oorlogsoperatie.'

Voor de Perzische lezer hadden dit soort frases geen uitleg nodig en was duidelijk wat liefde hier betekende: absolute toewijding en bereidheid om als martelaar te sterven.<sup>20</sup> Om mensen voortdurend te herinneren aan de martelarencultus werden zulke slagzinnen overal geschreven; zelfs vandaag de dag, 22 jaar na de oorlog, komt men ze tegen op internet, soms met afschuwelijke beelden van gesneuvelde jonge soldaten.

De reden dat de liefdespoëzie zo kon worden ingezet om sociale en politieke idealen te verwoorden is haar ongekeerde vitaliteit, ook na duizend jaar. De politieke gedichten van de Irak-oorlog volgen de klassieke liefdesgedichten volledig in vorm, woordenschat, en metaforiek. Het volgende kwatrijn komt uit de tiende eeuw en beschrijft hoe de minnaar zich opofferingsgezind moet opstellen in liefdeszaken; de eerste voorwaarde is je hoofd opgeven:

Ieder hart dat om de as van de deur van de liefde draait  
zal eindelijk gewond raken door de dolk van de liefde.  
We schrijven deze spreuk in het boek van de liefde:  
hij die iets met liefde te maken wil hebben, houdt niet van zijn eigen hoofd.

Dit soort gedichten werd ook gebruikt tijdens de Irak-oorlog. Maar ook gedichten gecomponeerd door martelaren konden los van hun politieke context als liefdesgedichten worden geïnterpreteerd waarin de minnaar zijn/haar bereidheid

20 J.T.P. de Bruijn, 'De politieke betekenis van Perzische poëzie' in *De pen en het zwaard: literatuur en politiek in het Midden-Oosten*, ed. G.J van Gelder & E. de Moor, Muiderberg: Coutinho, 1988, p. 89.

tot volledige zelfopoffering op lyrische wijze verklaard. Een fraai voorbeeld hiervan is het volgende gedicht van een aspirant-martelaar:

Van liefde's wijn hebben wij twee glazen genomen;  
tot in liefde's dal zijn onze stappen gekomen.  
'Ik ben de Waarheid' heeft van de galg geklonken;  
van ons werd niet meer dan één letter vernomen.<sup>21</sup>

In dit kwatrijn zien we het thema van wedergeboorte, het doel van de minnaar om eeuwig met de geliefde te leven. De dichter gebruikt een clichématig wijnmotief. De liefde kan slaan op God en wijn kan verwijzen naar de Koranverzen waarin wordt gezegd dat, nadat God de mens had geschapen, hij met Zijn eigen adem de ziel in de mens blies. Gods adem wordt gezien als wijn. De minnaars blijven daarom dronken tot in eeuwigheid. Het liefdesdal verwijst naar de loopgraven maar ook naar de gnostische aard van deze poëzie. De mens is gevallen in de put van noodlottigheid en de enige manier om omhoog te klimmen is de liefde. De oplossing die de dichter hier biedt is de weg van de mysticus Hallâdj.

Zulke beelden en motieven zijn gemeenplaatsen voor de Perzische lezer. Met name de verwijzing naar Hallâdj is politiek brisant, en komt dan ook veel voor in de Iran-Irak oorlogspoëzie. Hij wordt gezien als een Perzische mystieke minnaar die door intriges aan het hof en door aanhangers van de strikte, orthodoxe lezing van de islam werd terechtgesteld. Zowel zijn doctrine van de universele liefde waarbij de minnaar moet sterven om eenwording met de immateriële geliefde te bereiken, als het idee dat hij door Soennitische moslims in Bagdad was gedood vormden een voorbeeld aan de Iraanse soldaten om hun leven op te offeren. De propagandamachine van het regime gebruikte dan ook de Hallâdj-legende om de tegenstellingen tussen 'wij' – Iran – en 'de ander' – dat wil zeggen: Irak en andere Arabische landen – te benadrukken in opposities van liefdesmystiek versus strikte orthodoxie; de moeilijke spirituele liefde versus de gemakkelijke aardse liefde; de Perzische Hallâdj versus het Arabische Bagdad; Hallâdj als onderdrukte versus het hof als onderdrukker, etcetera.

In deze oorlogspoëzie wordt er niet bij stilgestaan dat Hallâdj een Soennitische mysticus was; alle aandacht gaat naar zijn bereidheid om te sterven. Er wordt ook weinig aandacht besteed aan de inhoud van Hallâdjs filosofie waarin de eenwording met de geliefde met een abstract begrip van de liefde centraal staat. Deze eenzijdige en één-dimensionale kijk op Hallâdjs dood komt in allerlei vormen terug in de oorlogspoëzie. In de volgende passage van een slechts matig getalenteerde dichter worden de mystieke stadia vergeleken met oorlogslinies.

21 J.T.P. de Bruijn, 'De politieke betekenis van Perzische poëzie,' p. 89.

De missie van de soldaat wordt vergeleken met die van Hallâdj, waarbij de noodzaak om te sterven in de linies wordt vergeleken met een onstuimige zee van bloed:

Ik neem van het ene station naar het andere station mijn schavot  
 tot de plaats waar mijn werk tot een einde komt  
 Op het pad van het minnaarschap is de dood het eerste station  
 Mansur [Hallâdj] neemt zijn schavot op zijn schouder  
 omdat de golven zozeer in de bloedgolven rollen  
 De kust heeft geen geduld om deze golven te ontvangen.<sup>22</sup>

Hallâdj was niet het enige voorbeeld. Een ander voorbeeld was Imam Hossein, de kleinzoon van de profeet Mohammed die ook in Irak werd gedood. Het verhaal van Hossein is zeer populair in de Sji'itische wereld en komt regelmatig terug in de martelarenliteratuur. Hier gaat het om de wijze waarop Imam Hossein, de Sji'itische imam samen met 72 familieleden en volgelingen op het slagveld bij Karbala in 680 op de tiende dag van de maand Moharram werd afgeslacht in een ongelijke strijd tegen een leger van 40.000 man. Deze gebeurtenis wordt ieder jaar door de Sji'ieten herdacht in tien dagen durende processies. Het doel van deze herdenking is berouw te tonen over de dood van Hossein waarbij de Sji'ieten publiekelijk laten zien dat ze spijt hebben dat ze Hossein niet hebben bijgestaan in zijn gevecht tegen zijn vijand. Deze tragedie is de meest traumatische gebeurtenis in de geschiedenis van het Sji'isme en wordt ieder jaar herdacht door passiespel (*ta'ziye*), en het reciteren en bewenen over de martelaren (*rowza-khâni*), hetgeen meestal gepaard gaat met het ritueel op het borst slaan (*sine-zani*), en zelfgeseling.<sup>23</sup> Tijdens deze herdenking worden de Sji'ieten herinnerd aan Karbala. In openbare gelegenheden, bijvoorbeeld in koffiehuisen, worden taferelen van deze gebeurtenis afgebeeld om mensen te herinneren aan Hosseins martelaarschap. De Sji'ieten geloven dat zij naast het uitvoeren van de verplichte religieuze taken als vasten en gebed vroomheid kunnen tonen door verdriet, openbaar wenen en identificatie met het lijden en de martelaren.

22 Zoals geciteerd in *Madjmu'a-ye maqâlahâ-ye seminâr-e barresi-ye adabiyât-e enqelâb-e eslâmi*, Qom: Mehr, 1373/1994, p. 211.

23 J.G.J. ter Haar, 'Ta'ziye: Ritual Theatre from Shiite Iran' in *Theatre Intercontinental: Forms, Functions, Correspondences*, by C.C. Barfoot, Cobi Bordewijk, Amsterdam: Rodopi, 1993, pp. 155-74; M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Âshûrâ' in Twelver Shî'ism*, The Hague: Mouton, 1978, pp. 148-58. Voor een uitgebreide studie zie *Ta'ziyeh Ritual and Drama in Iran*, ed. P.J. Chelkowski, New York: New York University Press, 1979.

De reden waarom Sji'ieten zich identificeren met Hossein en bereid zijn als martelaars te sterven heeft te maken met de gave van Hossein om als onfeilbare imam voorspraak (*sjefâ'at*) te kunnen doen om de zonde van de Sji'ieten te vergeven en weg vrij te maken voor het paradijs op de dag des oordeels.<sup>24</sup> Behalve het feit dat op deze dag de daden van de mens zullen worden gewogen, is het essentieel dat een individu een leider (*emâm*) heeft gevolgd. Ieder die zich tijdens zijn aardse leven gecommitteerd heeft aan een onfeilbare Sji'ietische imam, zal door voorspraak van de imam in het paradijs terechtkomen. Met andere woorden worden huilen, lijden en sterven beloond in het hiernamaals. Er zijn ook vele overleveringen die het lijden voor Hossein stimuleren. Een beroemde uitspraak komt van de zoon van Hossein die zegt: 'Iedere gelovige die te lijden heeft om onzentwille en die tranen vergiet om dit lijden op de Dag des Oordeels zal God alle pijn wegnemen van zijn gezicht en hem beschermen tegen Zijn wrake en tegen het [helle]vuur.'<sup>25</sup>

Hossein wordt neergezet als *mazlum*, een individu dat onderdrukt is, en onderdrukking verduurt. Het begrip heeft ook de connotatie van het verduren van moeilijke situaties. Zoals H. Enayat constateert heeft *mazlum* twee connotaties: eerst, verwijzend naar een individu die onderdrukt wordt, en op de tweede plaats, 'a person who is unwilling to act against others, even when he is oppressed, not out of cowardice or diffidence but because of generosity and forbearance.'<sup>26</sup> De term in haar passieve betekenis had een positieve connotatie. Khomeini gebruikte de term *mazlum* als een metafoer om Iran maar ook de rest van de wereld op te delen in twee kampen: de onderdrukten en de onderdrukkers. Hoewel een strakke definitie van de term problematisch blijft, verwees Khomeini naar de islamitische gemeenschap (*omma*), beheerst door niet-legitieme leiders. Tijdens de revolutie refereerde de term *mazlum* aan het Iraanse volk dat onder de totalitaire monarchie leefde. In deze twintigste-eeuwse herinterpretatie verwijzen Khomeini en andere religieuze denkers naar

24 De betekenis van het woord imam is anders in het Sji'isme dan in het Soennitische islam. In het Sji'isme verwijst het woord imam alleen naar de twaalf onfeilbare imams die na de dood van de profeet als leider van de Sji'iten zijn opgetreden. Al deze imams behalve de twaalfde zijn volgens de Sji'iten als martelaar gestorven. De twaalfde imam Mahdi is sinds 941 in verborgenheid en hij zal terugkeren aan het einde der tijd.

25 De vertaling komt uit *Volgelingen van de imam: een kennismaking met de Sji'itische islam*, Amsterdam: Bulaag, 1995, p. 105; M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, p. 143; voor een uiteenzetting van het ritueel wenen voor Hossein, zie pp. 142-148.

26 H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*, London / New York, I.B. Tauris, second print 2005, p. 183; zie ook M. Momen, *An Introduction to Shi'ism: The History and doctrines of Twelver Shi'ism*, London: Yale University Press, 1985, p. 236.



de onderdrukten en benadeelden die in opstand moeten komen tegen onderdrukking. Eén van de invloedrijke denkers was Ali Shari'ati (1933-1977), die de positie van de onderdrukte met de contemporaine politieke situatie in Iran verbond en daarbij grote nadruk op het belang van martelarencultuur legde. Hij zegt: 'martelaarschap is onze cultuur, het is niet het middel maar het doel. Het is een vervolmaking, (...) het is het summum van de menszijn. Martelaarschap is een uitnodiging aan alle generaties, aan alle tijden; als je de onderdrukker niet uit de weg kan ruimen, dan kun je sterven.'<sup>27</sup> Shari'ati's boodschap werd breed geaccepteerd tijdens de Islamitische Revolutie waar veel jonge mensen vrijwillig hun leven opofferden. Ook tijdens de oorlog werd deze martelarencultuur omhelsd door jonge mannen die naar het front gingen. De staat propageerde deze cultuur op allerlei manieren, door literaire werken, televisie (soaps, documentaires), muurschilderingen op straat, etc.<sup>28</sup> Hierbij werden de jonge martelaren tot semi-heiligen verheven, waardoor nieuwe generaties jonge mannen zich aangesproken voelden om ook als martelaar te sterven. Ook kregen vele straten in de grote steden de naam van een martelaar.

Ayatollah Khomeini gebruikte de antithese *mazlum* (onderdrukte) versus *zâlem* (onderdrukker) al in een lofdicht van 44 coupletten dat hij voor de twaalfde Sji'itische imam heeft geschreven. In de volgende passage, waar hij de Engelsen als koloniale mogendheid bekritiseert, gebruikt hij de antithese:

Hoe lang willen deze ongelovigen het bloed van de gelovigen drinken?  
 Hoe lang willen deze wolven de herders van deze schapen zijn?  
 Hoe lang willen deze onmensen heersers over ons zijn?  
 Hoe lang willen deze dieven ons onderdrukken, wij die niemand hebben?  
 Hoe lang zal de onderdrukking door de Engelsen doorgaan?  
 De Engelsen, ongeëvenaard in de wijze waarop zij onderdrukken en onrechtvaardigheid beoefenen.  
 De Engelsen, door wier hebzucht armoede naar de hele wereld is gebracht!  
 (...)  
 O koning!<sup>29</sup> Verneder ze in deze wereld en op de dag des oordeels;

27 *Jihād and Shahādat: Struggle and Martyrdom in Iran*, ed. Mehdi Abedi & Gary Legenhauzen Houston: IRIS, 1986. p. 214. A. Shari'ati, *Sjahadat*, Teheran, 1350/1971, zie vooral pp. 64-8, addendum pp. 1-13.

28 Nummer 22 (2008) van het tijdschrift *Persica* is gewijd aan de muurschilderingen in Teheran. Zie vooral C.J. Gruber, 'The Message on the Wall: Mural Arts in Post-Revolutionary Iran' (pp. 15-46); Pamela Karimi 'Imagining Warfare, Imaging Welfare: Tehran's Post Iran-Iraq War Murals and their Legacy' (pp. 47-63).

29 Khomeini verwijst hier naar de twaalfde imam.

zij die de bel van verzadiging laten rinkelen op de aarde.<sup>30</sup>

Het discours van dit soort gedichten, opgedragen aan de twaalfde Sji'itische imam, Mahdi, gaat meestal over het onrecht dat de wereld in zijn greep houdt. De Sji'ieten geloven dat Mahdi eens een einde zal maken aan alle onrechtvaardigheid en lijden op aarde. Hier ontkracht Khomeini de passieve connotatie van het woord onderdrukte (*mazlum*) en benadrukt een militante interpretatie. Het gedicht is een tirade tegen het Westerse imperialisme waarbij de contrasten tussen Oost en West worden uitgelicht. Hoewel de openingsregels de macht van de Engelsen en de hopeloosheid van de islamitische wereld benadrukken, eindigt Khomeini zijn gedicht met een positieve noot voor zijn militante Sji'itische lezer door te verwijzen naar Mahdi en de dag des oordeels. Het is ook interessant dat Mahdi hier als 'koning' wordt aangesproken. De religieuze aspecten van zijn karakter worden achter zijn politieke daad geplaatst. De terugkeer van Mahdi als koning wordt geassocieerd met wraak die hij zal nemen op het onrecht dat de islamitische gemeenschap heeft moeten verduren.

Het begrip *mazlum* is een favoriete topos in de oorlogspoëzie met de nadruk op het actieve gevecht tegen de onderdrukker. Het volgende kwatrijn geeft weer hoe dit soort traditionele concepten, die oorspronkelijk bedoeld waren om juist geen geweld te gebruiken tegen de onderdrukker maar juist een teken waren van vroomheid, toegeeflijkheid en verdraagzaamheid, worden omgevormd geweld aan te moedigen:

Strijd tegen de onderdrukkers is ons beroep  
Sterven op de weg van de Vriend is wat ons bezighoudt  
We zullen nooit buigen voor vernedering, nooit!  
[Want] onze wortels liggen in het stromende bloed van Karbala.<sup>31</sup>

Naast termen als onderdrukker en onderdrukte gebruikte Khomeini ook andere antoniemen zoals *mostaz'af* ('platgetrapt') en *mostakbar* (letterlijk 'verwaand' of 'arrogant', een verwijzing naar het regime van de sjah en het Westen) om het contrast tussen de onderdrukte en de onderdrukker te vergroten. Zulke dichotomie werd ook toegepast in de context van internationale relaties na de Revolutie. Afhankelijk van de positie van Iran zou de term onderdrukker en *mostakbar* naar elk land kunnen verwijzen, en de onderdrukte zou de gehele islamitische gemeenschap kunnen behelzen. Tijdens de Iran-Irak oorlog worden deze termen ook gebruikt tegen de Soennitische Arabieren zoals Saddam Hussain en

30 *Diwân-e emâm*, p. 266.

31 *Madjmu'a-ye maqâlahâ*, p. 210.

de prinsenfamilie in Saoedi-Arabië. Bovendien bespeelden de geestelijken de publieke opinie door de hoop van de Sji'ieten op de terugkeer van de twaalfde Imam, de Messias, aan te wakkeren, die aan het einde der tijden rechtvaardigheid zal brengen en de onderdrukten zal bevrijden. Het feit dat Hosseins graf in het vijandelijke gebied ligt, werd met verve uitgewerkt.

Door de uitgebreide propaganda tijdens de Irak-oorlog met slagzinnen als, 'alle slagvelden zijn Karbala, alle maanden zijn Moharram en alle dagen zijn Âshurâ (de dag dat Hossein werd omgebracht)' verbond Ayatollah Khomeini de Irak oorlog met Imam Hossein.<sup>32</sup> Ook interpreteerde Khomeini de geschiedenis van Hossein in termen van de liefdesmystiek. In verschillende toespraken refereerde Khomeini aan Hosseins martelaarschap als een tijd van bloed en zelfopoffering. Voor Khomeini was het belangrijk om de jaarlijkse ceremonies rond de dood van Hossein in leven te houden. In zijn eigen woorden:

'(...) Maintaining the Âshurâ alive is a very important politico-devotional matter. (...) Karbala washed away the palace of the oppressors with blood and our Karbala destroyed the devilish palace of the monarchy. (...) Keep Karbala and the holy name of the Master of Martyrs alive, for their survival insures the survival of Islam. Âshurâ is the day of general mourning by the oppressed nation. It is – the epic day, – the rebirth of Islam and Muslims. (...)'<sup>33</sup>

Zulke uitspraken over het martelarenbloed dat voortvloeit uit het bloed van Imam Hossein zijn ook vandaag de dag op de straten van Teheran zichtbaar. Er bestaat een bloeiend genre van muurschilderingen waarin de martelaren-cultus een belangrijk thema vormt. Tijdens de Islamitische Revolutie gebruikte Khomeini het Hosseindrama om steun voor de revolutie te vinden. Hij gaf een gepolitiseerde interpretatie van het verhaal door te benadrukken dat de weg van Hossein moest worden gevolgd om het regime van Sjah omver te werpen. Hierdoor plaatste hij zich in de positie van Hossein en de Sjah in die van de onderdrukker. Tijdens de Irak-oorlog was Saddam deze tegenstander en weer later vervulde het Westen deze rol. Door te verwijzen naar Hossein benadrukte Khomeini bijvoorbeeld in een toespraak in 1982 de vervoering die soldaten

32 Voor een uitgebreide visuele propaganda om de Irak-oorlog met Imam Hossein te verbinden zie P. Chelkowski & H. Dabashi, *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*, New York, 1999.

33 Ruhollah Khomeini, *Pithy Aphorisms, Wise Sayings and Counsels*, Teheran: International Affairs of the Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1994, pp. 45-6.

voelen op het moment dat ze het martelaarschap bereiken:

‘These mourning sessions have developed young men and youths who voluntarily go to the war fronts seeking martyrdom and feel unhappy if they don’t achieve it. These Âshurâ mourning gatherings develop such mothers who urge their sons to go to the war fronts and if they do not return, the mothers wish they had more sons to send’.<sup>34</sup>

Dit citaat toont hoe men tijdens de oorlog werd geacht te denken over zelfopoffering. Tijdens de jaarlijkse herdenking van Hosseins martelaarschap werden de jongeren aangespoord zich te identificeren met Hossein. Het schuldgevoel dat de Sji’itische gemeenschap al eeuwen met zich meedraagt werd verlicht door zelfopoffering. Men geloofde ook dat op het moment van heengaan Hossein hen zou omhelzen. Met andere woorden, ze bereikten een heilige status, het summum van volmaaktheid dat slechts door zelfverloochening bereikt kan worden.<sup>35</sup> Deze jonge mannen identificeerden zich met Hossein en zijn volgelingen die ook tijdens Âshurâ waren gedood door een Soennitische vijand.<sup>36</sup> Bij het heengaan van de martelaren werden hun ouders gefeliciteerd in plaats van gecondoleerd.

Hossein was niet alleen modelmartelaar maar ook de geliefde in de mystieke zin voor wie de minnaar zich moest opofferen om eenwording te bereiken. Zonder zelfopoffering zou de geliefde niet bereikt kunnen worden. Dit betekende voor de Iraanse soldaten dat zij met het opofferen van hun leven a) het schuldgevoel zouden compenseren dat ze Hossein niet konden helpen tijdens zijn gevecht tegen de Soennieten; b) het Sji’itisch-Iraanse territorium konden verdedigen tegen het Soennitisch-Arabische leger van Saddam; c) de mystieke weg mochten afleggen om eenwording met de immateriële geliefde te verwezenlijken. Tijdens de Iraanse aanvallen om het bezette gebieden terug te winnen, zien we ook hoe motieven uit de mystieke liefdespoëzie en het drama van Hossein worden gebruikt om soldaten te enthousiasmeren om naar de frontlinies te gaan. De soldaten worden dan ook aangesproken met ‘O mystici, O minnaars’ (*ey ârefân, ey âsheqân*). In dit discours werd zelfs Hosseins graf in vijandelijk territorium vergeleken met het Huis van God, de Kaaba. In de roes van de liefde

34 Zoals geciteerd door C.J. Gruber, ‘The Message on the Wall ...,’ p. 30.

35 Manochehr Dorraj, ‘Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in Iranian Political Culture,’ *The Review of Politics* 59, 3 1997, p. 490.

36 Eric Butel, ‘Martyre et sainteté dans la littérature de guerre Irak-Iran,’ in *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, ed. Catherine Mayeur-Jaouen, Paris: Maisonneuve & Larose, 2002, p. 308.

gingen de aspirant martelaren zelfs verder en riepen blasfemische uitspraken. Een van deze uitspraken is ook weer te vinden in de agenda die ik eerder heb genoemd: *Karbalâ raftan khun mikhâhad, makkeh raftan pul* of 'om naar Karbala te gaan heeft men bloed nodig; om naar Mekka te gaan geld'. Het Huis van God, de Kaaba in Mekka, wordt hier afgekeurd. Hoewel in de mystieke liefdespoëzie Mekka wordt afgebeeld als een bruid en de pelgrim als de minnaar, wordt de mystieke reiziger toch ontraden naar het Huis van God te gaan; de mysticus moet liever de Kaaba van zijn hart volgen om op deze manier de immateriële geliefde te bereiken.

Dit gedachtegoed behoort tot de antinomistische islamitische mystiek waar-toe Khomeini zich rekende.<sup>37</sup> Het verbaast dan ook niet dat men in zijn gedichtenbundels de volgende regel kan lezen waarin hij mystieke reizigers adviseert om de heiligste plicht van de islam te verzaken:

Zeg tegen de karavaan terug te keren van de weg naar de Kaaba  
 [want] wij zagen in onze dronkenschap de geliefde buiten het Huis.  
 O onwetende bedevaartgangers, waarom roepen jullie *labbayk* (hier ben ik voor U)?  
 We hoorden Zijn *labbayk* gesproken door de wijnbeker tijdens de retraite.  
 O gesluisde Soefi's, hoe lang willen jullie in versluiting blijven?  
 In het niet-zijn scheurden wij de sluis van het ego.  
 O lakei van de Kaaba, verwijder de sluis,  
 want wij hebben de sluis afgedaan van de Kaaba van het hart.  
 O wijnschenker! Schenk wijn in de bokaal van de vrienden  
 [want] wij hebben de smaak van de wijn van liefde uit Zijn hand geproefd.<sup>38</sup>

Hij maakt hier een onderscheid tussen de Kaaba in Mekka en de Kaaba van het hart. Hij wijst de eerste af en volgt de Kaaba van het hart om vervolgens de wijnbeker ter hand te nemen om zich voor te bereiden op de mystieke eenwording.

De dichotomie tussen de fysieke en de spirituele Kaaba, tussen de gemakkelijke en de moeilijke liefde hield de mystici zo bezig dat sommigen bereid waren om de Kaaba in brand te steken zodat moslims zich niet op de uiterlijke materiële Kaaba zouden richten maar op de innerlijke Kaaba.<sup>39</sup> Er zijn

37 Voor meer informatie over de antinomistische mystici zie A.T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994, en J.T.P. de Bruijn, 'The Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry, From Sanâ'i Onwards' in *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. L. Lewisohn, London: KNP, 1992, pp. 75-86.

38 *Diwân-e emâm*, p. 164.

39 A.A. Seyed-Gohrab, *Laylî and Majnûn*, pp. 227-34.

ook voorbeelden van mystici die, om een hoog stadium van mystieke liefde te bereiken, de Koran verscheurden, wijn dronken, bordelen bezochten en naakt in het openbaar verschenen.<sup>40</sup> Deze mystici, bekend onder de naam *qalandars* of vagebonden, nemen een centrale plaats in de Perzische mystiek. Volgens deze vagebonden is publieke vroomheid eenvoudig te verdienen en leidt deze daarom tot huichelarij. Vroomheid is een valkuil op het spirituele pad van de mystieke minnaar en om deze valkuil te mijden is het nodig het ware geloof en de vroomheid te verbergen door boven de religieuze wetten uit te stijgen die juist voor de orthodoxie zo heilig zijn. De vagebonden provoceeden de islamitische gemeenschap door spot te drijven met de heilige tradities en wetten. Door hun provocerend gedrag kregen ze kritiek van de islamitische gemeenschap. Deze kritiek fungeerde in hun ogen dan juist als bescherming tegen de huichelarij van de orthodoxen die publiekelijk pronkten met hun vroomheid.

Behalve de mystieke en religieuze aspecten van het liefdesmartelaarschap benadrukten de leiders van de islamitische republiek ook de nationalistische achtergronden van het martelaarschap. Een van de redenen voor de gemakkelijke popularisatie en politisering van de martelarencultus in Iran ligt in de eeuwenlange politieke en religieuze onderdrukking. Bij het bestuderen van de populariteit van de martelarencultus in Iran baseert Manochehr Dorraj zich op de ideeën van geleerden zoals Von Grunbaum and Hillmann die zowel het Perzische nationale epos, Ferdowsi's *Koningsboek* (voltooid 1010) en het religieuze Karbalaverhaal als vieringen van historisch verlies interpreteren.<sup>41</sup> Ook in Ferdowsi's epos komt het martelaarschap als een belangrijk element voor, vooral in het populaire verhaal van Siyâvasj.<sup>42</sup> Het verhaal gaat als volgt. De stiefmoeder van Siyâvasj wordt verliefd op hem, maar hij gaat niet in op haar avances. Zij beschuldigt hem dan van onoorbaar gedrag en de prins moet zijn onschuld bewijzen door een vuurproef te doorstaan. Om de stiefmoeder definitief te ontlopen gaat Siyâvasj met het Perzische leger mee om strijd te voeren tegen Afrâsiyâb, de koning van de Iraanse erfvijand Turân. Afrâsiyâb sluit vrede met Siyâvasj maar

40 Een van de bekendste verhalen gaat over Sjaykh-e San'ân in Attâr's *Mantiq al-tayr*. Voor een Engelse vertaling zie D. Davis, & A. Darbandi, *Farid ud-din Attar: the Conference of the Birds*, Penguin Classics, 1984. Voor een analyse van het verhaal zie D. Davis, 'The Journey as Paradigm: Literal and Metaphorical Travel in Attar's *Mantiq al-tayr*' in *Edebiyât: The Journal of Middle Eastern Literatures*, Vol. 4, No. 2, 1993, pp. 173-83.

41 Manochehr Dorraj, 'Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in Iranian Political Culture' in *The Review of Politics* 59, 3 1997, p. 498. Hij baseert zich op M.C. Hillmann, *Iranian Culture: A Persianist View*, Lanham: MD University Press of America, 1990, and G.E. von Grunbaum, 'Ferdowsi's concept of History', in *Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, New York: Barnes and Noble, 1961, pp. 168-84.

zijn vader dwingt hem de strijd te hervatten. Siyâvasj wil deze vrede niet breken en stuurt het leger terug naar Perzië. Zelf blijft hij achter aan het hof in Turân. Siyâvasj wordt uiteindelijk door jaloerse hovelingen vermoord.

In de politieke lezing van Von Grunbaum en Hillmann worden zowel het Karbalaverhaal als de tragedie van Siyâvasj als herdenkingen gezien die gepaard gaan met ritueel lijden, zelfgeseling en intens openlijk rouwbetoon. Deze worden dan weer met elkaar verbonden als een verzoening tussen de preïslamitische en islamitische cultuur in Iran. Ze belichamen de continuïteit van preïslamitische tradities in de islamitisch Perzische cultuur. Voor Iraniërs verzekert de legende van Siyâvasj rechtvaardigheid voor de onderdrukten op dezelfde manier dat de legende van Hossein politieke rechtvaardigheid voorspiegelt.

Het is opmerkelijk dat het thema van martelaarschap en het idee van zelfopoffering in de twintigste eeuw ook door atheïstische en seculiere linkse intellectuelen werd opgepikt. Deze seculiere intellectuelen beweerden dat zelfs de Sji'itische martelarenverhalen ontleend waren aan het preïslamitische Perzië. Hierbij verwezen zij naar bepaalde universele thema's zoals het noodlot, fatalisme en het opofferen van het leven, die in het preïslamitische Perzië veelvuldig voorkwamen. Door een nationalistische dimensie aan het martelaarschap te geven probeerden deze intellectuelen het idee van martelaarschap los te koppelen van religie, vooral van de islam.

Hoewel de seculiere intelligentsia zich wilde onderscheiden van hun religieuze broeders door een niet-islamitische bron van het martelaarschap te identificeren, waren zij op één punt gelijk, en dat is het ascetisme. De Sjah propageerde een moderne, vooral Europees georiënteerde levensstijl en dit leidde tot een reactie bij zowel religieuze als seculiere massa's die soberheid, zelfontbering en zelfopoffering predikten.<sup>42</sup> Het absolutistische karakter van de politiek van de Pahlavi-dynastie bracht de partijen bij elkaar. De politieke tegenstanders van de Sjah, seculier en religieus, kozen de eigenschappen van de ideale middeleeuwse minnaar die meer dan een millennium bezongen wordt in de Perzische literatuur. Zelfs de namen van sommige clandestiene partijen waren op deze beginselel gebaseerd. Zo noemde de communistische partij zich *Sâzmân-e Fadâiyan-e khalq* ofwel 'de organisatie van hen die zich opofferen voor het volk.'

42 Voor een analyse van het martelaarschap tijdens de Islamitische Revolutie zie J.D. Swenson, 'Martyrdom: Mytho-Cathexis and the Mobilization of the Masses in the Iranian revolution' in *Ethos*, vol. 13, no. 2, 1985, pp. 121-149

## CONCLUSIE

Tot op de dag van vandaag vormt het martelaarschap een belangrijke cultus in de Iraanse wereld, zoals wel mag blijken uit de recente protesten na de presidentsverkiezingen in juni 2009. De kandidaat Mir Hussein Mousavi, die volgens de officiële telling verloor, leidde het protest met uitspraken als 'ik heb het kleed van de martelaar aangedaan' om aan te geven dat hij de strijd wilde aangaan. Drie aspecten van het martelaarschap zijn uit het klassieke concept ontsproten: de mystieke liefdesmartelaar die moet sterven om één te kunnen worden met zijn geliefde; de religieuze martelaar die de dood van Hossein bij Karbala wil wreken, maar daarbij ook als liefdesmartelaar één hoopt te worden met Hossein; en ten slotte het nationalistische aspect waarbij benadrukt wordt dat dit concept eigen is aan de Iraanse cultuur, en veel verder teruggaat dan de komst van de islam. Deze aspecten van de liefdespoëzie werd met elkaar in verband gebracht en zo versterkt. De 'school van de liefde' en de metaforen rond het liefdesmartelaarschap werden ingezet voor de mobilisatie. Hierbij lag de nadruk op het lijdzaam ondergaan, een soort lyrisch quiëtisme, waarbij men niet op winst moest hopen. Door het verbinden van historische modellen als Hallâdj en Hossein met liefdesmartelaarschap werden de tegenstellingen tussen Iran en Irak vormgegeven. De mystieke minachting voor de orthodoxe islam en antinomistische motieven werden ingezet om de heiligheid van Karbala als object van liefde en als een legitiem militair doel te onderstrepen.

Het is ook duidelijk hoe de seculiere en religieuze apotheose van martelaarschap soepel in elkaar werden geschoven, hoewel verschillende groepen hier verschillende bronnen gebruikten. Dit heeft te maken met de vitaliteit van de klassieke Perzische poëzie voor beide groepen: Ferdowsi's *Koningsboek* voor de seculieren en het Karbaladrama voor de religieuzen. Deze poëzie is een soort hutspot die iedereen, geleerd of ongeletterd, kent. In deze poëtische traditie komen de ideeën van mystieke, religieuze en seculiere zelfopoffering veelvuldig voor, en in vele gevallen versmelten ze. Poëzie is een van de elementen die de dichotomie tussen een islamitisch martelaarschap en een seculiere preislamitische apotheose van martelaarschap verkleint. In de oorlogspoëzie geschreven door de martelaren zien we toespelingen op de klassieke traditie, die een filosofische dimensie aan de dood biedt, waardoor Gods minnaren opzettelijk kiezen voor ascetische praktijken zoals niet eten, niet slapen, zich terugtrekken uit de maatschappij en geïsoleerd leven, en uiteindelijk de dood omhelzen om op deze wijze vereniging met de immateriële geliefde te verwezenlijken. Dorraj beweert dat dit niet een masochistische tendens naar liefdesdood is maar een symptoom van machteloosheid en hopeloosheid waarbij het martelaarschap



een einde brengt aan ontbering, frustraties en lijden.<sup>43</sup> Deze opvatting is verdedigbaar, maar verklaart niet waarom een aspirant-martelaar met enthousiasme, verlangen en met liefde zijn of haar leven op zou offeren. De minnaar wil niet dood uit frustratie en of zich bevrijden van het lijden, maar het lijden wordt juist een middel om een hoger stadium van het zijn te bereiken. De dood wordt gezien als ontwikkeling tot de volmaakte mens.

43 Manochehr Dorraj, 'Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition ...,' p. 501.

BIBLIOGRAFIE

- Abedi, M. & G. Legenhausen (eds.), *Jihād and Shahādat: Struggle and Martyrdom in Iran*, Houston: IRIS, 1986.
- Attār, Farid al-Din, *Diwān-e qasā'ed wa Ghazaliyyāt*, ed. S. Nafisi, Teheran: Eqbāl, 1319/1940.
- Attār, Farid al-Din, *Elāhi-nāme*, ed. H. Ritter, reprinted in Teheran: Khāja, 1368/1989.
- Attār, Farid al-Din, *Manteq al-tayr*, ed. Sayyed Sādeq Gowharin, Teheran: Sjerkat Entesjārāt-e Elmi wa Farhangi, 1368/1989.
- Attār, Farid al-Din, *Mokhtār-nāme*, ed. M.R. Sjafi'i Kadkani, Teheran: Sokhan, 1375/1996.
- Attār, Farid al-Din, *Tazkerat al-owliyā*, ed. H. Khalili, Teheran: Manuchehri, 1370/1991
- Ayoub, M., *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism*, The Hague: Mouton, 1978.
- Bruijn, J.T.P. de, 'De politieke betekenis van Perzische poëzie' in *De pen en het zwaard: literatuur en politiek in het Midden-Oosten*, ed. G.J van Gelder & E. de Moor, Muiderberg: Coutinho, 1988, p. 89.
- Bruijn, J.T.P. de, 'The Qalandariyyāt in Persian Mystical Poetry, From Sanā'i Onwards' in *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. L. Lewisohn, London: KNP, 1992, pp. 75-86.
- Bruijn, J.T.P. de, *Een Karavaan uit Perzië: Klassieke Perzische Poëzie*, Amsterdam: Bulaaq, 2002.
- Bruijn, J.T.P. de, in *Encyclopaedia Iranica*, s.v. Beloved.
- Bruijn, J.T.P. de, *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakim Sanā'i of Ghazna*, Leiden: E.J. Brill, Publication of the 'De Goeie Fund,' No. 25, 1983.
- Bruijn, J.T.P. de, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems*, Richmond: Curzon Press, 1997.
- Butel, E., 'Martyre et sainteté dans la littérature de guerre Irak-Iran,' in *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, ed. Catherine Mayeur-Jaouen, Paris: Maisonneuve & Larose, 2002, pp. 301-17.
- Chelkowski, P.J. (ed.), *Ta'ziyeh Ritual and Drama in Iran*, New York: New York University Press, 1979.
- Chelkowski P.J. & H. Dabashi, *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*, New York, 1999.
- Davis, D. & A. Darbandi, *Farid ud-din Attar: the Conference of the Birds*, Penguin Classics, 1984.
- Davis, D., 'The Journey as Paradigm: Literal and Metaphorical Travel in 'Attar's Mantiq al-tayr' in *Edebiyāt: The Journal of Middle Eastern Literatures*, Vol. 4, No. 2, 1993, pp. 173-83.
- Davis, D., *The Legend of Siyavash*, Penguin 1992 (tweede druk 1995).

- Davis, D., *The Shahnameh: The Persian Book of Kings*, Penguin 2006 (tweede druk 2007).
- Dorraj, M., 'Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in Iranian Political Culture,' in *The Review of Politics* 59, 3 1997, pp. 489-521.
- Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*, London / New York, I.B. Tauris, second print 2005.
- Farmanisj, R. (ed), *Lawâ'eh*, Teheran: Manuchehri, no date, p. 100.
- Gruber, C.J., 'The Message on the Wall: Mural Arts in Post-Revolutionary Iran' in *Persica* 22, 2008, pp. 15-46.
- Grunebaum, G.E. von, 'Ferdowsi's concept of History,' in *Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, New York: Barnes and Noble, 1961, pp. 168-84.
- Haar, J.G.J. ter, 'Ta'ziye: Ritual Theatre From Shiite Iran' in *Theatre Intercontinental: Forms, Functions, Correspondences*, by C.C. Barfoot, Cobi Bordewijk, Amsterdam: Rodopi, 1993, pp. 155-74.
- Haar, J.G.J. ter, *Volgelingen van de imam: een kennismaking met de Sji'itische Islam*, Amsterdam: Bulaaq, 1995.
- Hâfêz, Mohammad Sjams al-Din, *Diwân*, ed. P. Nâtel Khânleri, Teheran: Khârazmi, 1362/1983.
- Hillmann, M.C., *Iranian Culture: A Persianist View*, Lanham: MD University Press of America, 1990.
- Iraqi, Fakhr al-Din, *Kulliyât-e Sjaykh Fakhr al-Din Hamadâni Motakhalles ba Erâqi*, ed. S. Nafisi, Tehran: Sanâ'i, 1370/1991.
- Jacobi, R., 'Udhra: Love and Death in the Umayyad Period' in *Martyrdom in Literature: Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, ed. Friederike Pannewick, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004, pp. 137-48.
- Karamustafa, A.T., *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Karimi, P., 'Imagining Warfare, Imaging Welfare: Tehran's Post Iran-Iraq War Murals and their Legacy' in *Persica* 22, 2008, pp. 47-63.
- Khomeini, Ayatollah Ruhollah, *Diwân-e emâm* ('De verzamelde gedichten van de Imam'), Teheran: zestiende druk 1377/1998.
- Khomeini, Ayatollah Ruhollah, *Pithy Aphorisms, Wise Sayings and Counsels*, Teheran: International Affairs of the Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's works, 1994.
- Kohlberg, E., in *Encyclopaedia of Islam*, onder Shahîd; idem, *Medieval Muslim Views on Martyrdom*, Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, deel 60, no. 7, 1997.
- Madjmu'-ye maqâlahâ-ye seminâr-e barrasi-e adabiyât-e enqelâb-e eslâmi*, Qom: Mehr, 1373/1994.

- Massignon, L., *The Passion of al-Hallâj*, trans. H. Mason, 4 vols., Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Momen, M., *An Introduction to Shi'ism: The History and doctrines of Twelver Shi'ism*, London: Yale University Press, 1985.
- Nafisi, S. (ed.), *Diwân-e qasâ'ed wa ghazaliyyât*, Teheran: Foroughi, no date.
- Rumi, Jalâl al-Din, *Masnawi-ye ma'nawi*, 6 Vols., ed. M. Este'lâmi, Teheran: Zawwâr, 1372/1993.
- Ritter, H., *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Atar*, Leiden: E.J. Brill, 1955.
- Rosenthal, F., 'Reflections on Love in Paradise' in *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*, ed. J.H. Marks et al., Guilford: Four Quarters Publishing Company, 1987, pp. 247-48.
- Saadi, Mosleh al-Din, *Kolliyyât-e Sa'di*, ed. A. Eqbal, Teheran: Mohammad, 1987.
- Sanâ'i, Hakim Madjdud-e Âdam, *Hadiqat al-haqiqa wa-sjari'at al-tariqa*, Ms., Bagdatli Vehbi, No. 1672 (Istanbul), dated 522/1157.
- Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Seyed-Gohrab, A.A., *Layli and Majnûn: Love, Madness and Mystic Longing in Nizâmî's Epic Romance*, Leiden / Boston: Brill, 2003.
- Shari'ati, A., *Sjahâdat*, Teheran: Hosseiniyye-ye Ersjâd, 1350/1971.
- Swenson, J.D., 'Martyrdom: Mytho-Cathexis and the Mobilization of the Masses in the Iranian revolution' in *Ethos*, vol. 13, no. 2, 1985, pp. 121-149
- Yarshater, E., 'The Theme of Wine and Wine-drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry' in *Studia Islamica*, 13, 1960, 45, pp. 43-53.

In de *Mededelingen* verschenen sinds 2007

Deel 70 (jaargang 2007)

1. Algra, K. Conceptions and images: Hellenistic philosophical theology and traditional religion
2. Lokin, J.H.A., *Graeca leguntur?* The significance of Justinian's novel 159 in the Württemberg v. William of Orange case (1544-1666)

Deel 71 (jaargang 2008)

1. Franken, H., Rechtgeleerdheid in de rij der wetenschappen
2. Wolfson, Timmerman en De Rijk, Gelijkheid in een pluriforme samenleving
3. Curtin, D., Accumulated executive power in Europe, The 'most dangerous' branch of government and the European Union
4. Eijk, P.J. van der, Hersenen, lichaam en geest in het laatantieke wijsgerige en medische denken
5. Schilfgaarde en Nooteboom, Rechtvaardigheid en 'fairness', vertrouwen en gerechtigheid
6. Nieuwenhuis, J.H., Hoe is begrip van burgerlijk recht mogelijk? Drie vormen van voorstelling: ruimte, tijd, gewicht

Deel 72 (jaargang 2009)

1. Hartkamp, A.S., De werking van het EG-Verdrag in privaatrechtelijke verhoudingen. Opmerkingen over directe en indirecte horizontale werking van het primaire gemeenschapsrecht
2. Breman, J.C., Het armoederegime op het platteland van India. Verslag van een halve eeuw antropologisch onderzoek naar de toestand van landarbeid in Zuid-Gujarat
3. Hanegraaff, W.J., Swedenborg en de andere Kant. Over de droom van de Rede en de geest(en) van de Verlichting
4. Seyed-Gohrab, A.A., Martelaren. Van mystieke weg tot oorlogspad