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 Vier

De taal als martelaar
Pen, zwaard en bij

1- Inleiding

Het werk van de dichter Hacî Qadir (1824-1897) markeert een volgende fase in de ontwikkeling van de notie van politiek martelaarschap en dit hoofdstuk behandelt de notie van martelaarschap in het werk van deze dichter en de martelaar overwie Hacî Qadir schrijft, is niet iemand die zijn leven in de strijd voor het vaderland opoffert, hij is ook niet degene die zichzelf voor God of voor het geloof opoffert en ook niet degene die zichzelf voor de liefde van een geliefde opoffert. De martelaar overwie Hacî Qadir schrijft is de Koerdische taal. Hacî Qadir representeert het Koerdisch als een martelaar, als een mazlum die onterecht gesneuveld is. De Koerdische taal is een martelaar in de zin dat deze taal verwaarloosd is en niet als een erkende taal voor cultuuruitingen gebruikt wordt naast de dominante talen binnen het Ottomaanse Rijk: namelijk het Arabisch, Perzisch en Ottomaans. In één van zijn beroemdste gedichten schrijft Hacî Qadir dat het Koerdisch ooit een levend en verenigd geheel was, "girdbū", maar door de onverschilligheid van de Koerdische geleerden en de dominantie van het Arabisch, Perzisch en het Ottomaanse Turks is het Koerdisch "têçū", op een onrechtvaardige betekenisloze manier gesneuveld of verloren gegaan, (Mîran & Shareza 1986: 240). [81] Dit martelaarschap van het Koerdisch is gesitueerd in de laatste decennia van de negentiende eeuw, waarin niet alleen de taalpraktijken veranderden, maar ook een taalideologie ontstaat die bepaalt wat de taal is en wat de taal doet in de maatschappelijke en politieke contexten (Bauman & Briggs 2003). Als een onderdeel van de nieuwe taalpraktijken vereenvoudigt Hacî Qadir de taal en ziet de taal als een instrument om mensen te onderwijzen, bewust te maken van hun historische bestaan en een eigen identiteit te creëren. In hoofdstuk twee heb ik laten zien hoe de Baban dichters het lokale Soranî dialect tot de taal van de poëzie verheven hebben. Hacî Qadir gaat een stap verder om hetzelfde dialect tot de taal van de Koerdische natie te bestempelen en als bron en symbool van een hervonden nationale identiteit te presenteren. Deze taalideologie, met name de representatie van het Koerdisch als martelaar, zo beargumenteer ik, heeft verregaande gevolgen voor de manier waarop Hacî Qadir de Koerden verbeeldt, hoe hij hun politieke eisen formuleert en in welke

[81] Het word têçū verwijst naar een onrechtvaardige dood, degene die als têçū sterft getuigt van onschuld. Dit komt in de buurt van het soort martelaarschap dat ik eerder als mazlum aangeduid heb: mazlum is iemand die op een onrechtvaardige manier gedood is. Over de martelaar als mazlum zie het eerste hoofdstuk van deze studie.

wereld hij hen positioneert. Het martelaarschap van de taal bij Hacî Qadir is de kern van zijn politieke project, namelijk de oprichting van een Koerdische staat.

Deze taalontwikkeling is niet iets specifieks voor Hacî Qadir als een Koerdische dichter. De rol die de taal speelt in de tweede helft van de negentiende eeuw in het ontstaan van het nationalisme in verschillende delen van het Ottomaanse Rijk, in Iran en India is cruciaal (Suleiman 2003; Leezenberg 2007). De publieke rol van de taal wordt in die periode één van de centrale thema's waarmee de Ottomaanse intellectuelen zich bezighouden (Leezenberg 2007). Intellectuelen als Namik Kemal (1840-1888) in Istanbul, Rifa'at al-Tahtawi (1801-1874) in Egypte en Faris al-Shidyaq (1804-1887) en Butrus al-Bustani (1819-1883) in Libanon probeerden de taal niet alleen toegankelijk en simpeler te maken voor iedereen, maar ook om het ontstaan van de moderne ideeën, met name die van het negentiende-eeuwse Franse politieke denken, in die talen te verwerken (Hourani 1970).[82] In dit proces wordt een nieuwe betekenis aan oude islamitische concepten gegeven. Prominent aanwezig is hier de herdefiniëring van de islamitische noties van qewm, umma en milla om de moderne notie van het volk of de natie aan te duiden en de notie van weten als het nationale thuisland te herformuleren. Naast het gebruik van de taal voor nieuwe literaire en niet-literaire teksten werd deze met name ook ingezet om het volk moreel en intellectueel te ontwikkelen.[83] Verder werd in de tweede helft van de negentiende eeuw de taal binnen het Ottomaanse Rijk zowel gepolitiseerd als geherformuleerd als basis van wat langzamerhand de cultuur en de nationale identiteit werd genoemd. Deze ontwikkelingen vonden wereldwijd plaats. Pan-Slavisme, pan-Germanisme en een romantische vorm van het nationalisme politiseerden de taal en cultuur en werden als basis van een nationale identiteit gepresenteerd (Bayly 2004: 206-7).

Geheel in overeenstemming en interactie met deze brede trend herformuleert Hacî Qadir het Koerdisch als basis van de uitgevonden Koerdische cultuur en gemeenschap die hij als een volk of een natie definieert. Hacî Qadir schrijft niet alleen maar een sterk gepolitiseerde poëzie, hij herwaardeert en vereenvoudigt het Soranî dialect als de taal van het volk of de Koerdische natie. Hij herformuleert het Koerdisch voor het eerst als basis van de individuele identiteit van de Koerden. In de poëzie van Hacî Qadir moet een volledig en respectabel persoon zijn moedertaal

[82] Over al-Shidyaq schrijft Hourani: "his explicit concern was first of all with language, and it was this indeed which made first the Bey of Tunis and then the sultan eager to have his services" (Hourani 1970 : 98). Over al-Bustani schrijft Hourani: "To revive the knowledge and love of the Arabic language was indeed half his life's work: his Arabic dictionary, *al-Muhit*, his Arabic encyclopedia, Da'irat al-ma'arif, the periodicals which he edited, all contributed to the creation of modern Arabic expository prose, of a language true to it's past in grammar and idiom, but made capable of expressing simply, precisely, and directly the concepts of modern thought" (Hourani 1970: 99-100).

[83] De roep om de taal te hervormen was in dezelfde periode buiten het Ottomaanse Rijk ook te vinden. De Iraanse intellectueel Akhundzadeh (1812-1878) schrijft: "The railroad is necessary [for Iran], but reforming the alphabet is more necessary. The telegraph is necessary, but reforming the alphabet is more necessary. [Enacting a] secular legal code is necessary, but reforming the alphabet is more necessary. I am not against making secular laws, but give priority to the reform of the alphabet because without educating the people laws will have no benefit" (geciteerd in: Masroori 2000: 667).

goed gebruiken. Wie de moedertaal niet spreekt, is, volgens Hacî Qadir niet alleen geen echte Koerd, maar ook een immoreel individu. De reinheid van de taal en de kuisheid van de moraal werden met elkaar verbonden. Gezien deze radicale nieuwe ontwikkelingen betekent het martelaarschap van het Koerdisch in het werk van Hacî Qadir, zo beargumenteeer ik, ook het martelaarschap van de individuele en collectieve identiteit van de Koerden, dat wil zeggen het martelaarschap van de Koerdische natie zoals hij dat uitvindt aan het einde van de negentiende eeuw.[84]

In de ogen van Hacî Qadir dient deze martelaar, de taal, weer tot leven te worden geroepen en een belangrijke rol te spelen in de creatie van een volk en de modernisering van het Koerdische sociale, culturele en politieke leven. Hacî Qadir ziet zichzelf als degene die tot taak heeft deze opdracht uit te voeren en hij gebruikt zijn poëzie daarbij als een instrument waarmee hij die taak tot een succesvol einde kan brengen. Het inzetten van de poëzie voor het bereiken van een dergelijk doel is ook een nieuwe ontwikkeling. Poëzie wordt voor het eerst als deel van een sociaal en politiek project gezien.

De introductie van het martelaarschap van de taal in het werk van Hacî Qadir gaat gepaard met heftige seculiere kritiek op de ghazal poëzie. Hacî Qadir beschouwt ghazal poëzie als de oorzaak van de achterstandspositie van de Koerden en van het gebrek aan realiteitsbesef over de toestand van de Koerden. Ghazal poëzie zou de aandacht van de lezers afleiden van belangrijke politieke onderwerpen in de leefwereld van de Koerden door een verderfelijke liefdesrelatie tot het centrum van het culturele en intellectuele leven te maken. De aanval op de ghazal poëzie is ook een aanval op het *literaire martelaarschap*, als de centrale component van deze poëzie. Hacî Qadir reduceert de liefde in de ghazal poëzie tot zuivere sensualiteit en stelt in plaats daarvan een nieuwe vorm van liefde voor, namelijk de seculiere liefde voor het vaderland. Deze kritiek op de ghazal poëzie gaat gepaard met een sterke secularisering van de taal, in de zin van het marginaliseren van de mystieke taal van de ghazal poëzie en het ontstaan van een nieuw taalgebruik dat sterk gepolitiseerd is.

Naast het beeld van de taal als martelaar construeert Hacî Qadir ook het beeld van de Koerdische natie als iemand die in een diepe slaap is gevallen en buiten de moderne wereld leeft. Door het besef achtergebleven te zijn lijdt de natie de pijn. Het martelaarschap van de natie, zo stel ik, heeft ook met deze representatie van de natie te maken. Hacî Qadir noemt deze slaap de slaap van de onwetendheid, dronkenschap en onoplettendheid, “xewî jehl ū mestî ū geflet”,

[84] Hacî Qadir gebruikt verschillende traditionele noties om de moderne notie van de natie aan te duiden, onder andere qewm, mîllet, umma en zelfs ‘eshîret, de stam. Deze terminologische verwarring weerspiegelt de ambiguïteit en onduidelijkheid van de nieuwe notie van de natie in het hoofd van de dichter. Hij gebruikt deze traditionele terminologie om de nieuwe, snelle en veelzijdige ontwikkelingen aan te duiden.

(Mîran & Shareza 1986: 194).[85] Hacî Qadir ziet het als zijn taak om de natie wakker te schudden. Hiervoor roept hij de hulp van zowel God, de profeet Muhammad en zijn vier opvolgers in (Mîran & Shareza 1986: 194), als van de moderne wetenschap en ideeën. Hacî Qadir herformuleert religie op een manier die het nationale project ondersteunt en het ontstaan en de ontwikkeling van dat project mogelijk maakt. Religie in het werk van Hacî Qadir wordt op zo een manier geherdefinieerd dat deze actief ingezet kan worden om de liefde voor het vaderland mogelijk te maken en te legitimeren, en om de bereidheid om offers te brengen en actief te zoeken naar moderne kennis en wetenschap te stimuleren.

Als de belangrijkste elementen van zijn project noemt Hacî Qadir de wetenschap en kennis, "'îlm ū fen", wapen en zwaard, "sîlah ū shîr", en eenheid en consensus, "itîhad ū itîfaq". Volgens Hacî Qadir zullen deze drie elementen ervoor zorgen dat de natie niet alleen maar wordt gewekt, maar zich ook zal omvormen van een martelaar tot een actieve, machtige en moderne natie. Hacî Qadir gebruikt de metafoor pen, zwaard en bij om de combinatie van wetenschap, macht en een actief nationaal subject aan te duiden. Pen als het symbool voor kennis en wetenschap, zwaard als het symbool voor macht en de bij als het symbool voor een agency die de harmonieuze samenwerking van de gehele natie weerspiegelt. Pen en zwaard werden in de islamitische traditie gebruikt om de taakverdeling tussen geleerden en heerser aan te duiden. De pen verwijst naar de religieuze geleerden en het zwaard naar de sultan of de koning (Messick 1996: 39). Hacî Qadir herdefinieert deze twee traditionele metaforen door de pen te presenteren in de betekenis van de moderne positivistische wetenschap, het zwaard als het symbool van de machtige moderne staat en de bij, die het eigen bedenksel van de auteur is, als de moderne actieve patriot.

De drie metaforen van pen, zwaard en bij, beargumenteer ik, vormen de belangrijkste componenten van de twee ideologische stromingen die, zoals Al Azmeh benadrukt, in de tweede helft van de negentiende eeuw in het Ottomaanse Rijk dominant waren: het vooruitgangspositivisme en het sociaal darwinisme (Al Azmeh 1998:145). De beide stromingen hadden hun aanhangers vooral in Istanbul, de hoofdstad van het Ottomaanse Rijk waar Hacî Qadir woonde. Hacî Qadir bracht de laatste drie decennia van zijn leven in Istanbul door en zoals vele Ottomaanse intellectuelen in zijn tijd verenigde hij in zijn werk de beide ideologische

[85] Het beeld van een natie die in de slaap van onwetendheid is gevallen was een populaire metafoor onder de Ottomaanse intellectuelen van de negentinde eeuw. Waarschijnlijk is de Egyptenaar al-Tahtawi de eerste die dit beeld in het Rijk gepopulariseerd heeft. In zijn beroemde reisverhaal naar Parijs gebruikt al-Tahtawi het beeld van in de slaap gevallen natie voor de islamitische umma in haar geheel. In de inleiding van zijn boek zegt Tahtawi dat hij hoopt dat de Europese kennis die hij in zijn boek gebruikt voor dit doel: "awaken all the peoples of islam-both Arabs and non-Arabs- from the sleep of indifferent" (geciteerd in Tibi 1971: 58).

stromingen.[86] Het positivisme vergrootte via de nadruk op het vermogen van de wetenschap het optimistische geloof in de verrijzing en de vooruitgang van de natie, terwijl het sociaal darwinisme de macht verheerlijkte en het geloof in het belang en de noodzaak van de stichting van een sterke staat en van een sterke natie vergrootte. In het werk van Hacî Qadir maakt de combinatie van macht en wetenschap de wederopstand van de natie uit zijn martelaarschap mogelijk.[87]

In de wetenschappelijke literatuur van het laatste kwart van de negentiende eeuw wordt vaak beweerd dat het nationalisme als ideologie onder de moslimonderdanen van het Ottomaanse Rijk niet gearticuleerd is, het ottomanisme zou de dominante politieke ideologie zijn bij de geleerde elite (Mardin 2000; Hurani 1970; Kayali 1997). Hier tegen laat ik in dit hoofdstuk zien dat de ideologische omvorming van het nationalisme al vroeg gaande is en via de analyse van het werk van Hacî Qadir laat ik zien hoe en waarom het nationalisme in zijn werk is ontstaan. In tegenstelling tot bijvoorbeeld Namik Kemal was Hacî Qadir duidelijk een nationalist. Hij streefde naar de stichting van een Koerdische staat en niet naar hervorming en herstel van het Ottomaanse Rijk, zoals dat het geval was bij Namik Kemal en andere Ottomaanse intellectuelen (Rahme 1999).

Dit hoofdstuk begint bij het bestuderen van het leven van Hacî Qadir als een gerîb, een balling, in Istanbul en de invloed daarvan op zijn ideeën. Daarna behandel ik het idee van de taal als martelaar in zijn poëzie en vervolgens bespreek ik zijn aanval op de ghazal poëzie en de notie van *literair martelaarschap*. Daarna bestudeer ik de herformulering van de notie van religie, wetenschap en *agency* in zijn poëzie als belangrijke elementen van zijn nationalisme die de wederopstanding van de natie mogelijk maakt. Aan het einde van dit hoofdstuk bestudeer ik het gender aspect van Hacî Qadirs nationale project en leg ik de relatie tussen mannelijkheid, vrouwelijkheid en martelaarschap uit.

2- Hacî Qadir: ballingschap en nationalisme

Hacî Qadir, geboren in 1824, is de enige Koerdische dichter van de negentiende eeuw die afscheid neemt van de traditionele premoderne wereld van de Koerden, de moderne wereld

[86] In zijn boek over de ontwikkeling van het secularisme in de Arabische wereld laat Al Azmeh zien dat de invloed en sporen van de beide ideologieën in het werk van de belangrijkste geleerden, zoals Afghani, Muhammad 'Abduh, Bustani en vele andere terug zijn te vinden. Zie (Al Azmeh1998: 145-160).

[87] Hacî Qadir is optimistisch over zijn missie en dit optimisme, dat afkomstig is van de verlichting en het positivisme, was ook kenmerkend voor andere Ottomaanse intellectuelen. Deze intellectuelen waren, evenals Hacî Qadir, zich bewust van de moeilijkheden en de uitdagingen van hun tijd, maar ze geloofden in de toekomst. Namik Kemal – een tijdgenoot van Hacî Qadir en één van de belangrijkste intellectuelen binnen het Rijk-verwoordt zijn optimisme als volgt: "Let the Europeans believe that the Ottoman Empire is on the way to the grave. We know that it is not in the midst of a cemetery but in its mother's womb" (geciteerd in Mardin 2000: 38). Deze intellectuelen werden geïnspireerd door het vooruitgangsgeloof van de verlichting en hadden het gevoel dat hun wereld herboren zou worden: dat de oude wereld verdwijnnen om ruimte te maken voor een nieuwe en dat hun wereld zich op de drempel van grote veranderingen bevond. Ze geloofden dat hun taak die van een vroedvrouw was bij deze hergeboorte.

ontdekt en die ontdekking in zijn poëzie in een nieuwe boodschap vertaalt. Dit afscheid krijgt concreet vorm in twee gebeurtenissen: de eerste is zijn reis van zijn geboortestad Koiya in Iraaks Koerdistan naar Istanbul rond 1868 of 1869.[88] De tweede is zijn afscheid van en de heftige kritiek op de ghazal poëzie en de introductie van een simpele maar zwaar gepolitiseerde poëzie die zich bezighoudt met sociale en politieke onderwerpen.

Over de motivatie voor zijn reis naar Istanbul is niet veel bekend. Sommigen beweren dat hij gevlucht is voor een machtige religieuze man, Sheikh Nebî genaamd, met wie hij in een ernstig conflict verwikkeld was waardoor hij gevaar liep gedood te worden. Anderen ontkennen dit conflict niet, maar beschouwen dat niet als de enige of ware reden voor zijn vertrek (Muhammad 1976). De werkelijke reden is in de context van dit onderzoek minder van belang dan het feit dat zijn leven in Istanbul hem in een ware nationalistische dichter heeft veranderd, een dichter die de belangrijkste thema's van het Koerdisch nationalisme uitvindt, met name de noodzaak van het stichten van een Koerdische staat.[89] Het ontstaan van nationalisme bij Hacî Qadir heeft met een complexe samenstelling van factoren te maken. Het martelaarschap van het Koerdisch speelt hierin een cruciale rol. Voordat ik dat punt uitgebreid behandel, bespreek ik hier een vijftal factoren die naast het martelaarschap van de taal van belang zijn geweest voor het ontstaan van het nationalisme bij Hacî Qadir. Deze vijf factoren vormen brede processen binnen het Ottomaanse Rijk en verschillende individuen en groepen binnen dit Rijk ondergaan deze processen.

2. 1- Het persoonlijke leven en omgeving: een intellectueel in ballingschap.

Hacî Qadir ervaart zijn leven in Istanbul als een leven in ballingschap en schreef veel gedichten over ballingschap of het gevoel ontheemd te zijn (Mîran & Shareza 1986: 97, 119, 127). Vanuit Istanbul schrijft Hacî Qadir met veel nostalgie over zijn vaderland en in zijn gedichten romantiseert hij dit vaderland als een verloren paradijs. Hij is verdrietig dat het niet ontwikkeld is en hij verlangt er sterk naar om het terug te zien (Mîran & Shareza 1986: 31). In één van zijn beroemdste en langste gedichten maakt hij een denkbeeldige terugreis naar zijn vaderland en beschrijft hij met veel emoties dit verloren thuis. Hacî Qadir verheerlijkt zijn thuisland als de plaats waar een harmonieuze samenhang tussen God, individu, natuur en schoonheid aanwezig is (Mîran & Shareza 1986: 31-42). Zijn leven in Istanbul heeft hem in contact gebracht met andere

[88] Met de data die met het leven van Hacî Qadir te maken hebben, moeten wij voorzichtig zijn, er is altijd een marge van een paar jaar. Het is onduidelijk wanneer Hacî Qadir precies is geboren. Zijn biografen noemen verschillende jaartallen. Hij zou tussen 1815 en 1824 geboren moeten zijn (Mîran & Shareza 1986), (Muhammad 1973). Mas'ud Muhammad die meer dan duizend pagina's over Hacî Qadir heeft geschreven en als de grote Hacî kenner wordt beschouwd, is van mening dat Hacî Qadir waarschijnlijk in 1824 is geboren (Muhammad 1973: 105-164).

[89] Voor zijn reis naar Istanbul voltooide Hacî Qadir zijn religieuze opleiding en woonde en werkte als religieuze geleerde, mulla. Hij schreef ghazal poëzie in de traditie van de dichters die ik in het vorige hoofdstuk behandeld heb.

Koerden in deze stad, wat van belang is voor de ontwikkeling van zijn ideeën, met zijn contacten met de machtige familie van Bader Khan. In Istanbul werkte Hacî Qadir als leraar voor de kinderen van de aristocratische Koerdische familie Bader Khan (Alakom 2005: 106). Deze familie had eerder de macht in het vorstendom Botan dat in 1847 in het kader van de centralisatie van de macht in het Ottomaanse Rijk en na een bloedige militaire confrontatie met de Ottomanen werd onderworpen . Prins Bedr Khan Beg had eerder een onafhankelijke en anti-Ottomaanse politiek bedreven. Hij weigerde om troepen aan de Ottomanen af te staan tijdens de Turks-Russische oorlog van 1828-1829 (Van Bruinessen 1992: 179) en hij leidde ook één van de grootste opstanden tegen de Ottomanen in de jaren veertig van de negentiende eeuw. Hij riep in 1842 de onafhankelijkheid uit en liet munten slaan met zijn eigen naam (Sūcadî 1996: 30).

Na de val van het vorstendom werden de talrijke leden van de familie van Bader Khan naar Istanbul verbannen (Jalil 1987: 246). De kinderen van deze Bader Khan familie, onderwie de kinderen die door Hacî Qadir werden onderwezen, werden later vooraanstaande personen binnen de Koerdische politieke organisaties en speelden een belangrijke rol in het intellectuele leven en de Koerdische militaire opstanden tegen de Ottomanen (Alakom 2005: 94).[90] De eerste gedrukte Koerdische krant-*Kurdistan* genaamd-is door één van de nazaten van deze familie aan het einde van de negentiende eeuw in Cairo uitgegeven. De krant publiceerde voor de eerste keer verschillende gedichten van Hacî Qadir.[91] In zijn werk schrijft Hacî Qadir over de macht van het Bader Khan vorstendom, Botan genaamd, en hij prijst de moed en strijdzucht van zijn vorst en onderdanen.

Istanbul was niet alleen de plek van de voormalige Koerdische prinsen en vorsten, maar ook die van een groot aantal ongeschoolde Koerdische arbeiders. Volgens sommige bronnen telde de Koerdische gemeenschap in Istanbul ongeveer 30.000 mensen (Alakom 2005: 18). De meerderheid van deze gemeenschap werkte als sjouwer, "hemal",: het sociaal laagst gewaardeerde beroep.[92] Uit het werk van Hacî Qadir wordt duidelijk dat de lage sociale positie van deze Koerdische dragers indruk op hem heeft gemaakt. In één van zijn gedichten schrijft Hacî Qadir onder verwijzing naar deze dragers dat het "lot van Koerden anderen te bedienen" (Mîran & Shareza 1986: 190). Deze persoonlijke omgeving met ex-machthebbers en hemal zorgde er

[90] Dertien kinderen van deze Bader Khan familie hebben van de Ottomaanse sultan de titel van *mir*, prins, gekregen. Een deel van deze kinderen kregen later in Egypte belangrijke politieke posities. Hacî Qadir was de leraar van de belangrijke prins Amin 'Ali Bader Khan (1851-1926) die bevriend was met Medhet Pasha. De Bedr Khan familie zou 3000 mensen geteld hebben in Istanbul (Mentik 2005: 24-25-26).

[91] Over Bader Khan familie schrijft de historicus McDowall: "They had never fully accepted the defeat of Bader Khan himself in 1847. In 1849 two of his many sons, Uthman and Husayn, mounted a short-lived rebellion in Buthan. (...) in 1880 another son, Badri, played a double game between Istanbul and Shaykh Ubayd Allah. In 1889 two more sons, Amin Ali and Midhat, attempted to rally the tribes, but word got out and they were captured before they had assembled their forces" (McDowall 1997: 90). Sheikh Ubayd Allah is de Koerdische leider van de grootste militaire opstand van de Koerden in de tweede helft van de negentiende eeuw tegen de Ottomanen.

[92] Voor een uitstekend verslag over het leven van deze Koerdische sjouwers in Istanbul zie Alakom 2005.

ongetwijfeld voor dat het beeld van de Koerden als een onderdrukte groep in de ogen van Hacî Qadir werd versterkt.

De veronderstelling dat er een relatie is tussen nationalisme en ballingschap, is algemeen geaccepteerd bij verschillende theoretici van het nationalisme. Benedict Anderson citeert Lord Acton: "Ballingschap is de wieg van het nationalisme" om de relatie tussen ballingschap en nationalisme te benadrukken (Anderson 1992: 2). Eric Hobsbawm laat zien dat gemigreerde individuen of groepen in de diaspora een gemeenschapsgevoel kunnen ontwikkelen dat stimulerend kan werken voor het ontstaan van nationalisme. Hobsbawm noemt dit gevoel proto-nationalism en noemt de Joden en de Duitsers buiten Duitsland als voorbeeld van de proto-nationalistische groepen (Hobsbawm 1990: 46-47). Hier wordt een verband gelegd tussen migratie en een gevoel te behoren tot een collectiviteit die anders is dan de omringende groepen met wie ze leven (Hobsbawm 1990: 47). Edward Said gaat een stap verder en benadrukt dat nationalisme een "essential association with exile" heeft. Hij geeft vervolgens voorbeelden van de strijd voor unificatie van Duitsland en Italië, de bevrijding van Amerika en Algerije en laat zien hoe deze groepen sterk geassocieerd werden met de activiteiten van nationalistische groepen en individuen in ballingschap (Said 2002: 176).

2. 2. Het gevoel van discriminatie.

Hacî Qadir voelt zich gediscrimineerd in Istanbul vanwege het feit dat hij een Koerd is. Hij uitte dit gevoel van discriminatie in één van zijn gedichten en schrijft dat iedere Arabier die vanuit Mekka naar Istanbul komt, ongeacht zijn sociale achtergrond en intellectuele bagage, hoog wordt gewaardeerd terwijl men geen belangstelling heeft voor Koerden zoals hijzelf (Mîran & Shareza 1986: 180). Hacî Qadir vergelijkt de positie van de Koerden binnen het Ottomaanse Rijk met de positie van Joden onder de Koerden. Hij zegt dat de status van de Joden onder de Koerden heel laag is, ze worden "geslagen, beledigd en geschopt" (Mîran & Shareza 1986: 264). In zijn ogen worden de Koerden op dezelfde manier binnen het Ottomaanse Rijk laag gewaardeerd en hij concludeert"[93] (Mîran & Shareza 1986: 265):

> De ondergeschikte positie is altijd zonder waarde
> Men kan er niets goeds van verwachten

[93] Namik Kemal beschouwt ook de Joden als " a small tribe", maar hij trekt een andere conclusie op grond van deze kwalificatie dan Hacî Qadir. Voor Hacî Qadir betekent het feit dat de Joden geen eigen staat hebben dat ze waardeloos zijn, terwijl de Joden bij Kemal superieur aan de Romeinen zijn "in that they were able to maintain their cultural personality longer" (geciteerd in Mardin 2000: 329). Het beschermen van culturele personaliteit is voor Kemal het centrale punt, terwijl voor Hacî Qadir het stichten van de eigen staat centraal staat. Kemal heeft de culturele personaliteit van het Ottomaanse Rijk voor ogen, Hacî Qadir de beoogde Koerdische staat.

Om te laten zien dat de Koerden recht hebben op een eigen staat vergelijkt Hacî Qadir de Koerdische populatie met de Bulgaren, Serven, Grieken en Armeniërs. Hij zegt dat de Koerden groter in getal zijn dan al deze volkeren bij elkaar, maar ondanks dat zijn deze volkeren onafhankelijk en de Koerden niet (Mîran & Shareza 1986: 86). Hacî Qadir schrijft over deze volkeren: (Mîran & Shareza 1986: 88).

> Ieder van hen is onafhankelijk, "mwstaqil", ieder heeft een eigen staat
> Ze hebben hun eigen leger en eigen vlag en
> De noodzakelijke voertuigen voor oorlog en confrontaties

In Istanbul ziet Hacî Qadir dat vele kranten, tijdschriften en boeken in het Arabisch, Turks en Perzisch worden uitgegeven en verspreid, maar hij merkt dat er niets of nauwelijks iets in het Koerdisch wordt uitgegeven. Geen kranten, tijdschriften of boeken. In veel van zijn gedichten is Hacî Qadir woedend over deze achterstandspositie in vergelijking met de andere etnische groepen binnen het Rijk. Zijn centrale notie, het martelaarschap van de Koerdische taal, ontstaat als gevolg van deze veranderingen.

2. 3- De ontdekking van een nieuwe religieuze en nationale ander: de christelijke Armeniërs.
Hacî Qadir creëert in zijn poëzie een belangrijke vijandelijke, religieuze en politieke ander, die volgens hem een grote bedreiging voor de Koerden en hun vaderland vormen: de Armeniërs. Armeniërs en Koerden leefden eeuwenlang als twee etnische en religieuze groepen naast elkaar in hetzelfde gebied. In de tweede helft van de negentiende eeuw onderging de onderlinge relatie tussen de beide groepen een radicale verandering, met name na het sluiten van het Verdrag van Berlijn tussen het Ottomaanse Rijk en Rusland in 1878. Dit verdrag heeft een einde gemaakt aan de twee jarige oorlog in 1877 en 1878 tussen de Russen en de Ottomanen, maar "The treaty of Berlin", schrijft Jwaideh, "had given rise to a great deal of talk about Armenian ambitions in the eastern provinces the most likely region for the establishment of Kurdish state" (Jwaideh 1960: 231). Na het Verdrag van Berlijn werden de Armeniërs ambitieuzer en actiever en riepen nationalistische organisaties in het leven. Twee Armeense organisaties-Hunchaks, in 1887 opgericht door emigranten in Genve, en Dashnaks, opgericht in Tiblisi in 1890-"propageerden geweld als middel om Armeense onafhankelijkheid te bereiken; zij waren niet afkerig van het uitlokken van islamitische represailles om buitenlandse aandacht te trekken" (Finkel 2008: 588-589). Deze ontwikkeling heeft de angst van de Koerden jegens de Armeniërs enorm vergroot. De Koerden zagen het als een bedreiging dat de Armeniërs in het Verdrag van Berlijn een

onafhankelijke staat was beloofd in de gebieden die door de Koerden als Koerdisch werden gezien (Olson 1989: 5-6). Deze angst voor de Armeniërs heeft een belangrijke rol gespeeld in het ontstaan van de grootste Koerdische opstand onder de leiding van Sheikh ‘Ubayd Allah in 1878 tegen de Ottomanen (Jwaideh 1960: 231; Olson 1989: 5-6). Deze opstand wordt als de eerste Koerdische nationalistische opstand gezien in de moderne geschiedenis van de Koerden (Olson 1989).

Hacî Qadir behandelt deze ontwikkelingen in zijn poëzie en wijdt in Istanbul twee lange gedichten aan het uitleggen van het gevaar van de Armeniërs (Mîran & Shareza 1986: 85-90, 178-180). In de ogen van Hacî Qadir schuilt het gevaar van de Armeniërs, zowel in hun geloof- de Armeniërs zijn christenen-als in hun nationalistische aspiraties-de Armeniërs willen een eigen staat op grondgebied dat Hacî Qadir als Koerdisch beschouwt. Het beeld dat Hacî Qadir van de Armeniërs schetst is niet alleen het beeld van een volk dat verenigd is, maar ook van een volk dat door zijn kennis van de moderne wereld machtig en ambitieus is. Hij schrijft hoe de Armeniërs zowel hun kinderen als ouderen naar Europa sturen om zich de “kunst van de moderne oorlogvoering en industrie” eigen te maken (Mîran & Shareza 1986: 88). In een gedicht getiteld “het grondgebied van Jezîr en Botan” beschrijft hij wat in de Koerdische gebieden dreigt te gebeuren door dit slimme volk dat bezig is zich te moderniseren: (Mîran & Shareza 1986: 85)

> Het grondgebied van Jezîr en Botan, dat betekent het Koerdische land.
> Met veel spijt zal het Armenië, het land van de Armeniërs, worden.
> De weg van Koerdische stammen Caf en Bilbas naar de warme en koele plekken
> Zal daardoor geblokkeerd worden.
> De aantrekkelijke en zoete meisjes en knappe jongens
> Zullen door de Armeniërs aangetrokken worden

Daarna richt Hacî Qadir zich op de Koerden (Mîran & Shareza 1986: 85):

> De moskee zal omgevormd worden tot een kerk, de muezzin zal een kerkklok worden.
> Qadi’s zullen pastoors worden en mufti’s monniken.
> Er is geen dapperheid meer, ik zweer honderd keer bij de Qur’an.
> Armenië zal gesticht worden en Koerdistan zal verdwijnen

De angst van Hacî Qadir is duidelijk gematerialiseerd in religieuze en nationalistische beelden. De religie van de Koerden, de islam, en het land van de Koerden, Koerdistan zullen verdwijnen.

De Armeniërs vormen dus een darwinistische bedreiging die het bestaan van de soort in gevaar brengt. Voor het eerst wordt het nadenken over de toekomst van de Koerden als volk een veiligheidskwestie. De nadruk van Hacî Qadir op veiligheid is redelijk en staat ver van de fascinatie voor veiligheid, er waren in zijn optiek echte redenen om bang te zijn over de toekomst. Maar dit neemt niet weg dat er een discours van veiligheid in zijn werk aanwezig is dat voortdurend angst creëert en het gevoel van een noodsituatie vergroot. Dit gevoel speelt een belangrijke rol om mensen tot een actor of tot een politiek subject te ontwikkelen, de externe bedreiging geeft energie aan de interne macht van de natie. Om zich tegen dit gevaar te wapenen vraagt Hacî Qadir de Koerden twee dingen te doen: zich politiek te verenigen en een sterke staat te zoeken die bereid is de Koerden te beschermen. Hiermee wordt, volgens de Hacî Qadir kenner Mas'ud Muhammad, één van de volgende grote staten bedoeld: Groot-Brittannië, Rusland, Frankrijk of Duitsland, die in die tijd tot de sterkste wereldmachten behoorden en zich actief bemoeiden met de interne zaken van het Ottomaanse Rijk (Muhammad 1976: 378). Over de eerste eis schrijft Hacî Qadir (Mîran & Shareza 1986: 86):

> Wees moedig en verenig u snel.
> Verschillen moeten verdwijnen tussen herders, boeren, prinsen en veehouders[94]

Hier eist Hacî Qadir dat de Koerden zich als een volk in de moderne zin van het woord gedragen. In wezen introduceert Hacî Qadir de moderne notie van het volk of de natie als politieke gemeenschap die gelijktijdig de diverse sociale groepen in zich verenigt. De solidariteit die Hacî Qadir eist en zoekt is een brede vorm van solidariteit die door de verschillende maatschappelijke lagen heen loopt, van boeren en veehouders tot de adel. Deze vorm van solidariteit kan beschouwd worden als nationale solidariteit. Over de tweede eis schrijft hij (Mîran & Shareza 1986: 86):

> Zoek een sterke staat die jullie beschermt,
> Zelfs als dat een vuil spel is.

[94] Elders schrijft Hacî Qadir (Mîran & Shareza 1986: 88):
> Door consensus bereikte eenheid
> Is een schild tegen de verrassende gebeurtenissen van de dag
> Onze Koerden zijn onwetend en achtergeblevenen
> Voor elkaar zijn ze als droog gras, vuur en olie
> Als ze een eenheid zullen vormen
> Zoals Aleksander kunnen ze de hele wereld veroveren

Volgens Hacî Qadir moeten Koerden politiek bedrijven, zelfs als het een vuil spel is, zolang het in het voordeel van het volk en zijn nationale belangen is. Hier introduceert Hacî Qadir de notie van politiek als een machtsspel dat gerelateerd is aan de nationale belangen. In hetzelfde gedicht en vanuit hetzelfde perspectief waarschuwt Hacî Qadir de Koerden voor de Ottomanen en zegt dat de Koerden niet op de Ottomanen moeten rekenen. Omdat de Ottomanen niet alleen geen echte moslims zijn, zijn ze ook zo zwak "als een dun haartje" en "in de war" (Mîran & Shareza 1986: 86). Verder adviseert Hacî Qadir de Koerden hard te werken en zich voor te bereiden om zichzelf te beschermen en schrijft (Mîran & Shareza 1986: 87):

> Zoals bijen actief strijden, in het geheim plannen ontwikkelen
> Oorlogstuig verzamelen: kanonnen , geweren en vlammenwerpers

In een ander gedicht getiteld "Zo ziet het eruit" schrijft Hacî Qadir weer over de eventuele mogelijkheid van een Armeense staat in de Koerdische gebieden. Voor een deel herhaalt Hacî Qadir dezelfde beelden als in het vorige gedicht, maar hij gaat verder door stellig te beweren dat de Armeense staat gesticht zal worden. Dan "zullen kruis en Bijbel de plek van Qur'an en taffsir, de officiële interpretatie van de Qur'an innemen", dan zullen "Soran en Goran (twee grote Koerdische gebieden) belasting moeten betalen" aan de Armeniërs, dan zullen "in de scholen de pastoors en monniken lesgeven". En "de eervolle" Koerden zullen vernederd worden en de Armeniërs zullen hun "eigen boeren en herders de baas laten spelen" over de Koerden. De Armeniërs zullen "jullie huizen vernietigen om eigen paleizen te bouwen" (Mîran & Shareza 1986: 178-179) De bedreiging door het Armeense nationalisme is voor Hacî Qadir tegelijkertijd de bedreiging door een andere religie. Het antwoord van de Koerden hierop moet echter niet zijn om steun bij de Ottomaanse geloofsgenoten zoeken, maar om zich juist als een modern volk te verenigen en te versterken en een eigen staat te stichten. En ook om steun te zoeken bij één van de wereldmachten van de negentiende eeuw.

2. 4- De toenemende legitimiteitscrisis van het Ottomaanse Rijk.

De politieke ontwikkelingen binnen en buiten het Ottomaanse Rijk aan het einde van de negentiende eeuw vormen een andere bron voor de nationalistische ideeën van Hacî Qadir. De laatste drie decennia van de negentiende eeuw, die Hacî Qadir in Istanbul heeft doorgebracht, waren jaren van grote politieke veranderingen binnen en buiten het Ottomaanse Rijk. De historicus Deringil typeert die periode voor de Ottomanen als een periode van crisis waarin "the established relationship between monarch and people collapsed" (Deringil 1999: 8). Verder

beschrijft Deringil die periode als een periode in een "almost constant state of crisis or emergency" (Deringil 1999: 10). Deze crisis betrof volgens Deringil de crisis van de legitimiteit van het Ottomaanse Rijk. In deze periode bracht sultan Abulhamid de eerste constitutionele regering ten val en vestigde een absoluut bewind tegen de wens en verwachtingen van vele intellectuelen en hervormingsgezinde politici binnen het Rijk. Hacî Qadir valt in zijn poëzie het in crisis verwikkelde Ottomaanse Rijk aan en aarzelt niet om de persoon van de sultan, die als het symbool van de eenheid van het Ottomaanse Rijk werd gezien, hard aan te vallen. Deze legitimiteitscrisis heeft het geloof van Hacî Qadir in het Ottomaanse Rijk als een gemeenschappelijk politiek kader verzwakt en het Rijk raakt in zijn ogen zijn geloofwaardigheid kwijt. Ik kom later op dit punt terug.

Naast deze interne crisis drongen buitenlandse mogendheden, met name de Engelsen en Russen het Ottomaanse Rijk binnen om hun strategische belangen in die gebieden te verzekeren. Het Ottomaanse Rijk leed militaire nederlagen en verloor vele gebieden. Hacî Qadir ziet deze ontwikkelingen en schrijft erover in zijn poëzie. Hij typeert het Ottomaanse Rijk als een zwakke staat, zo zwak "als een dun haartje" (Mîran & Shareza 1986: 86) en hij adviseert de Koerden om niet op de Ottomanen te rekenen en hun beloftes niet te geloven. Het gevoel dat het Ottomaanse Rijk heel zwak geworden is, sterkte Hacî Qadir in zijn overtuiging dat de Koerden snel een eigen staat moeten en kunnen stichten (Mîran & Shareza 1986: 205, 206, 230, 231, 260).[95] Om de noodzaak van de stichting van een eigen staat duidelijk te maken gebruikt Hacî Qadir een zwaar gegenderd beeld en door te concluderen dat wie geen eigen dawlet, "staat", heeft, zwak is als een vrouw (Mîran & Shareza 1986: 260). Om zich aan deze zwakke positie te ontworstelen en om zich los te maken van de zwakke en onwettige macht van de Ottomanen is de stichting van een Koerdische staat noodzakelijk.

2. 5- De wil en mogelijkheden om zich met de anderen te vergelijken.

Uit het werk van Hacî Qadir blijkt dat de internationale gebeurtenissen van de laatste drie decennia van de negentiende eeuw ook van invloed zijn geweest op de ontwikkeling van nationalistische ideeën bij hem. In die jaren hebben de Pruisen de oorlog van de Fransen gewonnen en Duitsland wordt door vele Ottomanen als het voorbeeld van een sterke natie gezien die vecht voor zijn eigen onafhankelijkheid.[96] Nationalisten op de Balkan en separatistische

[95] Sheikh 'Ubayd Allah, de Koerdische leider van de grootste militaire opstand van de Koerden in de tweede helft van de negentiende eeuw tegen de Ottomanen, heeft hetzelfde oordeel over de Ottomanen. In voorbereiding van zijn opstand en in een bijeenkomst met tweehonderd Koerdische stamleiders en notabelen zegt deze sheikh: "De Ottomanen hebben onwettig de macht overgenomen. Na 400 of 500 jaar machthebber te zijn hebben ze het pad van de islam verlaten en het pad van het ongeloof betreden. Sindsdien zijn ze aan het verzwakken en iedere dag komen ze dichter bij de totale desintegratie en ontmanteling. Deze totale desintegratie verloopt zo snel dat vaststaat dat binnen zeer korte tijd een einde zal komen aan hun macht" (Emîn 2005: 189).

[96] In de periode van 1880 en 1890 waren Napoleon en Bismarck bij vele Ottomaanse intellectuelen "favoured heroic images of the

bewegingen waren ook in die periode actief en het pan-Slavisme was een invloedrijke beweging aan het worden. Hacî Qadir verwijst in verschillende gedichten naar deze bewegingen en beveelt de Koerden aan om eveneens een poging te doen een eigen onafhankelijke staat, "dewlet", te stichten. Het voorbeeld van de andere volkeren volgen, is de boodschap van Hacî Qadir aan de Koerden en hij schrijft (Mîran & Shareza 1986: 88):

> Bulgaren, Serven, Grieken en ook Armeniërs en Montenegrijnen
> Alle vijf samen tellen minder inwoners dan zelfs de Baban Koerden
> Maar ieder van hen is onafhankelijk, ieder heeft een eigen staat.
> Ze hebben hun eigen leger en eigen vlag, en ook
> De noodzakelijke voertuigen voor oorlog en confrontaties

De Koerden moeten, volgens Hacî Qadir, niet bang zijn dat ze een klein volk, "mîllet", zijn in vergelijking met de Ottomanen. Om een voorbeeld te geven hoe een klein volk een grote staat kan verslaan, neemt Hacî Qadir Japan als voorbeeld. Hacî Qadir zegt dat de Japanners een tien keer kleinere bevolking hebben dan de Chinezen, maar toch hebben ze de Chinezen kunnen verslaan dankzij de moderne wetenschap en industrie. Hacî Qadir schrijft: (Mîran & Shareza 1986: 188).

> Zoals de geschiedschrijvers en de kenners vertellen
> Het Chinese mîllet, "volk", telt vierhonderd miljoen mensen
> Maar de hele bevolking van Japan
> Telt met moeite veertig miljoen
> Maar de Japanners zijn in het bezit van goede wetenschap en industrie
> Kijk hoe ze China bezet en vernederd hebben

Als de Koerden als klein volk de Ottomanen willen verslaan naar Japans voorbeeld, dan moeten ze zich in wetenschap en industrie bekwamen. Hacî Qadir gaat hier niet naar het beroemde Qur'anvers dat zegt dat vele kleine groepen grote groepen verslaan met de hulp van God, maar hij stelt Japan als voorbeeld en ziet de moderne wetenschap en technologie als het instrument van overwinning en macht. Hier combineert Hacî Qadir het positivistische idee van geloof in wetenschap met het sociaal-darwinistische idee van het belang om sterk en machtig te zijn.

---

period" (143). "Bismarck was given admiring treatment in journals like Sharaf (honour) in 1884 and sharafat in 1898" (De Groot 2004: 154).

Hier zien wij dat het seculiere zich in het werk van Hacî Qadir langzaam onderscheidt van het religieuze om politieke redenen. Deze onderscheiding zelf impliceert een politieke visie die gerelateerd is aan het ontstaan van nationalisme. De moderne seculiere wetenschap die in zijn visie de moderne macht voortbrengt, een macht die nodig is om de eigen nationale staat te stichten, wordt onderscheiden van de religie als een morele en politieke categorie die de legitimiteit van de Ottomanen ondermijnt door ze als niet echte moslims af te schilderen.

Al deze vijf factoren hebben zeker een belangrijke rol gespeeld in de ontwikkeling van het nationalisme in het werk van Hacî Qadir. Maar de cruciale factor blijft de rol die de taal en de notie van het martelaarschap van de taal in het werk van Hacî Qadir speelt. De taal staat in het werk van deze dichter als de bron en symbool voor de natie en het martelaarschap van de taal betekent vervolgens het martelaarschap van de natie zelf.

3- De taal als martelaar

Zoals al beweerd, is de rol die de taal speelt in het ontstaan van het nationalisme binnen het Ottomaanse Rijk cruciaal. De veranderde taalpraktijken die de taal vereenvoudigen en het belang van de lokale dialecten vergroten en het ontstaan van een taalideologie die taal als de basis van cultuur en identiteit herdefiniëren, liggen aan de basis van het nationalisme in het Rijk. De taal werd steeds meer gepolitiseerd en daardoor lag de weg nog meer open voor de verdere ontwikkeling van het nationalisme (Suleiman 2003; Leezenberg 2007). Het ontstaan van het Arabische en Turkse nationalisme in de tweede helft van de negentiende eeuw binnen het Ottomaanse Rijk is niet te verklaren zonder de veranderingen in de taalpraktijken en taalideologie aan de orde te stellen. Suleiman schrijft: “In this context (het Ottomaanse Rijk in de tweede helft van de negentiende eeuw), Arab national identity is generally defined in relation to Turkish national identity, with Arabic and Turkish acting as primary sources of national identification respectively” (Suleiman 2003: 37). Suleiman ziet de tweede helft van de negentiende eeuw als de periode van transitie van het ottomanisme als politiek en cultureel kader van het Rijk naar het cultureel nationalisme dat ontstond bij verschillende groepen binnen het Rijk. “The core of this transition consisted of various attempts to define group identity in ways which constructed the Turks as a nation-in the cultural sense of this term-standing apart from other groups in the Empire, particulary the Arabs. Language was the main instrument in this enterprise in symbolic and functional terms” (Suleiman 2003: 71).

In deze context van het ontstaan van nieuwe taalpraktijken en taalideologie ontwikkelt Hacî Qadir zijn idee over het martelaarschap van het Koerdisch. Hacî Qadir ziet hoe het Arabisch en Turks binnen het Rijk nieuwe functies en betekenissen hebben gekregen: als instrument voor

publieke debatten, als taal van de journalistiek, als een middel voor het schrijven van nieuwe literatuur, als taal voor modern onderwijs en als de basis van de identiteit. Hij merkt ook dat deze talen een nieuw publiek, nieuwe collectieve loyaliteiten, nieuwe identiteiten creëren, terwijl het Koerdisch al deze nieuwe rollen en betekenissen zijn ontnomen. Er zijn geen boeken, tijdschriften en kranten in het Koerdisch.[97] Nergens wordt in het Koerdisch geschreven en onderwezen en er is geen debat over het Koerdisch als de taal van de Koerden binnen het Rijk. Hacî Qadir reageert woedend en zijn woede is zowel gericht op de Ottomanen als op de traditionele Koerdische geleerden die eeuwenlang weigerden in hun eigen taal te schrijven. Ze schreven in het Arabisch, de taal van het heilige boek, in het Perzisch, de taal van de hoge cultuur, en het Ottomaanse Turks, de taal van de macht. De Koerdische geleerden vormden een deel van de kosmopolitische geleerde elite binnen en buiten het Ottomaanse Rijk die in Perzisch, Arabisch en het Ottomaanse Turks ging schrijven. Hacî Qadir neemt deze Koerdische geleerden door de eeuwen heen kwalijk dat ze niet in het Koerdisch hebben geschreven en schrijft (Mîran & Shareza 1986: 264):

> Ze (de Koerdische geleerden) zijn meester in het Turks, Arabisch en Perzisch
> Maar ze beheersen hun eigen taal niet

Natuurlijk beheerste die elite de eigen dialecten, maar ze waarderen die dialecten niet genoeg om die tot taal van de hoge cultuur en taal van het religieuze onderwijs te maken. De herwaardering van de lokale dialecten begon in het begin van de negentiende eeuw en dat is ook het geval met de Baban dichters die ik in het vorige hoofdstuk heb behandeld. Ergens anders schrijft Hacî Qadir op dezelfde manier over de Koerdische geleerden (Mîran & Shareza 1986: 241):

> Helaas, ze hadden niet goed nagedacht
> Noch in Suleîmanî als in Koîe
> Ze zijn meester in het Perzisch en het Arabisch geworden
> Maar omdat hun kapitaal, “sermaye”, anderen behoorde,
> Stierven ze troosteloos en zonder iets na te laten

De economische beeldspraak voor de taal als kapitaal, sermaye, is een deel van de taalideologie die in het werk van Hacî Qadir ontstaat. Hier wordt de taal niet alleen maar geherwaardeerd als een collectieve rijkdom, maar hij heeft ook een seculier karakter gekregen. De taal is een

[97] De eerste Koerdische krant verschijnt een jaar na de dood van Hacî Qadir in Cairo en niet in Istanbul, vanwege de censuur van sultan Abdulhamid was de verschijning van zo’n krant niet toegestaan.

belangrijke deel van een collectief leven geworden dat de wereldlijke continuïteit van de gemeenschap garandeert. Hacî Qadir beschouwt de producten van de Koerdische geleerden van geen nut voor de Koerden, als die in het Arabisch, Perzisch of Turks zijn geschreven. Hun kapitaal is het erfgoed van anderen geworden. Om iemand te zijn en iets na te laten moet een volk in zijn eigen taal schrijven. Meester zijn in andere talen zorgt er niet voor dat een volk iets voor zijn nakomelingen kan achterlaten; de nalatenschap moet in de eigen taal zijn. Hacî Qadir zet de economische logica in om over de taal, cultuur en literaire nalatenschap te spreken. Op die manier herformuleert Hacî Qadir de taal als de seculiere basis van de collectieve identiteit. Iedere groep dient in zijn eigen taal te schrijven en een eigen exclusief cultureel kapitaal te creëren, anders sterft zo'n groep zonder te beschikken over eigen erfgoed, identiteit en geschiedenis. Volgens Hacî Qadir is het feit dat de Koerden niet in het Koerdisch hebben geschreven, de oorzaak dat de geschiedenis en cultuur van de voorouders van de Koerden grotendeels onbekend zijn gebleven. Hacî Qadir zegt dat velen zoals Salah al-Din, "de veroveraar van Jeruzalem van de kruisvaarders in de twaalfde eeuw", de prinsen van het Ardalan vorstendom, de prins van de Jezîr en Botan vorstendommen allemaal Koerden waren. Echter omdat de Koerden geen boeken in hun eigen taal hebben geschreven zijn hun namen en daden verloren gegaan. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 146):[98]

> Boeken, geschriften en documenten
> Als die in het Koerdisch waren geschreven
> Dan zouden de namen en reputatie van onze geleerden, shaykhs, prinsen en koningen
> Tot het einde van de tijden voortbestaan

Het schrijven in de eigen taal vereeuwigt de culturele en politieke iconen uit het verleden en laat de geschiedenis voortbestaan in het heden en de toekomst. Hacî Qadir verbindt hier de notie van taal met die van geschiedenis. Niet alleen dit verband tussen taal en geschiedenis is nieuw, maar de notie van geschiedenis *an sich*, met name nationale geschiedenis, is nieuw. Het gevolg hiervan is dat het martelaarschap van de taal tevens tot het martelaarschap van de geschiedenis leidt. De Koerden ontberen niet alleen boeken en geschriften in de eigen taal, maar ze zijn tevens hun geschiedenis kwijt. Volgens Hacî Qadir is dit gebrek catastrofaal omdat hij de vooruitgang van

[98] Salah al-Din werd door de Jonge Ottomanen als pan-islamitisch symbool gepresenteerd. Zo schreef Namik Kemal, één van de belangrijkste intellectuelen van de Jonge Ottomanen, een succesvol boek over Salah al-Din en hij presenteerde Salah al-Din daarin als een pan-islamitische held (Mardin 2000: 59). In de poëzie van Hacî Qadir komt Salah al-Din meerdere malen voor, maar dan wordt hij als symbool van een Koerdische en niet als een islamitische held gepresenteerd (Mîran & Shareza 1986: 146). Daarmee wordt Salah al-Din zowel een bron als een symbool van het opkomende nationalisme bij Hacî Qadir, en van toenemende anti-Ottomaanse sentimenten.

een volk verbindt met de aanwezigheid van een cultuurproductie in geschrift. Hacî Qadir ziet de taal als het instrument van de ontwikkeling van het volk, "mîllet". De grote en ontwikkelde naties hebben boeken en geschriften in hun eigen taal. Keer op keer schrijft Hacî Qadir dat pen en papier, qalam w kagaz, de instrumenten zijn voor de vooruitgang en dat de Koerden dat missen. Hij schrijft (Mîran & Shareza 1986: 263-264):

> Iedereen heeft eigen boeken en kennis
> Behalve wij die niets hebben net zoals de Circassiërs
> Mijne heren, wij zijn gelovige moslims, geen Russen[99]
> Waarom is het een uiting van ongeloof, "kūfir", om in onze eigen taal te schrijven?
> Een volk, "mîllet", zonder boek en zonder geschriften
> Is op de aarde niet te vinden, behalve de Koerden

De notie van volk, "mîllet", verwijst hier duidelijk naar de Koerden als een volk, als een specifieke collectiviteit die zelf boeken, kennis en geschriften moet hebben om daaraan ook politieke rechten te ontlenen. Hacî Qadir verbindt hier de notie van mîllet met de taal om naar een etnische identiteit te verwijzen, terwijl dit begrip binnen het Ottomaanse Rijk werd gebruikt om de wettelijk beschermde-minderheden van niet-moslims binnen het Rijk aan te duiden. De term mîllet verwijst naar de specifieke afzonderlijke rechten die aan deze groepen verleend waren om hun persoonlijke zaken volgens hun eigen persoonlijke wetten op te lossen. De grote mîllet binnen het Ottomaanse Rijk waren de Grieks orthodoxen, Joden, Armeniërs en Syrisch-orthodoxen. Koerden waren geen mîllet, ze waren een integraal part van de dominante soennitische moslims die de meerderheid in het Rijk vormden. Hacî Qadir gebruikt hier de notie mîllet om de moderne betekenis van volk aan te duiden op de basis van eigen taal en cultuurproductie in geschrift. Hij geeft dit oude religieuze begrip een moderne politieke betekenis.

Hacî Qadir is des te meer verbitterd omdat hij het Koerdisch ziet als een meer authentieke en oudere taal dan het Perzisch, omdat de Koerden, volgens hem, een ouder volk zijn dan de Perzen. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 241):

> Wat is het verschil tussen het Perzisch en het Koerdisch?
> Waarom is het Perzisch charmant en het Koerdisch waardeloos?
> Als beide je goed en nauwkeurig bekijkt

[99] Russen zijn voor Hacî Qadir het symbool van ongelovigheid.

Dan weet je welke van de andere gestolen heeft
Wij zijn ouder dan de Perzen
Dat bevestigt de geschiedenis van alle religies

Hier vindt Hacî Qadir een lange geschiedenis uit voor het Koerdisch als taal en daardoor ook voor de Koerden als een volk. Om de positie van Koerden als een volk hoger en authentieker te benadrukken gaat Hacî Qadir een stap verder en beschouwt het Koerdisch als de oorspronkelijke taal van de mensheid. Dat doet hij via het Bijbelse verhaal van Noach. Volgens Hacî Qadir zijn de Koerden de nakomelingen van Noach.[100] In het Bijbelse verhaal is de ark van Noach op de top van de berg Cūd in het gebied van Cezîre beland en deze berg ligt volgens Hacî Qadir in Koerdisch gebied. Dit betekent, volgens Hacî Qadir, dat de volgelingen van Noach de grootouders van de Koerden moeten zijn en dat hun taal, volgens Hacî Qadir het Koerdisch, de oudste taal of de oorsprong van alle andere talen moet zijn. Hacî Qadir schrijft hierover (Mîran & Shareza 1986: 195):

Ze (de Koerden) zijn de echte kinderen van hem, (Noach).
De Koerden bevinden zich op de grond van hun grootvader (Noach).
De rest van de bewoonde wereld
Heeft zijn oorsprong hier[101]

De dood van het Koerdisch zou de dood van deze authentieke oeroude taal van de mensheid betekenen, daarmee krijgt het martelaarschap van het Koerdisch een kosmische dimensie en een nog dramatischer betekenis. Een belangrijke reden voor dit martelaarschap van de taal heeft volgens Hacî Qadir te maken met de teloorgang van moed bij deze nakomelingen van Noach: de Koerden. Aanvankelijk waren ze volgens Hacî Qadir "moedig" en "barmhartig" maar later zijn ze verworden tot "nietsnutten". Hacî Qadir plaatst deze ondergang binnen de context van de negentiende eeuw en schrijft (Mîran & Shareza 1986: 196):

[100] De nadruk van Hacî Qadir dat Noach de grootvader van de Koerden is, is in de context van de laatste drie decennia van de negentiende eeuw in het Ottomaanse Rijk buitengewoon belangrijk. Zoals eerder vermeld, hadden de Ottomanen in die periode een legitimiteitscrisis. Eén van de manieren om deze crisis te herstellen was via de creatie van officiële ficties over de oorsprong van de familie van de Ottomanen. Volgens de officiële genealogie van het Rijk zouden de Ottomanen de nakomelingen van Adam en Eva zijn via Noach (Deringil 1999: 27). Hacî Qadir keert zich via de nationalisering of etnisering van Noach als de grootvader van de Koerden tegen deze Ottomaanse symboolpolitiek. Of hij impliceert in ieder geval dat Koerden en Ottomanen even belangrijk zijn.
[101] Opvallend is dat Butrus al-Bustani hetzelfde verhaal van Noach gebruikt maar voor een ander doeleinde. Al-Bustani benadrukt dat de Arabieren en Europeanen neven zijn van elkaar omdat ze beiden "descendant of the son of Noah" zijn (Sheehi 2004: 32). Al-Bustani gebruikt deze familiale relatie tussen de Arabieren en Europeanen, tussen de Oriënt en het Westen, via Noach, om ze dichter bij elkaar te brengen. In deze familiale relatie "lay equal claim to cultural progress" (Sheehi 2004: 32).

Volgzaam aan de Perzen en gehoorzaam aan de Ottomanen
Ondergeschikt aan de mietjes, “hiz”, en aan waardelozen

Dus het martelaarschap van de taal heeft te maken met het verlies van de moed om in de eigen taal te schrijven en met het gehoorzamen aan anderen, namelijk de Perzen en Ottomanen, die Hacî Qadir zonder aarzeling als mietjes en waardeloze figuren benoemt. Opvallend aan het beschrijven van de Ottomanen en Perzen is de negatieve seksuele term hiz, mietje, de passieve homo, degene die gepenetreerd wordt. Deze negatieve seksuele taal wordt gebruikt om te schelden en beledigen en komt vaak terug in de poëzie van Hacî Qadir. Dit is aan twee doelen te relateren. Ten eerste kan het gezien worden als een poging om de taal verder te seculariseren en te verwijderen van de mystieke taal van de ghazal poëzie, die de dominante taal van de poëzie was in de eerste helft van de negentiende eeuw. Ten tweede is het benadrukken van dit soort taalgebruik bedoeld om mensen moreel onder druk te zetten. Via deze morele druk hoopt Hacî Qadir zijn lezers te overtuigen om dergelijke in zijn ogen immorele daden niet te accepteren. Ook hier heeft de secularisering van de taal een directe politieke betekenis. Het feit dat de Koerdische geleerden in het Arabisch en Perzisch schrijven ziet Hacî Qadir als iets onnatuurlijks, in tegenspraak met de orde der dingen. Om dit nieuwe idee duidelijk te maken beschrijft Hacî Qadir het verhaal van een kip die een ganzenei uitbroedt. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 241-242):

Zoals een verwarde kip
Die het ei van een gans uitbroedt.
Het kuiken zal bij het zien van water
De kip verlaten zelfs als de kip van verdriet dood zou gaan
De kip leeft op de grond, de gans in het water
Dan ontdekt de kip dat ze met lege handen zit

Zoals het niet in de natuur van een kip ligt om een gans te worden, zo ligt het niet in de natuur van een volk om een ander volk te worden en in de taal van dat andere volk te schrijven, volgens Hacî Qadir. Volgens hem moet ieder volk in de eigen taal schrijven, omdat dat bij de natuur van dat volk past. Maar als een volk, net als de Koerden, toch tegen de eigen natuur ingaat en in de taal van andere volkeren schrijft, dan zal hij-zoals de kip in het gedicht-uiteindelijk met lege handen komen te staan en van verdriet doodgaan. Het idee dat ieder volk een eigen aard heeft die verschilt van die van andere volkeren is een radicaal nieuw idee. Deze herformulering van de taal

als de basis voor een collectieve identiteit is Herderiaans van aard. Volgens Herder behoort iedereen tot een natuurlijk gegeven taalgemeenschap en bepaalt de taal de manier van denken en voelen van iedere groep (Barnard 1965). Het is niet uit te sluiten dat Hacî Qadir dit Herderiaanse besef van de taal heeft overgenomen van Namik Kemal, die volgens Mardin onder invloed stond van het werk van Herder (Mardin 2000: 335-336). Het is niet na te gaan of Hacî Qadir Namik Kemal persoonlijk kende, maar het feit is dat de beide personen zich in Istanbul bevonden in dezelfde periode en in dezelfde culturele en intellectuele sfeer.

Een verband leggen tussen de taal en de natuur van een volk is een belangrijke herformulering van de taal bij Hacî Qadir. Ik heb in het eerste hoofdstuk laten zien hoe de drie Baban dichters in de eerste helft van de negentiende eeuw overgingen van het Perzisch en het Arabisch naar het lokale Soranî dialect van het Koerdisch. Ik heb ook benadrukt dat de dichters deze taalovergang hebben gelegitimeerd door te zeggen dat de betekenissen die de dichter in zijn poëzie tot uiting brengt belangrijk zijn en niet de taal waarin ze worden geschreven. Met andere woorden, voor de drie Baban dichters is de taal een neutraal instrument terwijl bij Hacî Qadir de taal haar neutraliteit verliest en datgene wordt dat bepaalt wie iemand is, tot welk volk hij behoort en welke cultuur hij heeft. Hacî Qadir herformuleert de taal als de belangrijkste component van de identiteit en hierdoor brengt hij een radicale herwaardering van het Koerdisch teweeg dat onterecht verloren is gegaan.

Bij Hacî Qadir is taal ook een normatieve categorie geworden, ze bepaalt wie een goed mens is en wie niet en wat correcte handelingen zijn en welke niet.[102] In dit verband schrijft Hacî Qadir (Mîran & Shareza 1986: 146):

> Als een Koerd de taal van zijn vader niet kent.
> Dan is zijn moeder zeker een hoer en zijn vader overspelig.

Hacî Qadir beschouwt de Koerden die hun vaders taal niet spreken als bastaarden, als eerloze kinderen zonder waarde. De taal bepaalt in deze herformulering niet slechts de identiteit van het individu, maar ook zijn moraliteit. Het morele individu spreekt en schrijft in de taal van de vader. Deze formulering van de taal als de basis voor het juiste morele gedrag geeft Hacî Qadir het recht niet alleen de traditionele religieuze geleerden maar iedere Koerd die "de taal van zijn vader" niet spreekt, aan te vallen. Het idee dat de bestaande dagelijkse taal de identiteit van een persoon

[102] Om het gebruik van het Koerdisch verder te legitimeren schrijft Hacî Qadir een gedicht over God in het Koerdisch. Aan het einde van dat gedicht schrijft Hacî Qadir (Mîran & Shareza 1986: 144):
"Het is duidelijk waarom ik U in het Koerdisch prijs / Zodat niemand kan zeggen: in het Koerdisch is God niet geprezen." Opvallend is dat hier meer de nadruk op het gebruik van het Koerdisch wordt gelegd dan op het prijzen van God.

bepaalt en een middel wordt waarmee iemand tot een groep behoort, is een radicaal andere visie op taal dan tot uiting komt in de manier waarop de Baban dichters het schrijven in hun eigen taal zagen en rechtvaardigden. Om dit nieuwe idee over de taal nog verder te verduidelijken neemt Hacî Qadir het Armeens als voorbeeld (Mîran & Shareza 1986: 240):

> Met hun saaie taal en hun verkeerde schrift
> Maar met hun kranten en boeken
> Zijn ze (de Armeniërs) een deel geworden van de grote naties
> Ze vormen bijna een staat

Dus wat de Armeniërs in de ogen van Hacî Qadir nog veel gevaarlijker maakt, is het feit dat ze tot de grote naties van de wereld gaan behoren omdat ze in hun eigen taal boeken hebben geschreven en kranten hebben uitgegeven. Hij verwacht ook dat ze binnenkort een eigen staat zullen stichten. Hier wordt een direct verband gelegd tussen taal, de natie, de staat en seksualiteit.

Het teloorgegane Koerdisch dat Hacî Qadir weer tot het leven wil roepen is een andere taal dan die waarin de Baban dichters hun gedichten hebben geschreven. Hacî Qadir bezigt in zijn poëzie uiterst simpele taal en benadrukt dat hij opzettelijk eenvoudig schrijft. Hij democratiseert de taal omdat hij de gewone Koerden wil bereiken en een bijdrage wil leveren aan hun politieke, morele en intellectuele ontwikkeling. Het moeilijke, elitaire Koerdisch waarin Nalî, Salim en Kūrdî hun ghazal poëzie schreven, is bij Hacî Qadir omgevormd tot een toegankelijke en simpele taal. Deze taalpraktijk was gemeengoed bij andere intellectuelen binnen het Rijk en het ontstaan daarvan is te relateren aan de verschillende lokale interacties tussen deze actoren. Namik Kemal bijvoorbeeld was een sterke voorstander van een gemeenschappelijk onderwijssysteem met een simpele vorm van Ottomaans Turks als de taal van dat systeem. Hij zag het simpele en toegankelijke Ottomaans Turks als een belangrijk instrument bij het beschermen van de eenheid van het Rijk, die in zijn tijd serieus gedesintegreerd dreigde te raken (Rahme 1999: 35). Eerder was de vereenvoudiging van het Arabisch een thema in de Nahda beweging en bij intellectuelen als Al-Tahtawi en al-Bustani. Maar iedere lokale actor heeft deze nieuwe taalpraktijken voor een ander doel gebruikt. Hacî Qadir vereenvoudigt de taal als een belangrijk component van zijn nationalistische project, hij wil hierdoor een nationalistisch gevoel en besef bij de Koerden wekken en vergroten, terwijl Namik Kemal met de vereenvoudiging van de taal in eerste instantie "constitutional Ottomanism" wil promoten. Kemals specifieke vorm van het ottomaanisme dat hij via onderwijs in het simpele Ottomaanse Turks wilde promoten, had het beschermen van het Rijk tot doel (Rahme 1999).

De vereenvoudiging van de taal bij Hacî Qadir is een bewuste keuze. Hacî Qadir schrijft niet alleen maar voor de 'ulama of de geletterde elite en bureaucraten; hij schrijft voor een nieuw publiek, voor iedereen die maar lezen kan. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 205):

> Veroordeel mijn gedichten niet om hun eenvoud
> Ik wil dat jullie de wereld begrijpen en oplossingen kunnen vinden

Elders schrijft hij (Mîran & Shareza 1986: 217):

> Mijn gedichten zijn het bewijs
> Dat ze bedoeld zijn om de Koerdische taal te verbeteren

Met dit nieuwe begrip van de taal presenteert Hacî Qadir de Koerden niet alleen als een apart volk, maar hij schrijft ook een nieuwe literatuur die het ontstaan van dit volk bevestigt en waarin hij het volk vertelt wat het moet doen om deel uit te maken van de gemoderniseerde wereld. Verder legt hij het volk uit hoe het een actief, moreel en politiek leven kan leiden.

Een ander punt dat van belang is om hier te benadrukken is de relatie die Hacî Qadir legt tussen de consumptie van literatuur en moraliteit. Zoals eerder is gezegd, verwacht Hacî Qadir van de echte Koerd dat hij niet alleen in zijn "vaders taal" spreekt en schrijft, maar ook dat hij de weinige literatuur die in het Koerdisch geschreven is, leest. Hacî Qadir gebiedt Koerden om de poëzie van Nalî, Salim, Kūrdî, Xanî en natuurlijk zijn eigen poëzie te lezen (Mîran & Shareza 1986: 204-205). Hij presenteert hun werk als een deel van de nationale literatuur van de Koerden als een volk, literatuur die gelezen en hoog geprezen moet worden. Hacî Qadir maakt hiermee de literatuur als een seculiere categorie voor het eerst tot bron van een nieuwe moraliteit: wie de Koerdische literatuur niet leest is geen goede Koerd. Op die manier verbindt Hacî Qadir het gebruik van de literatuur met de creatie van een nieuwe vorm van subjectiviteit. Door het lezen van literatuur komt een nieuw soort mens tot stand, namelijk een Koerd die bewust is van zijn Koerd zijn en die geen bastaard, homo en lafaard is.

Opvallend is de aandacht van Hacî Qadir voor het zeventiende-eeuwse mystieke liefdesgedicht *Mem ū Zîn* dat door de Koerdische dichter Ehmedî Xanî is geschreven in het Koerdisch. In de traditie van de liefdesverhalen van de Iraanse dichter Nizami, onder wiens invloed Ehmedî Xanî zijn *Mem ū Zîn* schreef, staat de liefde in *Mem ū Zîn* in eerste instantie symbool voor de mystieke liefde voor God. Maar in het werk van Hacî Qadir wordt Xanî's werk

tot een national epos omgevormd en Xanî zelf tot een ware nationalist.[103] Voor Hacî Qadir is *Mem ū Zîn* een bewijs dat de Koerden echte literatuur hebben en daardoor zijn ze een volk dat recht heeft om een eigen politiek leven te leiden. Hacî Qadir hecht geen politieke en culturele betekenis aan het feit dat *Mem ū Zîn* in het Kurmanjî, een ander dialect is geschreven dan het dialect waarin hij zelf schrijft, namelijk het Soranî dialect. Hacî Qadir beveelt de Koerden aan om dit Koerdische liefdesverhaal van Xanî te lezen en presenteert dit mystieke verhaal als nationaal epos. Om het belang hiervan extra te benadrukken zegt Hacî Qadir dat dit verhaal zelfs in enkele Europese talen vertaald is.[104] De zoektocht naar een nationaal epos was niet specifiek Koerdisch, het was een algemeen fenomeen binnen het Rijk en daarbuiten. De etnische groepen binnen het Rijk gingen op zoek naar hun eigen nationaal epos om het langzaam opkomende nationalisme te legitimeren. De Turken gingen het *Boek van Dede K*ork*oet* tot nationaal epos te promoveren. De Armeniërs hebben geprobeerd de in dialect geschreven verhalen uit de oudheid in Oost-Anatolië om te vormen tot een nationaal epos. Buiten het Rijk deden de Iraniërs hetzelfde; het klassieke verhaal van *Shahname*, het Boek der koningen, van de dichter Firdowsi is omgevormd tot een nationaal epos. Al deze epossen hebben zowel als de bron als als symbool van het nationalisme ingezet. Het tot nationaal epos verheven werk van Xanî bij Hacî Qadir maakt deel uit van zijn poging om de taal die gesneuveld is, een nieuw leven en kracht te geven.

In het kort, Hacî Qadir hoopt met de radicale herdefinitie van de taal en de creatie van een nationaal epos, de verloren gegane Koerdische taal weer tot leven te roepen. Maar om dit te bereiken moeten de Koerden zich bevrijden van de complexe en elitaire taal van de ghazal poëzie en van haar sensuele en erotische inhoud die het *literaire martelaarschap* verheerlijkt. Hiervoor voert Hacî Qadir een heftige oorlog tegen de ghazal poëzie.

4- De seculiere kritiek op de ghazal poëzie

Eén van de belangrijkste aspecten van het werk van Hacî Qadir is zijn kritiek op de ghazal poëzie. Hacî Qadir vindt dat de Koerden geen ghazal poëzie meer moeten schrijven, omdat deze poëzie niet alleen in een moeilijke elitaire taal geschreven wordt, maar ook omdat deze de aandacht van de belangrijke zaken van het sociale, culturele en politieke leven van de Koerden afleidt. Hacî Qadir wil een nieuwe literatuur, nieuwe poëtische praktijken die op de radicale veranderingen in de wereld rond de Koerden reageren en de Koerden in een modern actief volk veranderen. Een

[103] In *Mem ū Zîn* zijn er passages te vinden die nationalistisch klinken, Xanî benadrukt dat hij zijn verhaal in het Koerdisch geschreven heeft zodat anderen niet zeggen dat de Koerden geen kennis en oorsprong hebben. Voor een goede discusie van dit punt zie (Van Bruinessen 2003).

[104]Volgens de Duitse oriëntalist Martin Hartmann die onderzoek deed naar de Koerdische literatuur stond *Mem ū Zîn* van Xanî in de laatste decennia van de negentiende eeuw in Istanbul op de lijst van boeken die niet mochten worden gepubliceerd. Voor de eerste keer werd *Mem ū Zîn* in de Koerdische krant *Kurdistan* die in Cairo werd uitgegeven, in 1898, een jaar na de dood van Hacî, als een serie gepubliceerd (Alakom 2005: 100). Als boek is *Mem ū Zîn* voor het eerst in 1919 in Istanbul uitgegeven.

seculiere literatuur waarin de aandacht voor de sociale en politieke kwesties centraal staat, die de veranderde omstandigheden uitdrukt en die in een simpele en toegankelijke taal is geschreven. Hierdoor veroorzaakte Hacî Qadir een significante verandering in perspectief en hierdoor veranderde hij de poëtische verbeelding van de Koerdische samenleving. Hij herformuleerde de poëzie tot een nieuwe en efficiënte vorm van culturele en politieke communicatie.

Vanuit dit seculiere perspectief voldoet inderdaad de ghazal poëzie niet aan deze nieuwe eisen. In de ghazal poëzie staat de kunst om te dichten centraal, terwijl Hacî Qadir de poezie wil inzetten om sociale en politieke boodschappen in een simpele taal te verkondigen.[105] De nadruk op de politieke en sociale kwesties in het werk van Hacî Qadir brengt ook seculiere kritiek op bepaalde vormen van religiositeit met zich mee. Hacî Qadir ziet de ghazal poëzie als de plek waar een verkeerde vorm van religiositeit en een verkeerde vorm van liefde worden geconstrueerd en gelegitimeerd. Volgens Hacî Qadir zorgen zowel de soefi gedachten en de seksuele moraal in de ghazal poëzie voor een vrijblijvende houding van de lezer ten aanzien van zijn wereld. Erotiek, wijn en knapenliefde worden in de ghazal poëzie centraal gesteld en zo religieus gelegitimeerd. In de optiek van Hacî Qadir getuigt de ghazal poëzie van onwil of onvermogen om de sociopolitieke kwesties in de samenleving te behandelen.[106] Hacî Qadir bekritiseert de religieuze geleerden, hun religieuze praktijken en doctrines met de politieke en nationalistische bedoelingen. Het seculiere en het religieuze worden voor het eerst uit elkaar gehaald.

De kritiek op de religieuze figuren in de ghazal poëzie, zoals wa'iz, de raadgever, zahid, asceet, wishkesofi, harteloze asceet, en raqib, de morele toezichthouder, die ik in het vorige hoofdstuk heb besproken, was een kritiek in naam van religie zelf; deze religieuze figuren worden gepresenteerd als degenen die de ware betekenis van religie als geloof in de liefde niet kennen. Maar de kritiek van Hacî Qadir op deze figuren is een seculier, politiek en nationalistisch getinte kritiek. In de ogen van Hacî Qadir belemmeren deze religieuze figuren de politieke ontwikkeling en de vooruitgang van de Koerden als natie. Dit wil niet zeggen dat Hacî Qadir geen kritiek heeft op de ghazal poëzie vanuit religieus perspectief ook, integendeel hij bekritiseert ghazal poëzie eveneens om religieuze redenen. In zijn kritiek op de ghazal poëzie herdefinieert Hacî Qadir de categorie religie zelf als een coherent geheel dat overal dezelfde praktijken en doctrines inhoudt. Met andere woorden zijn kritiek op de ghazal poëzie is zowel seculier als religieus, maar het

[105] Een belangrijk kenmerk van de ghazal poëzie en andere vormen van klassieke poëzie is dat ze weinig te maken hebben met de concrete sociopolitieke zorgen van de samenleving. Zelfs de geliefde als de centrale figuur in de ghazal poëzie is vaak niet een concreet persoon, de geliefde is eerder een ideaal of een abstract beeld van een persoon. Abstracte liefde, mystieke ervaring en soms abstracte filosofische vragen vormen de essentie van de klassieke poëzie, met name die van de ghazal poëzie (Hakkak 1995: 26). In het geval van Hacî Qadir gaat deze morele kritiek op de ghazal poëzie samen met zijn politieke kritiek op de dichters en de consumenten van de ghazal poëzie.

[106] Kritiek op de ghazal poëzie was in de islamitische wereld een breed fenomeen, het was dus niet alleen een Koerdisch fenomeen. Maar deze kritiek had eerder met de seksuele moraal van de ghazal poëzie te maken dan met de politiek. Door de sterke aanwezigheid van het homo-eroticisme in de ghazal poëzie werd deze met grote argwaan bekeken (Bauer & Neuwirth 2005: 26).

religieuze en het seculiere zijn duidelijk in het werk van Hacî Qadir van elkaar te onderscheiden. In de komende pagina's worden deze veranderingen verder uitgelegd.

Hacî Qadir vindt dat Koerdische dichters geen ghazal meer zouden moeten schrijven. Volgens hem zijn er belangrijkere zaken dan het schrijven van sensuele liefdespoëzie over de geliefde van de dichter. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 235):

> Heel lang werd over het lange haar
> en de slaperige ogen van de geliefden geschreven.
> De waarde hiervan is niet meer dan de waarde van een scheet

In de ogen van Hacî Qadir is ghazal poëzie de oorzaak van het morele en culturele verval van de Koerden en hij veronderstelt een causale relatie tussen de toestand van de Koerden in zijn tijd en het schrijven van ghazal poëzie. Hacî Qadir presenteert het schrijven van ghazal poëzie als uiting van een obsessie met seks en seksualiteit en door schande te spreken over de prominente plaats van wat hij "poep- en plasgaatjes" noemt, maakt hij de ghazal poëzie volstrekt belachelijk. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 189):

> Het is schande voor echte en moedige mannen
> Om zoveel te spreken over poep- en plasgaatjes

Een regel verder beweert hij dat de 'ishqbazî, zij die zich obsesief en op een immorele manier met de liefde bezighouden, en de religieuze soefi praktijken, derwêshî, als de oorzaken van armoede en uitzichtloosheid onder het volk zijn aan te wijzen. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 190):

> De obsessie met immorele liefde en derwêshî, "soefi gedrag",
> Heeft de natie tot armoede en uitzichtloosheid veroordeeld

In andere gedichten richt Hacî Qadir zich op het publiek van de poëzie en zegt dat het deze teksten niet meer moet lezen, evenmin als het legendarische liefdesverhaal, *Shîrîn ū Ferhad*, dat in poëzievorm geschreven is, omdat het lezen van dat soort gedichten het volk afleidt van belangrijke zaken.[107] Koerden dienen de gedichten van Hacî Qadir te lezen die hen politiek

[107] Deze oproep van Hacî Qadir is in contradictie met zijn mededeling dat de Koerden de Koerdische poëzie moeten lezen die in het Koerdisch is geschreven. Deze geschreven Koerdische poëzie bestaat grotendeels uit ghazal poëzie. Twee verklaringen zijn hier

bewust maakt van hun positie binnen het Rijk en hun de weg wijst naar macht en glorie in de moderne wereld. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 189):

> Al die verheerlijking van geliefden en wijn
> Die honderdduizenden pagina's bestrijken
> Als het Koerdische volk de gedichten van Hacî Qadir uit het hoofd had geleerd
> Zoals de gedichten van Nizami[108]
> Die door iedereen als goud worden beschouwd,
> Dan zou de natie nu sterk en machtig zijn

Natuurlijk overdreef Hacî Qadir als hij deze causale relatie tussen het schrijven en lezen van ghazal poëzie en de armoede en uitzichtloosheid van de Koerden veronderstelt. Maar het aanwijzen van de ghazal poëzie als oorzaak hiervan heeft twee doelen, namelijk, de sociale mobilisatie van de Koerden voor politieke doelen en de creatie van een nieuwe vorm van moraliteit. Hacî Qadir wil dat de Koerdische dichters deelnemen aan de culturele, morele en politieke veranderingen aan de hand van een nationalistisch ideaal dat hijzelf aan het einde van de negentiende eeuw heeft bedacht. Hij is kwaad over het feit dat de dichters, door het schrijven van ghazal poëzie, niet deelnemen aan de hervorming van de samenleving. Hij wil ook de poëzie gebruiken om het volk, dat uitgevonden moet worden, het patriottisme bij te brengen en het volk een nieuwe vorm van liefde te leren, namelijk de liefde voor het vaderland, in plaats van de losbandigheid van de seksuele moraal in de ghazal poëzie.

Tevens betekent de aanval van Hacî Qadir op de ghazal poëzie dat Hacî Qadir het *literaire martelaarschap*, een belangrijk aspect van deze poëzie dat in het eerste hoofdstuk is besproken, afwijst. Hacî Qadir ridiculiseert de liefde in de ghazal poëzie tot het bezig zijn met "poep- en plasgaatjes" van een vrouw of een jongeman, hiervoor sterven vindt hij niet alleen belachelijk, maar ook verderfelijk. Moedige mannen moeten voor iets anders sterven dan voor de liefde voor een vrouw of voor een jongeman waarin de erotiek zo prominent aanwezig is. Hier herformuleert Hacî Qadir niet alleen maar het object van de poëzie, maar ook de liefde en de seksualiteit. De herformulering van de liefde en seksualiteit neemt de vorm aan van wat Mosse

---

mogelijk. Ten eerste, het voorbeeld van Shîrîn ū Ferhad waarover Hacî Qadir het heeft, is in het Perzisch geschreven. Dus hij wil dat mensen de Perzische ghazal poëzie niet lezen. Ten tweede, ondanks het feit dat Hacî Qadir het met de inhoud van de in het Koerdisch geschreven ghazal poëzie niet eens is, vindt hij het toch belangrijk dat deze gelezen wordt omdat ze tot de weinige literatuur behoort die in het Koerdisch is geschreven.

[108] Nizami (1141-1209) wordt als één van de grootste klassieke Perzische dichters gezien. Het liefdesverhaal van Shîrîn ū Ferhad is één van zijn beroemste werken. Dit werk is in dichtvorm geschreven. Nizami's werk was van grote invloed op Xanî's werk *Mem ū Zîn* dat door Hacî Qadir tot een nationaal epos omgevormd is. De selectieve kritiek van Hacî Qadir op Nizami en niet op Xanî getuigt van zijn nationalistisch perspectief.

"respectability" noemt. Met respectability bedoelt Mosse fatsoenlijke en correcte manieren en moraal, met name de attitude tegenover seksualiteit. Respectability houdt bescheidenheid, zuiverheid en controle over de seksuele hartstochten in (Mosse 1985: 4). Volgens Mosse was de notie van respectability een deel van de nieuwe wijze van denken over het menselijk lichaam en de seksualiteit in Europa dat slechts tijdens de negentiende eeuw zegevierde in directe connectie met het nationalisme (Mosse 1985: 4). De aanwezigheid van deze victoriaanse moraliteit in het werk van Hacî Qadir is niet het gevolg van koloniale of Europese hegemonie, zoals de populaire maar eenzijdig analyse van dit fenomeen in het Midden-Oosten voorstelt (Massad 2007), (Najmabadi 2005). In de tijd van Hacî Qadir waren noch het Ottomaanse Rijk noch Koerdische gebieden gekolonialiseerd. De aanwezigheid van deze seksuele moraal in het werk van Hacî Qadir is eerder te relateren aan het ontstaan van nationalisme an sich, dat een bepaalde vorm van mannelijkheid en vrouwelijkheid voorstaat waarin zuiverheid, kuisheid, moed en gereguleerde heteroseksualiteit centraal staan. De moedige mannen van Hacî Qadir moeten zich niet bezighouden met "poep- en plasgaatjes", maar met het tot leven brengen van de verloren gegane Koerdische taal en met het achtervolgen van "de Ottomanen tot aan de poorten van de hel".

In de poëzie van Hacî Qadir is liefde gezuiverd van lichamelijke sensualiteit en erotiek en de seksuele hartstochten van ghazal poëzie zijn veranderd in een zuivere liefde voor het vaderland.[109] Hij noemt het vaderland de geliefde en schrijft (Mîran & Shareza 1986: 253):

> Weten is een mooie en zachte geliefde
> Vaderlandsliefde is een teken van geloof en religie

En: (Mîran & Shareza 1986: 196)

> Ik zweer bij de hadith en de Qur'an
> De liefde voor weten is een teken van geloof

De vaderlandsliefde was een prominent thema in het werk van de Ottomaanse intellectuelen in de negentiende eeuw, het was een onderwerp dat eerder door zowel de Egyptenaar al-Tahtawi als de Jonge Ottomanen was geïntroduceerd, met name door de dichter Namik Kemal. Maar voor beide intellectuelen heeft weten een ambivalente betekenis. Zoals Serif Mardin laat zien, had deze nieuwe vorm van liefde bij Namik Kemal geen ondubbelzinnige nationalistische betekenis. De

[109] Natuurlijk raakt Hacî Qadir in Istanbul de sociale basis van de ghazal poëzie volledig kwijt. De traditionele omgeving, het traditionele onderwijs en het traditionele publiek van de ghazal poëzie verdwijnen in Istanbul. Daar wordt hij met een nieuwe wereld geconfronteerd, die radicaal anders is dan de wereld van zijn kleine stadje Koie in Koerdistan.

vaderlandsliefde bij Kemal is de liefde voor het Ottomaanse Rijk ondanks het feit dat de notie "Ottomanen" bij Kemal soms stond voor de etnische Turk. De Jonge Ottomanen probeerden patriottisme en religie te combineren en Namik Kemal gebruikte voornamelijk het woord vaderland in de betekenis van het Ottomaanse Rijk (Mardin 2000: 328).[110] Bij al-Tahtawi (1801-1873) was er ook sprake van ambivalentie over de betekenis van weten. Aan de liefde voor weten verbindt al-Tahtawi de volgende plichten: "Unity, submission to law, sacrifice" (Hourani 1970: 78). Maar bij al-Tahtawi is deze liefde voor het vaderland nog geen nationalistische liefde. Het is, zoals Hourani zegt, iets als "'asabiyya" in de betekenis van Ibn Khaldun, dat wil zeggen "The sense of solidarity which binds together those who live in the same community and is the basis of social strength" (Hourani 1970: 78). Verder betekent vaderlandsliefde bij al-Tahtawi soms "the specific meaning of territorial patriotism in the modern sense, and the mother country-'la Patrie'-becomes the focus of those duties which, for islamic jurists, bound together members of the umma and that natural feeling which, for Ibn Khaldun, existed between men related to each other by blood" (Hourani 1970: 78-79).[111]

Zoals ik eerder liet zien begint zich bij Hacî Qadir een politieke sfeer uit te kristalliseren die nationalistisch van karakter is. Hacî Qadir adopteert dit begrip van vaderlandsliefde en voegt er een duidelijk nationalistische politieke betekenis aan toe. Het verschil tussen Hacî Qadir aan de éne kant en Namik Kemal en al-Tahtawi aan de andere kant ligt in de duidelijk nationalistische betekenis van het vaderland bij Hacî Qadir. Vaderland voor Hacî Qadir betekent Koerdistan, het land van de Koerden (Mîran & Shareza 1986: 230), dus niet het Ottomaanse Rijk en ook geen stamverbanden. Hij gebruikt verschillende woorden om deze nieuwe geliefde aan te duiden: het land, "wilat", het vaderland, "watan", het land van de Koerden, "wilatî Kurdan", de grond van Koerdistan, xakî Kurdistan en Kurdistan (Mîran & Shareza 1986 :31, 81, 85, 91, 92). Het vaderland voor Hacî Qadir zijn de territoriale Koerdische gebieden met duidelijke grenzen en een specifieke populatie. Voor het eerst in de Koerdische literatuur worden de territoriale grenzen van wat Hacî Qadir als Koerdistan beschouwt, beschreven. Volgens Hacî Qadir is de breedte van dit territoriale vaderland "15 dagen lopen" en haar lengte gaat van de "hoge bergen tot aan Esfahan en Shiraz" (Mîran & Shareza 1986: 211). Hacî Qadir beweert ook dat er "vier miljoen mensen" in

[110] Mardin benadrukt tegelijkertijd dat de betekenis van het vaderland bij Namik Kemal niet altijd duidelijk was en dat Kemal ambivalent hierover was. Maar gezien het voornaamste doel van Kemal, namelijk het behoud, de rehabilitatie en de ontwikkeling van het Ottomaanse Rijk, betekende het vaderland voor Kemal hoofdzakelijk de multi-etnische territoriale gebieden van de Ottomanen (Mardin 2000: 328-329). Volgens Leezenberg weerspiegelt deze ambivalentie de snelle en radicale veranderingen in staat, samenleving en individuen binnen het Rijk (Leezenberg 2007: 20).

[111] Buiten het Ottomaanse Rijk in Iran heeft de notie van de vaderlandsliefde een soortgelijke ontwikkeling doorgemaakt. De uitspraak van profeet Muhammad "hubb al watan min al-iman", liefde voor het vaderland is een deel van het geloof, wordt ook in Iran aan het einde van de negentiende eeuw geherformuleerd. "This love", schrijft Najmabadi,"was the desire to belong to a community of faith, or the passion for unity with the divine. This hadith was renarrativized in the last quarter of the nineteenth century to produce a new concept of vatan and to invoke the love for it" (Najmabadi 2005: 107). Najmabadi benadrukt de soefi oorsprong van deze liefde en de transformatie daarvan in Iran aan het einde van de negentiende eeuw en het begin van de twintigste eeuw.

deze Koerdische gebieden wonen (Mîran & Shareza 1986: 231). Uit deze beschrijving van de grenzen en bewoners van Koerdistan wordt duidelijk dat de nationalistische verbeelding in de poëzie van Hacî Qadir met hem op de loop gaat. Hij voegt de twee grote Iraanse steden Esfahan en Shiraz toe aan de Koerdische gebieden, terwijl Esfahan en Shiraz niet alleen geen Koerdische steden zijn, maar zelfs niet tot de Ottomaanse gebieden behoorden. Dus het is duidelijk dat wat Hacî Qadir als zijn geliefde vaderland beschrijft, niet het Ottomaanse Rijk is, maar de verbeelde territoriale gebieden waarin een verbeeld volk van vier miljoen Koerden woont. Dit is de eerste keer dat het zogeheten Koerdische vaderland en het Koerdische volk in cijfers en met cartografische elementen in de Koerdische poëzie uitgedrukt worden. Als Hacî Qadir het over vaderlandsliefde heeft, dan heeft hij het over de liefde voor dit verbeelde vaderland en natie.

In tegenstelling tot Namik Kemal en al-Tahtawi koppelt Hacî Qadir de politieke liefde voor het vaderland aan het stichten van een etnische Koerdische staat. In verschillende gedichten benadrukt Hacî Qadir dat de stichting van een eigen staat van het grootste belang is voor het vaderland. Hij is erg bezorgd dat de Koerden dit niet beseffen. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 230):

> Als jullie net als ik het belang van de staat zouden begrijpen
> Dan hadden jullie vanwege dit gemis zelfmoord gepleegd.

Hacî Qadir waarschuwt de Koerden (Mîran & Shareza 1986: 232):

> Als jullie niet snel en vroeg aan het werk gaan
> Dan verliezen jullie je land
> Jullie worden vermalen onder de molensteen
> En onder de voet gelopen

De liefde voor het vaderland is tevens de liefde voor de staat die gesticht zal moeten worden, zodat deze staat het vaderland en zijn Koerdische bewoners kan beschermen. De liefde in deze herformulering is direct verbonden met een beschermende macht van de staat/vaderland die zowel de individuele Koerden als het geheel van de Koerdische natie omarmt en beschermt. De voorstelling van de staat als beschermer, als de verzorger van de samenleving is een nieuw idee. Wie geen staat heeft, zegt Hacî Qadir, heeft geen beschermer. Naast de mogelijkheid zichzelf beter te verdedigen, is een staat volgens Hacî Qadir van belang om respect af te dwingen van het

volk en staatloosheid betekent respectloosheid. Hacî Qadir schrijft over drie groepen die geen eigen staat hebben en daardoor niet gerespecteerd worden (Mîran & Shareza 1986: 264):

> Drie stammen zijn waardeloos
> Koerden, zigeuners en Joden[112]

Eén element uit de ghazal poëzie wordt uitgebreid door Hacî Qadir gebruikt in zijn werk, namelijk het lijden. Hacî Qadir transformeert het lijden van de aanbidder in de ghazal poëzie naar het lijden van het volk.Wie in de poëzie van Hacî Qadir lijdt is niet meer de aristocratische aanbidder, maar het volk vanwie de taal verloren is gegaan, dat zich in een achterstandspositie bevindt, dat dreigt zijn land kwijt te raken en dat geen respect meer verdient. De notie van lijden is bij Hacî Qadir het centrale thema, maar deze notie is dan getransformeerd naar een collectief politiek lijden van het hele volk. De notie van lijdende natie wordt later in de twintigste eeuw in de seculiere poëzie van de Koerdische intellectuelen verder benadrukt. Zie hoofdstuk vijf.

Wat belangrijk is om hier te benadrukken, is dat de nieuwe seculiere politieke liefde voor het vaderland religieus gelegitimeerd is. De liefde voor het vaderland wordt als een onlosmakelijk deel van het geloof gepresenteerd. Op die manier is religie aanwezig in het hart van de nationalistische liefde, maar de religie die deze seculiere politieke liefde legitimeert, is zelf geherformuleerd. Voordat ik in de volgende paragraaf inga op de nieuwe betekenis van de notie van religie bij Hacî Qadir en de rol die deze nieuwe betekenis speelt in de verdere ontwikkeling van zijn nationalistische betoog, wil ik hier kort bespreken hoe Hacî Qadir zichzelf ziet in relatie tot het martelaarschap van de taal en de pogingen tot de wederopstanding van de natie**.** Terwijl de dichters van de eerste helft van de negentiende eeuw zichzelf voornamelijk als martelaar van de liefde zagen, ziet Hacî Qadir zichzelf als een man met een missie. Nalî, Kūrdî en Salim identificeerden zich met mensen als al-Hallaj, Husayn, Ferhad en Majnun, allemaal symbolen van de martelaren van de liefde, terwijl Hacî Qadir zichzelf identificeert met de Mahdi, de islamitische Messias. Hacî Qadir schrijft in dit verband (Mîran & Shareza 1986: 254):

> Ik heb mijn taak volbracht en de waarheid verkondigd
> De orde en het welzijn van de natie zijn in zwaard en staat te vinden.
> Op deze manier heeft Hacî Qadir zich als Mahdi gepresenteerd

[112] Wat hier opvalt is het gebruik van de notie van ‘eshîret, stam, om een volk aan te duiden. Dit betekent dat de notie van volk niet helemaal of niet altijd duidelijk is, ook niet bij Hacî Qadir, evenmin als bij Kemal of al-Tahtawi.

De Mahdi in de traditionele religieuze betekenis betekent de rechtgeleide. Mahdi "is the name of the restorer of religion and justice who, according to a widely held Muslim belief, will rule before the end of the world" (Madelung 2007). Volgens de traditie verschijnt de Mahdi vlak voor het einde van de wereld om de wereld te herstellen: een rechtvaardige en perfecte wereld te creëren. Via de Mahdi construeert Hacî Qadir zijn zelfbeeld als de verkondiger van de waarheid van de moderne wereld; als een moderne intellectueel die pleit voor de sociale en politieke modernisering van de Koerdische natie, iemand die de werkelijkheid probeert te veranderen in wat hij denkt dat een betere werkelijkheid is. Het is duidelijk dat de Mahdi metwie Hacî Qadir zich vereenzelvigt, een modernistische en nationalistische Mahdi is die de Koerden het belang van de eigen staat en vooruitgang verkondigt. De metafoor van de Mahdi plaatst Koerdistan binnen de goddelijke verlossing die moeilijk is te verenigen met het hele nationalistische project van Hacî Qadir. Hacî Qadir wil dat de Koerden zichzelf kunnen redden door hard te werken, door zich de moderne wetenschap eigen te maken, door een eigen taal te gebruiken en door zich voor te bereiden op grote confrontaties en niet door op een Mahdi te wachten die deze historische opdrachten voor hen uitvoert. Mahdi is de drager van een utopische religieuze verlossing, terwijl Hacî Qadir een seculiere politieke verlossing van de natie zoekt. Deze contradictie verdwijnt als wij weten dat religie in het betoog van Hacî Qadir radicaal geherformuleerd is en dat zij tot een integraal deel van zijn seculier-nationalistische project gemaakt is. Het martelaarschap van de taal houdt niet alleen maar nationalistische betekenissen in, maar dit martelaarschap laat een andere vorm van religie zien.

5- De nationalisering van de religie

Een belangrijk aspect van het ontstaan van het nationalisme bij Hacî Qadir is de herformulering van religie in de vorm van de nationalisering van religie. Met de nationalisering van religie bedoel ik dat de religie op zo'n manier opnieuw wordt gedefinieerd dat ze het nationale project en met name de stichting van de nationale staat en de vorming van een nationale taal en identiteit bevordert. Dit betekent dat de religie naast een mobiliserende rol op nationaal niveau ook een rol in de creëren van het nationale zelf speelt. Het gaat hier dus om veel meer dan het reduceren van religie tot een instrument in het nationale project; men kan in dit geval ook over religieus nationalisme spreken "waarbij het geloof in God en moederland naadloos in elkaar overgaat" (Van der Veer 1995: 54).

De nationalisering van religie in de poëzie van Hacî Qadir opent nieuwe perspectieven voor de herformulering van de relatie tussen de Koerden als een etnische groep en het Ottomaanse Rijk als multi-etnisch rijk. In die nieuwe ruimte construeert Hacî Qadir de Koerden

als de echte moslims en de Ottomanen als de ander, de valse moslims, die de islam misbruiken om hun eigen belangen en macht te vergroten.[113] In het laatste kwart van de negentiende eeuw waarin de Ottomanen onder sultan ‘Abd al-Hamid een legitimiteitscrisis doormaakten, was de rol van de islam als bindende factor nog belangrijker geworden. De Ottomanen legden veel nadruk op de islam als het gemeenschappelijke element van het Rijk en de islam bood, volgens Deringil, een grote hoeveelheid symbolen om als wapen tegen de nationale symbolen te gebruiken die zich langzamerhand overal aan het ontwikkelen waren (Deringil 1999: 18). De nationalisering van de islam door Hacî Qadir ontneemt het Rijk deze bindende factor in zijn relatie tot zijn Koerdische onderdanen. De tegenstelling die Hacî Qadir op religieus gebied creëert tussen de Koerden en de Ottomanen, waarbij hij de Koerden als de ware moslims en de Ottomanen als de valse moslims voorstelt, is de essentie van de nationalisering van de islam in de poëzie van Hacî Qadir. Hacî Qadir presenteert de Ottomanen als volgt (Mîran & Shareza 1986: 178):

> Bandieten, flikkers, dieven, verkrachters en rovers zijn het
> Maar ze noemen zichzelf toch moslims

Hacî Qadir portretteert de Ottomanen als ongelovigen en als mensen die beweren dat ze moslim zijn maar in werkelijkheid alles behalve moslim zijn. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 140):

> Hun gewone mensen drinken alcohol.
> Hun machthebbers zijn bandieten.
> Hun qadis, de religieuze rechters, zijn dieven op klaarlichte dag.
> Hun ministers en hoge ambtenaren zijn wolven

En verder:

> Ze zijn zo vervreemd van de islam dat ze
> De echte gelovigen zien als angstaanjagende geesten

[113] Andere etnische groepen spraken vergelijkbare beschuldigingen uit. Bij de Arabieren als Muhammad ‘Abduh en Kawakibi was de achterstand van de islamitische wereld volledig de schuld van de barbaarse Turken, bij Iqbal in India was het de schuld van de Perzen. Dit verwijst naar het ontstaan van de nationalistische elementen in het denken van deze intellectuelen.

De aanval van Hacî Qadir op de Ottomanen is niet alleen maar gericht op hun hoogwaardigheidsbeklederS, maar de aanval richt zich ook op de sultan zelf die de eenheid van het rijk symboliseerde. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 178).:

> Hun onderdrukking treft iedereen,
> De Ra'iyya, "onderdanen", zijn uitgeput.
> De schuldige hieraan is de grote koe

Met "de grote koe" bedoelt Hacî Qadir sultan 'Abd al-Hamid, koe in het Koerdisch staat symbool voor iemand zonder hersens die slechts aan zijn/haar buik of eigenbelang denkt. Na deze voorstelling van de Ottomanen waarschuwt Hacî Qadir de Koerden voor de Ottomanen en beweert dat de Ottomanen niet te vertrouwen zijn en dat men geen waarde moet hechten aan hun beloftes (Mîran & Shareza 1986: 178):

> De Romîs zijn niet te vertrouwen, hun beloften lijken op wind[114]

Hacî Qadir zegt verder dat de Ottomanen die zelf zulke slechte eigenschappen hebben, toch de Koerden als domme mensen zien. Zelfs zo dom als een aap. Hacî Qadir schrijft: (Mîran & Shareza 1986: 227)

> De Romîs die wij kennen
> Zien ons als apen

Hacî Qadir vraagt God de Koerden het juiste pad te wijzen en de Ottomanen tot aan de poorten van de hel te achtervolgen. Hacî schrijft (Mîran & Shareza 1986: 194):

> O God, ik roep uw neergedaalde verzen aan
> En ook de vier opvolgers van de profeet
> De eenzamen van Koerdistan
> Van herders tot veehouders
> Bescherm hen tegen de slaap van onwetendheid, dronkenschap
> En onoplettendheid met uw genade
> Laat ze allemaal het juiste pad volgen

[114] Romî is een andere naam voor de Ottomanen.

En de Ottomanen tot aan de poorten van de hel achtervolgen

Het is duidelijk dat de aanval van Hacî Qadir op de Ottomanen gericht is, op alle aspecten van het Ottomaan-zijn. Hij valt de Ottomaanse manier van regeren aan: ze zijn bandieten en onderdrukkers. Hij valt de politieke macht aan die op onderdrukking gebaseerd is: hun onderdrukking treft iedereen. Hij valt het Ottomaanse rechtssysteem aan: de qadi's zijn dieven. Hij valt het Ottomaanse morele systeem aan: ze zijn verkrachters en drinken alcohol. Hij valt de integriteit van de Ottomanen als moslims aan: ze beschouwen de echte moslims als angstaanjagende geesten. Hacî Qadir spaart zelfs de sultan niet en houdt hem verantwoordelijk voor de decadente toestand van het Rijk. Dit allemaal gezegd zijnde, blijft onduidelijk of Hacî Qadir het idee van het Kalifaat zelf verwerpt; hierover zegt hij namelijk helemaal niets. Hacî Qadir wil het Ottomaanse Rijk niet hervormen zoals veel Ottomaanse intellectuelen. Hij waarschuwt de Koerden om niet naar de beloften van de Ottomanen te luisteren, maar roept hen op zich van de Ottomanen te bevrijden en een eigen staat te stichten.[115] Daartegenover creëert Hacî Qadir een beeld van de Koerdische machthebbers als de echte gelovige moslims en als de uitvoerders en beschermers van shari'a. Hacî Qadir schrijft met veel bewondering over de Koerdische vorsten (Mîran & Shareza 1986: 213):

Ze waren de beschermer van shari'a
Ze waren de heer van hun natie, "qewm", en de sheikh van hun, volk, "mîllet"

Hacî Qadir schrijft lovend over sullaleî ekrad, "de voorouders van de Koerden", vanwie hij beweert dat zij in het verleden moedig waren en de Ottomanen verslagen hebben. Hij schrijft (Mîran & Shareza 1986: 211-212):

Iedereen was een geleerde, iedereen was een sheikh en prins.
Iedereen was slim, wijs en weldenkend.
Geven en opofferingsgezindheid waren hun zeer bekend
Hun gemorste bloed op het slagveld was voor hen als water

[115] Een voorbeeld van de intellectueel die een hekel had aan de Ottomanen maar niet wilde dat de Ottomanen verdwenen, is de Egyptenaar Muhammad 'Abduh. 'Abduh beweerde dat er "geen enkele moslim te vinden is die slechte gevoelens jegens de Ottomanen koestert. De Ottomanen zijn ons gemeenschappelijke hek, als dat valt vallen wij allemaal" (Faraj 2006: 113). 'Abduh heeft dit geschreven in het jaar dat Hacî Qadir is gestorven, 1897, maar de nationalistische verbeelding van Hacî Qadir spreekt dit beeld van 'Abduh tegen. 'Abduh schreef dit misschien omdat Egypte door de Britten bezet was en de band met het Ottomaanse Rijk ideologisch belangrijk was.

Moedig waren ze als Rostom.[116]
Op het slagveld gebeurde het vaak
Dat ze de Ottomanen versloegen hebben[117]

In het eerste hoofdstuk heb ik laten zien dat na de val van het vorstendom Baban de dichter Salim het Ottomaanse leger in zijn poëzie hard aangevallen heeft. Hij beschrijft de Ottomaanse soldaten als "minderwaardige spoken". Maar de kritiek van Salim treft alleen het Ottomaanse leger en hij trekt het islamitische karakter van het Rijk en zeker de betrouwbaarheid van de sultan niet in twijfel. Verder was de kritiek van Salim op de Ottomanen niet gekoppeld aan een pleidooi voor de stichting van een eigen staat. Er was ook geen sprake van nationalistische politieke eisen. In hetzelfde hoofdstuk heb ik laten zien dat de andere Baban dichter, Kūrdî, de Ottomaanse sultan als zijn heer beschouwt, terwijl Hacî Qadir hem ziet als de oorzaak van alle misdaden tegen de islam en de toestand van de Koerden.[118] Naast de creatie van de Armeniërs als de christelijke ander is de radicale herformulering van de Ottomanen als de ander van de Koerden een belangrijk element in de ontwikkeling van de nationalistische ideologie bij Hacî Qadir. Hacî Qadir negeert elke overeenkomst tussen de Ottomanen en de Koerden. Hier is sprake van het ontstaan van wat Leerssen het "nationaal particularisme" noemt; dat wil zeggen "de gedachte dat naties en volkeren vooral worden gekarakteriseerd door die eigenschappen waarin ze verschillen van de rest van de mensheid en van elkaar" (Leerssen 1999: 41).[119] En een eigenschap van de Koerden in het werk van Hacî Qadir is onder andere dat ze de ware gelovigen zijn.

Kortom, het neerzetten van de Ottomanen als de immorele onderdrukkers van de Koerden en de Armeniërs als bedreiging voor zowel het vaderland als de religie van de Koerden leidde bij Hacî Qadir tot de herformulering van religie als de vormende kracht in het creëren van en het motiveren van het nationale project en subject. Maar de nationalisering van religie is niet het enige wat Hacî Qadir met religie doet, hij herformuleert de religie ook door een nieuwe relatie aan te laten gaan met het ontstaan van de moderne staat, een staat waar de moderne wetenschap

[116] Rostom is de legendarische held uit *Shahnama*, het Boek van de Koningen. Dit is het beroemde Iraanse epos geschreven door de Iraanse dichter Firdawsi in de elfde eeuw.
[117] Dit beeld van de voorouders van de Koerden als moedige mensen die tegen hun vijanden vechten spreekt het beeld tegen van Koerden die onderdanen van Perzen en Turken zijn geworden en daardoor hun eigen taal niet gebruiken. Dit soort contradicties is typerend voor het nationalisme dat vaak een incoherent geheel van doctrines en beelden bevat.
[118] Hacî Qadir is niet de eerste die de Ottomanen politiek bekritiseerd heeft. De politieke kritiek op de Ottomanen begint voor het eerst bij de Jonge Ottomanen. Deze groep representeert "a form of political protest for which there had been no precedent in the Ottoman Empire. For the first time, an organized group of the Turkish intelligentsia was making use of the media of mass communication to voice extremely articulate criticisms of the government of the empire" (Mardin 2000: 4). Maar de kritiek van de Jonge Ottomanen was niet nationalistisch van aard, terwijl de kern van de kritiek van Hacî Qadir nationalistisch is.
[119] Deze nationalistische kijk op de Ottomanen zorgt ervoor dat Hacî Qadir de zorgen van de religieuze modernisten of de islamitische modernisten van het Rijk niet deelt. Volgens Kayali "Islamic modernism was formulated as a response to imperialist encroachments and as such stressed Islamic unity against Europe" (Kayali 1997: 7). Deze verdediging van de islamitische eenheid als reactie op de Europese imperialisten is in de poëzie van Hacî Qadir niet te vinden. Voor Hacî Qadir symboliseerde Europa de vooruitgang die Koerden als voorbeeld moest dienen .

en kennis de belangrijkste pilaren zijn en de vooruitgang als doel heeft. De religie die hier geherformuleerd wordt, is radicaal anders dan die in de ghazal poëzie aanwezig is en die het ontstaan van het literaire martelaarschap mogelijk heeft gemaakt.

6- De herformulering van religie: religie, trein en telegraaf

Hacî Qadir behoorde tot de intellectuele generatie die Albert Hourani de tweede generatie intellectuelen noemt in het Ottomaanse Rijk, die tussen 1870 tot 1900 bestond (Hourani 1970). Volgens Hourani was de voornaamste taak van deze generatie "to reinterpret Islam so as to make it compatible with living in the modern world, and even a source of strength in it" (Hourani 1970: vi).[120] Inderdaad herinterpreteert Hacî Qadir de islam in zijn poëzie via de lijnen waarover Hourani schrijft. Hij ziet de islam als een belangrijke motivatie om zich de moderne wetenschap eigen te maken, als een kracht die vooruitgang bevordert en zowel vrouwen als mannen aanmoedigt om zich in de wetenschap te bekwamen. Hacî Qadir incorporeert dit begrip van de islam in zijn poëzie en schrijft (Mîran & Shareza 1986: 186-187):

> Waarom heeft onze vertrouwde profeet gezegd
> "Zoek de wetenschap zelfs in China"
> In dit bevel maakt hij geen onderscheid tussen man en vrouw
> Als een mulla dat ontkent is hij niet gelovig meer

Hacî Qadir schrijft verder dat het zich eigenmaken van wetenschap en kunst, een doel op zich is, de religieuze geschillen moet geen barrière vormen om dit universele doel te bereiken (Mîran & Shareza 1986: 187):

> Kom en leer een nieuwe techniek
> Vraag niet wie de uitvinder daarvan is:
> Een christen, een hindoe of een Jood

Als Hacî Qadir over kennis en wetenschap spreekt, dan heeft hij de Europese moderne wetenschap voor ogen en niet de orthodoxe religieuze kennis die zich in zijn ogen bezighoudt met "oude verhalen, raadsels en onlogische verlangens" (Mîran & Shareza 1986: 186). In een gedicht

[120] Deze herinterpretatie was een transnationaal fenomeen, het werd tegelijkertijd in Cairo, Libanon, Istanbul en Brits-Indië door verschillende intellectuelen met verschillende etnische en religieuze achtergronden gedaan.

dat hij tegen de orthodoxe religieuze geleerden schreef, benadrukt hij dit punt (Mîran & Shareza 1986: 186):

> Europa heeft wonderen verricht
> De Eiffeltoren verrijst hoog in de hemel
> Net zo diep heeft deze zijn basis in de grond
> De Europeanen hebben de hele aardbol gemeten
> Ze begeven zich in de lucht
> Wat ze vandaag beloven te doen
> Is een jaar later waargemaakt.
> Honderdvijftig innovaties per jaar
> Zijn in de wetenschap en kunst tot stand gekomen

Wat Hacî Qadir schrijft, is niet alleen de positivistische kennis, maar ook kennis voor iedereen. Dat wil zeggen het is geen elitaire kennis, een kennis voor khassa.[121] Hacî Qadir eist dat deze kennis voor iedereen toegankelijk moet zijn en het vergaren daarvan ieders verantwoordelijkheid is: man en vrouw. Het opheffen van het verschil tussen khassa en 'amma, tussen de geleerde elite en het volk, in het zoeken, vergaren en praktiseren van kennis is volgens Hacî Qadir een noodzakelijke verandering. Dit nieuwe democratische begrip van de wetenschap wordt door Hacî Qadir vanuit de religie gelegitimeerd. Hacî Qadir gaat terug naar een uitspraak van profeet Muhammad en legitimeert daarmee zijn idee dat iedereen–ongeacht gender- verplicht is kennis te vergaren. In deze herformulering vervult kennis of wetenschap een nieuwe rol, namelijk vooruitgang en civilisatie ten behoeve van het hele volk. En als de religieuze orthodoxie dit nieuwe begrip van kennis en wetenschap tegenwerkt, dan verliest ze in de ogen van Hacî Qadir haar geloof. Hier is het religieuze geloof afhankelijk gemaakt van het bevorderen van positivistische kennis. De religie die tegen de wetenschap is, die tegen hard werken is om wetenschap te beoefenen, is geen religie meer. De religieuze legitimatie voor het zoeken naar en produceren van moderne wetenschap geeft Hacî Qadir het besef van authenticiteit, het besef dat wat hij wil, wenst en doet niet vreemd is van wat hij al heeft, namelijk een religie die de bevordering van de moderne wetenschap nastreeft. In die zin wordt religie gezien als de bron van

[121] In de islamitische traditie zijn de filosofen met grote filosofische verschillen, zoals Farabi en Ibn Rushd, en theologen als Ghazali het erover eens dat de kennis en wetenschap iets is voor de khassa, elite, en niet voor 'amma, de massa of iedereen. Deze geleerden onderscheiden de wetenschap van de elite strikt van die van de masssa en ze waren van mening dat de massa op afstand gehouden moest worden van de wetenschap en daardoor ook van de politiek.

een specifieke authenticiteit die tegelijkertijd de modernisering en de stichting van de nationale staat stimuleert.

Ik heb al laten zien dat het idee van eenheid van de Koerden een belangrijk idee is bij Hacî Qadir. Deze eenheid zal ook door de geherformuleerde notie van wetenschap bevorderd worden en het beoefenen van wetenschap en het produceren van wetenschappelijke prestaties werken in het voordeel van de beoogde eenheid. Ten eerste moet de hele natie, man en vrouw, kennis zoeken en zich kennis eigenmaken. Ten tweede brengt de wetenschap vooruitgang en welzijn voort, die op hun beurt een belangrijke rol kunnen spelen in het verminderen van de interne verdeeldheid en tegenstellingen en in het versterken van de harmonie. Op die manier werd religie via het legitimeren van de moderne notie van de wetenschap weer in relatie gebracht met het nationale project.

Deze herformulering van religie wijkt radicaal af van de vorm van religie in de ghazal poëzie. De vorm van religie in de ghazal poëzie is het soefisme en dit soefisme is direct verbonden met een geheel aan gedachten en praktijken waarin de relatie met het innerlijk het belangrijkste is. De ervaring van het innerlijk heeft de hulp van een sheikh, een heilig persoon, of een murshid, een soefi gids, nodig die karama of baraka, zijn zegen, kan geven (Naqshbandi 2002 135-155). Verder eist de soefi liefde voor God het ritueel van dhikr als belangrijkste praktijk van het soefisme. De soefi herhaalt dansend en schreeuwend de naam van God totdat hij in trance raakt; de praktijk van dhikr "is a device to purify the heart so that it may become a fit receptacle of the divine attributes" (Bowker 2002: 277). Dhikr zou het hart met het heilige licht verlichten. Kortom, de nadruk op religie in de ghazal poëzie wordt gelegd op de innerlijke wereld in plaats van de materiële wereld.[122] In zijn herformulering van religie bekritiseert Hacî Qadir deze vorm en voorstelling van religie, die hij met het soefisme gelijkstelt. Zijn aanval op de ghazal poëzie is ook een aanval op het soefisme, met name op de negatie van de wereld en de totale overgave van het zelf aan het innerlijk. Deze vorm van religie beschouwt in de ogen van Hacî Qadir de armoede als een positieve deugd, als een gift van god en de weg om de ziel te verlossen, ze staat onverschillig tegenover de wereld , tegenover zijn materiële noden en zijn vooruitgang . Ze beweert dat het spirituele fulfillment mogelijk is door de wereld te ontkennen. De religie die in de poëzie van Hacî Qadir geconstrueerd is, is gezuiverd van dit soefisme. Religie in de poëzie van Hacî Qadir ordent op de eerste plaats de relatie tussen het individu en de materiële buitenwereld. Religie staat de gelovige bij om zijn/haar materiële wereld te ontdekken, een actieve rol in te nemen en te veranderen. In dit verband schrijft Hacî Qadir (Mîran & Shareza 1986: 235):

[122] Het punt dat hier nogmaals benadrukt moet worden is dat ghazal poëzie geen religieuze poëzie is. Maar dit neemt niet weg dat een specifieke notie van religie in deze poëzie geconstrueerd is. Zie vorig hoofdstuk.

Wat voor nut heeft de reis naar het innerlijk?
Kijk hoe hard de trein kan rijden.
De telegraaf is een simpel apparaat
Maar hij kan over de hele wereld boodschappen overbrengen

Hacî Qadir contrasteert de trein en de telegraaf, als symbolen van de moderne technologie die het mogelijk maken in de materiële wereld te reizen en hem te ontdekken, met de soefi gedachten over de reis naar het innerlijk. De beweging van de trein en de communicatie op lange afstand die de telegraaf mogelijk maakt, komen in de plaats van de dhikr als het centrale middel naar de reis naar het innerlijk. Hier wordt een notie van religie geconstrueerd die de op de wereld gerichte activiteiten belangrijker vindt dan de reis naar het innerlijk, zoals het soefisme dat doet en voorstelt. Deze verandering in perspectief bij Hacî Qadir gaat gepaard met het bekritiseren van de belangrijkste pilaren van het soefisme, namelijk sheikh, murshids, sufis, zahid en alle andere religieuze gidsen. In de ghazal poëzie worden deze religieuze figuren ook bekritiseerd vanwege hun dogmatische interpretatie van de religie, maar Hacî Qadir schildert hen af als bedriegers die mensen opzettelijk onwetend proberen te houden en daardoor de weg naar vooruitgang blokkeren (Mîran & Shareza 1986: 185). Vanuit hetzelfde perspectief bekritiseert Hacî Qadir ook het religieuze ritueel van de innerlijke reizen, "dhkir", hij beschouwt het als een nutteloos tijdverdrijf (Mîran & Shareza 1986: 204).

Hacî Qadir herformuleert verder de notie van religie door zes belangrijke dimensies van het menselijk leven te onderscheiden waarmee religie direct verbonden moet zijn. Als één van deze dimensies ontbreekt, stort volgens Hacî Qadir de religie in. De zes menselijke dimensies zijn het *garanderen van eten,* dan *huisvesting*, voorts *bedekking* (kleding om de schaamte te bedekken) en dan *geloof* in de enige God (Mîran & Shareza 1986: 237). De andere twee dimensies zijn het hebben van *zwaard* (het bevorderen van macht en de bereidheid om offers te brengen*)* en een *productieve pen* (het bevorderen van de wetenschap en van kennis). Dit betekent dat de eerste functie van religie is om mensen te motiveren hard te werken om eerst in hun basisbehoeften van voedsel, huisvesting en kleding te voorzien. Vervolgens om in God te geloven en daarna zich te ontwikkelen en versterken door het gebruiken van zwaard, pen en opofferingsgezindheid. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 237):

De meest noodzakelijke dingen zijn
Eerst voedsel, dan huisvesting

Vervolgens kleding om zich fatsoenlijk te kleden
Daarna geloof in de ene god
De creatie van een stevige basis voor shari‘a zijn
Zwaard en productieve pen.
Met deze zes wordt de religie bewaard en beschermd
Als één daarvan ontbreekt, dan is de religie ook dood

In deze herformulering wordt religie als een coherent geheel gepresenteerd, als een universele categorie die verschillende aspecten van wereldlijk leven omvat. Religie omvat-naast het geloof in God-de arbeidsethos, de moraal, de beschavingsdrang en de bevordering van de nationale politiek. Op die manier wordt religie geconstrueerd als een coherente set van doctrines die gerelateerd zijn aan de belangrijkste aspecten van het leven in de moderne wereld. Religie dient in de wereld geworteld te zijn en tot doel te hebben om alle aspecten van het leven in de wereld te beschermen en te verrijken. In die zin is religie veranderd in een beschaving, een cultuur, een moraal en politieke categorie die het welzijn van de samenleving als geheel voor ogen heeft.

Deze herdefiniëring van religie is direct verbonden met de dominantie van de twee grote moderne ideologieën in het Ottomaanse Rijk in de tweede helft van de negentiende eeuw, namelijk het positivisme en sociaal darwinisme (Al Azmeh 1998:145). Het positivisme benadrukte de emancipatorische rol van de wetenschap en zijn invloed op de verdere ontwikkeling van de mensheid als geheel. Het positivisme heeft ook een optimistische kijk ontwikkeld over de toekomst, terwijl het darwinisme de macht verheerlijkte en het geloof versterkte in de noodzaak van de stichting van een sterke moderne staat. Dit wil niet zeggen dat religie simpelweg deze twee ideologieën in eigen taal en beelden heeft vertaald, maar religie speelde wel een belangrijke rol in de stimulering van deze nieuwe manier van denken. Religie was diep geëngageerd in het sociale en politieke project van de creatie van een nieuw modern zelfbeeld, de ander en de wereld.

Deze herformulering heeft belangrijke gevolgen voor de wereldlijke positie van de religieuze geleerde, die door Hacî Qadir worden beschuldigd van het ontstaan van het martelaarschap van het Koerdisch. Ten eerste bekritiseert Hacî Qadir hun moraal en beschuldigt hen van eigenbelang en gewin en ook dat zij de bevolking afhankelijk maken en gevangen houden in onwetendheid en machteloosheid. Daarnaast zegt hij dat ze voortdurend achter de vrouwen aanlopen. Hij noemt ze zelfs “de aanbidders van de vagina” (Mîran & Shareza 1986:

147).[123] Volgens Hacî Qadir zijn ze "noch voor de stichting van een staat noch voor de religie zelf goed" (Mîran & Shareza 1986: 147). Hacî Qadir bekritiseert xaneqa en tekîe, de gebedshuizen die aan de soefi orde verbonden zijn en waar de darwishs en hun sheikhs of murshids elkaar ontmoeten. Volgen Hacî Qadir zijn deze gebedshuizen nutteloos en verderfelijk. Hacî Qadir noemt xaneqa en tekîe plekken van rîa, hypocrisie (Mîran & Shareza 1986: 201). Volgens hem zitten "de misleidende" sheikhs en hun "leugenachtige volgelingen" in hun xaneqa's te niksen en de tijd te doden. Hij schrijft hierover (Mîran & Shareza 1986: 185):

> Xaneqa, Sheikh en Takîe
> Wat is het nut hiervan?
> Behalve dat ze mensen leren l*UI* te zijn
> En geld en welvaart voor de sheikhs vermeerderen

Hacî Qadir zegt verder dat dhkir en do'a,[124] het voornaamste dat in de xaneqa plaatsvindt, nutteloos zijn. Als ze nut zouden hebben, dan zouden ze armen rijkdom geven. Hacî Qadir constateert dat in landen waar religie overal te vinden is het geloof niet heeft kunnen voorkomen dat ze door de ongelovigen bezet zijn. Hij noemt onder andere India als voorbeeld van een religieus land dat toch bezet is door de Engelsen (Mîran & Shareza 1986: 202). Verder zegt Hacî Qadir dat degenen die het paradijs zullen betreden, de mensen zijn die de moderne kennis hebben en wetenschap bedrijven en geen analfabete herders of veehouders die makkelijk door sheikhs en murshids te manipuleren zijn (Mîran & Shareza 1986: 187):

> Als dhikr en do'a nuttig waren
> Dan waren de armen nu rijk
> Wie geen talent heeft om zich te vervolmaken
> wordt darwish, slangenbezweerder en sjouwer

Hacî Qadir vindt dat de religieuze geleerden naast het uitvoeren van hun religieuze diensten een ander beroep moeten leren om daarmee hun geld te verdienen om aan hun basisbehoeften te voldoen. Hij schrijft (Mîran & Shareza 1986: 236):

> Babbelen leidt tot niks en nergens

[123] Dit gaat natuurlijk regelrecht tegen de notie van *respectability* in die Hacî Qadir in zijn poëzie als de basis voor de reguleren en ordenen van de mannelijke en vrouwelijke seksualiteit gebruikt.
[124] Do'a: smeekbeden aan god.

Wat telt zijn daden en acties
Onze religieuze geleerden met hun betekenisloze preken
Zijn in de droge zee van de wind gezonken.
Ze hebben geen beroep geleerd na hun studie
Daarom verkopen ze valse religieuze praatjes

Hacî Qadir acht de religieuze adviezen van deze geleerden nutteloos. Ze hebben geen beroep geleerd en moeten daarom van hun praatjes leven. Dit zorgt er volgens Hacî Qadir voor dat ze verkeerde doctrines verkondigen zolang dat in hun voordeel is. In feite betekent deze kritiek aan de ene kant dat Hacî Qadir de religieuze geleerden probeert uit te schakelen als een groep die tussen de gelovigen en God wil bemiddelen. Aan de andere kant betekent dit dat de gelovigen over een autonoom geweten beschikken die de bemiddeling van de religieuze geleerden en het religieuze establishment niet nodig hebben. In deze herformulering is religie geïndividualiseerd: geloof in God heeft geen sheikh of murshid nodig om op de juiste wijze uitgeoefend te worden.[125] Hacî Qadir richt zich in zijn nationalistische poëzie op dit autonome geweten van de Koerden. Dat is wat hij uiteindelijk wil bereiken en waarmee hij de wereld van de Koerden wil veranderen. De vereenvoudiging van de taal en het presenteren van het Koerdisch als martelaar is een belangrijk onderdeel van dit project.

Religie krijgt in de poëzie van Hacî Qadir een activistisch en of militant karakter. Hacî Qadir benadrukt niet alleen maar het belang van zwaard, of macht, voor zijn nationalistische project maar hij benadrukt ook dat de profeet Muhammad niet iemand was die bezig was met het verrichten van wonderen of het geven van baraka, zegeningen, zoals de sheikhs en murshids. Hij was juist iemand die het slagveld was opgegaan om te vechten. Hacî Qadir verwijst naar het feit dat de profeet daarbij één van zijn tanden is kwijtgeraakt (Mîran & Shareza 1986: 203). De profeet Muhammad wordt in de lezing van Hacî Qadir als een strijder gepresenteerd, niet als een man van baraka en wonderen. Op die manier herformuleert Hacî Qadir de islam als de religie van het zwaard, die de nationale jihad uitvoert tegen de nationale vijand en kent hij de islam een militant karakter toe. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 203):

De sterke fundamenten, de wortels van de religie
Zijn zwaard, pijl en boog
Gods geliefde profeet zei:

[125] De individualisering van religie was in de negentiende eeuw een breed fenomeen bij de islamitische reformisten binnen het Ottomaanse Rijk. Muhammad 'Abduh benadrukt dit en schrijft: "De moslims hebben vandaag geen imam nodig behalve de Qur'an zelf" (geciteerd in Faraj 2006: 128).

"Ik ben de profeet van het zwaard op het slagveld"
De beloofde tuin vol fruit en bloemen
Ligt onder de schaduw van het zwaard van de jihad

Verder schrijft Hacî Qadir dat het niet de bedoeling van religie is om te gaan dansen en wervelen, zoals de soefi darwishen dat doen tijdens het soefi ritueel dhikr. Bij Hacî Qadir zet religie aan tot het oppakken van de wapenen en het ten strijde trekken. Hacî Qadir vraagt (Mîran & Shareza 1986: 204):

Welke hadith en welke van Gods miraculeuze verzen zijn neergedaald
Om de wens naar dansen en draaien te vervullen

Deze militarisering van de religie in het werk van Hacî Qadir lijkt in niets op de mystieke ervaring in de ghazal poëzie. Gezien het feit dat Hacî Qadir de stichting van een Koerdische staat als de belangrijkste oplossing ziet voor de achterstandspositie van de Koerden, beschouwt hij deze gemilitariseerde religie als een belangrijk element om de Koerden tot die taak te motiveren.

Samengevat, de herformulering van religie in de poëzie van Hacî Qadir heeft een sterk activistische, militante en politieke dimensie gekregen. Religie is niet meer in de eerste plaats een middel voor persoonlijk heil of iets dat de erotische liefde (hetero of homo) legitimeert, het is een actieve kracht in het proces van grote maatschappelijke, culturele en politieke veranderingen. Het offer dat gebracht moet worden, is niet meer een symbolisch offer en het martelaarschap is niet een *literair martelaarschap*, maar een fysiek offer dat op het slagveld gebracht wordt. De seculiere wereld die gecreëerd moet worden heeft een religie nodig die op de wereld gericht is. Ondanks het feit dat in het werk van Hacî Qadir het seculiere en het religieuze van elkaar onderscheiden zijn, hebben het religieuze en het seculiere een wederzijdse invloed op elkaar, ze constitueren elkaar. Het activistische aspect van religie brengt ons bij het concept *agency,* dat in de poëzie van Hacî Qadir is ontwikkeld. Een *agency* die hard werkt, bereid is offers te brengen en martelaar te worden.

7- Agency: een bij en de geboorte van het nationale subject

Ik ben dit hoofdstuk begonnen met de bewering dat in de poëzie van Hacî Qadir de taal de martelaar is. Daarmee is de natie tevens martelaar geworden. Verder heb ik laten zien dat Hacî Qadir de natie presenteert als iemand die in een diepe slaap is verzonken. Het beeld van de natie als een martelaar of als iemand die in slaap is gevallen, verwijst naar de natie als een non-actieve

entiteit, zonder agency. Met agency bedoel ik de capaciteit om binnen de beperkingen van de historische omstandigheden zelfstandig te beslissen en te handelen, en soms die beperkingen uit de weg te ruimen. Dit is wat Parker de "geschiedenis-producerende macht van agency noemt" (Parker 2000: 10). Een ander aspect van agency is de capaciteit om zelf te reflecteren en zichzelf te evalueren (Taylor 1985).

De poëzie van Hacî Qadir heeft tot doel om van de gedode Koerdische natie een agency te creëren met bovengenoemde eigenschappen. Dit betekent dat de poëzie van Hacî Qadir een nieuwe agency wil creëren: een individuele en collectieve agency die de capaciteit heeft actief te handelen, om zelf te reflecteren, zichzelf te evalueren en een eigen geschiedenis te maken. De metafoor die Hacî Qadir voor deze nieuwe agency in zijn poëzie gebruikt is de bij.

> Zoals bijen actief strijden, in het geheim plannen ontwikkelen
> Oorlogstuig verzamelen: kanonnen, geweren en vuurwerpers

En in een ander gedicht schrijft hij dat er vele staten in de wereld zijn, de bevolking van deze staten zijn "moedig in opstand gekomen en hebben een staat gesticht" (Mîran & Shareza 1986: 232). Over deze volken schrijft hij (Mîran & Shareza 1986: 233):

> In hun harde inzet en voortdurende poging
> Zijn ze als bijen
> Het maakt niet uit dat ze ongelovigen zijn

De bij in deze context is een rijke metafoor. Op individueel niveau is een bij de metafoor van een arbeidzaam insect en op collectief niveau de metafoor voor een harmonieus geheel dat hun samenleven vormgeeft. De bij heeft ook een instinctieve bereidheid om tegen de vijand te vechten ten koste van zijn eigen leven, de bij gaat dood nadat hij de vijand heeft gestoken. De metafoor van de bij staat in die zin voor een agency die zijn lot in eigen hand neemt, de eigen wereld in samenwerking met anderen vormt en bereid is te sterven om deze wereld te beschermen.

Bij Hacî Qadir wordt het beeld van de mens gecreëerd die de samenleving kan en dient te veranderen, iemand die aan de toekomst denkt en probeert die te vormen, iemand die een nieuwe wereld wil creëren, die anders is dan de bestaande wereld. Hiervoor is hij/zij bereid om offers te brengen. Eén van de grootste vijanden van deze nieuwe agency is luiheid. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 187):

Luiheid is de eigenschap van flikkers en nuttelozen
Wie hard werkt wordt beloond met een volle buik.

Deze agency bepaalt zelf zijn loyaliteit, creëert zelf het kader van zijn identificatie, spreekt en schrijft in de eigen taal, denkt positief over de materialiteit van de moderne wereld, zoals bijvoorbeeld over de trein, het telegram en de Eiffeltoren. Verder verzamelt deze agency wapens, maakt geheime plannen, poogt een eigen staat op te richten en jaagt achter kennis aan tot in China. De agency die Hacî Qadir in zijn poëzie construeert, is zich bewust van het feit dat hij in een nieuwe tijd leeft met nieuwe politieke, sociale en individuele eisen. Deze herformulering van agency bij Hacî Qadir gaat regelrecht in tegen wat wij in het eerste hoofdstuk bij de Baban dichter Salim hebben gezien. Salim zag cherxî zemane of cherxî dūnperwer, het "wiel van de tijd" of "de cirkel van de tijd", of simpel gezegd het lot als de belangrijkste kracht die zowel de individuele als collectieve gebeurtenissen bepaalt. De bereidheid tot martelaarschap is verankerd in de ziel van deze nieuwe agency.

In het kort: de nieuwe agency die Hacî Qadir voor ogen heeft, is geen wervelende darwish, hij schrijft zeker geen ghazal poëzie en hij is niet op zoek naar sensuele liefde, het lot is hem/haar niet de baas, hij is juist iemand die zowel zwaard als pen pakt en beide gebruikt in zijn strijd om zijn wereld om te vormen in een moderne natiestaat. Maar deze nieuwe agency is binnen een specifieke genderrelatie gecreëerd, in de volgende paragraaf behandel ik dit punt.

8- De herformulering van de genderrelaties

In het werk van Hacî Qadir zijn vrouwen betrokken bij het moderne project van de stichting van de natiestaat en modernisering. Hacî Qadir beschouwt het beoefenen van wetenschap als een taak voor zowel mannen als vrouwen, ook vrouwen moeten bereid zijn om desnoods naar China te gaan om zich de wetenschap eigen te maken. Aan de andere kant verbindt Hacî Qadir het ontstaan van de nationale identiteit op basis van de taal met de seksualiteit van de vrouw. Hacî Qadir beweert als een Koerd de taal van zijn vader niet kent, dat zijn moeder dan zeker een hoer is en zijn vader overspelig is. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 146):

Als een Koerd de taal van zijn vader niet spreekt,
Moet men de moeder vragen van wie dat kind is

In het eerste geval benadrukt Hacî Qadir dat het stichten van een moderne sterke staat de inzet en betrokkenheid van vrouwen nodig heeft, net als die van mannen. Vrouwen worden als een deel

van het nationale project gezien en in dat opzicht zijn man en vrouw gelijk. Hacî Qadir voegt een specifieke rol toe aan de vrouw, namelijk gestalte geven via de taal aan de nationale identiteit. In die zin zijn vrouwen zoals Yuval-Davis benadrukt "not just the biological reproducers of the nation, but also its cultural reproducers, often being given the task of guardians of 'culture' who are responsible for transmitting it to the children" (Yuval-Davis 2000: 116). De taal die in het project van Hacî Qadir zo'n cruciale rol speelt en gelijkstaat aan de identiteit en cultuur van een volk, wordt direct met de vrouw verbonden. Hacî Qadir relateert de rol van de vrouw aan het belang van de taal als primaire component van de nationale cultuur en identiteit. Via de moeder kan de gesneuvelde taal van de Koerden tot leven gebracht worden. Daarom is de aanval van Hacî Qadir op de moeders die hun kinderen de 'vadertaal' niet leren, zo heftig. Bij Hacî Qadir is de Koerd die de eigen taal of de taal van de vader niet spreekt, een bastaard, iemand zonder eer.

Degene die voor deze eerloosheid verantwoordelijk is, is de vrouw, de moeder. Indirect betekent dit dat de moeder via haar verantwoordelijkheid voor het overbrengen van de taal van de vader op de kinderen, verantwoordelijk is voor de eer van de natie En zij dient deze te beschermen door kinderen te baren en op te voeden die de taal van de vader spreken, ongeacht de taal van de moeder. Hier wordt een direct verband gelegd tussen het leren van de taal van de vader, die als de taal van de natie wordt gepresenteerd, en de seksualiteit van de vrouw/moeder. Met Hacî Qadir wordt voor het eerst in de Koerdische literatuur de seksualiteit van de vrouw met de nationale identiteit verbonden.[126] De seksualiteit van de vader is eveneens belangrijk, hij mag niet overspelig zijn of om met Mosse te spreken hij moet binnen de normen en eisen van *respectability* blijven. Bij Hacî Qadir werkt de seksualiteit voor het eerst als subject construerend element.

In het vorige hoofdstuk heb ik laten zien dat Salim de groep van handelaren en ambachtslieden binnen het vorstendom van Baban beschuldigt van het uiteen laten vallen van het vorstendom Baban. Hij betitelt deze groepen als "bastaarden", mensen die behoren "tot het ras van de duivel" en die zijn gemaakt uit "menstruatiebloed". De notie van bastaard bij Salim is echter anders dan die bij Hacî Qadir. De bastaarden van Hacî Qadir zijn bastaard omdat ze de taal van de vader niet spreken en daardoor verraden ze de nationale cultuur en identiteit, terwijl bij Salim geen sprake is van zo een relatie. Bastaard bij Salim is niet meer dan een scheldwoord. De metaforen "het ras van de duivel" en "menstruatiebloed" symboliseren eerder een schuldig en onrein bestaan dan de ondermijning van de natie, haar cultuur en identiteit. Yuval-Davis benadrukt dit aspect van vrouw-zijn in relatie tot het nationalisme en andere vormen van

[126] Zie ook Mosse (1985) en Yuval-Davis (2000) over de relatie tussen vrouwelijke seksualiteit, nationale identiteit en andere vormen van collectiviteit.

collectiviteit en schrijft: “Women, in their ‘proper’ behaviour, their ‘proper’ clothing, embody the line which signifies the collectivity’s boundaries” (Yuval-Davis 2000: 46). De vrouwen worden geconstrueerd als “the bearers of the collectivity’s honour” (Yuval-Davis 2000: 45).

De nieuwe eigenschappen van de man in het werk van Hacî Qadir komen in de buurt van wat de militairen “combat readiness” noemen. “Combat readiness” is noodzakelijk in een tijdperk van nationale oorlogen waarin van iedere patriot wordt verwacht soldaat te worden (Hagemann 2004: 118). Zo gezien zijn de heldhaftige mannen van Hacî Qadir van een ander soort dan die van de soldaten van het Baban leger, die door Nalî met ghilman worden vergeleken. Mannelijkheid is geherformuleerd op een manier dat van iedere man verwacht wordt dat hij heldendaden verricht in de strijd om het vaderland te beschermen en bereid is zijn leven op te offeren en martelaar te worden.

Kortom, de militarisering van religie, de populariteit van het sociaal darwinisme met zijn opvallende verheerlijking van de macht, de aanval op de ghazal poëzie met zijn sterk sensuele en erotische dimensie en de uitvinding van het vaderland als een nieuwe vrouwelijke geliefde, hebben ertoe geleid dat de notie van mannelijkheid bij Hacî Qadir een radicaal andere vorm krijgt. Deze nieuwe man spreekt de taal van zijn vader, vergaart kennis en beoefent wetenschap, leidt een puriteins heteroseksueel leven, verzamelt wapens, maakt geheime plannen, werkt hard als een bij, bereidt zich voor op toekomstige slagvelden en is bereid om zijn leven op te offeren voor het vaderland.

9- Conclusie

Het martelaarschap van de taal als het centrale thema van Hacî Qadir is cruciaal voor het ontstaan en de ontwikkeling van het nationalistische discours in zijn werk. Hij herformuleert de taal als de basis van de nationale identiteit van het volk en dat volk moet een eigen staat stichten. De seculiere idee dat het volk één taal moet spreken en op basis hiervan een eigen staat dient te hebben, is het belangrijkste element in de taalideologie die Hacî Qadir ontwikkelt in zijn werk. En omdat die taal in de ogen van Hacî Qadir was gedood, is daardoor de hele natie en het hele culturele en intellectuele bestaan van de Koerden opgehouden te bestaan. Het martelaarschap van de taal is daarom gelijk aan het martelaarschap van de natie. Hacî Qadir construeert het idee dat een persoon of een volk zich alleen maar via de eigen taal kan uiten en niet in contradictie met zichzelf mag zijn. De taal in deze ideologische herformulering bepaalt de essentie van de natie, de betekenis van de cultuur en de moraliteit van het individu.

Deze ontwikkeling in de taalpraktijken en -ideologie was een breed proces; de andere Ottomaanse intellectuelen en ook intellectuelen buiten het Ottomaanse Rijk hebben de taal gezien

als de basis van cultuur en identiteit van het volk. Maar dit betekent niet dat iedereen hetzelfde deed met de nieuwe notie van de taal; in het geval van Hacî Qadir is de creatie van het volk en de cultuur via de taal, een politiek project geworden. Bij Hacî Qadir valt de culturele en politieke conceptualisering van de taal en identiteit niet van elkaar te onderscheiden. In de geschiedenis van het Arabische en Turkse nationalisme is de culturele en politieke vorm van het nationalisme wel van elkaar te onderscheiden. Yasir Suleiman schrijft: "It is also generally agreed that Arab nationalism first started as a cultural phenomenon but later developed into more overtly political movement at the beginning of the twentieth century" (Suleiman 2003: 70). De ondergang van de taal is in de ogen van Hacî Qadir een politieke dood en de herrijzenis daarvan is ook een politieke daad. Politiek wordt hier geherdefinieerd als een machtsspel dat aan nationale belangen gerelateerd is.

Deze politieke aanpak vertaalt de notie van de natie bij Hacî Qadir in een daad van herrijzenis; de herrijzenis van de taal, van cultuur en van het glorieuze verleden uit de politieke as van discriminatie en onderdrukking. Dit betekent dat de natie als een actieve agency verbeeld moet worden om weer tot leven te komen. De nadruk op hard en permanent werk is daarom een terugkerend thema geworden in het werk van Hacî Qadir. Hacî Qadir laat geen ruimte voor passiviteit en zijn kritiek op de religie, met name op het soefisme, is grotendeels afkomstig vanuit deze op daden gerichte visie op de natie. In zijn visie propageert het soefisme passiviteit en verzwakt het de relatie van het individu met en zijn oriëntatie op de wereld, terwijl de natie daadkrachtige patriotten nodig heeft. Actie is daarom het toverwoord in de poëzie van Hacî Qadir die de nationale herrijzenis mogelijk maakt. Hacî Qadir verbeeldt de natie zelfs als een grote collectieve actie die niet alleen maar poogt onafhankelijk te worden, maar die zich moderniseert, zich de wetenschap eigenmaakt en zich voorbereidt op grote confrontaties. De natie is in de poëzie van Hacî Qadir eerder het product van patriottische daden, dan een statische notie van een gegeven identiteit. Hij verbeeldt de natie als een actor en niet als een object. Zijn uitgebreide beschrijving van de Koerden als natie kan ook gezien worden als een deel van de creatie van die natie zelf.[127]

Wat dit hoofdstuk duidelijk heeft gemaakt, is dat het nationalisme bij Hacî Qadir geen uitgewerkt en coherent geheel van ideeën en verwachtingen is, maar een politieke visie die bezig is een nieuwe taal, nieuwe ideeën en een nieuw publiek te creëren. Nationalisme hier is een ideologie die zich aan het ontwikkelen is en tot het domein van de ideeën behoort. Hacî Qadir

[127] Ten onrechte beweert Martin van Bruinessen dat de ondergang van de Koerdische vorstendommen bij het Ottomaanse Rijk geleid heeft tot "romantic nationalism" en "a nostalgic idealization of the feudal past" bij Hacî Qadir (Van Bruinessen 2003: 47). Het nationalistische project van Hacî Qadir, zoals ik in dit hoofdstuk liet zien, is immers niet te relateren aan de nostalgische idealisering van het feodale verleden. Integendeel, Hacî Qadirs project is gericht op de toekomst en een nieuwe historische formatie van het Koerdische collectieve politieke leven.

creëert de culturele infrastructuur van het Koerdische nationalisme in zijn poëzie: de taal, de beelden, de noties, de angsten en bedreiging, de teleurstellingen en natuurlijk de hoop op een betere toekomst. Bij Hacî Qadir is het nationalisme dat van een cultuur- en politiek producent, die probeert zijn consumenten te vinden of te creëren. De natie is een verbeelde gemeenschap; geen politieke realiteit.

Tegen de achtergrond van deze op de daad en de wereld gerichte seculiere visie herdefinieert Hacî Qadir de notie van religie zelf. Religie is niet meer een instrument voor een innerlijke mystieke reis van de aristocratische elite, maar een coherente set van universele ideeën die op het begrijpen van de wereld, de verandering en verbetering daarvan gericht is. De rol die religie in het nationalistische project van Hacî Qadir speelt, is cruciaal. Deze rol is ook niet instrumentalistisch, dat wil zeggen religie wordt niet alleen maar behandeld als een instrument voor de mobilisatie van de massa of voor de legitimatie van de beoogde veranderingen, maar constitutief, dat wil zeggen dat religie als een constitutieve kracht een rol heeft gespeeld bij de culturele, sociale en politieke aspecten van het nationalistische project. De islam is in het werk van Hacî Qadir uit de sfeer van erotiek, retorische opofferingsgezindheid en soefi mystiek gehaald en verplaatst naar het seculiere proces van de creatie van gelijkheid tussen mannen en vrouwen, het ontstaan van een sterke natiestaat en de modernisering van de wereld.

In deze sterke verwevenheid tussen het seculiere en het religieuze herdefiniëert Hacî Qadir en later de andere Koerdische dichters de klassieke noties van qeum en mîllet om de moderne betekenis van natie aan te duiden. In hun poëzie moet qewm een natie worden in de zin van een gemeenschap van gelijken, die in tegenstelling staat tot de ongelijkheid en sterke hiërarchie van qeum en mîllet. Vereenvoudiging van de taal is een deel van de creatie van de natie als een gemeenschap van gelijken. Sinds Hacî Qadir is de taal van de Koerdische poëzie zodanig vereenvoudigd, dat het eigenlijk toegankelijk is voor iedereen, zelfs voor analfabeten. De omvorming van qewm en mîllet in de natie houdt ook de radicale omvorming van de relatie tussen de elite en de massa in. De taalvereenvoudiging is een cruciaal moment in dit proces; hierdoor wordt de taal van de elite de taal van de massa, of de taal van de massa wordt verheven tot de taal van de elite en de natie. Daarom schreef Hacî Qadir een nieuwe vorm van poëzie die zwaar gepolitiseerd was, en die ontbrak aan enige esthetische waarde. Volgens Hacî Qadir moet de esthetiek van de poëzie beoordeeld worden op basis van de functionaliteit van de poëzie. Vanuit dit perspectief is het de vraag: voert deze poëzie een pedagogische en didactische functie uit en bevordert het de ontwikkeling van een nieuw politiek bewustzijn of niet? Poëzie die niet aan deze eisen voldoet, is geen goede poëzie. De aanval op de ghazal poëzie betekent ook voor een deel de aanval op de complexe taal waarmee deze poëzie geschreven is. Literatuur moet bevrijd worden

van de complexiteit van klassieke stijl en thema's. Poëzie moet werken als de leraar van het volk.

Bronnen:

Alakom, Rohat (2005). *Kurdekanî Istanbulî kon 1453-1925*. Hewlêr, Dezgaî Chap ū Belawkerdenawaî Mūkiryanî.

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

Afghani, Sayyd Jamala Al-Din (2006). "An Islamic response to imperialism." In: John Donohue and John Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (new ed.) Oxford University Press.

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

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." Amsterdam: Centre for Asian Studies.

Barnard Frederick M. (1965). *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism.* Oxford, Clarendon Press.

Bauer, Thomas and Neuwirth, Angelika (2005). *Ghazal as World Literature*. Würzburg. Ergon Verlag in Kommission.

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

Bayly, C.A. (2004). *The Birth of the Modern World 1780-1914*. USA, Blackwell Publishing.

Bowker (2002). *The Oxford dictionary of world religions*. Oxford University Press.

De Groot, Joanna (2004). "Brothers of the Iranian Race: Manhood, Nationhood, and Modernity in Iran c. 1870-1914". In: Stefan Dudink, Karen Hagemann and John Tosh (Ed.), *Masculinities in Politics and War. Gendering Modern History*. Manchester and New York, Manchester University Press.

Deringil, Selim (1999). *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909*. London: I. B.Tauris & Company.

Faraj, 'Afyf (2006). *Ishkaliyya al-Nahda. Bayna al-libraliyya al-ightirabiyya w al-Islamiyya al-idtihadiyya*. Beirut, Dar al-Adab.

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

Grossberg, Lawrence (1993). "Cultural Studies and/in New Worlds," *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 10.

Hagemann, Karen (2004). "German Heroes: the Cult of the Death for Fatherland in Nineteenth-Century Germany". In: Stefan Dudink, Karen Hagemann and John Tosh (Ed.), *Masculinities in Politics and War. Gendering Modern History*. Manchester and New York, Manchester University Press.

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

Halliday, Fred (2000). *Nation and Religion in the Middle East*. London, Saqi books.

Hassanpour, Amir (1992). *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1958*. San Francisco, Mellen Research University Press.

Hobsbawm E. J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press.

Hourani, Albert (1970). *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*. London, Oxford University Press.

Jalil, J. (1987). *Kurdekanî Impratoryatî 'Usmanî*. Bagdad, Dezgaî Roshnbirî ū blawkerdnawaî Kūrdî.

Jwaideh, Wadie (1960). *The Kurdish National Movement. Its Origins and Development*. Ph.D. thesis, Syracuse University, Graduate School.

Kayali (1997). *Arabs and Young* Turks*, Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkely, University of California Press.

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

Leezenberg, Michiel (2007). "Comparatieve filosofie van het koffieleuten." *Krisis,* 1, 2007. www.krisis.eu/content/2007-2/2007-2-02-leezenberg.pdf.

Madelung, W. "al- Mahdi." *Encyclopaedia of Islam*. Edited by:P. Bearman,Th. Bianquis, C.E.Boswort, E.van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2007. Brill Online. Universiteit Amsterdam. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0618

Mardin, Serif (1961). “Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Cmmunications in Turkey.” *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, no. 3. pp 250-271.

Mardin, Serif (2000). *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of* Turk*ish Political Ideas*. New York, Syracuse University Press.

Massad, A. Joseph (2007). *Desiring Arabs*. The University of Chicago Press.

Masroori, Cyrus (2000). “European Thought in Nineteenth-Century Iran: David Hume and Others.” *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, no. 4, pp 657-674.

McDowall, David (1997). *A Modern History of The Kurds*. London. New York, I.B.Tauris.

Mentik, Y. Ehmad (2005). *Bedirxanîyekan*. Hewlêr, Soran.

Messick, Brinkley (1996). *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*. London, University of California Press.

Miran, Hemid Serdar & Shareza, Kerim (1986). *Dîwanî Hacî Qadiri Koiî*. Baghdad, Emîndarêtî Gishtî Roshnbîr ū Lawan.

Mosse, G. L. (1985). *Nationalism and Sexuality:Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York, Howard Fertig.

Muhammad, Mas‘ud (1973). *Hacî Qadiri Koiî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kurd.

Muhammad, Mas‘ud (1974). *Hacî Qadiri Koiî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kurd.

Muhammad, Mas‘ud (1976). *Hacî Qadiri Koiî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kurd.

Najmabadi, Afsaneh (2005). *Women with Mustaches and Men without Beards. Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. London, University of California Press.

Naqshbandi, ‘Eladîn (2002). *Tesawf Chîye?* Suleîmanî, Chapxanî Jîn.

Olson, Robert (1989). *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880–1925*. Austin: University of Texas Press.

Parker, J. (2000). *Structuration*. Open University Press, Buckingham.

Said, W. Edward (2002). *Reflections on Exile and Other Essays*. Harvard University Press.

Sūcadî, ‘Eladîn (1996). *Mejwî râparinî Kwrd* . Iran, Saqiz.

Rahme, Joseph G. (1999). “Namik Kemal’s Constitutional Ottomanism and Non-Muslims.” *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 10, no. 1. pp 23-39.

Sheehi, Stephen (2004). *Foundations of Modern Arab identity*. London, Gainesville, University Press of Florida.

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

Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers*. Cambridge, Cambridge University Press.

Tibi, Bassam (1971). *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. London, Macmillan Press.

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

Van Bruinessen, Martin (2003). "Ehmedî Xanî's Mem û Zîn and its role in the emergence of Kurdish national awareness", in: Abbas Vali (ed.), *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism.* Costa Mesa, Cal., Mazda Publishers.

Veer, P. v. d. (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, University of California Press.

Veer, P. v. d. (1995). *Modern Orientalisme. Essays over de westerse beschavingsdrang*. Amsterdam, Meulenhoff.

Yuval-Davis, Nira (2000). *Gender and Nation*. London, Thousand, New Delhi, SAGE Publication.