UNIVERSITY OF AMSTERDAM

UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Martelaarschap tussen natie en religie: politieke liefde, poëzie en zelfopoffering in Koerdisch nationalisme

Kanie, M.

Publication date
2010

Link to publication

Citation for published version (APA):
Kanie, M. (2010). *Martelaarschap tussen natie en religie: politieke liefde, poëzie en zelfopoffering in Koerdisch nationalisme*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam].

General rights
It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations
If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: https://uba.uva.nl/en/contact, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (https://dare.uva.nl)

Download date:13 Nov 2026

Hoofdstuk twee

Bloedige oorlogen, veranderingen in taalpraktijken en de afwezigheid van het politieke martelaarschap

1- Inleiding

De eerste helft van de negentiende eeuw in de Koerdische geschiedenis binnen het Ottomaanse Rijk is een periode van vele bloedige oorlogen. Er vonden veel militaire confrontaties plaats en er vielen vele doden, maar deze doden werden geen martelaren genoemd en de oorlogen zelf zijn geen thema geworden in de literaire teksten. De afwezigheid van oorlog en martelaarschap in de literaire teksten van de eerste helft van de negentiende eeuw betekent dus niet dat er in de Koerdische geschiedenis van die periode geen politieke conflicten zijn geweest, geen oorlogen zijn gevoerd en geen slachtoffers zijn gevallen. Integendeel, de oorlogen en de vele slachtoffers waren er in overvloed, maar ze vonden hun weg niet naar de literaire teksten van die periode, en ook niet naar de poëzie die vrijwel de enige geschreven vorm van literatuur was in die periode. Men kan over een discursieve stilte spreken wat betreft het thema oorlog in relatie tot martelaarschap in de Koerdische literatuur van die periode.

Dit hoofdstuk analyseert deze discursieve stilte en brengt twee oorzaken naar voren. De eerste is dat een deel van die oorlogen een nieuwe vorm had aangenomen, voortkomend uit de centralisatie van de macht van het Ottomaanse Rijk en de volledige uitschakeling van de tot dan toe getolereerde lokale machtsbases van de etnische groepen in verschillende provincies van het rijk. Dit soort oorlogen, beargumenteer ik, waren nieuw en hadden nog niet een eigen taal, noties en rationalisering ontwikkeld. Voor de lokale bevolkingsgroepen waren zij oorlogen zonder discours. Terwijl het andere deel van die oorlogen en confrontaties, en dit betreft de tweede oorzaak, binnen de islamitische notie van fitna, opstand of burgeroorlog viel, wat in de islam als grootste kwaad wordt genoemd.[24] De oorlogen in de Koerdische gebieden in de eerste helft van de negentiende eeuw waren oorlogen tussen moslims onderling: het Ottomaanse Rijk tegen de Koerdische vorstendommen, het ene Koerdische vorstendom tegen het andere Koerdische vorstendom en zelfs tussen verschillende fracties binnen hetzelfde Koerdische vorstendom. De religieuze rationalisering van de oorlog als jihad tegen ongelovigen of ter verdediging van de islam was niet van toepassing op die oorlogen. Aan het einde van de eerste helft van de

[24] Voor fitan zie: Gardet, L. "Fitna." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2009. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 18 March 2009. <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-2389>

negentiende eeuw en met name met de uitschakeling van het laatste Koerdische vorstendom, dat van Baban, kwam een einde aan deze stilte en de laatste confrontatie tussen het Ottomaanse leger en het leger van het vorstendom Baban werd uitgebreid door de dichter Salim (1800-1866) besproken. In zijn voorstelling van de oorlog gebruikt Salim voor het eerst en eenmalig de notie van martelaarschap. In dit hoofdstuk wordt uitgebreid ingegaan op de manier waarop de dichter Salim de confrontaties gepresenteerd heeft en in welke betekenis hij de notie martelaarschap gebruikt.

De eerste helft van de negentiende eeuw wordt in de Koerdische gebieden ook gemarkeerd door de grote aandacht voor de Koerdische taal. De belangrijkste Koerdische dichters van die periode gingen over van het schrijven in het Arabisch, Perzisch en Turks naar het lokale dialect Soranî Koerdisch, dat tot dat moment alleen maar als een gesproken dialect werd gebruikt.[25] Een paar belangrijke religieuze geleerden begonnen ook in het Soranî te schrijven waardoor het belang van dit dialect groter werd. De aandacht voor taal in die periode was een algemeen fenomeen binnen het Ottomaanse Rijk. Vanaf het einde van de achttiende eeuw was er een beweging binnen het Ottomaanse Rijk om de taal van het Rijk te hervormen (Mardin 1961); verschillende groepen binnen en buiten het Rijk besteedden veel aandacht aan hun etnische taal, onder andere de Arabieren, Turken, Grieken, Slaven en hetzelfde fenomeen zien wij in deze periode in India (Bayly 2004: 213). Het belangrijkste argument van dit hoofdstuk is dat de nieuwe taalpraktijken in Koerdistan niet samenvielen met het ontstaan van een taalideologie die aan de taal sociale, politieke en nationalistische betekenissen geeft. De overgang naar het Soranî is een nieuwe taalpraktijk in de zin dat er in een nieuwe taal geschreven werd, waarbij een lokaal dialect tot een schrijftaal omgevormd werd. Maar dit gaat niet gepaard met een taalideologie die een politiek verhaal over de taalverandering vertelt en bepaalt wat taal is en doet in de maatschappelijke en politieke contexten (Bauman & Briggs 2003). De nieuwe taalpraktijken van de dichters en religieuze geleerden in het Soranî waren niet verbonden met politieke en maatschappelijke onderwerpen en hadden geen nationalistische betekenis.

Dit hoofdstuk schetst eerst een beeld van de militaire confrontaties in de Koerdische gebieden in de eerste helft van de negentiende eeuw, daarna bestudeert het de achtergrond van de oorlogen tegen de Koerdische vorstendommen binnen het Ottomaanse Rijk. Vervolgens analyseert het de overgang van de drie Koerdische dichters Nalî (1797-1855), Salim (1800-1866) en Kūrdî (1809-1849) binnen het Baban vorstendom van het Arabisch, Perzisch en Turks naar het Koerdisch. Daarna wordt de manier bestudeerd waarop de dichter Salim de ondergang van het

[25] Voor de negentiende eeuw werd de Koerdische poëzie en sagen in andere Koerdische dialecten geschreven, namelijk Kurmancî en Goranî. De grote werken van Ehmedî Xanî (1650-1707) en Melaî Jezîrî (1570-1640) zijn in Kurmancî geschreven en het werk van de soefi dichter Bêsaranî (1641-1702) in het Goranî.

Baban vorstendom in zijn gedichten presenteert, hoe hij deze in zijn ogen dramatische gebeurtenis verklaart en in welke zin hij de notie van martelaarschap gebruikt.

2- De oorlogen zonder martelaren

De eerste helft van de negentiende eeuw in de Koerdische geschiedenis is een periode van militaire confrontaties en een grote hoeveelheid dodelijke slachtoffers. Verschillende legers in de Koerdische gebieden bevochten elkaar: het Ottomaanse leger, het Qajar leger van het Perzische rijk en de lokale legers van de Koerdische vorstendommen. Geheel in de lijn van de structuur van de macht binnen het Ottomaanse Rijk stonden de Koerdische gebieden tot aan het einde van de eerste helft van de negentiende eeuw onder het gezag van de lokale Koerdische prinsen en koningen (Emîn 2005; McDowall 1997). Halverwege de negentiende eeuw zijn in het kader van de centralisatie van de macht in het Rijk, alle Koerdische vorstendommen na bloedige militaire confrontaties door het Ottomaanse leger onderworpen.

De negentiende eeuw begon met een intern Koerdisch gevecht tussen de prins van Baban, Salim Beg, en de heerser van Rewandūz Mustefa Beg in 1801. Ondanks de bemiddeling van de Ottomaanse gouverneur van Bagdad vermoordde Salim Beg de heerser van Rewandūz (Emîn 1998: 113) en aan het eind van de eerste helft van die eeuw werd het Baban vorstendom, één van de laatste en waarschijnlijk sterkste Koerdische vorstendommen, door het Ottomaanse leger ten val gebracht (McDowall 1997). Tussen het begin en het midden van die eeuw vonden er nog vele oorlogen plaats waarbij veel slachtoffers zijn gevallen. De centralisatie van de macht van het Rijk was de voornaamste oorzaak achter deze vele oorlogen. In 1805, vond er een nieuw gevecht plaats, dit keer tussen het Baban leger en het leger van het Ottomaanse Rijk. In dit gevecht heeft het Ottomaanse leger 550 soldaten en officieren verloren en de Babani's 300 personen. De Ottomaanse gouverneur in Bagdad heeft om de hoofden van de doden en ook de hoofden van krijgsgevangenen van Baban gevraagd. Zes grote kisten gevuld met de hoofden van Babans doden werden naar Bagdad verstuurd (Emîn 1998: 117). In een ander gevecht in 1812 heeft het Ottomaanse leger de traditie van het onthoofden voortgezet. Historische bronnen melden daarover dat het Ottomaanse leger "een minaret van de onthoofde schedels van het Baban leger heeft gemaakt" (Emîn 1998: 130). De dood heeft duidelijk een theatraal karakter en werd expliciet als een straf zichtbaar gemaakt. De bedoeling is de onderdanen bang te maken en af te schrikken.

De concurrentie tussen de familieleden van het Baban vorstendom was een andere bron van de militaire confrontaties. In vier jaar tijd, tussen 1827 en 1831 hebben de twee prinsen van Baban-die broers van elkaar waren - in een bitter conflict om de macht, elkaar hevig bevochten . De één heeft de steun van het Ottomaanse leger ingeroepen en de ander de steun van het Iraanse

leger (Emîn 1998: 181). Al eerder vond hetzelfde scenario plaats. In 1818 waren 10000 militairen de Ottomaanse grens overgestoken om steun te geven aan een van de Koerdische fracties binnen het vorstendom Baban in de Ottomaanse gebieden van Koerdistan (McDowall 1997: 35). Kortom, in de eerste dertig jaar van de negentiende eeuw vonden er zeker zestien grote oorlogen in de Koerdische gebieden plaats. Meer dan één grote oorlog per twee jaar.

Al die oorlogen hebben het leven van de bewoners moeilijk gemaakt. De Baban gebieden werden zwaar getroffen en velen kwamen om . Als de Schot Fraser in 1835 vanuit Sardasht in de Iraans-Koerdische gebieden naar Suleîmanî trekt, om vervolgens in Suleîmanî de Baban Pasha te ontmoeten, komt hij geen enkel bewoond dorp tegen. Van de hoofdstad van het vorstendom Baban, Suleîmanî, treft hij alleen nog ruïnes aan (geciteerd in Emîn 1998: 181). Het aantal bewoners van Suleîmanî was in het begin van de jaren dertig van de negentiende eeuw gedaald tot minder dan 5000. Ambachtslieden, boeren, handelaren hebben door de vele oorlogen deze gebieden verlaten om vervolgens naar Rewandūz, Kirkuk en Mosoel te vluchten (Emîn 1998: 157).

Als hier gezegd wordt dat de eerste helft van de negentiende eeuw de eeuw is van vele oorlogen in de Koerdische geschiedenis, betekent dat niet dat de voorgaande eeuwen rustig en vredig waren. In de drie eeuwen voor de negentiende eeuw volgden de militaire confrontaties min of meer hetzelfde patroon (McDowall 1997: 38). Om de heftigheid van de oorlogen van voor de negentiende eeuw te illustreren kunnen wij de oorlog van het Ottomaanse leger van de gouverneur van Bagdad Ehmed Pasha tegen de Afghaanse koning in Iran Eshref Khan als voorbeeld nemen. Die oorlog brak in 1726 uit. Het leger van Eshref Khan bestond uit 17000 mensen en het leger van Ehmed Pasha uit 70 tot 80.000 mensen waarvan ongeveer 20000 Koerden. Na zware gevechten is het Ottomaanse leger verslagen en liet 12000 doden achter (Emîn 1998: 61-62).

Er was dus geen tekort aan oorlogen en slachtoffers die martelaren genoemd hadden kunnen worden. De oorlogen waren ook zo heftig dat men verwacht dat ze het thema zouden worden van literaire teksten in die periode. Maar beide is niet gebeurd, de slachtoffers werden geen martelaren genoemd en de oorlogen worden niet in de poëzie van die periode behandeld. In de rest van dit hoofdstuk leg ik deze discursieve stilte uit.

3- De centralisatie van de macht en het einde van de Koerdische vorstendommen

Nieuw aan de oorlogen van de negentiende eeuw is de centralisatie van de macht en het opheffen van de lokale machtsbases. De eerdere oorlogen van de Ottomanen tegen de lokale vorstendommen hadden niet tot doel de vorstendommen te vernietigen, maar streefden naar het

onstabiel, klein en zwak houden van de Koerdische vorstendommen zodat ze niet te bedreigend voor de Ottomanen zouden worden (Emîn 1998: 141). Dus in tegenstelling tot de traditionele oorlogen in het Ottomaanse Rijk heeft deze nieuwe oorlog een einde gemaakt aan de lokale machtsbasis van de lokale actoren en de staatsmacht sterker gemaakt in de provincies.[26] De centralisatie van de macht was een antwoord op de politieke en militaire crisis waarmee het Ottomaanse Rijk zich geconfronteerd zag. De Ottomanen zagen zich in de negentiende eeuw verwikkeld in een veelzijdig desintegratieproces, eerst in de Europese gebieden van het Rijk en daarna in de Arabische en Koerdische gebieden in het Midden-Oosten. In Europa zagen de Ottomanen zich geconfronteerd met een voortdurend conflict met de Europese grootmachten van de negentiende eeuw: Engeland, Frankrijk, Oostenrijk, Hongarije en Rusland. Het motto van die tijd was dat de Europese krachten een alliantie aan moesten gaan om Europa te bevrijden van "the yoke and vexations of the Turks" (Kinross 1977: 437; Finkel 2008: 489-526). Het gevolg van deze confrontaties was dat de Ottomanen de controle verloren over het merendeel van hun Europese gebieden. De volledige onafhankelijkheid van Griekenland in 1830, na bijna tien jaar van opstanden en militaire confrontaties, was het dieptepunt van dit desintegratieproces van het Ottomaanse Rijk.

Het Ottomaanse Rijk werd ook in de Arabische en Koerdische gebieden bedreigd. Napoleon bezette in 1798 het Egypte van de Ottomanen en de Koerdische en Arabische lokale machthebbers in de Ottomaanse gebieden wilden een grotere autonomie. Vanaf de jaren dertig van de negentiende eeuw begon bijvoorbeeld Muhammad 'Ali in Egypte tegen de Ottomanen te rebelleren met het doel zijn macht te versterken en uit te breiden. Met een groot leger onder leiding van zijn zoon Ibrahim heeft hij Gaza, Jeruzalem, Aleppo en Damascus bezet. Hij is zelfs de Turkse gebieden binnengedrongen en heeft in het hart van Anatolië Konya bezet (Kinross 1977: 467; Finkel 2008: 523-526). In de Koerdische gebieden waren dezelfde patronen te vinden. Hiervoor heb ik al een aantal voorbeelden besproken van de gevechten tussen het vorstendom Baban en het leger van de Ottomanen. Maar de Baban waren niet de enige Koerdische lokale machthebbers die de confrontatie aangingen met de Ottomanen. Mir Muhammad van Rewandūz, de prins van het Soran vorstendom, heeft zijn macht in 1833 uitgebreid tot de belangrijke handelssteden zoals Zakho en Dehok die Mosoel in Irak met Jazira in Turkije verbinden. Dit was een grote bedreiging voor het handelsverkeer tussen de Turkse gebieden van het Rijk en de gebieden in Irak. Daarnaast waren de Ottomanen bang voor de ondergrondse contacten en samenwerking tussen Mir Muhammad en het Egyptische leger van Muhammad 'Ali in Syrië

[26] Voor een uitstekende analyse van de eliminatie van de lokale machtbasis en de versterking van de macht van de centrale regering in de provincies zie Al Azmeh 1998.

(McDowall 1997: 42-43). De lokale heersers hadden de politiek van het uitbreiden van hun macht van elkaar overgenomen en breidden de macht van hun vorstendom uit ten koste van de macht van de Ottomanen. Het vorstendom Baban, bijvoorbeeld, beschikte over een groot en sterk leger. Zelfs een jaar voor zijn ondergang beschikte het vorstendom nog over een sterk leger. Alleen al in Suleîmanî, de hoofdstad van het vorstendom Baban, waren er 3000 gewapende mannen, terwijl de bevolking van de stad in 1847 15.000 zielen telden (Jalil 1987: 90). De macht van het vorstendom was zo groot dat de stabiliteit van de positie van de Ottomaanse gouverneur in Bagdad afhankelijk was van de steun van de Baban prinsen aan die gouverneur. De loyaliteit van deze prinsen was vaak cruciaal voor het in stand houden van de macht van de Ottomaanse gouverneur in Bagdad (Jalil 1987: 86). Soms hebben de Koerdische prinsen Bagdad met succes aangevallen. In 1810 is, bijvoorbeeld, ‘Abd al-Rahman Pasha van Baban met tienduizend mannen naar Bagdad opgetrokken om de gouverneur van Bagdad te verdrijven . ‘Abd al-Rahman begon met de toestemming van de sultan de aanval op Bagdad samen met de gouverneur van Mosoel. De stad werd ingenomen door het leger van ‘Abd al-Rahman en zijn bondgenoot en de gouverneur van Bagdad is de stad ontvlucht naar een Arabische stam, maar een Arabier heeft de gevluchte gouverneur gedood en bracht zijn hoofd naar ‘Abd al-Rahman Pasha terug (Emîn 1998: 124). Volgens sommige bronnen was de macht van de sultan in de Koerdische gebieden puur nominaal. De echte machthebbers waren ambitieuze Koerdische prinsen (Jalil 1987).

Tegen deze achtergrond begon het Rijk haar politieke systeem, dat gebaseerd was op het uitoefenen van het gezag van de Sultan in het centrum de macht van de vorstendommen in de periferie, radicaal te hervormen (McDowall 1997). De eliminatie van de Koerdische vorstendommen binnen de politiek van centralisatie van de macht in het Rijk is in de eerste helft van de negentiende eeuw gelukt. Sultan Mahmud II (1808-1839) en Sultan ‘Abd al-Mecid I (1839-1861) hebben alle Koerdische vorstendommen vernietigd. Het Soran vorstendom in 1837, het Baban vorstendom in 1848, het Hekkarî vorstendom in 1848, het Botan vorstendom in 1848 en het Bitlis vorstendom in 1849 werden na heftige gevechten ontmanteld (Heme Baqî 2000: 13), (McDowall 1997).

De oorlog ten behoeve van de centralisatie van de macht was nieuw. Ze was anders dan de oorlogen die ten doel hadden om de lokale machthebbers te verzwakken maar niet uit te schakelen. De uitgeschakelde machthebbers en hun geleerden hadden geen taal en noties om deze nieuwe oorlogen te benoemen en te verklaren. Behalve de traditionele notie van zulm hadden ze geen kader om die oorlogen binnen te plaatsen. Zulm is ook de notie die de dichter Salim heeft gebruikt om de uitschakeling van het Baban vorstendom betekenis te geven. Hierop kom ik straks terug. Maar zowel de nieuwe oorlogen als veel van de traditionele oorlogen hadden een

gemeenschappelijk karakter: het waren oorlogen tussen moslims onderling. Dus ze waren niet te rationaliseren door de notie van jihad. Fitna, dat wil zeggen de oorlog van de ene moslim tegen de andere moslim, is het meest voor de hand liggende concept om deze oorlogen te kenschetsen. Het feit dat deze oorlogen niet in de literaire werken besproken zijn en geen thema van de hoge cultuur, namelijk de poëzie, zijn geworden, heeft met het feit te maken dat de dichters van die tijd vaak religieuze geleerden waren, of in de religieuze scholen waren onderwezen. Ze waren op de hoogte van het negatieve theologische oordeel over dat soort oorlogen. Fitna is iets dat zeker veroordeeld dient te worden en niet iets om in de poëzie gevierd te worden. Het zal ook de dichters van die periode niet ontgaan zijn dat het openbare negatieve oordeel over die oorlogen in hun werk gevaarlijk voor hen kan zijn geweest, de vechtende prinsen of koningen zouden woedend gereageerd hebben over de presentatie van hun ambities als uiting van fitna.[27] De dichters die in die periode poëzie schreven waren voornamelijk met iets anders bezig, namelijk met het introduceren een nieuwe taalpraktijk: ze verhieven een lokaal dialect tot een schrijftaal.

4- Veranderingen in taalpraktijken: schrijven in het Koerdisch

Tussen al de bloedige gevechten en de rook van de kanonnen door werden er in die periode wel gedichten geschreven. De wortels van de moderne Koerdische literatuur in Irak en Iran liggen in de poëzie die in die periode in het vorstendom Baban is geschreven. Kenmerkend voor deze poëzie is dat ze in het lokale dialect Soranî is geschreven, terwijl dat dialect eerder geen geschreven vorm van poëzie kende en ze alleen maar werd gesproken. De dominante talen waarin poëzie in het Ottomaanse Rijk werd geschreven, waren Arabisch, Ottomaans Turks en Perzisch. De geleerde Koerden, vaak religieuze geleerden en aristocraten, schreven in deze drie talen. Ze vonden blijkbaar het lokale Soranî dialect niet waardig genoeg om poëzie mee te schrijven en om tot de literaire elite van die tijd te behoren, moesten de dichters in de dominante talen van toen schrijven. De talen waren duidelijk geordend, het Arabisch was de taal van de heilige Qur'an en het religieuze onderwijs in de moskeeën, het Ottomaanse Turks was de taal van de overheid en van de correspondentie met Istanbul en Perzisch was de taal van poëzie en cultuur (Muhammad 1976: 143-144). Er bestond Koerdische poëzie die in de zestiende en zeventiende eeuw in andere Koerdische dialecten is geschreven zoals Kurmancî en Goranî, maar de overgang naar het lokale Soranî was een nieuw fenomeen. De aandacht voor de lokale talen vanaf het einde van de

[27] Bassam Tibi beschrijft in zijn boek over het Arabische nationalisme de manier waarop Ibrahim Pasha, de zoon van Muhammad 'Ali de pasha van Egypte, de aanvallen van zijn leger in Syrië gelegitimeerd heeft. Ibrahim Pasha legitimeerde zijn aanval op de Ottomanen niet in religieuze termen, maar met de bewering dat hij voor de Arabieren tegen de Turken vecht (Tibi 1971: 98). Deze bewering van Tibi is te betwijfelen; de etnische tegenstellingen werkten niet als mobilisatieinstrument in de eerste helft van de negentiende eeuw, dit is iets voor de latere periode, met name in de twintigste eeuw.

achttiende eeuw en in het begin van de negentiende eeuw was een universeel fenomeen. Later hierover meer.

De overgang naar het Soranî in het Baban vorstendom is het gevolg van twee soorten ontwikkelingen, globale ontwikkelingen binnen het Ottomaanse Rijk en de wereld daarbuiten en lokale ontwikkelingen in de Baban gebieden zelf. Hierbij hebben respectievelijk de soefi leider en hervormer Maulana Khalid al-Naqshbandi (1779-1829) en de dichter Nalî (1797-1955) een belangrijke rol gespeeld. De rol van Maulana Khalid in het legitimeren en verspreiden van het schrijven in het Soranî is groot. Khalid was één van de belangrijkste religieuze geleerden van zijn tijd, hij was de stichter van een tak van de Naqshbandi soefi orde die zich snel vanuit Koerdistan verspreidde naar andere gebieden in het Ottomaanse Rijk, onder andere Irak, Turkije en Syrië. Zijn aanhang werd op tienduizenden volgelingen geschat (Van Bruinessen 1992: 222-259).

Khalid had als eerste een korte inleidend theologisch schrift over de islam in het Soranî geschreven, genaamd de *Eqîdenameî Kūrdî*, "Geloofsbelijdenis van Koerden". Het boek bevat een simpele uitleg van de basisprincipes van de islam, beschrijft de engelen, hemel en hel en bespreekt het leven van profeet Muhammad en zijn reis naar God, mi'raj. Opvallend aan het boek is de simpele taal waarin het geschreven is; het is toegankelijk voor iedereen die lezen en schrijven kan en zelfs voor degene aan wie de tekst voorgelezen wordt. Vernieuwend van Khalid was om het gesproken Soranî dialect tot de basis van de geschreven tekst te maken.

Het heftige conflict dat tussen Khalid als de leider van de nieuwe Naqshbandi soefi orde en Sheikh Ma'ruf Node als de leider van de gevestigde Qadirî soefi orde in Suleîmanî ontstond, zou de motivatie kunnen zijn voor het eenvoudige taalgebruik van Khalid. Khalid en zijn soefi orde probeerden als nieuwe stroming de 'amma, "het lage volk van het gebied", grotendeels bestaande uit analfabete mensen, te bereiken en voor zichzelf te winnen. De taalsimplificatie bij Khalid is een poging om deze gewone mensen te betrekken bij zijn conflict met de gevestigde Qadirî soefi orde. De taal wordt als een instrument voor de mobilisatie gebruikt en als zodanig moest de taal begrijpelijk en simpel zijn. De taalsimplificatie en de pogingen om de 'amma te bereiken, markeert het begin van een periode waarin het strikte onderscheid tussen de khassa, de elite en de 'amma, zwakker wordt. De massa begint langzaamaan gepolitiseerd te worden zonder dat dat betekent dat ze zelf als een politieke actor gezien wordt. Aan het einde van de negentiende eeuw wordt deze massa geherdefinieerd als een volk, dus als een politieke actor. In hoofdstuk vier wordt hierop nader ingegaan.

De taalvereenvoudiging was echter een breed fenomeen binnen en buiten het Ottomaanse Rijk. Op het Arabische schiereiland was Muhammad ibn 'Abd al-wahhab (1703-1791) al eerder begonnen met het schrijven van simpele teksten voor een publiek dat niet hoogopgeleid is. Zijn

hoofdwerk *Kitab al-Tawhid*, "Het Boek van de Eenheidsbelijdenis", is een duidelijk voorbeeld van het gebruik van een simpele taal om de Qur'anverzen te interpreteren. Muhammad ibn 'Abd al-wahhab probeerde de 'amma, de massa, te bereiken en de macht van de traditionele 'ulama en soefi leiders te breken. In de beide gevallen heeft de taalsimplificatie te maken met het interne conflict tussen diverse fracties van de religieuze elite. In dezelfde tijd waren de Ottomaanse machthebbers bezig met het versimpelen van de taal om de communicatie tussen de staat en de bewoners van het Rijk beter en efficiënter te maken (Mardin 1961). Op dezelfde manier waren de Arabische intellectuelen, met name in Syrië, Libanon en Egypte sterk geëngageerd met de taalhervormingen.

Een andere oorzaak voor de aandacht voor taal had voor een deel te maken met de activiteiten van christelijke missionarissen die de Bijbel en andere religieuze boeken in het Arabisch vertaalden en deze in hun scholen gingen doceren (Tibi 1971: 100-101). De evangelische boodschap was simpel en duidelijk geformuleerd zodat ze toegankelijk was voor de gewone mens. Wat naast deze globale aandacht voor de taal binnen het Ottomaanse Rijk de taalverandering bij Maulana Khalid mogelijk heeft gemaakt, is zijn reis naar India. In 1808 verliet Khalid Koerdistan voor India om in de kringen rond de beroemde Shah Wali Allah (1703-1762) en misschien zelfs bij hem verder te studeren en werd een erkende soefi leider. Shah Wali Allah was één van de grote religieuze geleerden van de achtiende eeuw in de islamitische wereld (Ibrahim 2006). Opvallend aan het werk van deze geleerde is zijn aandacht voor de lokale talen van zijn geboorteplek, India. Voor het eerst vertaalde Shah Wali Allah de Qur'an in 1738 in het Perzisch ondanks de grote bezwaren van de traditionele 'ulama die hem hiervoor van apostasie beschuldigen (Ibrahim 2006: 111). De traditionele 'ulama waren van mening dat de Qur'an niet vertaald mag worden, zij beschouwden de Arabische tekst als de enige heilige tekst en de vertaling daarvan zal een grote belediging voor het boek van God zijn. Shah Wali Allah's zoon Rafi' al-Din heeft op zijn beurt ook de Qur'an vertaald, een letterlijke vertaling die de idiomatische vertaling van zijn vader volgde (Ibrahim 2006: 111). Na een paar jaar in dit intellectuele milieu geleefd te hebben, keerde Khalid in 1811 terug naar de stad Suleîmanî om vervolgens de Naqshbandi orde in Koerdistan te stichten (Muhammad 2004: 386). Bij zijn terugkeer in Suleîmanî vertoonde Khalid grote aandacht voor het lokale dialect Soranî en schreef zijn theologische traktaat in het Soranî.

Een ander boek dat hierbij ook van belang is, is het Arabisch-Koerdische (Soranî dialect) woordenboek dat door Sheikh Ma'ruf Node (1760-1839) is geschreven. Zoals al gezegd, was Sheikh Ma'ruf de leider van de Qadri soefi orde in Koerdistan. Zijn woordenboek heet *Ehmedî Woordenboek*, geschreven in de vorm van rijmende poëzie. Sheikh Ma'ruf wilde hiermee zijn

zoon Arabisch leren. Dit woordenboek en het boek van Khalid werden overal in Koerdistan gebruikt en ze hebben de weg vrij gemaakt voor de vele imams en religieuze geleerden in Koerdistan om hetzelfde pad te betreden. Het boek van Khalid heeft de mogelijkheid geopend om in het lokale Soranî dialect over de heilige zaken van de islam te schrijven en het woordenboek heeft Soranî synoniemen voor de Arabische woorden, de taal van de heilige Qur'an, gevonden. Woordenboeken creëren wat Benedict Anderson het "egalitarianism among language" noemt (Anderson 1991: 71). De talen worden als gelijke ten opzichte van elkaar gezien en gepresenteerd. Volgens Anderson heeft dit speciale egalitarisme een belangrijke rol gespeeld bij het ontstaan van het nationalisme in de negentiende eeuw in Europa. Anderson noemt deze taalgelijkheid als "a fraternity of equals" (Anderson 1991: 84).

Beide werken van deze Koerdische geleerden, die in interactie met elkaar en met de ontwikkelingen binnen en buiten het Ottomaanse Rijk tot stand gekomen waren, hebben de betekenis van het Soranî dialect, vergroot. Deze nieuwe taalpraktijken leidden in de tweede helft van de negentiende eeuw tot de geboorte van een taalideologie die een directe relatie veronderstelt tussen het bestaan van een volk, zijn volksaard en de eigen taal. De taal wordt gezien als de belichaming van het volk. In hoofdstuk vier wordt deze ontwikkeling uitgebreid besproken en geanalyseerd.

Zoals gezegd had de taalverandering in het Baban vorstendom ook een lokale oorzaak, namelijk het stichten van de nieuwe stad Suleîmanî als de hoofdstad van het vorstendom. De oprichting van de stad Suleîmanî in 1784, en met name het stichten van de moskee van de stad, Mezgawti Gawra, de Grote Moskee, zette een nieuw cultureel leven in de stad in gang. De grote moskee werkte als een madrasa met een grote verzameling boeken en manuscripten. De machtigste en belangrijkste vorst van Baban 'Abd al-Rahman Pasha (17..?-1813), heeft intussen vele moskeeën en madrasa's opgericht en hij heeft belangrijke religieuze geleerden naar Suleîmanî gehaald onder andere Sheikh Ma'ruf Node (Emîn 1998: 102). Het aanschaffen en kopiëren van vele boeken voor het religieuze onderwijs was een systematische bezigheid van de madrasa in zijn tijd. De Pasha was persoonlijk betrokken bij het onderwijs en hij gaf soms zelf in de madrasa van de Grote Moskee les aan de religieuze studenten (Emîn 1998: 131). Het tijdperk van deze Pasha was een mengeling van succesvolle militaire confrontaties en een bloeiend cultureel leven.

In zijn tijd vestigde Maulana Khalid zich ook in Suleîmanî en begon in zijn eigen moskee en madrasa met zijn werk. Kortom een verlichte Pasha, de nieuwe stad en nieuw cultureel leven vormen de belangrijkste elementen van het leven in de hoofdstad van het vorstendom Baban aan het einde van de achttiende eeuw en het begin van de negentiende eeuw. Het Soranî dialect-de

spreektaal van de Pasha en de bewoners van Suleîmanî-wordt in deze nieuwe context tot de taal van de hoge cultuur, de poëzie, verheven.

Eerder hadden Melaî Jezirî (1407-1481), Ehmedî Xanî (1650-1706) en Besaranî (1641-1702) in andere Koerdische dialecten geschreven. De eerste twee in het Kurmancî en de derde in het Goranî dialect (Sūcadî 1952). De poëzie in het Soranî begint voor het eerst in de negentiende eeuw bij de drie Baban dichters Nalî (1797-1855), Salim (1805-1869) en Kūrdî (1809-1849) waarna in de twintigste eeuw het Soranî dialect de taal van journalistiek, literatuur en onderwijs in Iraaks Koerdistan wordt.[28] Nalî is de eerste die overgaat naar het Soranî. Op het moment dat de stichter van de stad Suleîmanî, 'Abd al-Rahman Pasha, stierf, was Nalî zestien jaar oud. Dus de jonge dichter had de bloeiperiode van de Pasha en de eerste jaren van de nieuwe stad meegemaakt. Met zijn schitterende poëzie in het Soranî schept Nalî een poëziemodel dat door andere dichters wordt overgenomen. Maar ook hier leidt de verandering in taalpraktijken van de poëzie niet tot de geboorte van een taalideologie ondanks het feit dat de overgang naar het Soranî in de poëzie niet zonder kritiek is geweest. De kritiek is op te maken uit de manier waarop Nalî deze overgang legitimeert. Als Nalî beslist om in het Soranî te schrijven, moet hij zijn daad rechtvaardigen door aan zijn lezers uit te leggen dat het er niet toe doet in welke taal de poëzie geschreven is, waar het in de poëzie om gaat is wat de dichter te vertellen heeft. Nalî schrijft (Mella Kerîm 1976: 60):

> Zeg niet dat mijn woorden Koerdisch en dialect zijn
> Wie niet onkundig is, zoekt naar de betekenis

Nalî verdedigt duidelijk Soranî, zijn eigen dialect, als de taal van de poëzie, maar hij trekt hier geen politieke of sociale gevolgen uit. Hij relateert de taal niet aan de etniciteit en hij beschouwt de nieuwe taalpraktijk als neutraal zonder politieke betekenis.

Naast het schrijven in het Koerdisch bleven de drie dichters ook in het Arabisch en Perzisch gedichten schrijven vooral om te bewijzen dat hun overgang naar het Koerdisch een bewuste en vrije keuze is en niet voortkomt uit het niet beheersen van het Arabisch, Ottomaans Turks en Perzisch.[29] Nalî laat zich in één van zijn gedichten met trots uit dat hij in de drie talen van het Rijk kan schrijven (Mella Kerîm 1976: 67):

[28] Vanaf de jaren negentig van de twintigste eeuw wordt Kurmancî systematisch in Iraaks Koerdistan gebruikt, met name in de gebieden onder controle van de KDP.
[29] De traditie om in het Arabisch, Perzisch en Turks te schrijven bleef tot aan het einde van de negentiende eeuw bestaan. De dichter Mehwî (1830-1904) en de dichter Sheikh Reza (1835-1909) hebben allebei naast het Koerdisch in het Perzisch, Arabisch en Turks geschreven.

Perzisch, Koerdisch en Arabisch heb ik in mijn geschriften verzameld
Nalî is daardoor de koning van drie landen, hij heeft dîwan.[30]

Nalî plaatst het Koerdisch naast het Arabisch en Perzisch en hierdoor geeft hij net zo'n grote waarde aan het Koerdisch als aan het Arabisch en Perzisch. Hij is tevens trots dat hij deze drie talen beheerst en in elke taal een huis heeft waar hij de baas of de koning is. Nalî wil ons laten zien dat hij zich bewegen kan van de ene naar de andere taal en dat hij deze talige diversiteit ziet als een intellectuele rijkdom en persoonlijke kwaliteit. Hij heeft het over de overeenkomsten van die talen waarmee hij de poëzie kan schrijven, de verschillen ertussen doen niet ter zake. Hier bestaat nauwelijks het besef omtrent de afzonderlijkheid van die diverse talen en helemaal geen politieke betekenis van de taalovergang. Maar gelijktijdig wordt toch de etnische identiteit van de dichter als Koerd, naast andere identiteiten van de dichter als moslim of Ottomaans onderdaan, benadrukt. De taalovergang impliceert een indirecte en milde voorkeur voor de etnische identiteit. Maar die identiteit bestaat zonder conflict naast de andere niet-etnische identiteiten van de dichter. De nadruk op de etnische identiteit bij Nalî betekent niet dat hij nationalistische ideeën en gevoelens uitte.

Deze nadruk op de etnische identiteit in die periode is niet iets unieks voor de Koerden, in die periode maakten ook de andere etnische groepen binnen het Rijk hetzelfde proces mee. In Syrië bijvoorbeeld ontstond aan het eind van de achttiende eeuw ook een vaag gevoel van Arabische identiteit. "This did not imply any hostility to the adjacent Ottoman Turkish populations or the Ottoman governors who ruled Syria. It was reflected, though, in a sense of a sacred and historical geography, a kind of "soft patriotism" (Bayly 2004: 213). De taalovergang bij de drie dichters is eerder de uiting van wat Leerssen "een streekbesef" noemt, dat te vergelijken is met "hedendaags regionalisme en 'heimatgefül', dan iets 'nationaals'" (Leerssen 1999: 15).

Kortom het nadruk leggen op de eigen taal en daardoor op een milde vorm van etnische identiteit in de eerste helft van de negentiende eeuw kwam via twee lijnen. Ten eerste via een religieuze lijn door de leiders van de soefi order, Khalid en Node, waarin het schrijven van religieuze teksten voor het eerste in het lokale Soranî dialect plaatsvindt. Ten tweede via een seculiere lijn door de poëzie van Nalî en andere Baban dichters waarin religie niet het hoofdthema is. Het gevoel van Koerd-zijn, wordt bij zowel de religieuze leiders als bij de dichters gezien als een integraal deel van het Ottomaans-zijn en het Ottomaans-zijn is op zijn beurt een

[30] In het Arabisch, Turks, Perzisch en Koerdisch wordt het woord dîwan gebruikt om de verzameling van gedichten binnen een boek te noemen. Dîwan wordt ook gebruikt in de betekenis van koninklijke hof .

deel van een nog belangrijker groter geheel, de islamitische umma.Religie en poëzie vormen de twee belangrijke aspecten van deze nieuwe ontwikkelingen.

5- Salim en de representatie van de val van het vorstendom Baban

De achtereenvolgende vernietiging van de Koerdische lokale vorstendommen heeft de nadruk op de etnische identiteit verder versterkt. Dit is duidelijk te zien in de gedichten die Salim na de val en over de val van het vorstendom Baban heeft geschreven, zijn nadruk op zijn etnische identiteit bereikt een schaal die niet in de werken van andere dichters van de eerste helft van de negentiende eeuw naar voren komt.[31] Eigenlijk is de val van het Baban vorstendom en de manier waarop Salim dat in zijn poëzie verwoordt een moment van transformatie. Salim is de eerste Koerdische dichter in de negentiende eeuw die in zijn poëzie reageert op de sociale en politieke gebeurtenissen en deze in zijn poëzie verwoordt. Het is een kenmerk van de klassieke poëzie om niet op de socio-politieke kwesties in de samenleving te reageren (Hakkak 1995). De reactie van Salim op de aanval van de Ottomanen en het ten val brengen van Baban vorstendom markeert het begin van een nieuwe vorm van poëzie die de intentie heeft om de sociale en politieke kwesties op de literaire agenda te zetten.[32] Als enige Koerdische dichter besteedt Salim vijf gedichten aan de ondergang van het vorstendom Baban en het beschrijven van zijn ballingschap als gevolg hiervan. In deze gedichten behandelt Salim drie thema's: de aanval van het Ottomaanse leger op het vorstendom Baban, zijn afscheid van de stad Suleîmanî en het tragische lot van de prinsen van Baban en hun onderdanen na de val van het vorstendom.[33]

Salim (1800-1866) behoorde tot de aristocraten van Baban, zijn directe familieleden bekleedden belangrijke posities binnen het vorstendom. Het stamhoofd van de stam van Salim was het hoofd van het Baban leger en Salim zelf was een soort adviseur van de Mahmud Pasha van Baban (Emîn 1998: 190). Na de val van het vorstendom in 1848 verliet Salim Suleîmanî om vervolgens in de Iraanse hoofdstad, Teheran, te belanden. Hij heeft een moeilijke tijd in de Iraanse hoofdstad en ervaart zijn verblijf daar als ballingschap. De nadruk op zijn etnische identiteit als Koerd en het Koerdisch als zijn taal is opvallend. Salim noemt Iran in een van zijn gedichten "biladi rafizi", het land van de weigeraars (Mūkiryanî 1972: 75). Met "de weigeraars" doelt hij op de shi'iten, die door de soennitische moslims als de weigeraar van het ware islamitische geloof worden gezien. Als Salim in dat gedicht afscheid neemt van Suleîmanî, neemt

[31] Het is algemeen bekend dat oorlog de particulariteit en het identiteitsbesef van de vechtende partijen versterkt.Voor de invloed van oorlog op de ontwikkeling van nationale identiteit zie Tilly 1990 en Grant 1998.
[32] In hoofdstuk vier wordt dit punt verder geanalyseerd wanneer het literaire werk van de dichter Hacî Qadir aan het einde van de negentiende eeuw wordt bestudeerd. Hacî Qadir politiseert de Koerdische poëzie op een radicale manier.
[33] Het is onduidelijk wanneer Salim deze vijf gedichten heeft geschreven, omdat ze ongedateerd zijn. Maar het is zeker dat ze na de val van het Baban vorstendom zijn geschreven. Salim overleed in 1866, en dat is 18 jaar na de val van het Baban vorstendom.

hij ook afscheid van "de gelovigen" (Mūkiryanî 1972: 75). Hieruit is te concluderen dat hij zijn verblijf in Iran als verblijf bij de ongelovigen ervaart en niet als verblijf tussen een vreemde natie. De nadruk op het religieuze karakter van zijn ballingschap maakt duidelijk dat de religieuze identiteit voor Salim op de eerste plaats komt en hij ontleent deze religieuze identiteit aan de religieuze identiteit van het Ottomaanse Rijk, namelijk de soennitische islam. Maar zijn ballingschap vergroot ook zijn besef van zijn etnische identiteit in zo een sterke mate dat hij in één van zjin gedichten tegen zijn geliefde Perzische vrouw zegt dat hij haar taal niet spreekt.[34] Als Salim in één van zijn gedichten door zijn Perzische geliefde in het Perzisch wordt toegesproken, antwoordt hij dat hij geen Perzisch kent en hij benadrukt zijn Koerd-zijn in deze persoonlijke relatie (Mūkiryanî 1972):

> Mijn Perzischtalige maan vroeg: Salim vertel over je zelf
> Ik antwoordde: mijn geliefde ik beheers jullie taal niet, ik ben een Koerd.

Dit terwijl Salim wel degelijk gedichten in het Perzisch kon schrijven. De behoefte om zich Koerd te noemen, zelfs in zo'n intieme liefdevolle context, is radicaal nieuw in de Koerdische literatuur. Dit markeert de aanwezigheid van een sterk etnisch besef bij Salim dat bij andere dichters niet aanwezig is en dit is ontstaan na de val van het Baban vorstendom.

De vijf gedichten die Salim aan het beschrijven van de val van het vorstendom Baban wijdt , is de grootste hoeveelheid gedichten die over de oorlog van de Ottomanen tegen de Koerden gaan in de hele Koerdische literatuur tot het einde van de negentiende eeuw (Mūkiryanî 1972: 66-67-68-75-102-103-104-105-106-107).[35] Er liggen twee oorzaken achter deze thematisering van de oorlog bij Salim. Ten eerste de persoonlijke betrokkenheid van Salim bij de vorsten van Baban en de gevolgen van de oorlogen voor hem persoonlijk, namelijk zijn vlucht naar Iran. Ten tweede de verdere versterking van het etnische besef bij Salim aan het einde van de eerste helft van de negentiende eeuw, dat is in een tijd waarin de etnische grenzen binnen het rijk

[34] Lord Acton heeft al in de tweede helft van de negentiende eeuw gezegd: "Exile is the nursery of nationalism"(Anderson 1992). In de volgende hoofdstuk behandel ik de invloed van ballingschap op het ontstaan van nationalistische ideeën bij de Koerdische dichter Hacî Qadir die in Istanbul leefde.

[35] De laatste editie van de verzamelde bundel van de gedichten van Salim dateert van 1972. Sindsdien zijn er veel nieuwe gedichten van deze dichter gevonden maar doordat zijn werk niet opnieuw is uitgegeven zijn deze nieuwe gedichten niet opgenomen in zijn verzameldwerk. De gedichten die met het vorstendom Baban te maken hebben, zijn in 1998 verzameld in (Emîn 1998). De vijf gedichten bestaan uit drie lange gedichten en twee korte gedichten. Het eerste lange gedicht gaat over de verbanning van de Baban prinsen en hun knechten, dit gedicht telt 96 regels. Het tweede gedicht bestaat uit 196 regels en beschrijft het laatste gevecht tussen het Ottomaanse leger en de Baban ridders. Het derde lange gedicht is een antwoord op een brief van de dichter Nalî, die na de val van het Baban vorstendom de stad ontvluchte, waarin hij Salim vraagt of het verstandig is om naar Suleîmanî terug te keren. Dit gedicht bestaat uit 92 regels. Het vierde is een lofzang op Baban prins, Sheikh 'Aziz. Het vijfde is een gedicht dat over de mogelijke terugkeer van 'Abullah Pasha van Baban naar Suleîmanî gaat. Hij zou na de val van het vorstendom terugkomen naar Suleîmanî om weer Pasha te worden en het vorstendom Baban weer op te richten.

zich sterker deden gevoelen en de etnische groepen binnen het rijk een culturele vorm van nationalisme begonnen te ontwikkelen (Suleiman 2003).

Salim toont in de gedichten zijn verdriet over het ten val brengen van de Baban prinsen en over het lot van de stad Suleîmanî. Hij beschrijft zichzelf als een wrak en zegt: “Mijn hart verbrandt en mijn adem lijkt op rook”. Hij is “zonder vrienden en bekenden gebleven” en “gaat bijna dood van verdriet”. Salim beschrijft hoe de stad Suleîmanî door de “Romî”, de Turken, werd aangevallen en geplunderd. De moskeeën zijn gevuld met Turkse soldaten die “niets weten van de geleerden”. “Het water in de fonteinen en in de bronnen in de stad is vertroebeld”, ze lijken op “het verdriet in het hart van de mensen”. Suleîmanî, de stad van “plezier en vreugde” is de stad geworden van zulm, rouw en bandieten”. Salim verteld over de heftigheid van de gevechten waarbij “ het gras en steen verbranden en de bomen verdrogen”. Hij vertelt hoe “het geluid van de Turkse kanonnen” is “vermengd met de schreeuw van de Baban ridders”. Hij typeert het Turkse leger als een leger van “dieven, schaamtelozen en minderwaardige spoken” die zelfs niet aarzelden om “de graven van de heiligen te schenden”

In tegenstelling tot de Turken typeert Salim de Baban prinsen als mannen met een hart voor de armen, “geda perwer”, en “moedige mannen”. Maar ze zijn na de val van hun vorstendom “bedelaars geworden” en zijn “verbannen naar de dorpen” en afgelegen gebieden. De hoge militairen van de Baban zijn gedegradeerd en “in de dorpen boeren geworden”. Salim noemt de Koerdische bewoners van de hoofdstad van Baban, Suleîmanî, onder het Turkse gezag “de vernederden” , mensen die hun “respect kwijt zijn”. Deze mensen worden door Salim als “verdrietige, verlaten en eenzame” mannen beschreven en hij vergelijkt de bewoners van Suleîmanî met een “verlaten minnaar”, die “voortdurend zijn tranen laat lopen”. De “barmhartige gastheren” van de stad zijn zelf “thuisloos en gasten geworden”.

Salim beschrijft ook het gevoel van de mensen in de stad. Uiterlijk “lachen ze voor het gezicht van de Turken”, maar van binnen “borrelen ze als kokend water in pannen”. Ze zijn boos en verdrietig over het lot van de Babanen, maar ze zijn “bang voor de Turken”. Salim beschrijft hoe de Turken over de bewoners van de stad denken. Volgens Salim zijn de mensen van de stad in de ogen van de Turken “lafaards geworden” en Salim heeft hetzelfde idee over de mannen van Suleîmanî. Hij benadrukt dat de sterke mannen van Suleîmanî, de mannen die “zo sterk waren als olifanten”, nu “voor de Turken vossen geworden” zijn. Salim benadrukt verder dat sinds de uitschakeling van de Babanen “de kunst en cultuur zijn verwaarloosd”.

Wat opvallend is aan deze beschrijving is de nadruk op de wreedheid van de Turkse soldaten en hun gebrek aan respect voor religie. Salim probeert het Turkse leger religieus te delegitimeren en daardoor ook de aanval op het vorstendom. Niets uit de beschrijving van Salim

van de ondergang van het vorstendom Baban ruikt naar nationalistische gevoelens. Salim presenteert het Baban vorstendom niet als de belichaming van de macht van de Koerdische natie, de notie van natie of volk is afwezig in zijn representatie van de identiteit van het vorstendom. Maar dat neemt de sterke nadruk op de etnische identiteit niet weg uit het betoog van Salim. De etniciteit bij Salim vormt hier wat Connor noemt: "potential nations", etniciteit als een groep waarvan het bewustzijn "need not be very important politically". Ze weten "ethnically what they *are not* before they know what they *are*" (Hutchinson and Smith 1994: 45). Het Koerdische zelfbesef bij Salim is in deze negatieve betekenis aanwezig, waarover Connor het heeft, en dat heeft geen politiek nationaal karakter. Met andere woorden, het Koerd-zijn bij Salim heeft geen specifieke nationale inhoud, maar verwijst wel naar een etnische grens die de Koerden onderscheidt van Turken en Perzen. De stap van etniciteit naar de natie is noch bij Salim noch bij de andere Baban dichters te vinden. Maar de nadruk op wat ze "niet zijn" is sterk aanwezig. Deze sterke nadruk op wat ze "niet zijn" vormt een belangrijke fase in de complexe transformatie van de etnische identiteit van Koerden tot een nationale identiteit en vormt het begin van een lang proces waarbij de Koerden zich als etnische groep ontwikkelen van, wat Connor, een "other-defined" groep noemt, tot een "self-defined" groep, van etnische groep tot natie (Hutchinson and Smith 1994: 45-46).

6- De verklaring van de oorlog

Salim noemt twee factoren als oorzaak voor de ondergang van het vorstendom Baban. De eerste is een sociaal-politieke factor en de andere is een metafysische factor. In zijn sociaal-politieke verklaring beschrijft Salim twee groepen bewoners van Suleîmanî, de hoofdstad van het Baban vorstendom, die de val van het vorstendom goedkeuren en er "gelukkig en blij" mee waren. Deze twee groepen zijn de handelaren en ambachtslieden van de stad. Salim noemt ze "bastaarden", mensen die behoren "tot het ras van de duivel" en ontstaan zijn uit "menstruatiebloed". Met "bastaard" plaatst Salim deze groepen buiten de sociale identiteit die op bloedverwantschap is gebaseerd. En met "het ras van de duivel" plaatst Salim deze groepen buiten de religieuze gemeenschap. De handelaren en ambachtslieden zijn dus tegelijkertijd geen echte Babanen, omdat ze bastaarden zijn, en geen echte moslims, omdat ze tot het ras van de duivel behoren. Bloedverwantschap en religieuze identiteit zijn de enige categorieën waarover Salim beschikte om deze twee sociale groepen aan te duiden.

Het is duidelijk dat Salim de gebeurtenissen interpreteert vanuit het standpunt van de regerende elite in het vorstendom, of beter vanuit het standpunt van de Baban fractie die de macht kwijt is geraakt. De vijandige politieke positie van de handelaren en ambachtslieden ten aanzien

van de Babanen is aan de hand van politieke en sociale omstandigheden te verklaren. Deze twee groepen hadden genoeg van de vele oorlogen van het vorstendom Baban en ze verlangden naar een stabiel en veilig klimaat om hun beroep te kunnen uitoefenen. Daarnaast nam de instabiliteit voor deze twee groepen soms de uiterste vorm aan: gedwongen migratie. Als de ene Baban prins de andere verdreef, nam de verliezende prins alle handelaren en ambachtslieden met zich mee in ballingschap. Suleiman Pasha deed dit twee keer. De eerste keer toen hij Suleîmanî verliet om naar Sna in Iran te vluchten, de tweede keer toen hij later van Sine naar Shahrezūr in Iraaks Koerdistan terugkeerde (Emîn 1998: 84). Kortom de vele oorlogen en het instabiele leven dat daaruit voortvloeit, verklaren de politieke positie van deze twee groepen.

Een andere oorzaak die deze groepen zich tegen de Baban vorsten keren heeft met de militarisering van de samenleving in het vorstendom te maken. Ik heb al eerder vermeld dat van de vijftienduizend bewoners van Suleîmanî in 1847 er drieduizend militair waren, wie van duizend alleen tot taak hadden de paleizen van de emir van Baban te beschermen (Jalil 1987: 90). Als men het aantal vrouwen, ouderen en kinderen aftrekt van de vijftienduizend bewoners, blijft er een kleine groep over om in het levensonderhoud van de bewoners te voorzien. De kleine productieve kracht van handelaren en ambachtslieden werd dus zwaar belast met het onderhouden van de rest van de bevolking. In deze sociale positie liggen de wortels van de vijandige politieke positie van deze groepen ten aanzien van het vorstendom Baban. Salim ziet deze gegevens niet of hij is er niet in geïnteresseerd en beschouwt deze twee groepen als bastaarden die niet loyaal willen zijn ten aanzien van het vorstendom. Hij plaatst deze twee belangrijke groepen buiten de grenzen van zijn gemeenschap.

De tweede belangrijker factor voor de val van het vorstendom Baban is volgens Salim het noodlot, "qadar". Salim gebruikt veel termen die verwijzen naar predeterminatie als de oorzaak van het tragische lot van Baban. Sayyadi falak, de jager van de kosmos, xermanî tale', de oogst van het noodlot, heurî bedbextî, de wolken van het ongeluk, dehrî dūn, het minderwaardige tijdperk, bakht, het geluk of lot, kewkebî bext, de ster van het lot, zijn belangrijke termen die Salim gebruikt om de val van Baban te verklaren. In deze verklaring heeft de val van het Baban vorstendom te maken met het noodlot, ongeluk, de stand van de sterren en de jager van de kosmos. Al deze metaforen komen uit de astrologie die in de islam een lange traditie heeft.[36] Astrologie was niet onbekend in het vorstendom Baban. Sheikh Hasan Gilezerde (1677-1762), een religieuze geleerde die tot de Qadirî Soefi orde behoorde, had in zijn madrasa in het dorp

[36] Voor een overzicht van de islamitische astronomie zie King (1986) en Kunitzsch (2004).

Gelazarde dichtbij Suleîmanî een observatorium om de dagen, maanden en jaren bij te houden en horoscopen te berekenen.[37]

Een van de metaforen die Salim het meest gebruikt als verklaring voor het lot van Baban is "cherxî dūnperwer". Dūnperwer betekent het bevorderen van minderwaardigen. Maar "cherx" betekent verschillende dingen: het wiel, de aansteker en een eeuw. Heel vaak wordt de metafoor cherxî zamana, gebruikt en dat betekent zoiets als het "wiel van de tijd" of "de cirkel van de tijd". Wat Salim met het gebruik van de metafoor van cherxî dūnperwer wil zeggen, is dat het draaien van het wiel des tijds in het voordeel is van wat hij de minderwaardigen noemt en niet in het voordeel van Baban prinsen die volgens hem de echte gelovigen en de vrienden van armen waren. Deze 'minderwaardigen' in het gedicht van Salim zijn de twee groepen uit de stad Suleîmanî, de handelaren en ambachtslieden, en ook het Ottomaanse leger dat volgens hem op "minderwaardige spoken" lijken.

De metafoor van het wiel voor het beschrijven van de dwangmatige zich herhalende beweging van de tijd en het beschrijven van de levensloop van individu en groep is een van de meest gebruikelijke metaforen in de Koerdische poëzie in de negentiende eeuw. Zonder uitzondering hebben alle dichters er gebruik van gemaakt. Zo gezien is de echte factor voor de Baban tragedie in de ogen van Salim een metafysische factor die met het onontkoombare noodlot, het dwangmatige draaien van het wiel van de tijd of met een kosmologische loterij te maken heeft. Uit deze cyclische opvatting van de geschiedenis wordt duidelijk dat er geen lineair tijdbegrip en geen idee van vooruitgang bestaat. In deze predeterminstische visie is zelfs de rol die de handelaren en ambachtslieden hebben gespeeld de uitkomst van het draaien van cherx. Het bewegen van cherx dat in die tijd in het voordeel van de 'minderwaardigen' uitpakte. Zo gezien is in de ogen van Salim de politieke vijandigheid van de handelaren en ambachtslieden geen gevolg van de sociale en politieke omstandigheden waarin deze twee groepen zich bevonden. De onzichtbare hand van het lot en het onzichtbare draaien van de cherx hebben deze twee groepen tot deze politieke positie bewogen. Hier is ook een andere interpretatie mogelijk namelijk dat de handelaren en handwerkslieden die minderwaardige tijd hebben veroorzaakt door zich niet volgens de morele code van Salim te gedragen en door tevens het einde van het vorstendom te wensen.

[37] Als de Iraanse koning Nadir Pasha in de jaren veertig van de achttiende eeuw de Ottomaanse gebieden begint aan te vallen vraagt hij dreigend in een brief om de loyaliteit van deze Sheikh. Sheikh Hasan antwoordt in een brief aan Nadir Pasha en hij adviseert Nadir Pasha om te stoppen met de aanval op de Ottomaanse gebieden. In de brief vertelt Sheikh de Nadir Pasha, vanuit een predeterministisch geloof, hoe nutteloos zijn pogingen zijn om de Ottomanen te verslaan . De Sheikh schrijft letterlijk: "De kenners van de geheimen hebben voorspeld dat de Ottomanen tot het laatste oordeel aan de macht zullen blijven. De Ottomanen beschikken over eigenschappen die niemand anders heeft. Begin niet met je plannen om Mosoel en haar bewoners aan te vallen. Dit zal uw einde betekenen" (Emîn 1998: 81).

Concluderend, uit de twee verklaringen die Salim geeft voor de vernietiging van het vorstendom door de Ottomanen wordt duidelijk dat Salim de echte oorzaak van de oorlog niet begrepen had. De ondergang van het Baban vorstendom en andere Koerdische vorstendommen was deel van een veelomvattend proces van centralisatie van de macht binnen het Rijk. In dit proces werd de lokale machtsbasis van de vorstendommen eens en voor altijd geëlimineerd. Dit in tegenstelling tot de eerdere confrontaties tussen de lokale machthebbers en de Ottomaanse centrale macht waarin de ene minder ambitieuze fractie van de lokale elite werd gepromoot en gesteund tegen de andere ambitieuzere fractie zonder een wezenlijke verandering te brengen in de machtsrelatie tussen het centrum van de macht en de lokale machtsbasis. De vernietiging van het Baban vorstendom was een nieuw soort oorlog waarbij zelfs iemand als Salim-die persoonlijk de gevolgen van de oorlog op tragische manier ervaren heef,t niet in de positie was om die te begrijpen. Deze oorlog is wel een onderwerp geworden in zijn poëzie, maar de taal en concepten om hem te verklaren zijn er niet. De metafysische verklaring voor het uiteenvallen van het Baban vorstendom is cruciaal voor de afwezigheid van de notie van het martelaarschap. In de volgende paragraaf behandel ik dit punt.

7- Baban doden als martelaren

Salim schrijft over de gedode soldaten en onderdanen van de Babanen bij de confrontaties met het Ottomaanse leger. Hij vertelt dat het stadskerkhof, Saiwan, vol is met “verdrietige graven” en in deze graven liggen stamdida, dat wil zeggen mazlum, mensen die op een onrechtvaardige manier gedood zijn. Salim schrijft (Mūkiryanî 1972: 67):

> Het kerkhof Saiwan ligt vol gedode mazlums
> Waar ik ook kijk, zie ik verdrietige graven

Naast de notie van mazlum gebruikt Salim slechts één keer de notie shahid, martelaar, om de Baban slachtoffers te benoemen. De vraag is in welke zin heeft Salim deze notie gebruikt? Wat betekent shahid in deze context? De stelling die ik hier verdedigen wil, is dat Salim de strijd tussen Baban en het Ottomaanse leger voorstelt als een morele strijd tussen zlum en haqq, onrecht en recht, en daarmee wordt de rechtvaardiging en de zin van het sneuvelen gegeven. Shahid betekent in deze context iemand die op een onrechtvaardige manier gedood is, shahid als mazlum. In het gedicht waarin Salim het laatste gevecht tussen het Baban en het Ottomaanse leger beschrijft noemt hij twee gebeurtenissen die met martelaarschap te maken hebben. Eerst de dood van Husayn en de martelaren van Kerbela. Vervolgens de dood van Siyavush: een mythische

figuur uit de Iraanse volkscultuur die symbool staat voor onschuldig vergoten bloed. Siyavush was een moedige Perzische prins, hij werd beschuldigd van pogingen om zijn stiefmoeder te verleiden en is vervolgens gedood. Zijn vrouw was zwanger toen Siyavush werd gedood en als zijn zoon Kaikhusraw geboren wordt, wordt hij op bevel van de koning naar een ontoegankelijk kasteel in de bergen gebracht in de hoop dat hij niets over de dood van zijn vader te weten zal komen. Maar als hij volwassen is, wreekt hij toch zijn vader en doodt de koning (Emîn 1998: 236). Salim vergelijkt de gesneuvelde bewoners van het Baban vorstendom met wat er in Kerbela gebeurde en schrijft (in Emîn 1998: 207):

> De droge kelen hebben niets gekregen dan natte messen
> De gedode Koerdischtaligen leken op de martelaren van Kerbela

Salim gebruikt het woord shahid voor de martelaar. Dit is de enige zin in de eerste helft van de negentiende-eeuwse Koerdische literatuur waar "de groep gevallen Koerdischtalige" slachtoffers tegen de Ottomanen in verband gebracht wordt met de slachtoffers van Kerbela en martelaar wordt genoemd. Verder vergelijkt Salim de gesneuvelde Baban soldaten met Siyavush en schrijft: "Oh Kaikhusraw van deze tijd, vergeet het bloed van Siyavush niet" (Emîn 1998: 208). De parallel die Salim in dit gedicht trekt tussen de gedode Koerdischtalige slachtoffers en de martelaren van Kerbela en Siyavush verdient meer aandacht. De martelaren van Kerbela verwijzen naar de tragische gebeurtenissen van het jaar 680. In deze tragedie werden Husayn, de kleinzoon van profeet Muhammad en zeventig van zijn familieleden en verdedigers in de woestijn van Kerbela in Irak afgeslacht door het leger van Umayyad kalief Yazid bin Ma'wyah. "After ten days of siege", schrijft Chelkowski, "Husayn, all his male next of kin, and their supporters were shot with arrows and cut to bits by the swords of the enemy army. Their dismembered bodies were trampled into the desert under the hooves of horses, and their servered heads brought to Yazid in Damascus, together with Husayn's chained female relatives" (Chelkowski 1980: 32). Deze slachtpartij is later bekend geworden als de slag van Kerbela en de slachtoffers als de "martelaren van Kerbela". De dood van Husayn en zijn volgelingen is een van de belangrijkste gebeurtenissen in de shi'itische geschiedenis. Deze gebeurtenis wordt jaarlijks herdacht in verhalen, liederen, drama's en rituele processies.[38]

"De droge kelen" waarover Salim in zijn gedicht schreef, verwijst naar de enorme dorst die Husayn en zijn volgelingen moesten ervaren in de hete woestijn van Kerbela. En de "de natte

[38] Over de symboliek en rituele herdenking van de gebeurtenissen van Kerbela zie: Aghaie 2004.

messen" verwijzen naar de zwaarden van het leger van de Umayyad die Husayn en zijn volgelingen onthoofden endie dropen van het bloed van de slachtoffers.

Salim gebruikt hier de shi'itische tragische gebeurtenissen van Kerbela om de gesneuvelde soldaten van het Baban vorstendom aan te duiden, terwijl hij eerder de shi'iten "rafiz", de weigeraars van het juiste geloof, noemde. Wat Salim hier probeert te doen is de zulm die in de populaire verbeelding gerelateerd is aan de gebeurtenissen van Kerbela en de onrechtvaardige dood van imam Husayn te gebruiken om de Ottomanen als zalim en Baban als mazlum te presenteren. Ondanks het feit dat het grootste deel van de Koerden soenni moslim zijn, hebben de Koerden veel respect voor imam 'Ali, de stichter van de shi'itische stroming in de islam, en zijn kinderen, Hasan en Husayn.[39] Salim besluit hierop om de daad van de Ottomanen niet alleen maar als een simpele zulm te presenteren, maar als zulm tegen de echte gelovige mensen, mensen als imam Husayn, de zoon van imam 'Ali.

Maar wat betekent Kerbela, Husayn en Siyavush in dat ene gedicht van Salim en in welke betekenis zijn de gesneuvelden van Baban martelaren? Wat houdt martelaarschap hier in?
Om deze vragen te kunnen beantwoorden dient naar de betekenis van Kerbela, de dood van Husayn en het bloed van Siyavush in de context van de negentiende eeuw gekeken te worden. In zijn boek *Modern Islamic Political Thought* analyseert de Iraanse wetenschapper Hamid Enayat de betekenis van Kerbela, Siyavush en Husayn in de moderne islamitische wereld vanaf de negentiende eeuw tot de jaren zeventig van de twintigste eeuw (Enayat 2004). Enayat benadrukt dat het drama van Kerbela en de moord op Husayn vanuit een politiek standpunt om twee redenen belangrijk is. Ten eerste: Husayn is de enige shi'itische imam die een militaire opstand heeft geleid. Ten tweede: het element van martelaarschap in het verhaal over Husayn heeft een grote aantrekkingskracht voor de shi'itische bewegingen die de bestaande politieke systemen willen uitdagen en ten val brengen (Enayat 2004: 181).

In verband met de dood van Siyavush benadrukt Enayat dat deze oude Iraanse mythe het verhaal van Husayn nog belangrijker maakt, omdat de dood van Husayn in Iran in verband wordt gebracht met het onschuldige "bloed van Siyavush" (Enayat 2004: 181). Volgens Enayat wordt de mythe van Siyavush geïdentificeerd met de dood van Husayn, beide doden zijn gebaseerd op "(the) spilled blood of the innocent crying perenially for revenge" (Enayat 2004: 181). Maar naast deze overeenkomst is er ook een belangrijk verschil tussen Siyavush en Husayn. "Whereas the legend of Husayn", schrijft Enayat, "rises to an essentially political aspiration of justice, the

[39] Als soenni moslim die tot de Al-Shafi'i school behoort, hebben de Koerden, geen moeite om Husayn als een shi'itische symbool te gebruiken. Historisch gezien is de relatie tussen Shafii'î school en de shi'itische symbolen niet problematisch geweest (Enayat 2004: 185). Een andere Koerdische dichter, Zêwer (1875-1948) die ook een soenni moslim is, behandelt het thema van Kerbela in een zeer emotioneel lang gedicht van 2000 dubbele zinnen. Zêwer schrijft dit gedicht in het Perzisch (Zêwer 1998).

legend of Siyavush inspires faith in an universal nemesis ensuring justice for oppressed souls" (Enayat 2004: 181).

Het is duidelijk dat de symboliek van Husayn en Siyavush sterk is verbonden met politieke en universele rechtvaardigheid. Husayn rechtvaardigt de politieke strijd voor rechtvaardigheid en Siyavush inspireert de universele rechtvaardigheid. Maar deze symboliek van Husayn en Siyavush wordt niet altijd in de betekenis van de bovengenoemde zoektocht naar politieke en universele rechtvaardigheid gebruikt. Enayat laat zien dat zowel Husayn als Siyavush sinds de zestiende eeuw voor andere politieke doeleinden werden gebruikt dan wraak voor een onrechtvaardige politieke dood en de kwestie van universele rechtvaardigheid. De financiële en politieke oligarchie onder de Safavid en Qajar dynastie hebben deze symbolen systematisch gebruikt "as a means of consolidating their hold on population" (Enayat 2004: 184). Dit verklaart waarom het drama van Husayn in Iran sinds de zestiende eeuw door de Safaviden sterk is gepopulariseerd door de introductie van de ta'ziyah (passion play). Rawdha Khani (recitation of the sufferings of holy martyrs) en Zanjr zani (self-flagellation) worden ook toegevoegd aan de ta'ziyah (Enayat 2004: 181).

Enayat benadrukt dat de herdenking van het drama van Kerbela en de dood van Husayn in de negentiende eeuw in Iran één doel had: "to perform the lamentations in a form which would cause the greatest amount of weeping" (Enayat 2004: 182). De wortels van de religieuze betekenis van huilen gaan terug tot de soefi traditie in de islam. In deze traditie zuivert huilen en redt het de ziel. Men moet huilen zodat God vergeeft.[40] Binnen deze religieuze betekenis van huilen is de symboliek van de dood van Husayn en Siyavush en de herdenking daarvan in de negentiende eeuw verplaatst. Huilen voor Husayn zorgt voor de vergeving van de zonde van de huilers en het is ook goed voor Husayn zelf. De tranen van de huilers genezen de wonden van Husayn (Enayat 2004: 182).

Kortom, de dominante betekenis van Husayn en Kerbela in de negentiende eeuw is die van een religieuze tragedie die door huilen en herdenken de ziel kan redden. Dit staat ver van de revolutionaire betekenissen die de dood op Husayn en de gebeurtenis van Kerbela in de twintigste eeuw zullen krijgen. 'Ali Shariati keert zich in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw in zijn analyse van het martelaarschap van Husayn met name tegen deze negentiende-eeuwse interpretaties. Volgens Shariati is Husayn niet iemand om voor te huilen maar een revolutionair in wiens voetstappen moet worden getreden (Taleqani, Mutahhar 1986). 'Ali Shariati is een voorbeeld van een moderne intellectueel die Kerbela en Husayn in moderne politieke termen en

[40] Eén van de eerste groep soefi's, die rond Hasan al-Basri, werden de huilers genoemd, "al-bakka'ūn". Hun verdriet en somberheid was een poging om Gods genade te kunnen krijgen (Schimmel 1975: 31).

concepten interpreteert. In de lezing van Shariati is Husayn een revolutionair model voor de hele menselijkheid (Taleqani and Mutahhar 1986). In Shariati's lezing komt de representatie van Husayn in de buurt van die van Che Guevara: een idealist die de onrechtvaardigheid overal in de wereld wil bestrijden en hiervoor bereid is zijn leven op te offeren.

In tegenstelling tot Shariati benadrukt Enayat dat Husayns daad in de negentiende-eeuwse Iraanse theologische geschriften wordt gezien als een "passive and pietistic behaviour" (Enayat 2004: 183). Verder: "the dominant trend is an elegiac account of the episodes in the drama, a concern which seems to stem from the conviction that submissive endurance of pain and suffering is the hallmark of all worthy souls" (Enayat 2004: 183). Het gevecht van Kerbela en de dood van Husayn werden dus in de negentiende eeuw gezien als unieke gelegenheden om te huilen waardoor redding door rouw en pijn bereikt wordt.

Farhad Khosrokhavar komt in zijn analyse over de negentiende-eeuwse martelaren tot dezelfde conclusie. Voor de traditionele imams uit die tijd betekent Husayns dood dat de wereld " is a vale of tears and that only the tears shed when his passion is celebrated for the believer in this world" (Khosrokhavar 2005: 21). Khorshidkhawar bevestigt dat "this is the dominant version which, with the exception of a few intervals, constitutes popular religiosity in the Shi'ite world" (Khosrokhavar 2005: 21). Kortom Husayn wordt in de negentiende eeuw als een mazlum gezien en Salim wijkt niet af van deze dominante interpretatie. De notie van martelaar wordt dus gebruikt om iemand aan te duiden die op een onrechtvaardige manier gedood is, iemand wiens dood het gevolg is van zulm, onrecht.[41]

Khosrokhavar benadrukt nog een belangrijk element van martelaarschap in de negentiende eeuw, namelijk het elitaire karakter van de martelaren. Volgens Khosrokhavar was martelaarschap als een heilige dood gereserveerd voor heiligen en "a holy death was meaningless unless it was related to the figures of the saints" (Khosrokhavar 2005: 39). Niet iedereen in de negentiende eeuw kon dus een heilige dood sterven, het martelaarschap was gereserveerd voor heiligen en gewone mensen waren niet bestemd om martelaar te worden. Met andere woorden, het martelaarschap was in de negentiende eeuw niet genationaliseerd en niet toegankelijk gesteld voor iedereen.

Zoals ik al meldde, verschuift in de twintigste eeuw de betekenis van het drama van Kerbela en van zijn hoofdrolspeler Husayn. Husayn krijgt in deze nieuwe interpretatie het karakter van rebellerend strijder en van een "prototype of all those who challenge false consensus" (Enayat 2004: 184). Of in een andere lezing: Husayn "epitomised the leftist spirit of

[41] In de negentiende-eeuwse poëzie waar de notie van martelaarschap in verband wordt gebracht met de liefde voor een geïdealiseerde vrouw, krijgt de notie mazlum wel de betekenis van "generosity and forbearance". In het volgende hoofdstuk wordt dit punt verder behandeld.

rejectionism" (Enayat 2004: 188). De derde presenteert Husayn als iemand die wist dat zijn revolte niet zou lukken "but he also knew that if he wanted to revolutionise the Muslim community, self-sacrifice was necessary" (Enayat 2004: 188). Kortom een verband leggen tussen de gebeurtenissen van Kerbela en de dood van Husayn aan de ene kant en het revolutionair politieke martelaarschap aan de andere kant is het product van de twintigste eeuw, de eeuw van het kolonialisme, de natiestaat en het nationalisme in het Midden-Oosten**.** In de negentiende eeuw was de dood van Husayn en Siyavush een onrechtvaardige dood die om tranen vroeg, geen bloedoffer.

In navolging van deze analyse kunnen wij zeggen dat de "Koerdischtalige" martelaren van Salim eerder mazlums zijn, mensen die op een onrechtvaardige manier zijn gedood, onmacht weerspiegelen en geen mensen die zich vol overtuiging opgeofferd hebben voor het Koerd-zijn. Mazlum is een passieve signifier die getuigt van de aanwezigheid van een onrechtvaardige onmenselijke macht. Verder is het gedicht van Salim waar hij de notie van shahid gebruikt, een gedicht dat rouw voor de Babanen demonstreert. Precies zoals om mazlums gerouwd moet worden, zo beweent Salim het vorstendom Baban. In zijn gedicht huilt Salim om het lot van de Baban doden. Achter de tranen van Salim schuilt geen nationaal verdriet maar een persoonlijk of etnisch verdriet dat de taal van het nationale niet kent. Het rouwgedicht van Salim is in ieder geval geen gedicht dat de Baban doden presenteert als revolutionaire strijders, zelfs niet als degenen die een heilige dood zijn gestorven. Ze zijn slachtoffers van de onrechtvaardige tirannieke macht. Buiten de notie van mazlum is er geen sprake van een discours van het martelaarschap in het werk van Salim en andere Koerdische dichters van de eerste helft van de negentiende eeuw.

8- De discursieve stilte over martelaarschap

De afwezigheid van de notie van martelaarschap in de poëzie van de eerste helft van de negentiende eeuw is geen toeval, maar het is een discursieve afwezigheid. Deze afwezigheid is te relateren aan de dominantie van het idee van de islamitische umma, de gemeenschap der gelovigen.[42] De overgrote meerderheid van de Koerden deelden hun soenni islam met het officiële geloof van het Ottomaanse Rijk en de Koerden voelden zich sterk verbonden met het geloof van het Ottomaanse Rijk. Ik geef hier een paar voorbeelden om deze band te illustreren. Het hoofd van Qadirî soefi orde, Sheikh Ma'ruf Node, over wie eerder in dit hoofdstuk werd gesprokken, schreef tijdens de vele oorlogen in het vorstendom Baban drie brieven aan de Ottomaanse sultan en zijn

[42] Umma, de gemeenschap der gelovigen, is een belangrijk begrip in de politieke filosofie van de islam. De meningen over de exacte betekenissen van umma lopen sterk uiteen. Een goede weergave van de debatten hierover is te vinden in Al Faruqi 2005. Voor een uitstekende analyse van de betekenisverschuiving van dit begrip vanaf de negentiende eeuw zie: Halliday 2002.

gouverneur in Bagdad om hem te steunen wanneer hij de Baban gebieden zou verlaten. Hij keert zich tegen de invloed van de Iraanse shi'iten in het vorstendom Baban en wil zichzelf en zijn geloof onder bescherming stellen van de Ottomanen (Emîn 1998: 159). Een ander voorbeeld is de Baban dichter Kūrdî. Kūrdî, een neef van Salim, niet een geestelijke maar een aristocraat van Baban, maakt in een van zijn gedichten zijn loyaliteit bekend aan de Ottomaanse sultan. Kūrdî schrijft: "'Ali is mijn heer en Mahmud is mijn sultan" (Mūkiryanî 1974: 85). Met 'Ali bedoelt hij imam 'Ali, de vierde kalief van de islam die van grote respect geniet bij de soennitische Koerden, en met Mahmud bedoelt hij de Ottomaanse sultan Mahmud II in wiens tijd de aanval op de Koerdische vorstendommen een systematisch karakter hebben gekregen. Het feit dat Kūrdî de naam van de Ottomaanse Sultan naast de naam van imam 'Ali zet, zegt veel over de religieuze positie van de Sultan in de ogen van Kūrdî. Voor Kūrdî is sultan Mahmud bijna net zo heilig als imam 'Ali.

Nali, die het initiatief nam om poëzie in de lokale dialect Soranî te schrijven, is rond 1835 samen met de toekomstige Ottomaanse sultan 'Abd al-Mecid op pelgrimstocht gegaan naar Mekka (Sūcadî 1972: 217). Al deze voorbeelden laten zien hoe belangrijk de Ottomaanse sultan was voor de individuele geloofsbeleving van deze belangrijke individuen van het vorstendom Baban. In hun visie belichaamt de sultan de islam en de soevereiniteit van het geloof. Vechten tegen de sultan betekent vechten tegen de islam en de confrontatie met de sultan wordt als fitna, gezien. De traditionele soennitische denkers van de islam verkiezen een heerser die een onrechtvaardig en een slecht moslim is boven de gevaren van fitna.

Kortom, Salim beschikt niet over woorden en concepten om de heftige emotionele gevolgen van de val van het Baban vorstendom anders te begrijpen dan zulm in traditionele betekenis daarvan. Daarmee ontbreken hem de taal, noties en interpretatiemogelijkheid waarmee de slachtoffers martelaren genoemd zouden kunnen worden. De emoties van Salim missen de politieke verbeelding die martelaarschap tot een politiek ideaal maakt. De slachtoffers van Baban kunnen als shahid, in de zin van mazlum, sterven , maar ze kunnen niet gezien worden als de eervolle gelovige vechters of patriottische strijders tegen het leger van het ongeloof of **tegen** de nationale of etnische vijand.

9- Conclusie

Het concept van martelaarschap als de bereidheid om het leven op te offeren voor een politiek of een gemeenschappelijk ideaal, vaderland en geloof is afwezig in de Koerdische literatuur van de eerste helft van negentiende eeuw. De vele confrontaties in die periode hebben nauwelijks hun weg gevonden naar de hoge cultuur van die periode, namelijk de poëzie. In de weinige gevallen

dat dat ook gebeurde, zoals in de poëzie van Salim, is de notie van martelaarschap als iemand die zichzelf voor God of vaderland opoffert afwezig, in plaats daarvan werd de notie van martelaar in de betekenis van mazlum gebruikt.

De metafoor cherx, het "wiel van de tijd" of "de cirkel van de tijd", en de rol die het lot speelt, schakelt de wil van het individu uit. Martelaarschap is een daad waarbij de wil van het individu en zijn keuze een belangrijke rol spelen. Martelaarschap is dus de uiting van een specifieke vorm van de politieke subjectiviteit. Het is het gevolg van een eerder genomen beslissing om het leven op te offeren voor iets dat belangrijker wordt gevonden dan het leven zelf. Sterven als het gevolg van de eeuwige draai van het wiel der tijd of predeterministisch lot is geen dood die aan de beslissing en denken van het individu gekoppeld is. Het is een dood zonder het politieke zelf als referentiekader. Eigenlijk was tot aan de eerste helft van de negentiende eeuw de vorst of sultan het enige politieke subject en de rest werd gezien als de gehoorzame onderdanen. Dus wie door dit metafysisch lot dat het idee van het politieke subject uitschakelt, wordt gedood, is geen martelaar. Hij is eerder de aansteker van fitna, een hersenloze gevaarlijke vigeur uit 'amma.

De noties van martelaarschap en jihad zijn ook afwezig in het theologische boek dat Maulana Khalid in het Soranî dialect heeft geschreven. Het feit dat hij in dat basisboek in het Koerdisch het martelaarschap niet behandelt, betekent dat hij daaraan geen grote waarde hechtte en de bereidheid tot martelaarschap niet als één van de pilaren van het geloof beschouwde. Dezelfde houding ten aanzien van martelaarschap en jihad is bij de belangrijke islamitische hervormers van de eerste helft van de negentiende eeuw terug te vinden. Deze generatie islamitische modernisten heeft nauwelijks aandacht aan het thema van het martelaarschap besteed (Mahir 2004).

Gelijktijdig ontstaan in de eerste helft van de negentiende eeuw nieuwe taalpraktijken en taaltransformatie die het gevoel van etnische identiteit binnen het Ottomaanse Rijk langzamerhand versterkten. Het feit dat de Baban dichters in het lokale dialect gingen schrijven maakt duidelijk dat een soft besef van "Koerd-zijn" langzaam gevormd wordt. De etnische component in deze taaltransformatie wordt nog steeds belangrijker en Salim markeert het begin van de geboorte van een nieuw soort intellectuelen die in de tweede helft van de negentiende eeuw de etnische identiteit centraler stellen dan voorheen.

De analogie tussen de doden in Kerbela en de doden van het Baban vorstendom in het werk van Salim schept een symbolische ruimte voor het creëren van een nieuwe relatie tot de ander, die in de gedichten van Salim duidelijk vertegenwoordigd wordt door de Ottomaanse Turken. In deze nieuwe relatie wordt het Ottomaanse leger als zalim, "iemand die onrecht plegd",

geconstrueerd tegenover de Babanen als de mazlum. Dit vormt een scheur in de religieuze verbondenheid die Salim als individu verbindt met de Ottomanen en de reacties op de vernietiging van het Baban vorstendom scheppen ruimte voor een groter besef van zelfidentiteit als Koerd die met de zlum geconfronteerd is. De scheur in de religieuze identiteit vergroot het etnische zelfbesef zonder dat dit besef tot een collectief nationaal "wij"-gevoel leidt. Salim is niet in de positie om zijn individuele tragedie om te vormen tot een gemeenschappelijke tragedie in de zin van een collectieve nationale tragedie. Desondanks creëert Salim het retorische kader waarbinnen later aan het einde van de negentiende eeuw het verbeelden van de Koerdische natie mogelijk wordt gemaakt. De taal van Salim laat zien dat de formatie van een nationaal Koerdisch zelf in aantocht is. Als nationale identiteiten geconstrueerd worden met het vertellen van verhalen over het zelf, de ander en de relatie tussen het zelf en de ander (Kornprobst 2005), dan is het werk van Salim de eerste stap in die richting.

Bronnen:

Aghaie, K. S. (2004). *The martyrs of Kerbela: Shi'i symbols and rituals in modern Iran*. Seattle, University of Washington Press.

Al Azmeh, Aziz. (1998). *Al-'Almaniya min manzur mukhtalif*. Beiroet, Markaz dirasat al-wahda al-'Arabiyya.

Al Faruqi, Maysam (2005). "Review: Transnational Muslim Politics: Re-Imagining the Umma". *Journ**al** of Islamic Studies* 16(2):222-227; doi:10.1093/jis/eti135.

Anderson, B. R. O. G. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York, Verso.

Anderson, B. R. O. G. (1992). "Long-Distance Nationalism, World Capitalism and the Rise of Identity Politics." *The Wertheim Lecture* 1992. Amsterdam: Center for Asian Studies.

Bauman Richard and Briggs Charles L. (2003). *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge University Press.

Bayly, Christopher (2004). *The Birth of the Modern World 1780–1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford, Blackwell.

Chelkowski, P. (1980). "Iran: Mourning Becomes Revolution." *Asia* (May-June): 30-37.

Emîn, N. Mūstefa (1998). *Mîretî Baban la nêwan berdashî Rom ū 'Ejemda*. Ewedanî e.V. Berlijn.

Emîn, N. Mūstefa (2005). *Kurd ū 'Ejem, mejuî sîasî Kurdekanî Iran*. Suleîmanî, Sentarî lêkolînewaî sitratîjî Kurdistan.

Enayat, Hamid (2004). *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twenthieth Century*. London; New York, I.B. Tauris.

Finkel, Caroline (2008). *De droom van Osman. Geschiedenis van het Ottomaans Rijk 1300-1923*. Amsterdam, Mets en Schilt Uitgeverij.

Grant, S. M. (1998). "The Charter of its Birthright: the Civil War and American Nationalism." *Nation and nationalism* 4(2): 163-85.

Hakkak-Karimi Ahmad (1995). *Recasting Persian Poetry: Scenarios of Poetic Modernity in Iran*. Salt Lake City, University of Utah Press.

Halliday, F. (2002). "The Politcs of Umma: State and Community in Islamic Movements." *Mediterranean Politics* 7(3).

Heme Baqî, H. (2000). *Shorishî Shêx 'Ubeidullaî Nehrî (1880) le Belgenamî Qajarida*. Hewlêr, Dezgaî Chap ū bilawkirdnawaî Mūkiryanî.

Hutchinson, J. and A. D. Smith (1994). *Nationalism*. Oxford; New York, Oxford University Press.

Ibrahim, Hassan Ahmed (2006). "Shaykh Muhammad ibn a 'Abd al-wahhab and Shah Wali Allah: A Preliminary Comparison of Some Aspects of their Lifes and Careers." *Asian Journal of Social Science,* Volume 34, 1, 2006 , 103-119 (17).

Jalil, J. (1987). *Kurdekanî Imperatoryatî 'Ūsmanî.* Bagdad, Dezgaî Roshinbîrî ū Belawkerdinawaî Kūrdî.

Khosrokhavar, F. (2005). *Suicide Bombers: Allah's new Martyrs*. London, Pluto Press.

King, D. A. (1986). *Islamic Mathematical Astronomy*. London, Variorum Reprints.

Kinross, P. B. (1977). *The Ottoman Centuries: the Rise and Fall of the* Turk*ish Empire*. London, Cape.

Kornprobst, Markus (2005). "Episteme, Nation-Builders and National dentity: the Re-construction of Irishness." *Nations and Nationalism*. Volume 11 Issue 3, 403 - 421.

Kunitzsch, P. (2004). *Stars and Numbers: Astronomy and Mathematics in the Medieval Arab and Western Worlds*. Aldershot, Ashgate.

Leerssen, Joep (1999). *Nationaal denken in Europa. Een cultuurhistorische schets*. Amsterdam University Press.

Mardin, Serif (1961). "Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communication in Turkey." *Comparative Studies in Society and History*, v. 3, 3, 250-271.

McDowall, D. (1997). *A Modern History of the Kurds*. London; New York, I.B.Tauris.

Mella Kerîm, Muhammad (1976). *Dîwanî Nalî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kurd.

Miran, R. (1993). *Rewshî Aînî ū Netewaî la Kurdistanda*. Stockholm, Första Uplagan.

Muhammad, M. (1974). *Hacî Qadirî Koiî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kūrdî.

Muhammad, M. (1976). *Hacî Qadirî Koiî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kūrdî.

Muhammad, Kemal (2004). *Edebî namanusînî Kūrdî*. Hewlêr, Dezgaî Chap u bilawkirdnawaî Aras.

Mūkiryanî, Gîw (1972). *Dîwanî Salim*. Hewlêr, Chapxanî Kurdistan.

Mūkiryanî, Giw (1974). *Dîwanî Kūrdî*. Hewlêr, Chapxanî Kurdistan.

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Sūcadî, ‘Eladîn (1952). Mejwî Edebî Kūrdî. Bagdad.

Suleiman, Yasir (2003). *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*. Washington, DC : Georgetown University Press.

Tibi, Bassam (1971). *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. New York, St. Martin's Press.

Tilly, C. (1990). *Coercion, Capital, and European States, A.D.990-1990*. Oxford, Basil Blackwell.

Taleqani, M., M. Mutahhar, et al. (1986). *Jihad and Shahdat: Struggle and Martyrdom in Islam*. Houston, Tex., USA, Institute for Research and Islamic Studies.

Vali, A., Ed. (2003). *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*. Kurdish studies series; no. 4. Costa Mesa, Calif., Mazda Publishers.

Van Bruinessen, Martin (1992). *Agha, Shaikh and State: the Social and Political Structures of Kurdistan*. London, Zed Books.

Zêwer, A. (1998). *Dastane Suznake Kerbela*. Suleîmanî.