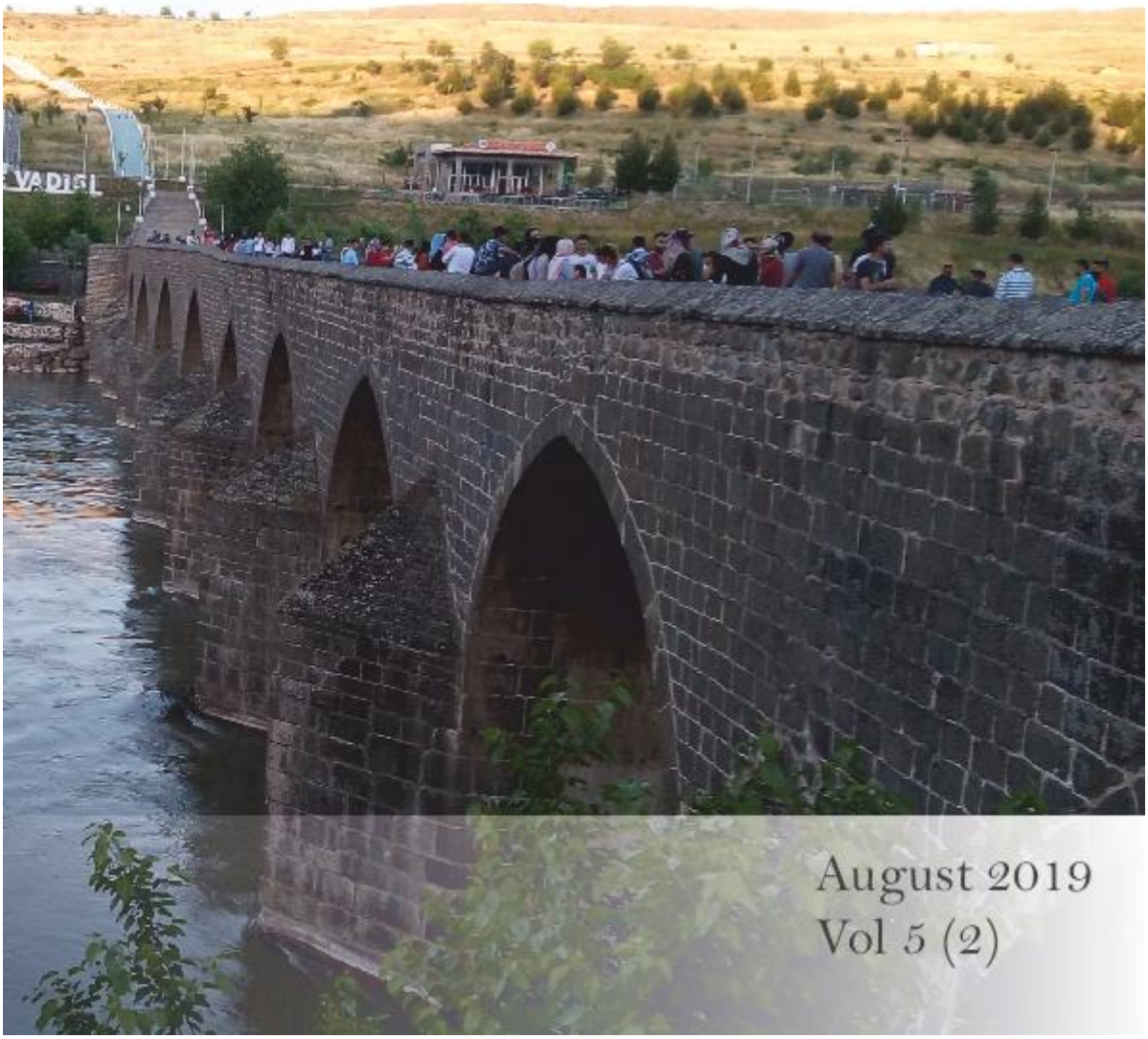
IJOKS
ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies
http://www.ijoks.com/



August 2019
Vol 5 (2)

IJOKS
ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies

Editor-in-Chief

Hasan KARACAN, Ph. D

English Language Editor

Aviva BUTT, (Australia)

Christopher DUFFY, (USA)

About

- International Journal of Kurdish Studies (IJOKS) is a peer-reviewed international journal published biannually, in January and August, which accepts papers written in Turkish, Kurdish (Kurmancî, Zazakî and Soranî), English or Russian languages.
- Opinions by the authors of articles in the journal are solely those of the author, and do not necessarily reflect those of the journal, its editor, assistant editors, or advisory board.
- Articles published by the journal may not be reproduced totally or in part without the express written permission of the publisher.
- All papers in PDF format can be retrieved on our web site: http://www.ijoks.com/

• © *All rights reserved.*

Abstracting & Indexing

IJOKS ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ (Muş Alparslan University/Turkey
Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ (Dicle University/Turkey)
Prof. Dr. Abdullah Kurshid ABDULLAH (Salahaddin University, Iraq)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle University/Turkey)
Prof. Dr. Mesut ERGİN (Dicle University/Turkey)
Prof. Dr. Kinyaz İbrahim MİRZOYEV (Abai National Pedagogical University / Kazakhstan)
Prof. Dr. Yahya SUZAN (Dicle University/Turkey)
Prof. Dr. Gulmira ABDIRASILOVA (Kazakh State Women's Teacher Training University / Kazakhstan)
Prof. Dr. Vecihi SÖNMEZ (Yüzüncü Yıl University/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu University/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Giovanni BORRIELLO (Roma Tre University/Italy)
Assoc. Prof. Dr. Eva DURAN (University of Roehampton / UK)
Assoc. Prof. Dr. Hajjah Jariah Mohd JAN (University of Malaya, MALAYSIA)
Assoc. Prof. Dr. Safin Jalal FATHWLLA (Koya University /Kurdistan Region of Iraq)
Assoc. Prof. Dr. Zahir ERTEKİN (Bingöl University / Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Serkan TÜRKOĞLU (Artvin Coruh University/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Murat ÖZCAN (Gazi University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Muhammet ÖZDEMİR (Katip Celebi University/Turkey)
Asst. Prof. Dr. Ercüment YILDIRIM (Sutcu Imam University/Turkey)
Asst. Prof. Dr. Murat DEMİR (Ankara Haci Bayram Veli University, Turkey)
Asst. Prof. Dr. Abdulhadi TIMURTAS(Yüzüncü Yıl University/Turkey)
Asst. Prof. Dr. Joanna BOCHENSKA (Jagiellonian University, Kraków / Poland)
Asst. Prof. Dr. Necat KESKIN (Mardin Artuklu University/Turkey)
Asst. Prof. Dr. Omed Barzan BRZOO (Germian University /Kurdistan Region of Iraq)
Dr. Christian SINCLAIR (University of Arizona / USA)
Dr. Salah Hwayyiz RASOOL (Koya University / Kurdistan Region of Iraq)
Dr. Nawzad Anwer OMER (Koya University / Kurdistan Region of Iraq)
Dr. Amir KARIMIPOUR (University of Isfahan / IRAN)
Dr. Katya DUNAJEVA (Eotvos Lorand University, Budapest, HUNGARY)

IJOKS ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies

EDITORIAL

We are together with the tenth issue, the second issue of 2019. It is very exciting to present a new issue of our e-journal, entitled IJOKS [International Journal of Kurdish Studies], [August 2019], to the Kurdish studies. Every issue provides new ambitions and motivation for us to reach a better journal, thanks to your fruitful and motivational support, collaboration and encouragement.

The papers in this number of our journal are as in contents. We hope that the issues of our journal shall contribute to the field of Kurdish Studies. We thank to the journal employees, authors, reviewers and all the others who have contributed to the preparation process of this issue.

Hope to meet you in next issues…

Hasan KARACAN, Ph. D
Editor

IJOKS ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies

Vol. 5 Issue 1
(January 2019)

CONTENTS *Page*

Articles

The Burden of Colonialism and Alienation in the Modern Kurdish Novel 373
Chiad ABDULKARIM & Ismael SAEED

The Role of "Informal Mediators" in Micro-Conflict Resolution: Diyarbakır Case 393
Ferda FAHRİOĞLU AKIN

The Socio-Economic Situation of Jews in the Erbil governorate (liwa) Jews under the Ottoman Empire (1534 – 1918) 422
Fahir A. MIRHAN

Opinion Leaders and Peace Committees in Kurdish Society 435
Mehmet YANMIŞ

The Existence of Kurds in Caucasia 458
Bekir BİÇER

A Semantic and Semiotic Study of Viewpoint in Mam and Zin 473
Sherzad Shafi' BARZANI & Jihad Shukri RASHID

What is the 'Middle East'? : Western-centric knowledge-power perception towards the 'East' 482
Mehmet Akif KOÇ

A View on The Story of Sêva Mîran 490
Ismail AKSAZ & Hasan KARACAN

Notes & Comments

Book Review

International Journal of Kurdish Studies
Vol5, Issue 2 August 2019

ISSN:2149-2751

Editorial Hasan Karacan	ENG	PDF
ARTICLES		
The Burden of Colonialism and Alienation in the Modern Kurdish Novel Chiad ABDULKARIM & Ismael SAEED	ENG	PDF
The Role of "Informal Mediators" in Micro-Conflict Resolution: Diyarbakır Case Ferda FAHRİOĞLU AKIN	TR	PDF
The Socio-Economic Situation of Jews in the Erbil governorate (liwa) Jews under the Ottoman Empire (1534 – 1918) Fahir A. MIRHAN	KRD	PDF
Hînkirina Rêzimana Kurmancî di nav konteksê de Opinion Leaders and Peace Committees in Kurdish Society Mehmet YANMIŞ	TR	PDF
The Existence of Kurds in Caucasia Bekir BİÇER	TR	PDF
A Semantic and Semiotic Study of Viewpoint in Mam and Zin Sherzad Shafi' BARZANI & Jihad Shukri RASHID	ENG	PDF
What is the 'Middle East'? : Western-centric knowledge-power perception towards the 'East' Mehmet Akif KOÇ	ENG	PDF
A View on The Story of Sêva Mîran Ismail AKSAZ & Hasan KARACAN	KRD	PDF

IJOKS
ISSN: 2149-2751
e-ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies
http://www.ijoks.com/

Article

International Journal of Kurdish Studies
5 (2), pp. 373 – 392
http://www.ijoks.com

The Burden of Colonialism and Alienation in the Modern Kurdish Novel

***Chiad ABDULKARIM*[1] *& Ismael SAEED*[2]**

Received: Feb 24, 2019 **Reviewed**: Mar 14, 2019 **Accepted**: Mar 24, 2019

Abstract

Focusing on the impact of colonialism and how its forces are reflected in the modern Kurdish novel, it becomes apparent that such forces are still greatly at work in Middle Eastern regions with Kurdish populations. It is apparent that sophisticated physical, cultural, and economic means are implemented in an ongoing process that denigrates stability, prosperity, and peace. Moreover, on closer examination, it becomes clear that colonialism has a fourfold effect: Firstly, colonialism causes internal displacement, as illustrated in the two recent novels by Iraqi Kurdish writer Gharbi Mustafa entitled When Mountains Weep: Coming of Age in Kurdistan, and What Comes with the Dust Goes with the Wind. Secondly, it prompts an inner psychological conflict, which experience is illustrated in the novel Dawiya Şervanekî [The End of a Warrior], an earlier novel by Ismet Badal, Also, an Iraqi Kurdish writer. Thirdly, it arouses a thirst for the traditional and serves as a spur to the quest for traditions – a narrative of the novel Hüyükteki Nar Ağacı [The Pomegranate on the Knoll] by Yashar Kemal, also a Turkish-Kurdish writer. Fourthly, it is apparent that the above dominant narratives in Kurdish modern novels have triggered a response among the Kurdish populations.

Keywords: Kurdish novel, alienation, colonialism, Turkish novel, internal displacement, Kurdish traditions, Yashar Kemal, Ismet Badal, Gharbi Mustafa, modern Kurdish literature, Iraqi novel

Recommended citation:
Abdulkarim C. & Saeed I. (2019). The Burden of Colonialism and Alienation in the Modern Kurdish Novel. *International Journal of Kurdish Studies* 5 (2), 373 – 392 DOI: **10.21600/ijoks.530519**

[1] Correspondent Auther: Department of English, University of Zakho, KRG, Iraq, E-mail: chiaa2004@gmail.com, ORCID : 0000-0002-9885-747X
[2] Department of English, College of Languages, Salahaddin University, KRG, Iraq, E-mail: superboy1961@gmail.com,

Introduction

Colonial forces are still greatly at work in territories and regions inhabited by Kurds of the Middle East. A comparison can be drawn with the invasions of Britain in medieval times, and the efforts of different nations and tribes to establish their own codes of law and order in vanquished territories. In our modern times, something similar could be said of the Kurds only that there is an updated and more sophisticated means of implementation where physical, cultural, economic, and colonial invasions are ongoing processes and populations are deprived of stability, prosperity and peace. This ongoing process impacts at four levels. Reflected in Gharbi Mustafa's two novels *When Mountains Weep*: *Coming of Age in Kurdistan*, and *What Comes with the Dust Goes with the Wind,* written in English, is internal displacement and conflict; reflected in Ismet Badal's novel *Dawiya Şervanekî*, written in Kurdish(2005), is the experiencing of an inner psychological conflict; and, reflected in a novel originally written in Turkish, *Hüyükteki Nar Ağacı* by Yashar Kemal (1923-2015), is the arousal of a thirst for traditions. In all these novels, the quest for traditions is accompanied by a search for an alternative that looms on the horizon – such as a homeland in a diaspora; this is where the writer finds himself with a mission to reconstruct what has been lost and what is being lost. He must remain loyal to his mother tongue, and provide a strong sense of connection to his culture. This theme interacts with the dominant narratives in what might be called a "novelistic novel." We also find the construction of a homeland on paper in the opening and third chapter of Mehmed Uzun's novel written in Kurdish: *Mirina Kalekî Rind* [The Death of a Nice Oldman]. It was originally published in 1987 and republished by Itihaki in 2007.

In the light of the above, and by way of response to the external and dominant forces of today's world, those nation-states that are regional players, this article will first consider Gharbi Mustafa's two novels *When Mountains Weep*: *Coming of Age in Kurdistan* (2013), and *What Comes with the Dust Goes with the Wind* (1st ed. 2016).

As a literary genre, the novel has influenced the lives of multitudes of readers worldwide. Moreover, since the rise of the feature film industry this genre has become the primary source for the writing of screenplays. As a result, writers with diverse backgrounds have attempted to express themselves especially English, a language that targets not only an international readership, but also prominent film producers who do well on the commercial scene. Recently, there has been a limited number of Kurdish authors writing their literary works in English. Such is the case of Gharbi Mustafa who has published two novels in English so far, the aforementioned *When Mountains Weep*, and *What Comes with Dust Goes with the Wind*.

Remarks Regarding Mustafa's First Two Novels

The voice of the protagonist in *When Mountains Weep* personalizes the voice of a whole nation addressing an international readership, which is to say, addressing people from diverse backgrounds and cultures. In order to reliably voice and give an authentic account of events taking place during a specific era, Mustafa chooses to write in the genre of historical fiction.

The novel is set in the second half of the twentieth century in Iraq. It is an era in which people were subjected to both psychological and physical hardship. We find the family of the protagonist Hamko urging him to pursue his studies, regardless of the risk – "Grandpa stroked my hair with his long, smooth fingers and explaining, said: Hamko, you should be proud. After all, you are the first boy in our family to go to school" (Mustafa, 2013, p. 8). If Hamko had refused to carry out his family's wishes, he would have been obliged to serve in the Iraqi military.

Thus, the writer opens his novel with an adult sharing his childhood experiences through flashbacks that describe himself as a boy witnessing the suffering inflicted by the Ba'ath Party, and their methods. The writer clearly wants to inform his readers about the extraordinary abuses the governmental establishment inflicts – on a daily basis. The educational system is presented as mostly feeding the children at school with too many "whats" — what Hamko is allowed to speak, what he is allowed to see, what he is allowed to think, what he is allowed to touch, and what he is allowed to write, with not even one "how."

The writer tells of the way in which the protagonist decides to breakdown the set of rules designed for the individual by the academic mentality, academics working in the interest of the their own group, in a country that had been and was in a state of constant internal struggle due to the existence of the domination of one dogmatic totalitarian system. It is a country that fails to fairly treat its multitude of ethnicities, religions and identities. One cannot but remember that Mustafa had previously written a drama in English, a stage play that deals with the life of a Kurdish female figure, an undergraduate student at Baghdad University. She bravely stands up for her nation's cause. The play is entitled *Layla, The Kurdish Bride*. In regard to these of his writings, I can affirm that the author has managed to take into account a nation's traumatized background and then to successfully fictionalize representative characters for his readers or audience, as the case may be. Hamko, the hero of *When Mountains Weep*, is a "kid" who is supposed to have fun, to play in a playground, to feel close to a family who sympathize with his dreams. But, ironically nothing is like that. Gibbs and Colston in their book *Irony in Language and Thought* define an ironic situation as being "a situation in which events are in opposition to what was, or what might naturally be expected, or a contradictory outcome of events as if in mockery of the promise and fitness of things " (p. 467). In order for the school to ensure that Hamko is silent and submissive, he is abused, banned from using his mother language (and later, regardless, he will be obliged to serve in the military). Hamko, the child as the voice of the nation weeps – he implicitly and explicitly rejects the norms imposed on him:

> The teacher entered the classroom holding a book in one hand and a long wooden stick in the other…When one of the boys failed to repeat the words correctly, she hit him twice on the palms of his hands with the stick, and the boy started to cry. (Mustafa, 2013, p. 6)

Hamko's journey continues in a country torn by internal conflict and external war as well, a country already at war with neighboring Iran. The media manipulates the news so as to persuade people of the rightness of the war. "One hot summer day I was riding in a bus,

listening to the vehicle's radio broadcast songs glorifying the war with Iran"(Mustafa, 2013, p. 62).

In all fairness, it should be mentioned that in the majority of Iraqi educational institutions of the times, corporal punishment was usually in place – to give the devil his due, this was regardless of ethnicities. However, Hamko, the little boy from the hillside, could hardly know that. And how could he be expected to disregard the inflicted pain? Kurdish children, alongside all other children, in the Iraqi schooling system, got acquainted with pain rather than pleasure at school. It is that which counts; it is that which sticks to mind. In sarcastic terms, the writer Mehmed Uzun supplies us with another account of a childhood experience that absolutely confirms this point:

> The first lesson goes back to 1960, the year I was seven. On a hot, clear day at the end of summer, the very day on which, dressed in new clothes from head to foot, I was beginning grammar school, I received a violent slap in the face in the guise of a lesson on the importance of language and words (Uzun, 2003, p. 25).

Besides political issues surrounding the events of the 70s and 80s of the last century, Uzun's novel is a love story depicting a country where love struggles to exist. Honor killing is commonly practiced as a means of mundane salvation for society at large: "The second man placed a bloody handprint on the upper part of the metal house gate as a badge of honor before he also disappeared into the house"(Uzun, 2013, p. 55).

Like Uzun, in both his writings and novels, Mustafa dwells on the subject of pain and suffering, be it internal or external. Uzun admits that writing is a means to liberate oneself from two types of pain: the pain of the suffering and the pain of the lies. He writes:

> Due to a reasoning that had nothing to do with me, I came into the world as a Kurd. And, since then my life has been marked by two things: suffering and [the joy of] living. And, one can say that whatever are my faults, the forty-seven years of my life have been entirely devoted to a struggle designed to free me from those two evils (Uzun, 2003, p. 25).

Mustafa's protagonist, now a university student, is in love with his classmate Pari. The two share some joyous moments, as well as some of their most miserable moments., but Hamko finds it difficult to express his feelings.

> I have been avoiding this conversation for months, since I was afraid it might ruin our wonderful friendship. I didn't expect to feel this way for so long, but the fact is, there hasn't been a day since we met that I haven't thought of you. I think you are amazing. (Mustafa, 2013, p. 99).

Hamko ponders the unjust circumstances that force him to participate in a war against also a Kurdish population. Aside from being a love story, and a story of escape from the evils of the protagonist's own familial home and homeland, and a story of the return to a homeland where

there remain challenges and hardships – in his multi-layered narrative, Mustafa deals with the story of a collective who bear the burden of oppression.

In the external world of Mustafa's story, events of 2014 saw another of ISIS's invasions. As is known, ISIS employed not only weaponry to impose their conquests, but other means as well to ensure their soldiers' domination of ethnic groups of the region – which included of course, the Kurds. A major method of ISIS' invasion was what could be called a "cultural invasion." This method has already been experienced by Kurdish populations for about one hundred years. It is thus a well-known method in which neighboring populations and /or a government impose their own culture in an attempt to include populations in the dominant culture. These forces seek to obliterate features such as the language, music, art, and religion in favor of social fabrics that at variance with the original lifestyle of indigenous populations. Together with economic hardship, combined with the all-round oppression that has led to the internal displacement of civilian populations, the result has even been that civilians seek settlement in countries where they are strangers. It is at this point that Mustafa publishes his novel *What Comes with the Dust Goes with the Wind*. Here, the author depicts certain forces that contribute to the creation of chaos in a region inhabited mainly by Yezidi Kurds.

The novel *What Comes with the Dust* is narrated in the third person. Here, we have an omniscient narrator with unlimited access to characters' thoughts and feelings. "Thoughts whirled in her head, and her heart pumped faster than the swing," Mustafa writes (2017, p. 6). The novel opens with protagonist's wedding day. Nazo is in the bathroom seemingly wishing to commit suicide. This pessimistic scenario is followed by a prolonged and creative flashback. Apparently Nazo's parents had gone on believing in the tradition of arranged marriage despite that as a result, Nazo's siblings including a sister who is deaf, suffer from congenital disabilities. Her parents had already arranged her own marriage to a cousin. Nazo's predicament will be a driving force behind events of the novella: Will the persona Nazo resist this practice or embrace silence?

In the above flashback, we are introduced to a frantic young girl named Nazo, a young girl who had recently suffered under ISIS. Then, the protagonist Azad steps into the picture. We see that these young people face two similar psychological barriers – a trauma heralding from their own Kurdish traditional practices, as well as the displacement imposed on them by armed groups in the region. However, their intimacy becomes a source of hope, and eventually leads them to migrate to another country where co-existence prevails as an alternative to their native land. Azad is a young Yezidi teacher, raised by his grandfather. When he falls in love with Nazo, his grandfather encourages him to search for a place where love is acceptable and there is no associated fear. The importance of love is highlighted when the writer Mustafa puts words into the mouth of the grandfather that are impassioned and poetical: "The love in your heart ought to silence the voices in your mind. Go ahead. If love compels you to cross the Aegean, then bury your fears beneath its waters. Only excuses confuse our lives, not the reality"(Mustafa, 2017, pp. 12-13). Mustafa also meta-comments on the theme of love – " no one is immune to love, the most ancient virus in human

history"(Mustafa, 2017, p. 15). Such comments contribute to the creation of a strong narrative in modern literature.

The present writer suggests that Mustafa's novel functions on two levels. From the outset, the reader becomes acquainted with the author's epigrammatic style of writing. Azad is afraid of water: "The other fishermen's children mocked Azad, calling him the blue cat because he screamed in panic each time Grandpa dragged him into the boat to teach him to fish"(Mustafa, 2017, p. 11). Since water symbolizes the source of life in general and specifically for Azad's grandfather, Hassan Seydo strongly believes in fishing and he is willing to persuade his grandson to quit school for the sake of fishing: "Grandpa never liked school. He thought people could learn more from a fish than from another human. However, as the years passed, his curse turned into a prophecy, and Azad became a school teacher" (Mustafa, 2017, p. 11). Following this, there is yet another epigram, one related to the contrastive voices used in the novel, and so on.

The epigrammatic style was previously used by Uzun in his above novel *Mirina Kalekî Rind*. The narrator in this novel, in Uzun's poetical style, justifies the epigrammatic, as follows:

> Writing is a journey, a kind of journey. It is a journey through waves of the sea. Writing is a journey filled with experiences. One should fight the waves so as to find one's path, so as to take the righteous path. So as to re-live experiences already lived. . . one should accept this fight (Uzun, 2007, p. 68).

In the case of his protagonist Azad, Mustafa uses the metaphor of the waves of the sea on two levels, firstly to function as a stylistic device that ornaments – Aristotle in his *Art of Rhetoric* says that metaphor is above all what gives perspicuity, pleasure, and a foreign air (Aristotle, 2019, p. 355). Secondly, he uses the epigrammatic cognitively to make readers understand the author's own experiences. Accordingly, metaphor helps the reader access abstract ideas.

The utterances of the grandfather when Azad is an adult contrast with what his grandfather told him when he was at school: "As grandpa fixed the schoolbag on the boy's shoulders, Azad turned and put his arms around grandpa's left leg then burst into tears. Grandpa patted his head, saying: Go boy. You do not want to miss your first class" (Mustafa, 2017, p.12). Love for Nazo provides life with a daring aspect for Azad. In pursuit of happiness, Azad is now willing for the first time to encounter the boat and the sea.

As an aside – In English literature, epigrammatic writing is considered a well-established narrative style, Oscar Wild's narrative serving as an example. A prime intention of novels, in the present writer's estimation alongside other important features, is that the novel should be accessible and entertain. In the case of epigrammatic writing, readers find it easy to extract certain paragraphs or quotations for their specific individual use. Secondly, as a narrative technique, a meta-comment could indicate a change in a character's attitude toward a specific subject matter. In face to face conversation, I am referring to real-life situations in this instance, people find it easy to notice a change in another person's attitude while talking; it

could be through a change of facial expression or a movement of the hand or a shift in posture or other body language. However, for a similar change in attitude and change of mind to be apparent in a written text, meta-comment seems to be useful. Moreover, the meta-comment aptly creates a connection between the narrator of the story and the characters. Although the work on hand is a work of fiction, the use of meta-commenting in the novel serves to function very well in presenting the actuality of the insurmountable obstacles the Yezidis faced after the ISIS invasion of their villages in the mid-2014s.

To return to the story-line, Mustafa's *What Comes with the Dust* presents two types of love in an ISIS-controlled village. Omed's love for Nazo is one-sided. He is more infatuated with her than being truly in love. In order to convince that his love is genuine, Omed dramatically cuts himself with a razor. This particular act symbolizes certain traditional practices of youthful residents in the Kurdistan region and are probably common elsewhere but manifest in various ways. It could be said that such practices probably indicate that the power of immaturity is dominant over the power of reasoning. When unguided teenagers reach a specific age, they tend towards risk-taking and tend towards doing things that cannot be justified rationally – like what Omed does. As the author of a novel, Mustafa portrays Omed as being unready to abandon his delusional one-sided love. The present writer believes that responsible members of the community should seriously consider Mustafa's message, and instruct their youth accordingly. Once at a specific age, these youngsters naturally tend to take risks. Omed, who seems that he has not been instructed wisely, could jeopardize his life without realizing the terrible consequences that the future holds for him.

On the other hand, Azad's love for Nazo represents a modern view of love but more importantly, in context, his love is considered as disrespect for rituals in the Yezidi community. It is true that he initially made love with Nazo having her full approval. However, this was done out of wedlock. In a community where traditions reign over modern ways of life, this action could bring detrimental rivalry between families in the regional culture. Neither Azad's nor Omed's love for Nazo has the potential of becoming a code that the community could be proud of. And so, love defined in the story is that it damages the practice of the millennia-old honor code, rituals, and traditions. As a result, Azad and Nazo consider migration to a foreign land.

When it comes to characters and what they stand for in this novel, their disposition represents the essence of a war-torn community. Azad, a newly assigned teacher gets captured by armed men soon after the home village is surrounded. The men of the village are as a rule taken as a group and shot down in summary executions. Both Omed and Azad get injured, but Azad suffers from critical injuries. Despite his injuries, Omed strives to rescue Azad and take him to safety; Azad fails to make it as later they are spotted by an armed night patrol and Azad gets killed. Nazo suffers in captivity, is oppressed by armed men, and recollects Azad as a prince charming. Azad's tragic ending symbolizes the tragic ending of the one-tenth of Yezidi people who failed to reach Shingal. Thus, I suggest that Gharbi Mustafa's characters in this novel portray the reality on the ground in areas invaded by members of armed forces. Most

people in Shingal and its sub-districts got killed as a result of having retained their identity and faith throughout the ages and centuries.

By combining real and fictional events, Mustafa has creatively projected the tragic reality of the Yezidi people in his fictional novel in a way that has been unavailable in any other fictional medium so far. He has dedicated this novel to the circumstance of the Yezidi nation and the general attitudes of armed forces toward them, which is to say that the crucial mission of the author of *What Comes with the Dust* was to present the crimes committed against "the other," in this case, the minor native ethnic group inhabiting Shingal.

Concluding Remarks Regarding Mustafa's First Two Novels

The Kurdish novel is undergoing a good deal of experimentation, about which there is little consensus among critics. However, the Kurdish novel still has a long way ahead of it to reach maturity. There are some Kurdish novels that genuinely represent the essential of good prose. Gharbi Mustafa has written about the notion of coming of age in Kurdistan in his novel *When Mountains Weep*; readers can feel the author's interest in representing the harsh lifestyle of the Kurds in the modern age. While his second novel deals with atrocities committed by members of armed forces against Yezidi Kurds in Shingal, as a novel, it still shows artistic progress. There are some very frank scenes, which, however, for Kurdish readers, might prove offensive due to the seductive imagery. Such is the scene where Azad and Nazo are described as having engaged in sensual love "his lips sparked an earthquake inside her, and she clung to him. Lost in new sensations, she dug her nails into his shoulder blades as he pressed himself into her for the first time"(Mustafa, 2017, p. 7). Later on in the novel, it becomes apparent that she is enthralled not only with the sensual, but with sexual love *per se*: "She had stepped onto the forbidden path. Her feet sunk into the quicksand of illicit pleasure, and her soul fell into the claws of guilt. Yes, she had lost her virginity, her badge of honor, but did she still have her purity? Nazo wondered" (Mustafa, 2017, p. 9). This is an explicit reflection and an honest treatment of an incident taking place that has great influence on people's social decision-making process, yet little attention is paid to such events in other literary forms in Kurdish. The imagery drawn here can primarily be considered an initiative in representation of overt detail in the community where it is mostly suppressed by all available means.

The Kurdish novel moves forward at four levels. Firstly, it has become a realistic social novel as a text that deals with social issues. Secondly, it has reached levels that deal with important issues concerning local communities, issues that are embedded in the narrative of the text. Thirdly, it explicitly deals with psychological issues at the personal level. Moreover, it also has transformed aesthetically through the above three points combined.

Badal's Novel: Oppression Leads to Internal Conflict

But, does freedom from oppression lead to freedom from internal conflict? *Dawiya Şervaneki* [The End of a Warrior] (2005) written by the Iraqi Kurdish writer Ismat Muhammed Badal focuses primarily on two distinct decades: events which took place before the Kurdish National Uprising in Iraq in the spring of 1991 and the events that followed the uprising.

Badal's novel is best analyzed through comparison with René Girard's psychoanalytic concepts regarding *Don Quixote*. Girard's essential concept is related to the nature of imitation, his main concern being the imitation of other "people's desire." In this regard, Girard has come up with two elements that contribute to the creation of desire in fictional characters and also, in real human beings. He notes:

> If people imitate each other's desires, they may wind up desiring the very same things; and if they desire the same things, they may easily become rivals, as they reach for the same objects. Girard usually distinguishes 'imitation' from 'mimesis'. The former is usually understood as the positive aspect of reproducing someone else's behavior, whereas the latter usually implies the negative aspect of rivalry. It should also be mentioned that because the former usually is understood to refer to mimicry, Girard proposes the latter term to refer to the deeper, instinctive response that humans have to each other. (Andrade, p. Para.7)

The author goes on to distinguish two types of imitation, firstly the mimetic, which has a negative influence on the person longing for someone's desire. Girard mentions that with the mimetic, the subject does not necessarily want the other person's desire, but he wants to be that person, i.e. the subject longs to replace that person, which is impossible. This type of desire creates rivalry and leads to the creation of complexities for the person longing. In an extreme manifestation, it is called metaphysical desire, which again is unattainable. In Girard's terms, this desire is described as internal mediation.

The other type is imitation itself which is described by the author as external mediation. This type does not lead to rivalry and is usually productive. Gerard mentions this type as

> the process in which a person influences the desires and preferences of another person. Thus, whenever a person's desire is imitated by someone else, they become a 'mediator' or 'model.' Girard points out that this is very evident in publicity and marketing techniques: whenever a product is promoted, some celebrity is used to 'mediate' consumers' desires: in a sense, the celebrity is inviting people to imitate him in his desire for the product. The product is not promoted on the basis of its inherent qualities, but simply because some celebrity desires it. (Andrade, p. Para 8)

The second type of longing for a mediator's desire is more acceptable as it does not create conflict in the subject having the desire of imitation. In the case of *Dawiya Şervaneki*, two distinct time frames represent these two types of triangular desire. The word triangle here, according to the author himself refers to the subject, the object, and the mediator. The subject is the person having the desire to imitate. Meanwhile, the object is the objective of the subject that he is yearning to acquire. And then the mediator is the person who triggers the sense of desire in his subject. When analyzing *Don Quixote*, the author states "in most works of fiction, the characters have desires which are simpler than Don Quixote's. There is no mediator, there is only the subject and the object"(Rivkin & Ryan, 1998, p. 225).

Dawiya Şervaneki, as a literary work highlights the protagonist's life experiences in a time of war and after the supposedly attained freedom from internal oppression of 1991. The novel reflects events related to Kurdish ethnicity during that period especially in terms of politics and social status. Despite to a great extent having achieved separation from the central Iraqi government, the population still undergoes hardship, and is dissatisfied with the new experience of local authority with its political corruption. The protagonist of the novel deprecates the status pro, because he, personally, has gained nothing from his veteran labor of years and is currently unemployed. His personal situation leads him to inner conflict, his attitude changing drastically from optimism to pessimism as regards both his own life and society. He becomes alienated from society and disconnected in his social relationships. He rejects his mother's insistence that he get married. The people around him such as his mother, sister, and his friends advise him to set aside his negative attitude. Finally, and at the very end of the novel he accepts his personal reality and reverts back to being the optimistic person he was.

Looking at the novel as a literary work, we see that in the opening chapter, the characters are appropriately introduced in order of importance – starting with the hero, Kovan, down to the flat character, Nazdar. The time and place are set forth, all events taking place in territorial Kurdistan. Badal, who also writes short stories, wrote his novel *Dawiya Şervaneki* in 2005, and it was published by the Kurdish Writers Union - Duhok. All in all there are twelve characters, both male and female. This work is considered to be in a special category as a novel of ideas. It considers certain aspects of living in context of when the novel was written. In this regard, as Arif Hito says in his book *Roman xodîka Jiyanê*, "the novel is the mirror of life and every reader can analyze it according to his opinion and his individual life experience" (Hi□to, 2011, p. 16). Badal tells us that after the Kurds' struggle against the Ba'ath regime, the Coalition Forces established the No-Fly Zone to ensure that the Iraqi regime would have limited influence in Kurdish areas – Iraqi sovereignty would be nominal and ceremonial. It thus seems that the author's intention behind writing this novel was to reflect on the political stance as well as the psychological state of the Kurdish people. Kovan, the protagonist of Badal's novel dedicates his whole life to seeking freedom and happiness for the Kurds, a mission he associates with the national cause. With the Kurds' measure of success due to the uprising, the question arises as to whether or not Kovan himself is on the way to happiness in accord with his former vision for the future? Let us turn to the text for an answer:

> You could not know how dissatisfied I am with life. I'm lost. I followed a familiar path, one known to me. I was exhilerated treading that path. I didn't think about anything else. I enjoyed the company of friends. Although exhausted and suffering, I was nonetheless happy. I didn't have any psychological diseases. Now that euphoria has come to a halt since I see so much that I cannot accept. I had not an inkling of what would become of what I had envisaged (Badal, 2005, p. 79).

Kovan is unable to accept the ways of majority officialdom. They scarcely follow the path of a warrior, the principled fighter for a cause, one who struggles to bring about a revolution in

the lives of his people. Eventually, Kovan blames himself for his dissatisfaction, and thinks his former struggle was a waste of time and effort. Therefore, he faces an inner conflict. All in all, the situation leaves him disappointed and grieving.

Injustices in local policy make Kovan suffer from loneliness and also create a negative turning point in his personal life "For what will you go home? It is the usual home, with long drawn-out nights. When do I rid myself of them? But, my mother, will my mother wait for me at the front door, and until I get back home" (Badal, 2005, p. 11). These words indicate that he is still consumed with longing, despite that the Kurds were granted a no-fly zone and had started to build their own governmental institutions. Instead of accepting the reality, Kovan becomes the victim of his metaphysical desire. This desire is emphasized by his being unable to obtain the status of an official position, such as he had envisaged before the uprising.

Kovan's father passed away in the mass emigration, and his sister had married, so he undertakes the responsibility for the household – but he is irresponsible. His mother is always alone alone in the house and wishes that her son would spend some time at home. He, however, routinely awakes in the morning, and goes out. He goes to the coffee shop where he spends time among older men, and listens to melancholy music, and sometimes walks the streets hoping to catch a glimpse of his lady-love; and, he always returns home late at night. His nightmares give him a sense of unease, and he wishes he could escape the ambiguities and ghosts that cast shadows over his life: "Such daily routines weaken one. House, city streets and coffee" (Badal, 2005, p. 10). Kovan's mother, his sister, and his friends push him to find work or at the least to return to engagement in politics. Such is the result of the failed metaphysical dream of his internal mediator.

The writer's use of platitudes effectively means that his novel lacks complex rounded actors, and in fact his characters are usually flat. Moreove, the narrative is weak in that the author's creative talent does not exclude the use of platitudes when writing about the community. Another defect of the narrative is unimaginative repetition that risks boring the reader, as when his mother repeatedly tells Kovan to get married: "Be quick, while I am alive, ask for the hand of a gentleman's daughter, and then, she starts to mention some familiar or maybe unfamiliar names of girls, girls in the neighborhood" (Badal, 2005, p. 18). Such ideas in Kurdish communities are a matter-of-course. Moreover, in typical Kurdish culture, whenever one suffers from psychological issues, family members immediately bring up the subject of marriage. This general attitude attitude towards marriage is common to families leading a traditional way of life, even with educated families. Kovan's mother continuously raises the subject of marriage, but Kovan's response shows no predisposition to marriage. He brushes aside his mother's advice; the destiny that he had anticipated and that is embedded in his dreams is to marry Viyan. This dream is in the realm of the nebulous, all-the-more-so since he does not know anything about her whereabouts. After the uprising, many villagers had moved away to cities, and others had even migrated abroad. As she is not to be found in the city, it could be assumed that she would probably be living abroad. Kovan, however, does not set aside his hope and is obsessed with the idea of finding Viyan. As a result of overthinking, living in the past, and reminiscing on the time he had with her, he becomes psychologically

unstable, and any girl he runs into looks to him exactly like Viyan. The second major reason for Kovan's being deaf to his mother's wishes is that he is unemployed.

The story concludes with Kovan's sister, Nazdar, arguing that corruption is not uncommon – life consists of both good and evil. She explains that when one sees corruption, it does not mean that all people are dishonest. These words have an affect on Kovan, and eventually, he decides to step out of his isolation and the depression that ruins his life. He looks for work and accepts his reality.

The story is told in the first-person, through flashbacks. However, the writer sometimes slips up and forgets that the story is from the viewpoint of his protagonist; he intervenes as the omniscient third person narrator – as for example with the dialogue: "While your mother poured out the tea, she said, I know you will leave me again, like those days when you left your parents and sister, and you went to the mountains without thinking how the government would treat us"(Badal, 2005, p. 34).

A Further Look at the Protagonist's Internal Conflict

Badal's hero had wished to live in a just society. The plot point of Act I is when Kovan does not accept the reality of the situation after the uprising of 1991. He consequently suffers from a kind of inner conflict that literary criticism defines as the conflict between the character and his own goals:

> An addition to the conflict between individuals, there may be the conflict of a protagonist against fate, or against the circumstances that stand between him and a goal ha has set himself; and in some works (as in Henry James' *Portrait of a Lady*) the chief conflict is between opposing desires or values in the protagonist's own temperament (Abrams & Harpham, 2009, p. 265).

The main reason behind Kovan's inner conflict is revealed to readers through situational irony which "occurs when incongruity appears between expectations of something to happen, and what actually happens instead. Thus, something entirely different happens from what the audience may be expecting, or the final outcome is opposite to what the audience is expecting" (Editor, 2018). The protagonist has fought against the Iraqi Baath regime for liberty and freedom, during which time his convictions clearly deepened. It came as a shock to him to see others who had fought alongside himself subsequently behave in a corrupt, even illegal manner. He took it as a personal affront when he saw that some who had collaborated with the Baath regime after the uprising were placed in responsible positions. His voiced concerns were not only ignored but had bad repurcussions for himself, and this isolated him from society. Feeling remorseful over his failure to protect his family, he left for the mountains to join the Peshmerga without even saying good-bye to his mother. This event created an inward dilemma that would re-appear ever afterwards. Above all, he should have had his mother's blessing! Without it, he would be liable to bad outcomes ever afterwards. The load of guilt is hard to bear, and the consequences seem to go on and on, when his father passes away, his sister marries, and his elderly mother is left at home alone.

Moreover, when Kovan had departed to join the Peshmerga forces, he neither told his family, and nor did not tell his beloved Viyan: "Maybe this happened to you because of her. She offered you all her love and devotion. She loved you so much, then abruptly without any warnings you neglected her. Next, you joined the rebel forces" (Badal, 2005, p. 15).

Kovan in the depths of despair queries his connection to his motherland: "What makes you adhere to this ravaged land, don't you believe that all your hopes are dead and don't you get disappointed looking around" (Badal, 2005, p. 9). And so on and so on, his memories making his internal conflict ever more anachronistic. "Your room wall narrows, the ceiling caves in, you are in a grave, you become breathless. Your body is wet with sweat as you sleep; your pessimistic ideas, your confused mental state, become a ghastly specter. Shaken, you wake up"(Badal, 2005, p. 22).

His internal conflict is resolved by advice he receives, first of all, as said, from his sister Nazdar, then from his friend Karwan: "Do you have another option? When a good person gets separated from the caravan, it means you are giving a chance to a bad person. Kovan, unfortunately, I see that is your situation. Come, I will help you and your condition will improve" (Badal, 2005, p. 87). And, of course he receives kindly advice from others.

After one year of inner conflict, Kovan comes face to face with a huge gap in his life. He asks himself whether or not a psychologist would help. Then one day, he earnestly seeks to discover his real self: "You stood in front of the mirror, and you looked at yourself. You thought that you have not looked at yourself for a very long time, although you stand in front of the mirror everyday. You always brush your hair and dash outside. Today you are looking at yourself differently, as if seeing yourself for the first time" (Badal, 2005, p. 64). Eventually, Kovan's internal conflict is resolved – apparently due to his visits to Karwan's office, Nazdar's kind words, and finally his getting married.

Reflection of Marginalization and Colonization in Yashar Kemal's Novel of 1982

The novel *Hüyükteki Nar Ağacı* [The Pomegranate on the knoll], was originally published in 1982 in Turkish Language. But the Kurdish edition [Dara Hinarê] is used in this article which was translated and published in 2005. This novel is the story of five Kurdish men, Memet, Hosik, Yusif, Ashiq Ali, and Memet the kid, who travel to Chukurova when there is a famine in their own region. They are in search of work, food, and money. However, on arrival they find that Chukurova has an abundance of machinery, notably tractors. As a result, many farmers, peasants, and laborers have lost their jobs. Consequently, the five men suffer from degradation, longing, unemployment, hunger, pessimism, disease, and poverty.

Chukurova no longer enjoyed a smooth running cooperative social set-up. Chieftains fired peasants from their farms since machinery lessened the need for labor. Even nature had somehow changed, and the climate in Chukurova was getting warmer; mosquitoes swarmed everywhere. The five men in expectation of the usual fair-minded treatment come to the realization that the people of Chukurova are not the same. Disappointed, they decide to head

back home, when a woman suggests that they visit a certain holy pomegranate tree. The pomegranate tree is reputed to offer solutions to problems, and make their dreams come true. Hopeful and believing, they set out to find that very tree.

They head for Anvarza. A villager greets them, whip in hand, and asks if they are mountaineers. He orders them to leave their village immediately. He calls out "long live tractors, combine harvesters, and marshals." Offended, they feel that what they had faced in Chukurova was less painful.

Then, Memet, Hosik, Yusif, Ashiq Ali, and Memet the kid find a charming farm, full of trees, and flowers. Even the birds, snakes, and flies head for that farm. They arrive at the village where Ahmed, one of the villagers receives them warmly and respectfully. To their surprise Ahmed offers them food. Hosik, one of the five, takes out his dagger to cut up the melons. Memet the kid stares at the dagger. Hosik claims that it belonged to his father who had fought in the Sariqamish war against Russia and had taken it from the pocket of a dead Russian soldier.

Ahmed, the villager, did not know the whereabouts of the pomegranate tree, but he said he knew someone called Hassan who could guide them to it. Hassan was a sage whose work was to heal the sick with natural remedies. To that end, he always went to the mountains to fetch plants; he was familiar with most kinds of plants, trees, and rivers. They told Hassan about their dire situation, but he sadly said that there was no holy tree now in Chukurova, and if there were he would know of it. He went on to say that once Chukurova had been full of beautiful holy trees, but that people had cut them down. Once more, disappointed, they departed.

Hassan had related that one Muslim's khalifa, Ali bin Abu-Talib, had passed by the pomegranate tree, and the tree had cried out to Ali bin Abu-Talib. He had asked and prayed to God to bless the pomegranate tree and asked the tree to show mercy and bless people in need of help.

Finally, the five men found what had been the pomegranate tree! It had died, and only a log was there. Even so, rejoicing, they gathered around the tree's log and they prayed. Only Memet the kid did not pray, saying that since the pomegranate tree had died, it could not bless anyone. Hosik, for whom the tree was most holy, warned Memet the kid in this regard, saying that the tree could probably take vengeance. They told the pomegranate tree about their wishes, dreams, and troubles. Next morning, they discovered that Memet the kid had taken Hosik's dagger and left. Later in the day, they decided to go back home to Duladul mountain. There, they found that nothing had changed, and they felt betrayed.

A way of life full of traditions lurks in the background of the narrative, stepping into the foreground to play a role not only to motivate the actions of characters, but also as a sort of guardian for the morality of the writer's novel. There is an assumption that traditions may protect a man's dignity and guide him even in our modern times, and that people suffer and deeply feel the loss of their traditions. Indeed, the writer of the novel wishes to say that when

the traditional way of life recedes and becomes less important in guiding an individual's life, he is more likely to face hardships, and even his survival may become a struggle.

The era of agricultural society had changed and was replaced by the industrial. The human social fabric and established connections were no longer valued, and the society depended on machines for their productivity. To again transform man's psychology would involve eliminating the machines.

Ecological Dimensions

In his novel, Yashar Kemal also reflects on the importance of trees to the environment. The tree could be considered as a memory of the passage of time. When we upset the balance in nature with changes in our sources for industry, we put even the climate at risk. The search of the five men for the pomegranite tree signifies hope for the ecological future of the world, and, Kemal wants to say, destroying and losing that future will be catastrophic. Kemal quite clearly states that if destruction of nature continues, we shall first witness the death of nature, then the end of man:

> There were many holy trees in Chukurova. Chukurova was a forest of pomegranate trees, around the long way to the sea. During spring and summer times, these trees would be covered with red blossoms, so that the whole area from here to Ayas would all be red and would move just like sea waves. Black snakes used to mate under the red blossoms, turning as red as the iron in a fire. Now there is not one tree left on the plain, and they uprooted all the trees. Now, neither pomegranate nor oak, nor pine, not one tree grows in Chukurova, not one solitary one. Not a single holy thing remains on this plain, not to mention the pomegranate tree (1982, p. 139).

The hopes and dreams of Kemal's characters are in keeping with their innate spirituality. They feel deeply, their passions are unruly, their grudges abound. And, whereas the five heroes cling to hope when they undertake their wishful journey, they still depend on something deeper in pursuing their dreams. Hopes and dreams are an essential part of the outlook of men who search for a better life. Moreover, their search for the pomegranate tree reveals their purity of heart. They do not bear the mark of corruption as do the majority population in Chukurova.

Every nation has its own traditions. Regardless of whether traditions are transmitted orally or written down, they are reflected in every aspect of life, social life, religious life, politics, and literature. Traditions bind us to our forefathers and make one nation distinct from another. Some of the best moments in our personal lives, Kemal wants to say, are when we keep age-old traditions of family, clan, and country. Society's heroes may on occasion have laid down their lives for the sake of noble traditions. Comparable to the pursuit of scientific knowledge, the traditional path is considered to be a true and valid approach to life – but with an assured outcome without the need for experimentation. Traditions not only influence social institutions such as family, clan, law, religion, and art, but also enter into our conversations

and mold our characters. The traditional and virtuous way of life guides us and saves us from the many pitfalls and dangers in life, and ultimate leads to happiness and progress.

We see in Kemal's novel *Hüyükteki Nar Ağacı* that regional traditions are the dominant force behind his characters' journey. Man's search for tradition is an affirmative theme in most of Yashar Kemal's works. Worthy of note is that the author himself witnessed the transition of Turkish and Kurdish regional culture from the agricultural to the industrial, and also how the life-style in villages changed after that. And, it seems that the author's personal experience stayed with him and drove him to reflect on the conflict between traditional values and the perceived need for dynamic industrialization. In *Hüyükteki Nar Ağacı* the traditional way of life finds expression in artforms, the spoken language, social life, and the behavioral patterns of individuals.

Traditional arts are represented through music and specifically in the form of minstrels and bards. Ashiq Eli, an outstanding folksinger, expresses his sorrows, miseries, love, pain, and patriotism, love of nature, friendship, and grief for the poverty-stricken by singing folksongs.

Traditional laboring

Our novel holds traditional laboring in high esteem, as an intrinsic aspect of farming and in general the agrarian way of life, which is seen as the essence of our livelihood. Kemal's novel is rich in images on how the tools of farming are used, tools such as bulls, oxen, horses, plows and scythe, and animals used in harvesting wheat, and rice. The importance of both men and women is in terms of how they contribute to rural life. So, we see Kemal's five major protagonists as guardians for all the above, and in their capacity as guardians they search for that which is in the process of diminishing.

Traditional Music and Songs

Even in the modern era, music for the Kurds remains highly politicized. They have not yet established an independent country where music can grow and deal with other issues other than patriotism. According to Baqi

> They put song and rhythm into the same category as Water, Fire, Air, and Earth, which have all important roles in organizing nature's formations. Great prophets such as David (Dawood), Zoroaster (Zartosht) and some great musicians from ancient societies have used music as a tool and coordinator for their heralding and for their rituals. Since many famous notables (Zoroaster and so on . . .) were born and arose from [the territory of] Kurdistan, and the good news spread to other places, and the land of the Kurds was in the vicinity of the Babylonian and Ilam civilizations – Kurdistan should be regarded as the birthplace and the home of song and music" (Baqi, 2001, p. 246).

Baqi states that since Zoroastrians, Yazidis, and Ahlu-Haque were aware of the effect of music, they used songs and instrumentation in their rituals and ceremonies; for the reading of

scripture such as the zoroastrian Gathas, Yarsan of Ahlu-Haque, and Jewlah-u-Mashafa Resh of Ezidian, they used folk tunes with emphasis on rhythm: "All [extant] documentation shows that Yezidi religious [ritual] emphasizes the oral" (Spät, 2008, p. 31). It may be assumed then that ancient religious ritual provided Kurds with a musical background.

Accordingly, Kurdish folk music functions as a protector and a guardian of Kurdish culture, literature, and identity. Despite all the internal conflicts, and external occupations and wars in Kurdistan throughout its history, over and above historical, geographical, and dialectical distinctions, there remains a sense of connection and understanding that binds the Kurdish nation together – at least greatly due to traditional narratives and folksongs and music.

Kurdish songs have many variants such as the "Hayrans, Lawiks, Siyaw Chamanah, Horah, Chamar, Beyt, Payizoks, Band, Narinks, and Diloks. There are also love songs, along with dances and music for weddings"(Baqi, 2001, p. 245). However, traditionally there are only three types of classical performance: storytelling (*çirokbêji*); minstrels (*stranbêji*); and, bards (*dengbêji*). They stage their performances mainly at night gatherings (*şevbêri*), especially in winter; perhaps since winters last for about four months, the people of the villages like to gather round nights to listen to storytellers and bards. The history of Kurdish music is regarded as the beginning of Kurdish literature as well.

Oral Literature

Yashar Kemal's works are enriched by his use of Kurdish and Turkish oral literature. One may assume that it was his intention to lean on Kurdish oral literature in his literary works, and in any case, he relies on oral traditions stemming from the singing of the dengbêji (bards).

Dengbêj is a Kurdish compound word consisting of deng (voice), and bêj (to tell). If you add the suffix "i" dengbêji, we have "the man whose voice relates." Kemal says that the "dengbêji is a man who recites epics in a professional way"(Scalbert-Yücel, 2009). Roger Lescot, the first Western scholar to research Kurdish oral literature defines dengbêji as follows:

> These professional poets, who over the years furbished their memories as apprentice of certain old masters, assumed the task of being conversant with the traditions of the past and, if some new events were to occur, the celebration of the heroic deeds of the present. . . . They sometimes confronted each other in competitions held regularly until quite recently. Every emir or chief of any vital tribe maintained one or more of these bards, whose song, due to contemporary allusions might at times have political connotation. Thanks to their unlimited repertoire and their matchless gift of improvisation, the dengbêji transmitted poems with thousands of verses, from the remotest centuries until today (1977:798).

Yashar Kemal pictures the dengbêji in Ashiq Ali's songs as being characterized by patience, hope, kindness, and generosity, and the blessing of their having wonderful voices. He sees the effectiveness of the dengbêji's song as being due to the playing of the tambour and singing in a heartfelt manner. He mentions that

Ashiq Ali would start out his song which is a form of storytelling in Kurdish culture. His songs were about love, illness, and hard living conditions. As did the dengbeji, Ashiq Ali would sometimes sing about nature, and imaginary things. Kemal writes:

> Ashiq Eli was passionate, standing or sitting, he sang on the sadness of love, pain, death, poverty, cancer, children, fever, loneliness, and on Kizlmaks, Ceyhan, Seyhan, Chukurova, bugs, damned motors, the dangerous world, mountains covered with snow, and flocks of deer. He sang to the aghas about injustice, until sunrise, and the arrival of dawn's fresh air. Then Ashiq Eli would put down his tambour (1982, p. 55).

Ashiq Ali is described as singing songs on various occasions that would create an optimistic mood in his companions and gift them a lift, in the spiritual sense. He would also allude to stories of famous religious figures in antipication that this might serve as a sort of psychological treatment.

> Ashiq Eli holds his tambour. He sings about headsprings, highways, longing, and injustice. He narrates that each mosquito is like a wolf. Ashiq Ali states that God, who rescued Yusuf, will look at our faces and save us. He used to sing songs about the pomegranate tree: There are red roses with fresh water, [sparkling] lights beneath the pomegranate tree. Until morning Ashiq Eli would sing imaginary tales about the pomegranate tree (Kemal, 1982, p. 92).

Kemal in his novel *Hüyükteki Nar Ağacı* shows that the dengbêji tradition is deeply rooted in Kurdish society: "Sometimes you can find two or even three or all of a family's sons as dengbêji, Memet patiently explains. This is Ashiq Ali, Ashiq Hussein's son. He is known in all the plains and mountains. His grandfather was called Ashiq Khalid, their names are well-known in Avshar. His father is the great Dadaloghlu. His family belongs to the Dadaloghlu family" (Kemal, 1982, p. 106).

We see that the art of the dengbêji includes both singing songs and telling stories, as when Ashiq Ali tells a love story about a boy who was very poor.

> Ashiq Eli narrated: there was a poor boy that fell in love with a rich man's daughter. The girl's father rejected him. He asked the boy to give him two thousand liras […].The boy could not pay the father because he was penniless. The boy and the girl decided to run away to Chukurova […]. They left, fleeing at nighttime. One day, the boy went to bring some food, alone […] He returned late. The girl had been in hiding. Then he discovered that the girl had been bitten and eaten alive by mosquitoes. The boy found only his bride's bones […]. The boy went crazy. He always wept and narrated his sad story to every passerby (Kemal, 1982, pp. 53-54-55).

Contrary to the notion that the dengbêji performs only vocally and without playing any musical instruments, Kemal's *Hüyükteki Nar Ağacı* informs us that the dengbêji traditionally

used the musical instruments, saz and tambour. These instruments were thought to make their songs more pleasurable for their audiences.

The dengbêji are mostly thought of as traveling from place to place, since they have used their art as a way to make money in times of harsh economic conditions. In Kemal's novel, the five heroes when they return to Chukurova, go hungry and have nothing to eat. Then they start to sing Ashiq Ali's songs and play the tambour. The people gather round. Enjoying Ashiq Ali's songs, they give money. So, had it not been for Ashiq Ali and his songs, our heroes would probably have suffered most cruelly from hunger.

Laboring is considered as basic in life, the traditional manner of work leaving its imprint on the personality: "A man with his wife, and two daughters who were twelve years old were collecting hay […] their faces were covered with dust […] the wife with her two daughters, were putting hay in place" (Kemal, 1982, p. 45).

Another traditional skill is mentioned, which is that of a healer. The healer (*hakim*) was liked and respected. The Kurds trusted their methods of healing since they relied on and used only natural herbs and medicines extracted from nature and considered as sacred. They had a comprehensive knowledge of herbs, roses, trees, and plants. And they, like the bards, came from traditional families who passed on their skills to their own family members.

References

Abrams, M. H., & Harpham, Geoffrey Galt. (2009). *A glossary of literary terms* (9th ed.). Boston: Wadsworth Cengage Learning.

Andrade, Gabriel. *René Girard*. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Aristotle. (2019). *The Art of Rhetoric*. Harvard University Press: Penguin Books.

Badal, Ismat Muhammad. (2005). Dawîya Şervanekî. Duhok: Kurdish Writers Union.

Baqi, Muhammad. (2001). *The History of Kurdish Music*. 2018 Edition: Literary Devices.

Gibbs, Raymond W. and Colston, Herbert L. (2007). *Irony in Language and Thought: A Cognitive Science Reader*. New York: Lawrence Erlbaum Associates.

Hîto, Arif. (2011). *Roman Xodîka Jiyanê* (Çapa 1. ed.). Duhok Kurdistan, Iraq: Ji Weşanên Êketiya Nivîserên Kurd.

Kemal, Yashar. (2005). *Dara Hinarê* (Firat Jewary & Sami Alhaj, Trans.). Hewler: Education Publishing House.

Mustafa, Gharbi. (2013). *When Mountains Weep: Coming of Age in Kurdistan*: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Mustafa, Gharbi. (2017). What Comes with the Dust Goes with the Wind. *Peacock*, 98.

Rivkin, Julie, & Ryan, Michael. (1998). *Literary theory, an anthology*. Malden, Massachusetts: Blackwell.

Scalbert-Yücel, Clémence. (2009). The Invention of a Tradition: Diyarbakır's Dengbêj Project. *European Journal of Turkish Studies, 10*.

Spät, Eszter. (2008). Late Antique Literary Motifs in Yezidi Oral Tradition: The Yezidi Myth of Adam. *Journal of the American Oriental Society, 128*(4), pp. 663-679.

Uzun, Mehmed. (2003). Diyarbakir: The Slap in the face. *The International Journal of Kurdish Studies, 17*(2), p. 25.

Uzun, Mehmed. (2007). *Mirina kalekî rind* (1. baskı. ed.). Kadıköy, Istanbul: Ithaki.

IJOKS
ISSN: 2149-2751
e-ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies
http://www.ijoks.com/

Article

International Journal of Kurdish Studies
5 (2), pp. 393 – 421
http://www.ijoks.com

Enformel Arabulucuların Mikro Çatışma Çözümündeki Rolleri: Diyarbakır Örneği[1]

Ferda FAHRİOĞLU AKIN[2]

Received: Mar 21, 2019 **Reviewed**: Mar 23, 2019 **Accepted**: Mar 24, 2019

Öz

Mikro çatışma olarak tanımlanan öldürme, kan davası, kız kaçırma ve arazi meseleleri gibi toplumsal sorunların çözümü için başvurulan resmi hukuki yöntemlerin yetersiz kaldığı görülmektedir. Geleneksel toplumlarda resmi hukuk sisteminin tek başına çatışmayı çözemediği bu tür suç durumlarında, geleneksel bir hukuk yöntemi olan arabuluculuk devreye girmektedir. Çalışmanın konusu, geleneksel bir hukuk yöntemi olan enformel arabuluculuk yöntemi ile mikro çatışmaların nasıl çözüldüğünün incelenmesidir. Çatışma Çözümü Literatüründe geleneksel hukuk ve/veya enformel hukuk olarak da tanımlanan arabuluculuk yönteminin resmi hukuk sistemine "paralel" ya da "alternatif" olmadığı ve "tamamlayıcı" bir rol üstlendiği görülmektedir. Çalışmanın saha verileri Diyarbakır'da yapılan beş aylık saha çalışmasına dayanmaktadır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden derinlemesine görüşme, sözlü tarih, katılımlı gözlem ve odak grup görüşmeleri yöntemlerine başvurulmuştur. Kartopu yöntemi ile seçilen 50 görüşmeci ile derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Çalışmada, kanaat önderleri tarafından yürütülen enformel arabuluculuk sistemi çatışma çözümünde ve arabuluculuk literatürü perspektifinde incelenmiş olup saha verileri dünyadaki benzer ve farklı vakalarla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çatışma Çözümü, Enformel Hukuk, Enformel Arabuluculuk, Diyarbakır, Mikro Çatışmalar.

Recommended citation:
Fahrioğlu Akın, F. (2019). Enformel Arabulucuların Mikro Çatışma Çözümündeki Rolleri: Diyarbakır Örneği. *International Journal of Kurdish Studies* 5 (2), 393 – 421 DOI: **10.21600/ijoks.543133**

[1] Bu çalışma Prof. Dr. Elçin MACAR danışmanlığında yazılan doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

[2] Yıldız Teknik Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Doktora Öğrencisi, ffahrioglu@gmail.com. ORCID No : 0000-0002-0397-1828

The Role of "Informal Mediators" in Micro-Conflict Resolution: Diyarbakır Case

Abstract

Official law often fails to solve the "micro-conflicts" of society, those being the likes of murder, abduction, and land disputes. In these kinds of situations, in which the official law system alone does not or can not solve conflicts, the mediation method of traditional society becomes useful. The aim of this work is to examine how micro-conflicts are resolved via informal mediation methods, or "traditional law" methods. Informal mediation, known as the traditional or informal law method in conflict resolution literature, is not an alternative to formal law; it serves to complement formal law. The data used in this paper was collected through five months of field work done in Diyarbakır. This data is analyzed alongside qualitative research such as in-depth interviews, oral histories, and focus group findings. This study is examined informal mediation method, which is done by opinion leaders, from Conflict Resolution and Mediation literatüre perspectives. Field work data from Diyarbakir is compared with data from different cases in other countries.

Key Words: Conflict Resolution, Informal Law, Informal Mediation, Diyarbakır, Micro Conflicts.

GİRİŞ

Uluslararası ilişkiler disiplini altında bulunan çatışma çözümü literatüründe bireyler arasında, grup içinde ve gruplar arasında meydana gelen ve mikro çatışmalar olarak belirtilen toplumsal çatışmaların çözümünde resmi mahkemeler dışında devlet dışı aktörlerin de rol aldıkları belirtilmektedir. Bu çalışma Türkiye'de Kürtlerin yoğunluklu olarak yaşadıkları coğrafyada mikro çatışmaların çözümünde devlet dışı aktör olarak enformel arabulucuları rol aldıkları için onlarında incelenmesi fikrinden doğmuştur. Araştırmada, Türkiye kamuoyunda devlet dışı aktörlerin çatışma çözümündeki rolleri ve "alternatif mahkemeler" veya "paralel mahkemeler" ya da "PKK mahkemeleri" şeklinde telaffuz edilen, bir enformel hukuk sisteminin olup olmadığı, bunun resmi hukuka tehdit oluşturup oluşturmadığının araştırılması amaçlanmıştır.

Araştırma, devlet dışı aktör olarak mikro çatışma çözümünde etkili olan aktörlerin nasıl alternatif ve paralel bir sistem kurmuş olabilecekleri sorusu ile Diyarbakır'da saha çalışmasına başlamıştır. Yapılan saha çalışması sonrasında günümüzde etkili olan enformel hukuk sisteminin toplumdaki geleneksel hukuk sisteminin siyasi parti çatısı altında yeniden inşa edildiği ve bir dönüşüm geçirdiği görülmüştür. Mikro çatışma çözümündeki temel aktörlerin enformel arabulucular olan kanaat önderleri olduğu görülmüştür. Saha çalışmasından sonra tekrar çatışma çözümü literatüründeki arabuluculuğa dair tartışmalar incelenip çalışmanın odaklandığı sahadan elde edilen verilerin literatürde nereye oturduğu araştırılmıştır. Bu çalışmada çatışma çözümünde arabuluculuk literatüründe bulunan ikincil ve üçüncül kaynaklarındaki tartışmalar incelenmiş olup saha çalışması için de Diyarbakır ili seçilmiştir. Beş ay süren saha çalışmasında araştırma açık uçlu soruların sorulduğu 50 kişi ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirmiştir. Kartopu yöntemi ile seçilmiş 10'u kadın 40'ı erkek 50 kişi ile derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Kadın görüşmecilerin yaş

ortalaması 43, erkek görüşmecilerin yaş ortalamaları 61 iken genel yaş ortalaması 52'dir. Bu görüşmecilerden 27'isi Rusipî olarak tanımlanan kanaat önderlerinden oluşmaktadır. Altı ayrı ilçeden bulunan altı farklı köyde bulunan Rusipîler ve il merkezinde görüşülen Rusipîlerden 17'si Hacı, Mele, Seyda, Şeyh gibi dini unvanlarla tanınmaktaydı. Ayrıca HDP, DBP, Hüdapar, AKP, CHP, MHP ve Saadet Partisi olmak üzere yedi siyasi partinin ağırlıklı olarak Halklar İlişkiler Birimlerinde görevli kişiler olmak üzere çeşitli birimlerinde görevli 20 kişi ile görüşmeler yapıldı. Bu kişiler arasında da 17 kişi dini bir unvana sahipti. Siyasi partilerden görüşülen bazı kişiler de ayrıca rusipî tanımlamasına girdiği için bu kişiler her iki gruba da dâhil edilmiştir. Ayrıca araştırmacı diğer nitel araştırma teknikleri (Kümbetoğlu, 2012) olan odak grup görüşmeleri, sözlü tarih yöntemi ve katılımcı gözlemci yöntemlerine de başvurmuştur. Görüşmecilerin belirlenmesinde kartopu yöntemi (Yıldırım ve Şimşek, 2013) kullanılmış olup saha çalışmasına son verilmesinde de araştırmanın doyum noktasına ulaştığını gösteren teorik örneklem yönteminden faydalanılmıştır.

Bu çalışmanın temel savı, geleneksel özelliklerini koruyan toplumlarda Batı'dan alınan hukuk kuralları ile inşa edilen resmi hukukun, toplumsal çatışmaların çözümünde yetersiz kaldığı ve çatışmanın tarafları arasında toplumsal barışın sağlanabilmesi için toplum tarafından kabul gören enformel arabulucuların uyguladıkları enformel hukuk kuralları ile mikro çatışmaların çözümünde daha etkili oldukları için enformel arabuluculuk yönteminin resmi hukukun "tamamlayıcısı" olduğudur. Bu sav, gerek çatışma çözümünde arabuluculuk literatüründeki tartışmalar ile gerekse de Haziran-Ekim 2017 tarihleri arasında yapılan saha çalışmasından elde edilen veriler ile desteklenmektedir. Teorik çerçevenin ilk bölümünde çatışma çözümünde arabuluculuk literatüründe resmi ve enformel arabuluculuk yöntemlerinin tarihçesi, gelişimi ve dönüşümü teorisyenlerin çalışmaları çerçevesinde tartışılmış ve bu alanda günümüzde hem batı hem de doğu kültürlerinde var olan örnekler üzerinden incelenmiştir. Teorik çerçevenin ikinci bölümünde saha çalışmasının yapıldığı coğrafyada da İslami kültürün etkileri görüldüğü için İslami kültürde enformel arabuluculuk yöntemi ile barıştırma gelenekleri incelenmiştir. Bu inceleme yapılırken hem çatışma çözümü literatüründe yer alan dini-barış inşası tartışmaları incelenmiş hem de İslami kültürünün etkili olduğu bazı ülkelerde günümüzde de facto olarak uygulanan enformel arabuluculuk yöntemleri araştırılmıştır. Teorik çerçevenin son bölümünde ise çalışmanın yapıldığı Türkiye'deki arabuluculuk uygulamaları incelenmiştir. Resmi arabuluculuk yöntemi ile farklılıklarının anlaşılabilmesi için öncelikle 2000'lerin başından itibaren uygulanmaya başlanan resmi arabuluculuk uygulamaları araştırılıp sonrasında kanaat önderleri tarafından gerçekleştirilen enformel arabuluculuk yöntemi tartışılmıştır. Türkiye'de enformel arabuluculuk yönteminin anlaşılabilmesi için barıştırmanın etkili olduğu sosyolojik yapının incelenmesi gerekli görülmüştür. Dünyadaki, İslami kültürdeki ve Türkiye coğrafyasındaki arabuluculuk yöntemi ile barıştırma uygulamaları ve geleneklerinin incelendiği teorik çerçeve saha çalışmasının yapıldığı Diyarbakır örneğinin anlaşılabilmesi için elzem nitelikte görülmüştür. Makalede çalışma ayrıntıları ile aktarılamayacağı için elde edilen bulgular sonuç kısmında ayrıntılı olarak aktarılacaktır.

Çatışma Çözümünde Arabuluculuk Yöntemi

Davis ve Dugan (1982, 85), arabuluculuk kavramını nötr olan üçüncü bir tarafın teknik olarak görüşme sürecini yürüttüğü ve nihayetinde bir anlaşmaya varılmasını sağladığı yöntem olarak tanımlamaktadırlar. Bercovitch (1992, 6) ise arabuluculuğu, çatışan tarafların tek başlarına çözemedikleri bir çatışma için bir birey, grup, devlet ya da kuruluştan yardım istemeleri veya gelen yardım teklifini kabul etmeleri ile çatışmaya dair fikirlerinin baskı olmadan değiştiği çatışma yönetimi süreci olarak tanımlamaktadır. Resmi ve enformel arabuluculuk olarak ikiye ayrılan yöntemde resmi arabuluculuğun geleneksel arabuluculuğun yeniden inşa edilmesi ile ortaya çıktığı görülmektedir. Milattan önce 2000 yıllarına kadar dayandırılan (Bercovitch, 1992) ve günümüzde de etkili olan arabuluculuk yönteminin devletlerin ve mahkemelerin kendilerine tehdit olarak görmesi sonucu 1960'lı yıllarda arabuluculuk yönteminin resmileştirmeye çalışıldığı görülmektedir (Saxon, 2018). Arabuluculuk yönteminin resmileşme süreci çeşitli akademi ve enstitülerin girişimleri ile kurulan bağımsız arabuluculuk programları ile gerçekleşmiştir (Bush ve Folger, 2005). Kuzey Amerika'da ortaya çıkan ve sayıları hızla artıp dünyanın pek çok ülkesine yayılan arabuluculuk programlarının başarısı modern çağda hukukun revize edilmesine ihtiyaç duyulduğunu gösterdiği için Avrupa Konseyi, Avrupa Birliği ve Birleşmiş Milletler resmi arabuluculuk uygulamasını programlarına dâhil etmişlerdir (Tunç, 2010; Özbek, 2005). Anglo-Amerikan hukukunda ortaya çıkan resmi arabuluculuk yöntemi için alternatif uyuşmazlık çözümü (Alternative Dispute Resolution-ADR) tanımı kullanılmış olup hızla yayılan uygulama 2000'lerin başında Türkiye'de de resmi hukuka dâhil edilmiştir.

Saxon (2018: 14-16), enformel arabuluculuğu anlamak için dayandığı ideolojileri anlamak gerektiğini anlatmaktadır. Yazar, bireyselci ideoloji (individualist ideology) ve ilişkisel ideoloji (relational ideology) üzerinden toplumlardaki çatışma çözme dinamiklerini analiz etmektedir. Yazara göre, 250 yıllık bireyselci ideolojiye sahip batı kültüründe sorunlar bireysel olarak görüldüğü için çözümler de bireysel olmaktadır. Bu durum günümüz hukuk sisteminde de etkisini göstermektedir. Bireyselci ideolojinin toplumsal çatışmaları çözmeye yetmediğini aktaran yazar, son yirmi yıldır doğu kültüründe etkili olan ilişkisel ideolojinin batı kültüründe de yer edindiğini ifade etmektedir. Doğu kültüründe bireysellikten ziyade grup bağları ön planda olduğu için problem çözme yöntemi olarak enformel arabuluculuk gelişmiştir. Yassine- Hamdani ve Pearson (2014: 23-24), arabulucunun üç özelliğine vurgu yapmaktadırlar. Bunlar, tarafların perspektiflerine karşı tarafsızlık, tarafların anlaşmaya varmalarını sağlayacak şekilde onlara yaptırım uygulama ve arabulucunun konumunu belirleyen statü'dür. Bercovitch ve Rubin (1992) ise arabulucunun prosedür stratejilerini üç başlık altında toplamışlardır. Bunları, tarafların anlaşma yapmalarını sağlayacak şekilde onları etkilemesi için yönlendirici stratejiler, tarafların anlaşmadan doğacak kar-zararı anlamalarını sağlayacak önemli/asli stratejiler ve arabulucunun anlaşmanın denetleyicisi veya garantörü olmasını sağlayacak denetleyici stratejiler şeklinde tanımlamışlardır. Ulutaş (2015: 32), Toplumsal Bir Tip: Kanaat Önderi isimli doktora tezi çalışmasında kanaat önderlerini güven veren, cesur, çabuk karar verebilen ve en doğru kararı vermede ustalaşmış kişiler olarak tanımlamaktadır. Yazara göre, kanaat önderlerinin en belirleyici özelliklerinden biri toplum tarafından önderlik ve dolayısıyla arabuluculuk yapacaklarına olan güven ve inançtır. Yılmaz (2012: 10-12), arabulucuları toplum tarafından saygı duyulan, çoğunlukla yaşlı ya da iyi

eğitimli genç, ekonomik gücü bulunan ve toplumsal statüsü yüksek olan kişiler olarak tanımlamaktadır.

Resmi arabuluculuk ile karşılaştırılabilmesi için günümüzde aktif olan enformel arabuluculuk yöntemi çatışma çözümünde adalet olgusu tartışmaları ile birlikte ele alınmıştır. Çatışma çözümünün temelinde tarafların adalete ulaşması vardır. Birey adaletsiz bir durumla karşı karşıya kaldığında hedefteki kişiye karşı yaptığı bütün şiddet eylemlerini meşrulaştırmakta ve sosyal adaletsizliği giderme zorunluluğu olarak görmektedir (Frydenberg, 2005: 131-133). Deustch (1985), çatışmayı anlamak için geliştirdiği adalet teorisi'nde adaletsizliği çatışmanın kaynağı olarak görmektedir. Adaletsizlik çatışmaya neden olduğu gibi adaleti sağlamayan bir çözümde çatışmanın daha fazla derinleşmesine neden olacaktır. Onarıcı adalet kavramı, amaçların, değerlerin, ruhani inançların, sosyal adalet topluluklarının ve yaşam şekli tercihlerinin kriminal adalet sürecinde etkili olması olarak tanımlanmaktadır (Johnstone, 2003). Enformel adalet küçük ölçekli, feodal bağların güçlü olduğu toplumlarda ortaya çıkmıştır (Zehr, 1990). Enformel adalet ile toplumun üyelerinin ihtiyaçlarının giderilmesi ve yaşamlarının geliştirilmesi sağlanır. Bu bağlamda enformel adaletle bireylerin sorunlarının çözülmesinin ötesinde toplumsal çatışma çözümü sağlanmaktadır (Woolford ve Ratner, 2008: 15).

Enformel hukukun resmi olarak tanındığı Güney Afrika'da 2005'de enformel hukuk aktörleri olan 800 geleneksel lider de resmi olarak tanınmıştır. Resmi hukuk Afrika toplumları tarafından sömürgecilik ve onların tepeden inme hukuk sistemleri ile özdeşleştirildiği için enformel hukuk sisteminde kopmadıkları görülmektedir. Post-koloniyal toplumlarda enformel hukukun resmi hukuka entegre edilmesi süreci enformel hukukun resmileşmesi açısından önemli görülmektedir. Sierra Leone'de 149 şeflik bölgesinde bulunan 300 yerel mahkemenin evlenme, boşanma, miras ve arazi kirası gibi davalara bakma yetkisi anayasa tarafından güvence altına alınmış yani enformel hukuk uygulamaları resmileştirilmiştir. Afrika ülkelerinde giderek artan geleneksel hukukun resmi hukuk sistemine dahil edilmesinde var olan bir sorun değişen hükümetler ile politikaların da değişebilmesi ve enformel hukuku yasal olarak gören bir hükümetten sonra gelen diğer hükümetin düzenlemeyi lağvetmesi şeklinde olmaktadır (Chirayath ve diğ., 2005).

Formel hukuk ve enformel hukuk tartışmaları incelendiğinde, Fitzpatrick (1995), enformel-formel ayırımını eleştirirken enformel adalet sanki ikinci sınıf bir adalet sistemiymiş ve devletin koruduğu formel adalet sistemi birinci sınıfmış gibi algılanmasına sebep olduğunu savunmaktadır. Yazar, aslında formel-enformel ayırımı yapılmasına karşı çıkıp bu durumun enformel adaletin kötülenmesine neden olduğunu aktarmaktadır. Enformel adalet yapılanmaları Habermas'ın kamusal alanda yer alan "iletişimsel eylem teorisi" (the communicative action theory) ile örtüşmektedir. Enformel adalet ile toplumda ideal olarak yürütülecek prosedürler ile karşılıklı gelişim ve anlayışın sağlanması amaçlanmaktadır. Habermas'a göre enformel adalet ile toplumda sivil kanunlaştırma sağlanabilir. Toplumda

kamusal aktörlerin çevrelerindeki dünyayı etkileme girişimlerinden biri sayılan enformel adalet ile sivil kanunlaştırma gelişebilir. Enformel adalet resmi adalet üzerinde bir etki yaratarak kendi alanını da genişletebilir ve geliştirebilir. Böylece enformel adaletin, enformel kamusal alandaki pratikleri ile kutsal hukukun toplum üzerindeki etkileri kırılarak, toplumun içindeki çatışmalara kollektif çözümler üretmesi sağlanabilir (Habermas, 1999). Arabuluculuk ile ilgili literatürdeki tartışmalar Deutsch (2001)'un işbirliği ve rekabet, Habermas (1989)'ın bilinçli demokrasi ve dağıtıcı adalet, Kriesberg (1973)'in sosyal çatışmların sosyolojisi, Bush ve Folger (2005)'ın çatışmanın dönüştürülmesi teorisi, Saxon'un dönüştürücü arabuluculuk, Lederach (2005)'ın çatışma çözümünde devlet dışı aktörler çalışmalarından yola çıkılmış ve alandaki temel tartışmalar eleştirileri ile birlikte incelenmiştir. Böylelikle çatışma çözümünde arabuluculuk ve adalet tartışmalarının kavramsal çerçevesi oluşturulmuştur.

İslami Kültürde Enformel Arabuluculuk Yöntemi ile Barıştırma Geleneği

İslami kültürde çatışma ve barış kavramları Batılı ve Doğulu teorisyenlerin karşılıklı eleştirileri doğrultusunda ele alınmıştır. Özellikle bazı Batılı teorisyenler (Huntington, 2002; Toft, 2007 gibi) İslamiyet'teki cihat anlayışından ve İslam dünyasında var olan çatışmalardan yola çıkarak İslamiyet'i çatışmanın kaynağı olarak görürken Doğulu ve bazı Batılı yazarlar (Abu-Nimer (2001, 2004, 2006, 2011; İrani, 1999; Saxon 2018; Funk ve Said, 2009; Kadayıfçı-Orellana, 2010; Nadia, 2006; Yassine- Hamdani ve Pearson, 2014 gibi) ise İslami kaynaklarda barışa vurgu yapıldığını ve İslami kültürdeki barıştırma geleneği olan sulh girişimlerini İslamiyet'in kaynağında barış olduğuna örnek vermişlerdir. Uzma, dinlerin çatışma çözümündeki rollerinde içlerinde barındırdıkları uyum ve barışın etkili olduğunu; zengin dinî ritüeller ve sembollerin insanlara sağladığı birbirini anlama, kabul etme ve saygı duyma özelliklerinden faydalanılarak taraflar arasında diyaloğun ve uzlaşmanın sağlanabileceğini belirtmektedir. Yazar bu yüzden, sadece batı-merkezli çatışma çözümü yöntemleri ile yetinilmeyip çatışmaların yaşandığı yerlerdeki yerel dinî liderlerden faydalanılması gerektiğinin altını çizmektedir (Uzma, 2011, 58-60). İslamiyet'in kaynağında cihat mı yoksa sulh mu olduğu tartışmaları incelenmiş ve İslami kültürde barıştırma geleneği olan sulha yöntemi derinlemesine araştırılmıştır. Appleby (2000, 256), İslam'ın barışı sağlama kapasitesinin politik liderlerin dini liderlere ve dini entelektüellere sağladıkları meşru hukuk ortamına göre değiştiğini belirtmektedir. Kaya (2013, 17), İslami kültürün etkili olduğu Osmanlı İmparatorluğunda ve devamında Türkiye'de de kolektivist anlayış hüküm sürdüğü için sivil toplum görevi gören dini cemaatler ve kurumların bireysel çatışmaların çözümünde etkili rol oynadıklarını belirtmektedir. Yılmaz (2005), resmi hukukun batı ülkelerinden ithal edildiği Müslüman toplumlarda İslam kültürü resmi hukuka eklemlenmediği için çatışmaların çözümünde enformel İslam hukukun etkili olduğunu aktarmaktadır.

İslami kültürde sulh arabulucunun etkili olduğu, toplumda harmoni ve onurun/şerefin restore edildiği ve toplumun çatışmanın bittiğinden haberdar edildiği çatışma çözme yöntemidir (Saxon, 2018, 2). Kuran'da sulh/barış tarafların arasında yapılabilecek en üst değer eylemi olarak görülmektedir (Aquino, 2008, 180). Arap-İslam bağlamında çatışma çözümündeki kavramlar "wasta" arabuluculuk, "sulh" barıştırma ve "musalaha" uzlaştırma olarak

tanımlanmaktadır. Çatışma çözümünde etkili olan İslami değerler şöyle sıralanmaktadır: adalet, sosyal güçlendirme, insan hayatının mukaddesliği, bilgi ve neden, yaratıcılık ve yenilik, affetme, kişisel sorumluluk ve tercih, sabr (sabretme), işbirlikçi hareket ve dayanışma, kapsamlılık, çoğulculuk ve çeşitlilik (Uzma, 2004, 59-67). Sulh süreci kan davasından kaçınmanın göstergesi olarak tanımlayan Rohne (2006, 189-190), sulh girişimi ile mağdur tarafın intikam almasının engellendiğini ve böylece fail tarafa güvenli ortam sağlandığını aktarmaktadır.

Özellikle Afganistan'daki Jirga sistemi ve Filistin'deki Wiam sistemleri enformel arabulucuların mikro çatışma çözümünde oynadıkları rolleri gösteren ve Türkiye örneğine de benzeyen vakalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Afganistan'da merkezi hükümeti temsil eden şeri hukukun Afganistan'ın bazı doğu ve güney bölgelerinde hiç kullanılmadığı ve buralarda geleneksel enformel hukuk sisteminin etkili olduğunu belirtmektedir. Peştun köy ve kabilelerinde Jirga/Maraka olarak adlandırılan enformel hukuk sistemi Peştun-olmayan Afganlarda Şura adıyla tanımlanmaktadır. Jirga heyeti adam öldürme gibi ağır ceza davalarının çözümü ile ilgilenen o bölgenin en ileir gelenlerinden oluşurken, Maraka heyeti daha küçük ölçekli davalarda başvurulan toplumda saygı duyulan diğer kişilerden oluşmaktadır. Peştu dilinde "halka" anlamına gelen jirga kelimesi Farsça 'da da aynı anlamda kullanılmaktadır. Köyün/kabilenin büyüklerinin halka şeklinde otururak yerel çatışmaların çözümü için görüştükleri geleneksel hukuk otoritesini temsil eden sistem bu yüzden Jirga olarak tanımlanmaktadır. Jirga sisteminde taraflara ateşkes teklifinde bulunan ve af dileme ile affetme süreçlerini takip eden Nanawate (arabulucu) adında bir heyeti bulunmaktadır (Wardak, 2002, 2004).

Filistin toplumunun mikro-çatışmalarının %98'ini resmi mahkemelere başvurmadan enformel hukuk ile çözdüklerini belirten arabulucular, resmi hukuk kurumlarına olan güvensizliğin bunda etkili olduğunu belirtmedirler. Filistin toplumunun İsrail mahkemelerine olan güvensizliklerinin geleneksel hukuk yöntemlerine daha fazla talep olmasında etkili olduğu belirtilmektedir. Arabulucuların sulh sürecinde tamamen gönüllü olarak yer aldıkları ve hiçbir maddi karşılığı olmadığı gibi yaptıkları işi doğal olarak gördükleri görülmektedir. İslami kaynaklara referans yapan arabulucular "Allah rızası için" sulhun sağlanmasına yardım ettiklerini belirtmektedirler. Resmi mahkemelerde adaleti aramanın çok pahalı ve uzun bir süreç olması da enformel arabuluculuğun Filistin'de tercih edilmesinde ve toplum tarafından "alternatif mahkeme" olarak görülmesinde etkili olmaktadır. Mahkemelerin 3-10 yıl arasında sürdüğü hatta on yıllardır süren davaların olduğunu belirten Wi'am Merkezi arabulucuları enformel arabuluculuk ile sulhun çok kısa bir sürede en fazla birkaç ay içinde sağlandığını belirtmektedirler. Mikro-çatışmalarda gönüllü olarak yapılan arabuluculuk eylemleri için arabulucuların bazıları ceza alıp hapishanede yattıklarını belirtmektedirler (Saxon, 2018, 98-103; Wi'am). Her ne kadar Türkiye şer'i hukukla yönetilmiyor olsa da Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerin Türkiye'nin geriye kalanı gibi kendini yüzde 90 oranlarında dindar olarak tanımladığı (Çarkoğlu, 2009) için İslami kültürün etkili olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı da Ortadoğu coğrafyasında bulunan çatışma coğrafyasının diğer İslami kültürlerde uygulanan enformel sulh yöntemleri ile karşılaştırılması önemli görülmüştür.

Türkiye'de Arabuluculuk Uygulamaları

Türkiye'de 2000'lerin başında yasal düzenlemelerin yapıldığı ve 2010'ların başında uygulanmaya başlanan Türk ceza ve ceza muhakemesinde uzlaştırma ve arabuluculuk uygulamalarına ülkede uygulanan enformel arabuluculuk ile kıyaslanabilmesi ve neden halen enformel arabuluculuğa gerek duyulduğunun anlaşılabilmesi açısından önemli görülmüştür. 2000'li yılların başlarında Avrupa Birliği ile gelişen ilişkilerin etkisi ile Türkiye'de de uzlaştırmanın resmi hukuka entegre edilmesi ile ilgili çalışmalar başlamış olup, 2006 yılında uzlaştırma ile ilgili yasal düzenlemeler yapılmış ama sonrasında yapılan değişiklikler ile ancak 2013'ten sonra bu yöntem arabuluculuk ismi ile uygulanmaya başlanmıştır (Öztürk, 2016). Alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemleri incelendiğinde en fazla başvurulan yöntemin arabuluculuk olduğu görülmektedir. Üçüncü bir kişinin arabulucuğunda tarafların ortak uzlaşma için çözüm ürettikleri bu yöntemi enformel arabuluculuktan ayıran en önemli noktası varılan anlaşma belgesinin mahkeme tarafından resmî belge olarak kabul görmesidir. Ayrıca arabuluculuk süreci mahkemeler tarafında davanın taraflarına zorla uygulanamayıp tamamen tarafların ikisinin de gönüllü katılımlarına bağlıdır. Ayrıca, taraflar uzlaşmaya varamadıkları noktada arabuluculuk girişimi sona erdirilip dava tekrar mahkemeye intikal etmektedir. Bu yöntemin diğer bir önemli noktası ise sürecin hak değil menfaat temelli olmasıdır. Her iki tarafın kazan-kazan şeklinde anlaşması amaç edinilmektedir (Öztürk, 2016; Kekeç, 2010).

Türkiye'de resmi arabuluculuk sistemi son on yılda geliştirilmiş ve Batı modeli alınarak tasarlanmış olsa da aslında Anadolu topraklarında enformel arabuluculuk yönteminin çok daha eskilere dayandığı görülmektedir. Kaya (2013), Klasik Osmanlı sisteminde bulunan "Kethüdalık" kurumunun enformel hukuktaki rolüne değinmektedir. Yazar, her yerleşim birimi, dini veya etnik cemaatin kendi kethüdasını seçme hakkına sahip olduğunu ve aşiret beylerinin de kethüda olarak kabul edildiğini aktarmaktadır. Osmanlı sosyal yaşamında aşiretlerin kendi içlerindeki ve diğer aşiretlerle olan anlaşmazlıkları bu kurum üzerinden çözülmekteydi. "Arfelik/Ariflik" olarak tanımlanan bu hukuk sisteminde Arap aşiretlerinde geleneksel hukuku şifahi olarak öğrenip davaların çözümünde uygulayan kimselere "Arfe" denilmekteydi. Aydın (2016, 183-185), Osmanlı döneminde Çankırı ve Kastamonu bölgesinde yaşayan insanların kendi aralarındaki uyuşmazlıkların çözümü için mahkemelere başvurmamalarının nedenleri olarak alternatif çözüm yollarının varlığı, dava açmanın masrafları, yoksul ve zayıfa karşı olan ayrımcılık maddelerini sıralamaktadır.

Türkiye'de enformel arabuluculuk güvenilir, saygın, adil ve statü sahibi olduğuna inanılan kanaat önderleri olarak tanımlanan bireyler tarafından uygulanmaktadır. Ulutaş (2015) kanaat kavramını "kani kılma" ve "kanaat getirme" kavramları üzerinden açıklayıp kanaat kelimesinin "ikna" kavramı ile birlikte düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. Şimşek ve Fidan, dışarıdan herhangi bir müdahale olmadan meydana gelen toplumun "organik liderlerine" değinmektedir. Yazarlar, organik liderin yönetici tarafından seçilmeyen grubun yarattığı liderler olduğu için içinden çıktıkları toplum üzerinde yasal liderlerden daha fazla

etkili olduklarını açıklamaktadırlar (2005, 65). Türkiye'de saha çalışmasının yapıldığı coğrafyada enformel arabulucuların rollerinin anlaşılabilmesi için bölgede hakim olan aşiret yapısı ve kan davası gibi olguların incelenmesi gerekmektedir. Toplumda suç ve ceza için uygulanan kolektif sorumluluk ilkesi tartışılmadan enformel arabulucuların mikro çatışma çözümünde neden resmi mahkemelerden daha etkili olabildikleri anlaşılamayabilir. Yalçın-Heckmann (2012, 133), aşiret örgütünün en alt birimi olarak "mal" denen ve haneyi paylaşan ortak akraba grubunu görmektedir. Mal ayrıca sülale anlamında da kullanılmaktadır. Van Bruinessen, (2002, 2003) her ne kadar Türkiye ve İran'da devletlerin Kürt toplumundaki aşiret yapısını bozmak için ağalık sistemini engellemiş olsa da toplum içindeki aşiret yapısı ve etkisinin engelleyemediklerini aktarmaktadır. Ulutaş (2015, 60-69), Kürtlerin sosyal morfolojisinin anlaşılmasında aşiretlerin başat role sahip olduklarını ve Kürtlerin sosyal ve siyasal yapıları ile ilgili yapılacak çalışmalarda aşiret yapısının göz ardı edilmesi durumunda eksiklik olacağını vurgulamaktadır. Yazar, karar alma süreçlerinde bir istişare görevi gören ve "Ru Spi" olarak adlandırılan "ihtiyar heyetinden" bahsetmektedir. Bu heyetin aldığı kararların aşiretin bütün mensupları tarafından bağlayıcı olduğunu açıklayan yazar, özellikle kan davaları, kavgalar ve namus davalarında kolektif bilinçle refleks verilmesinin beklendiğine vurgu yapmaktadır. Ökten "Kan Davası: Kanın Öcü ya da Şeref Uğruna Verilen Kolektif Savaş" (2010, 168-172) isimli makalesinde "kan gütme" ve "kan intikamı" olarak isimlendirilen olgunun Türkiye'de "kan davası" olarak tanımlandığını ve olgunun temelinde öç almanın bulunduğunu belirtmektedir. Bir çatışmanın kan davasına dönüşmesinde onur ve şeref olguları etkili olmaktadır. Toplum içinde saygı duyulmanın kaynağı olarak onur ve şerefe sahip olmak kabul edildiği için aileden birisine yönelik bir saldırı toplumdaki saygınlığın kaybedilmesine neden olarak görülmektedir. Ulutaş (2015, 95-99) onur ve şeref kavramlarının toplum tarafından bireylere empoze edildiğini ve toplum tarafından kutsanan bu kavramlara bireylerin söz verirken namusum ve şerefim üzerine diyerek yemin etmelerini örnek olarak vermektedir. Ökten (2010, 170), kan davası vakalarında grubun bireylerinden birine karşı yapılan saldırının grubun onuruna yapılmış bir saldırı olarak kabul edildiği için grubun bütünün "kirlenmiş" gibi hissettiği için öcün alınması ve yere dökülen "kanın temizlenmesi" gerektiği saikiyle hareket edildiğini aktarmaktadır. Yazarın "kolektif sorumluluk ilkesi" olarak açıkladığı bu durumda toplumda bireysellik ön planda olmadığı ve grup ön planda olduğu için ortak hareket etme zorunluluğu olduğunu belirtmektedir.

Diyarbakır'da Enformel Arabulucu olarak Rusipîlerin Barıştırma Geleneği

Öncelikle coğrafyada çatışma çözümünde rol alan enformel arabulucuların kimler olduğu incelenecektir. Bundan sonraki kısımlarda aktarılan veriler araştırmacının yaptığı görüşmeler ve gözlemlerine dayanarak elde edilmiştir. Türkiye'de kanaat önderi olarak kullanılan kavrama karşılık sahada rusipî (aksakallı, ak yüzlü) kavramının kullanıldığı görülmüştür. Rusipî kavramı çatışmalarda arabuluculuk yapan kişileri tanımlayan geleneksel bir kavram olarak bazı çalışmalarda da karşımıza çıkmaktadır (Bruinessen, 1991; Ünsal, 1995; Ulutaş, 2015). Sahada bu kavram kullanıldığı için araştırmada da bu kavram kullanılmıştır. Rusipî imam (Bakırcı, 2014), şeyh ve mele gibi dini bir figür ya da muhtar, belediye başkanı, parti temsilcisi gibi yerel bir yönetici; ağa, aşiret reisi, aile büyüğü gibi geleneksel bir lider (van Bruinessen, 2010; Kaya 2013) ya da öğretmen, doktor, çiftçi gibi bir meslek grubundan

(Ulutaş, 2015) olabilmektedir. Rusipînin kim olduğu, özellikleri ve çözüm yöntemlerinin neler olduğunu araştırılmıştır. Yapılan görüşmelerde rusipînin en belirgin özelliklerinden birinin kullandığı dil ve uslüp olduğu görülmektedir. Yumuşak dilin önemine değinen görüşmeciler ancak bu şekilde tarafların ikna edilebileceğine vurgu yapmaktadırlar. Yumuşak dil başlangıç için önemli iken sonrasında "büyük" olarak kabul edilen arabulucunun sert bir dil kullanması da doğal karşılanmaktadır. Dil dışında önemli olan diğer bir özellik de yardımsever olmaları ve yardım ederken bir çıkar ya da beklentilerinin olmamasıdır.

Bölgedeki makro çatışma olan Kürt meselesinin toplum içindeki mikro çatışmaların çözümünde toplumun bakış açısını etkilediği görüldüğü için toplumun rusipîlere başvurmalarının nedenleri araştırılacaktır. Geleneksel arabulucular olan rusipîlere başvurulmasının nedeninin gelenek mi yoksa devlete yönelik bakış açısı kaynaklı bir tercih mi olduğunu sorgulanmıştır. Bölgede etkili bir gelenek olan kan davası vakaları coğrafyadaki suç ve cezanın kollektifliğini gözler önüne sermektedir. Bundan dolayı resmi mahkemeler yerine rusipîler aracılığıyla yapılan barışın çatışmanın çözümü için daha etkili ve güvenilir bir geleneksel yöntem olduğu kabul görmektedir. Çatışmanın çözümü için rusipîlere başvurulmasının nedenini geleneksel bir yöntem olması ile açıklayan görüşmeciler "kendimizi bildik bileli bu şekilde davalar çözülüyor" cümlesi ile özetlemektedirler. Görüşmecilerden bazıları ise resmi mahkeme yerine rusipîlere başvurulmasının nedeni olarak geleneksel bir yöntem olmasındna ziyade devlete ve hukuk sistemine olan güvensizliğe bağlamaktadırlar. Enformel arabuluculara başvurulmasının nedeni olarak devlete ve kurumlarına olan güvensizliğin yattığını belirtenlerin arasında HDP/DBP Halkla İlişkiler Komisyonu'nda yer alan kişiler ağırlıklı olarak yer alsa da köylerde görüşülen ve kendilerini bağımsız olarak tanımlayan rusipîlerden de bu görüşü savunanlar mevcuttu. Bazı görüşmeciler de arabuluculara başvurulmasının sadece geleneksel bir yöntem olması ya da devlet ve resmi kurumlara olan güvensizlikle açıklanmasının yetersiz kalacağını ve her ikisinin de etkili olduğu savunmaktadırlar.

Rusipîlik yöntemine çatışmanın hangi tarafının başvurduğu ve barışı isteyen tarafın fail mi yoksa mağdur taraf mı olduğu araştırılmıştır. Bu soruya farklı kişiler tarafından farklı cevaplar verilse de aslında barış için çağrıda bulunan tarafın çatışmanın türüne göre değişkenlik gösterdiği görülmektedir. Kız kaçırma olaylarında da arabuluculuk için başvuruda bulunan taraf erkeğin ailesi olmaktadır. Yine kız tarafının kendilerinden intikam almak için onlardan birinin kızını kaçırması ya da öldürme girişiminde bulunması tehdidine karşılık erkeğin ailesi ivedilikle barışmak için arabuluculara başvurmaktadır. Öldürme ve yaralama gibi kan davasına evirilebilen çatışmalarda arabuluculuk çağrısı yapan taraf "fail" olarak tanımlayabileceğimiz suçlu taraf olmaktadır. Burada suçluluk oranı hangi tarafın zafiyetinin fazla olduğu ile ölçülmektedir. Mesela bir çatışma da bir taraftan bir kişi diğer taraftan iki kişi hayatını kaybetmişse fail olan taraf iki kişinin ölümüne neden olan taraf olarak görülmektedir. Fail tarafın bir an önce barışın sağlanması için arabuluculuk için başvurmasının nedeni karşı tarafın intikam almasından duyulan korkudur. Bazı görüşmeciler de mağdur tarafın barış için

arabuluculara başvurduğunu çünkü ya intikam alacak kadar gücü olmadığını ya da daha fazla zülme uğramaktan korktuğunu aktarmaktadırlar. Mağdur tarafın çözüm istemesinin bir nedeni de öldürme davalarında intikam almaya gücü yetmeyen ya da bunu istemeyen kişinin "köyden kalkmak" olarak tanımlanan şekilde evini oradan götürmesi geleneğinin bulunmasıdır. Diğer bir çatışma türü olan işçi-işveren arasındaki alacak verecek çatışmalarında hakkını alamadığını için işçi çözüm için başvuruda bulunurken genellikle işveren arabulucular ile görüşmekten kaçınmaktadır. Parasını faiz için yerel tefecilere veren kişiler de paralarını anlaştıkları faizi ile alamadıkları için arabuluculara başvuruda bulunmaktadırlar. Alacak-verecek çatışmalarında alacaklının çözüm için fedakârlık yapmak zorunda kaldığı görülmektedir. Verecekli bütün borcunu imkânı olmadığını öne sürerek ödemeyi reddettiği için arabuluculara daha düşük bir meblağa tarafları ikna etmeye çalışmaktadırlar. Bütün çatışma türlerinde çözüm için taraflardan birinin ama genellikle mağdur tarafın fedakârlık yaptığı aktarılmaktadır.

Çatışma türüne göre başvuran tarafın değiştiği görüldüğü için toplumda enformel arabulucular aracılığıyla çözülen ve "dava" olarak tanımlanan çatışma türlerinin neler olduğu incelenmiştir. Bölgede öldürme/yaralama/kan davası başta olmak üzere, kız kaçırma, aile içi çatışmalar, arazi çatışmaları, alacak-verecek çatışmaları dışında bir de birden fazla türün iç içe geçtiği ve araştırmacının karma çatışmalar olarak tanımladığı vakalarda rusipîlere başvurulduğu görülmüştür. Çözümü için arabuluculara başvurulan mikro çatışmalar hangileridir diye sorulduğunda toplum içinde "dava" olarak nitelenen ve iki aile ya da iki birey arasında meydana gelmiş olan ama sonuçları ve sorumluluğu itibariyle bütün aileyi ilgilendiren öldürme, kan davası ya da yaralama çatışmaları birincil sırada sayılmıştır. On yıllardır süren kan davaları ile ilgili barıştırma girişimleri bulunduğu gibi birkaç yıldır meydana gelmiş kan davaları ya da henüz tek bir taraftan birinin hayatını kaybettiği ve kan davasına dönüşme tehlikesi bulunan davalar da yer almaktadır. Adam öldürme ve yaralama olaylarında mağdur tarafın barışması için failin tarafın "cirm" (bedel) ödemesi gerektiği ve bunun da "heqê xwenî" (kan parası) olarak tanımlandığı görülmektedir. Kan parası belirlenirken arabulucular tarafından mağdur ve fail tarafın maddi durumu, mağdur tarafın kaybı, fail tarafın ödeme gücü, fail tarafın ailesinin verebileceği maddi destek ve "hayırseveler"in verebileceği destekler gibi göz önünde bulundurulan bazı faktörler vardır. Ayrıca belirlenen kan parası miktarının benzer vakalar için caydırıcı olması da önemli faktörlerden biridir. Görüşmeciler kan parasının İslamiyet'ten beri uygulanan bir gelenek olduğu ve barış için fail tarafın ödemesi gerektiğini savunmaktadırlar. Failin maddi durumu buna imkân vermiyorsa da kolektif sorumluluk bilinci gereği fail tarafın ailesi bu sorumluluğu yüklenmek durumunda kalmaktadır. En fazla çözüm için başvurulan davaların ikinci sıralamasında "kız kaçırma" olarak tanımlanan; evlenmek niyetiyle bir kadının kendi rızası ile ya da rızası olmadan kaçırılması vakaları gelmektedir. Kız kaçırmanın evlenme niyetiyle olması önemli zira görüşmecilerden hiçbir kişi ya da kurum başka amaçlarla kız kaçırma davalarında aracılık yapmadıklarını ve bunun kırmızıçizgileri olduğunu belirtiler. Kadınların çatışmanın tarafı olduğu diğer bir mikro çatışma türü ise aile içi çatışmalar başlığı altında toplanabilir. Bu başlığın altında aile içi şiddet, aile büyükleri ile anlaşmazlık yaşama,

boşanma gibi pek çok alt başlık yer almaktadır. Geniş aile kültürünün yer aldığı toplumda evlenmek gibi boşanmak da iki birey arasında gerçekleşen bir eylemden ziyade iki aileyi de ilgilendiren kolektif bir eylem olarak görülmektedir. Boşanmanın ailenin onurunu zedeleyici olarak görüldüğü toplumda eşler arasında sorunlar olsa da aileler genellikle boşanmalarına razı olmamaktadır. Aile içi çatışmalarda genelde mağdur konumunda olan kadının enformel arabuluculara başvurduğu ve yardım istediği görülmektedir. Bu yardım talebi erkeğin şiddet uygulamaya son vermesi, ailesinin ekonomik ihtiyaçlarını gidermesi, aile ile yaşanıyorsa ayrı eve çıkması gibi sebeplerden ötürü "uyarılması", "kulağının çekilmesi", "nasihat edilmesi" veya "gözünün korkutulması" gibi taleplerle yapılmaktadır. Diğer bir mikro çatışma türü ise "arazi meselesi" olarak tanımlanabilecek olan sınır çatışmalarıdır. Arazi çatışmalarının çoğunun kaynağında tapusuz olan ve herkesin kime ait olduğunu bildiği arazilerin tapu kadastro memurlarının kayıt altına alma sürecinde meydana geldiği görülmektedir. Tapu kadastro memurları sınır çizimleri için köy köy ilerledikleri için, bazı kişilerin komşu köyün arazisini kendi arazisi olarak kaydettirip tapu aldığı görülmektedir. Bunun sonradan fark edilmesi ile komşu köylüler ya da aynı köyden kişiler arasında arazi meselesinden dolayı çatışmaların yaşandığı aktarılmıştır. Her ne kadar çatışmaların çoğunluğunun kırsal kökenli olduğu düşünülse de köyden kentlere göç ile birlikte hizmet sektöründe çalışan işçiler ile işverenleri arasında meydana gelen "alacak-verecek" meseleleri de diğer bir artan çatışma türünü oluşturmaktadır. Özellikle inşaat sektöründe taşeron müteahhit ile işçi arasında alacak verecek sorunlarının sık meydana geldiği görülmektedir.

Geleneksel bir barıştırma yöntemi olarak tanımlanan rusipilik yönteminde arabulucuların hangi kurallara göre çatışmaları çözdükleri önemli bir soru olarak görülmektedir. Bu soruya yanıt alabilmek için araştırmada rusipîlik hukuku diye tanımlanan hukuki normlar öğrenmeye çalışılmıştır. Görüşmecilerin "huquqa nasa" (toplum hukuku) olarak tanımladıkları hukuk kurallarının örf, adet, gelenek, şer'i hukuk ve benzer vakalarda verilen kararların karışımı şeklinde olan toplumsal kurallar olduğu görülecektir. Ceza, medeni ve ticaret hukukunun alanlarına giren çatışmaların çözümünde uygulanan kuralların genel geçer olmadığı ve pek çok faktöre bağlı olarak vakadan vakaya değişebildiği görülmüştür. Bir çatışma meydana geldiğinde taraflardan ya da çevreden biri arabuluculuk yapması için öncelikle o bölgede etkili olan rusipîlere başvurmaktadır. Davanın tarafları açısından saygın, adil ve objektif olarak kabul edilen rusipîlerin çağırılması sürecin kilit noktasını oluşturmaktadır. Rusipîlerden meydana gelen arabulucular bir heyet şeklinde taraflar arasında onları barıştırmak için görüşmelere başlamaktadır. Görüldüğü üzere sabit bir mahkeme mekânı olmamakla birlikte, davanın tarafları, davayı araştıran ve karara bağlayan bir rusipî heyeti bulunmaktadır. Nihai amaç barışın sağlanması olup mağdur tarafın zararının tazmini için davanın türüne göre "cirm" olarak adlandırılan "bedel" ismi altında çeşitli cezalar ödenmektedir. Yani dava sonucunda cezai bir yaptırım da görülmektedir. Araştırmanın amacı enformel arabuluculukla çözülen vakaların sayısını ortaya çıkarmak olmadığı ve niceliksel olarak bu zor olduğu için görüşmecilerin aktardıkları vaka örnekleri üzerinden rusipîlik sistemi öğrenilmeye çalışılmıştır.

Günümüzde Enformel Hukuk Aracı Olarak Rusipîliğin Yeniden İnşası

Saha bulgularında çatışmaların yüzde seksen-doksanlarda bölgede "Kürt siyasi partileri" olarak betimlenen HDP ve DBP çatısı altında kurulan Halklar İlişkiler Komisyonu (HİK) bünyesinde çözüldüğü ifade edildiği için rusipiliğin siyasi parti bünyesindeki dönüşümü incelenmiştir. Görüşmeciler bu iki siyasi partiyi Kürt siyasi partileri olarak niteledikleri ve onları tanımlamak için "parti" kavramını kullandıkları için araştırmada da aynı ifade kullanılmıştır. Sadece HDP/DBP değil bölgede etkili olan diğer siyasi partilerin çatısı altında da benzer barıştırma girişimlerinin olduğu aktarıldığı için, bölgede en fazla etkili olan 7 siyasi parti seçilmiştir. Seçilen siyasi partilerin "davaların yapılması" olarak aktarılan çatışma çözümündeki rolleri, sahip oldukları sistem, dâhil oldukları çatışma türleri, kırmızıçizgi olarak gördükleri ve dâhil olmadıkları çatışma türleri, sürece dâhil olmadan taraflardan onlara yetki verdiklerine dair aldıkları "irade beyanları" ve çözüm sürecinin sonucunda yaptıkları barış törenleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Siyasi parti üzerinden yaşanan yeniden inşanın anlaşılabilmesi için öncelikle temel aktör olarak görülen HDP/DBP siyasi partilerinin Halkla İlişkiler Komisyonu (HİK) temsilcileri ve siyasi partiye bağlı ya da bireysel olarak arabuluculuk yapan rusipîler ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Sahada kısaca "parti" olarak tanımlanan Kürt siyasi partilerinden görüşmecilerin aktardıkları verilerin teyit edilmesi ve karşılaştırılması için daha sonra Hüda-par, AKP, CHP, MHP ve Saadet Partisi temsilcileri ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Ayrıca çeşitli çatışmaların tarafları ile görüşmeler yapılarak çatışma ve çözüm süreçlerini aktarmaları ve çatışma ile barıştırmanın onlar üzerindeki etkileri incelenmiştir.

HDP/DBP partisinin halkla ilişkiler biriminin başında biri mele (imam) biri de parti yöneticisi iki kişi görev almaktadır. Partinin il başkanlığında halkın davalarını çözmek için 8-10 kişilik bir ekip düzenli olarak görev yapmaktadır. Ayrıca Halklar ilişkiler Komisyonu (HİK)'nda da pek çok mele, şeyh ve hacı gibi dini unvana sahipya muhafazakâr kişiler yer almaktadır. Bu sayede halkın içinde kendini muhafazakâr olarak tanımlayan Kürtlerin partiye yönelik eleştirileri de dikkate alınmış olmaktadır. Rusipîlerin geleneksel olarak yaptıkları arabuluculuk girişimlerinin parti çatısı altında nasıl yapıldığı incelendiğinde süreç şu şekilde aktarılmaktadır. Kendilerine davanın tarafları ya da çevreden birisi tarafından yapılan arabuluculuk başvurusu sonrasında Halklar ilişkiler biriminde görevli olan kişiler davanın meydana geldiği coğrafyada ağırlığı olan Rusipîleri araştırıp onlardan en fazla sözü geçen, ağırlığı olan 3-5 kişiyi kurumlarına davet etmektedirler. Zaten bu tür davalarda geleneksel olarak arabuluculuk yapmaya alışık olan rusipîler bu tür çağrılara cevap vermektedirler. Rusipî heyeti öncelikle her iki taraf ile ayrı ayrı görüşerek davada arabulucu olmak istediklerini belirtip onlardan "yetki" istemektedirler. Her iki tarafta barış talebinde bulunup irade beyanı verdikten sonra rusipî heyeti her iki tarafla defalarca görüşerek davayı incelemeye başlamaktadır. Bu noktada sözüne güvenilen şahitler de dinlenerek derinlemesine bir inceleme yapılmaktadır. Rusipî heyeti davayı incelediğine kanaat ettikten sonra taraflara ayrı ayrı verdikleri kararı bildirmektedirler. Verilen karar barışın sağlanması olup bunun için tarafların zararının tazminine rusipî heyeti karar vermektedir. Ayrıca, halkla ilişkiler komisyonunun diğer bir görevi de arabuluculuk görevi gören rusipîler ile iletişim halinde

olmak ve süreçte herhangi bir tıkanma yaşandığında başka rusipîlerin sürece dâhil edilmesini sağlamak olmaktadır. Diyarbakır'da görev yapan memurların ve çalışanların da çatışmalarını çözmek için partiye başvurduklarını belirttiler. İki avukat arasında meydana gelen bir çatışmayı yargı mensupları olmalarına rağmen çözmek için mahkeme yerine partiye başvurdukları aktarıldı. Ayrıca, zaman zaman polis, jandarma gibi kolluk kuvvetleri personelinin de kişisel çatışma yaşadıkları tarafları uzlaşmaya ikna etmek için partiden destek aldıkları anlatıldı. Çatışmalarda özellikle taraflarda biri yerli ise dışarıdan gelen kişi çatışmayı çözebilmek için arabulucu olarak partiye başvurmaktadır. Çünkü görüldüğü kadarıyla halk arasında partinin arabuluculuk yaptığı davaların nihai olarak çözüldüğüne dair bir algı bulunmaktadır. Bundan dolayı korucuların da zaman zaman davalarını çözmek için partiye başvurdukları ama genellikle barış törenlerinin devlet tarafından öğrenilmemesi için kamuya açık yerlerde yapmadıkları aktarılmaktadır. Partiye hangi çatışma türleri için başvurulduğu sorulduğunda; her türden başvuru geldiğini ama kendilerinin kırmızıçizgi olarak belirledikleri çatışmalar dışında hepsinin çözümü için çalıştıklarını aktarmaktadırlar. Parti ikinci eşe karşı olduğu için ikinci eş olarak kız kaçırma davalarına kesinlikle müdahil olmadıklarını aktarmaktadırlar. Ayrıca fuhuş, uyuşturucu, hırsızlık, faiz gibi adi suçların toplumda giderek arttığını ama bunlarda muhatap bulunamadığı için müdahil olamadıklarını belirttiler.

Hüda-Par referans olarak İslam ve Kürt milliyetçiliğini benimseyen partinin halkla ilişkiler birimi kendilerine yapılan başvurular doğrultusunda çatışmaların çözümünde rol aldıklarını belirtmektedirler. Gelen başvuruların kendi tabanlarından olduğunu belirten parti temsilcisi; HDP komisyonundaki ile benzer bir şekilde o bölgede sözü geçen kanaat önderleri aracılığıyla taraflar arasında barışı sağlamaya çalıştıklarını aktarmaktadır. Halk ile iletişim kurma yöntemleri olarak halkın partilerine başvurması dışında cenazeler, taziyeler ve düğünlere katılmaları şeklinde olduğunu belirten temsilci; bir dava için başvuruda bulunulduğunda parti başkanının da kanaat önderi olarak arabuluculuk yaptığını aktarmaktadır. AKP halktan kendilerine gelen arabuluculuk talepleri sorulduğunda Halkla ilişkiler bünyesinde davaları çözen bir komisyon bulunduğunu aktarılmıştır. Barışma süreci tıpkı diğerlerinde olduğu gibi çatışmanın çözümü için bir tarafın başvurması sonucu kanaat önderleri ve davanın büyüklüğüne göre parti yöneticileri, milletvekilleri ya da bakanların arabuluculuk yapması ile tarafların barıştırıldığını aktarılmaktadır. Hükümet partisinin çözdüğü davalarda arabulucuların yerel rusipîlerden ziyade devlet görevlileri olduğu görülmektedir. Ne var ki buna rağmen sonraki kısımda görüleceği üzere gücünü resmi devlet görevlilerinden alan barış her zaman kalıcı barış olmayıp çatışmalar yeniden körüklenebilmektedir. AKP'li temsilci, taraflar arasında barış sağlanmasına rağmen bunun her zaman nihai barış olmadığını ve tarafların yeniden çatışmaya başvurduğu durumların da mevcut olduğunu aktarmaktadır. CHP "İnsan Hakları Komisyonu" adıyla kurulan komisyonda yer alan partililer, yerel STK yöneticileri ve iş adamları ile birlikte kendilerine başvurulan tarafların çatışma çözümünde rol almaktadırlar. Kurul dışında dışarıdan destek alındığında başvurucunun muhafazakâr ya da laik olmasına göre kişiler kurula dâhil edilmektedir. Siyasi parti temsilcisi ilde tabanları fazla olmadığı için kendilerine çok fazla başvuru gelmediğini ama gelen durumlarda yerel rusipîlerden ziyade STK temsilcileri ve iş

adamları ile birlikte arabuluculuk yaptıklarını aktarmaktadır. Ayrıca kan davası gibi barıştırılması zor davalar kendilerine başvurunun çok nadir geldiğini aktaran görüşmeci genel olarak da çok fazla başvuru almadıklarını ve senede bir iki vaka için başvuru yapıldığını belirtmektedir. CHP siyasi partisi çatısı altında yapılan arabuluculuk girişimlerinde de tıpkı HDP/DBP siyasi partileri gibi müdahil olmadıkları ve kırmızı çizgi olarak tanımladıkları vakaların benzer olduğu görülmektedir.

MHP Diyarbakır'da kendi tabanları az olduğu için bütün ilçelerde şube açamadıklarını ama kendi tabanlarından insanların sorunlarının çözümü için kendilerine başvurduklarını belirtmektedirler. Diğer siyasi partilerde olduğu gibi halkla hasta ziyaretleri, barış, düğün ve taziyeler aracılığıyla ilişki kurulduğu açıklanmaktadır. "her partinin tabanı ona gidiyor" diyen Mehdi kendilerine de ağırlıklı olarak ülkücülerin ve korucuların arabuluculuk için başvurduklarını açıklamaktadır. Başvuran tarafların daha fazla korucu olduklarını ve en fazla kız kaçırma ya da alacak-verecek sorunları için kendilerine başvuru olduğunu belirten Cihat, başvuruların sıklığını sorulduğunda senede ancak bir iki dava için başvuru olduğunu belirtmektedir. Saadet Partisi temsilcisi kanaat önderleri aracılığıyla yapılan çatışma çözümünden sorulduğunda kendilerine bu şekilde başvuruların gelmediğini ve herhangi bir çatışma çözümünde rol almadıklarını belirtti. Enformel arabulucular aracılığıyla yapılan mikro çatışma çözümü zaten geleneksel bir yöntem olduğu için arabuluculuk yapan bütün siyasi partilerin başvurduğu yöntemlerin birbirine benzediği görülmektedir. Özellikle siyasi partilerin bünyesinde yapılan barış törenlerinin hepsinde de dini ritüellere başvurulduğu görülmektedir. Barış töreni ritüelleri geleneksel yöntemin tekrarı olarak düzlenirken siyasi partilerdeki arabuluculuk sisteminin öncelikle HDP/DBP siyasi partileri tarafından yeniden dönüştürüldüğü ve diğer siyasi partilerin de bazı noktaları ile onları örnek alarak benzer bir sistem kurmaya çalıştıkları görülmektedir. Siyasi partilerle yapılan ilk görüşmelerde HDP, DBP, Hüda-par ve AKP'ye referans aracılığıyla görüşmeler ayarlanırken CHP, MHP ve Saadet Partisi'nde referansa gerek kalmadan görüşmeler gerçekleştirilebilmiştir.

Siyasi partilerin çatısı altında yapılan barıştırmalarda kadınların rollerinin incelenmesi için iki ayrı isim altında "Barış Anneleri" ve "partili kadınlar" olarak tanımlanan grupların rolleri, çatışma ve barış perspektifleri ve diğer arabulucular olan erkeklere karşı eleştirileri tartışılmıştır. Kürt siyasi partileri temsilcileri kadınların da dâhil edildiğini belirtmişlerdir. Diğer siyasi parti temsilcileri ise arabuluculuk yapan komisyonlarında kadınların yer almadığını açıklamışlardır. Parti içindeki erkek görüşmeciler kadınların da çatışma çözümünde rol almaları gerektiğini savunmalarına rağmen bunun kadınların taraf olduğu vakalarda onlarla daha "rahat konuşacakları" için önemsemektedirler. Kan davası, alacak-verecek, arazi çatışmaları gibi vakalara kadınların katılımının gerekli görmedikleri gözlemlenmektedir. Hem derinlemesine görüşme yapılan iki barış annesi hem de 7 barış annesinin katıldığı odak grup görüşmesinde kadınlar, barış törenlerinde yer aldıklarını ama kendi deyimleri ile "vitrin" görevi gördüklerini belirtmektedirler. Partinin herhangi bir davanın çözüm sürecine kendilerini dâhil etmediğini ve sadece kamuya açık barış törenleri gerçekleştirildiğinde kendilerinin davet edildiklerini anlattılar. HDP ve DBP'in her halkla ilişkiler komisyonunda en az bir kadın da görev almaktadır. Komisyonda görev alan kadınlar

dışında partinin içinde kendilerini feminist kadınlar olarak tanımlayan partili kadınların da çatışmanın tarafı kadın olduğunda rol aldıkları görülmektedir. Özellikle kız kaçırma ya da aile içi çatışmalar ile ilgili bir vaka olduğunda çatışmanın tarafı olan kadınlar ile partili kadınlar görüşmektedir. Bunun amacının görüştüğü kişi rusipî bile olsa kadının erkeklere "kendini yeterince anlatamayacağı" ya da "çekinebileceği" için "kendini rahat hissetmesi" ve anlatması gereken mahrem konular varsa da paylaşabilmesi olarak aktarılmaktadır.

Saha çalışmasının yapıldığı coğrafyada kolektif sorumluluk ilkesinin ne tür yansımaları olduğu ve Rusipîlik yönteminde rastlanan İslami kültürün etkileri incelenmiştir. Suç ve cezanın kolektif olarak görülmesinde dolayı failin bütün akrabaları taraflar arasında barış sağlanmayana kadar kendilerini güvende hissetmemektedirler. Kolektif sorumluluk ilkesinin sadece kötü olarak algılanmaması gerektiği ve bu sayede toplumsal barışın sağlandığını düşünen görüşmeciler de mevcuttur. Özellikle toplumsallık ön planda olduğu için tarafların barıştıktan sonra tekrar şiddete başvurmamalarında topluma karşı duydukları sorumluluk hissini ve bağını etkili olduğu aktarılmaktadır. Mikro çatışmaların çözümünde rol alan rusipîlerin ağırlıklı olarak dini unvana sahip oldukları aktarılmıştı. Bunda toplumda var olan İslami kültürün etkisi olduğ görülmektedir. Bundan dolayı da sol ve seküler çizgide olan HDP, DBP ve CHP enformel arabuluculuk girişimlerinde toplumdaki dini unvana sahip arabulucularla birlikte çalışmakta ve barış törenlerini de yine İslami kültüre göre düzenlemektedir. Bu yüzden rusipîler de tarafları barışa ikna etmek için kullandıkları dilde sıkça Kuran ve Hadis gibi İslami kaynaklara referans yapmaktadırlar. Bunda hem kendilerinin de aynı İslami kültüre sahip olmaları hem de geleneksel olarak büyüklerinden bu şekilde öğrenmeleri etkili olmaktadır. Toplum üzerinde İslami kültür kadar dini liderlerin de etkili olduğu ve bu yüzden Kuran altından geçme dışında din adamlarının da barışmaya ve affetmeye dair vaaz verme ritüelini gerçekleştirdikleri görülmektedir. Tarafların barışması için gerçekleştirilen törende Kuran'ın altından geçme geleneği İslami bir gelenek olup Kürt toplumunda da İslami geleneğe referansla barış törenlerinin bu şekilde düzenlendiği görülmektedir. Muhafazakâr olan toplumda Kuran altından geçen çatışmanın taraflarının kendilerini "Kuran'ın çarpmasından korktukları" için barışı bozmayacaklarına inanıldığı gözlemlenmiştir.

Rusipîlik yöntemi ile yapılan barıştırmanın resmi mahkemelerin yargılama sisteminden farklı olarak taraflar arasında barışı sağladığı görülmekle birlikte barışın kalıcı mı yoksa geçici mi olduğu olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Tarafların barış töreninden sonra yeniden çatışmalarını engelleyen faktörler yani caydırıcılığını sağlayan etmenler siyasi partiler üzerinden karşılaştırmalı olarak tartışılmıştır. Bölgede gerçekleştirilen barıştırmalardan "parti"nin gerçekleştirmiş olduklarının bir daha bozulmadığı bütün görüşmecilerce teyit edildiği için bunun arkasında yatan caydırıcılık faktörleri, "örtülü saygı" tanımı ile aktarılmıştır. Barış sağlandıktan sonra çatışmanın yeniden ortaya çıkmayacağının garantisi olmamakla birlikte; görüşmecilerin aktardıkları çatışmayı çözen çatı kurumun bunda etkisinin fazla olduğunu göstermektedir. HDP/BDP HİK temsilcileri ve komisyonda yer alan rusipîler

Diyarbakır'da partinin çözdüğü hiçbir davadan sonra yeniden çatışmanın ortaya çıkmadığını söylemektedirler. Bunu teyit etmek amacıyla görüşülen diğer siyasi parti temsilcileri, STK yöneticileri ve yereldeki bağımsız rusipîlere bu durumu sorulduğunda o görüşmecilerin hepsi de Kürt kanadının yaptığı barışların bozulduğuna tanıklık etmediklerini aktardılar. Partili kimi HİK temsilcileri kendi siyasi partilerinin barıştırdıkları tarafların yeniden çatışmamasının nedeni olarak toplumun devlete güveni olmadığı için kendilerini ait hissettikleri siyasi parti çatısı altında barış sağlanınca duydukları saygı olarak ifade etmektedirler. Bazı HİK temsilcileri de bunun toplumun bireyler üzerindeki baskısı ile açıklamaktadırlar. Fakat bunu korku faktörü ile açıklayan hiçbir parti temsilcisi olmamıştır. Kendi çözdükleri çatışmalardan sonra barışın bozulup bozulmadığı sorulduğunda AKP, Hüda-Par, CHP ve MHP temsilcileri bazı vakalarda barışın bozulmadığını ama kimi vakalarda çatışmanın yeniden körüklendiğini aktarmışlardır. Bu görüşmecilere göre barış "pamuk ipliğine" bağlı olduğundan her an "kötü niyetli" birilerinin kışkırtması ile yeniden çatışma durumuna dönülebildiğinin ve bunun "barışın doğasında" olduğunu aktarmaktadırlar. Köyde görüşülen bir rusipî barışın kalıcı olmasının nedenini "halk parti için ne duyduğu saygıyı ne de korkuyu devlete karşı duymuyor. Bu yüzden barış için partiye gidiliyor ve parti yapınca barış bozulmuyor" diyerek ifade etmiştir. Toplumun partiye karşı duyduğu örtülü saygının tarafların barıştığı çatışmaların yeniden başlamasını de facto olarak engellediği görülmektedir. Yani Kürt partilerinin caydırıcılık etkisi ne sadece kendilerinin ifade ettikleri gibi tek başına saygı faktörüne bağlı olduğu ne de ana akım medyanın ifade ettiği gibi tek başına korku faktörüne bağlı olmadığı görülmektedir.

Son olarak rusipîlik hukuku ile çözülen vakaların resmi hukuk süreçlerinin nasıl işlediği ve buna çözüm olarak nasıl yöntemlerin geliştirildiği incelenmiştir. Böylece çalışmanın çıkış noktası olan enformel hukukun resmi hukuk sistemine "alternatif" mi yoksa "tamamlayıcı" mı olduğu sorusunun cevabı sahadan elde edilen veriler ve görüşülen hukukçuların beyanları doğrultusunda incelenebilmiştir. Tarafların barıştırılması sürecinde sağladıkları destekle çatı görevi gören siyasi partilerin resmi mahkemelere intikal eden vakalar için de bir çözüm geliştirmişlerdir. Çatışmanın taraflarının avukatları sürece dâhil edilerek resmi hukuki sürecin enformel hukukla sağlanan barışı olumsuz etkilememesi sağlanmaya çalışılmaktadır. Barışan tarafların avukatları bir araya gelerek tarafların en az şekilde etkilenecekleri şekilde ifadelerini vermeleri ve gerekirse dilekçe vermeleri için onları resmi hukuki açıdan yönlendirmektedirler. Resmi hukuk ile kurulan ilişkide taraflar ifadelerini değiştirip, davacı olmasalar bile kamu davasının devam ettiğini bilmektedirler. Avukatlar aracılığıyla yürütülen bu süreçte amaç kamu davasını engellemek olmayıp tarafların en az ceza alarak sağlanan barışı gölgelememesidir. . Görüşülen hukukçular kanaat önderlerinin aynı anda avukatlık, savcılık ve hâkimlik yaptığı bu çatışma çözüm sisteminin Türk hukuk sistemine alternatif ya da paralel bir hukuk sistemi olmadığını ve bundan ziyade "tamamlayıcı" bir hukuk sistemi olduğunu vurgulamışlardır. Hukukçular kanaat önderlerinin arabuluculuk yaptığı rusipîlîk sisteminin alternatif bir hukuk sistemi olmayıp çatışmalı taraflar arasında uzlaşma sağlayan uzlaşma komisyonları olarak gördüklerini belirtmektedirler. Toplumsal barışa katkı sağlayan bu uzlaşma komisyonlarının geleneksel bir hukuk sistemi olduğu için devlete bir tehdit olarak

görülemeyeceğini ifade etmektedirler. Devletin enformel hukuk sistemini tehdit olarak algılamasının nedeninin devletle örgüt arasındaki "hâkimiyet mücadeledi" olduğu ve bu yüzden de enformel arabuluculuk sistemi Kürt siyasi partilerinin çatısı altında yapıldığında "alternatif" ve "paralel" yapılanmaları olarak görüldüğü için suç unsuru teşkil ettiği belirtilmektedir. Hükümet partisi olan AKP dâhil diğer siyasi partiler de Kürt siyasi partilerini örnek alarak aynı sistemi kurmaya çalıştıkları ve benzer şekilde arabuluculuk yaptıkları halde onların çalışmalarının suç unsuru olarak görülmemesinin temelinde de bu yatmaktadır.

Sonuç

Devlet-dışı aktör olan enformel arabulucuların toplumsal mikro çatışmaların çözümünde rol almaları hem Çatışma Çözümü'nde Arabuluculuk literatüründeki tartışmalar ekseninde incelenmiş hem de Diyarbakır'daki saha çalışmasından elde edilen veriler ile birlikte değerlendirilerek analiz edilmiştir. Araştırma Diyarbakır il sınırları içinde yer alan ilçe ve köyleri kapsayacak şekilde yapılmasına rağmen çalışmanın çıktılarının bütün şehir için geçerli olduğu belirtilemez. Saha coğrafyasında hangi çatışma türünde resmi mahkemelere ne kadar başvuru olduğu ve ne kadar enformel arabuluculara başvuru olduğuna dair nicel veriler elde edilemediği için sadece enformel arabuluculara yapılan başvurular üzerinden rusipîlik olgusu analiz edilmeye çalışılmıştır. Hem bireysel olarak enformel arabuluculuk yapan hem de kendi çatıları altında bunu organize eden kurumlar ile görüşmeler yapılmış olmasına rağmen bütün kurum ve kuruluşları kapsadığı söylenemez. Araştırmacı uyguladığı etnometodoloji yöntemi ile ağırlıklı olarak etkili olduğu aktarılan aktörler ile görüşmeler yaparak onların anlattıkları doğrultusunda rusipîlik toplumsal olgusunu bütün boyutları ile göstermeyi amaçlamıştır. Bunu yaparken de görüşmecilerin gündelik yaşamda kullandıkları dil aracılığıyla toplumun kültürel kodları yerinde incelenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın sonuçları sosyolojik, ekonomik, siyasal ve hukuki başlıklar altında sınıflandırılarak aktarılacaktır:

Araştırmanın sosyolojik sonuçları incelendiğinde geleneksel bir hukuk yöntemi olan ve dünyanın pek çok bölgesinde hala toplumsal çatışmaların çözümünde etkili bir yöntem olarak kullanılan enformel arabuluculuk yönteminin Diyarbakır'da de facto olarak uygulandığı görülmektedir. Toplum tarafından güvenilir, dürüst ve adil olduğuna inanılan; toplumda dini, mesleki ya da aşiretsel/ailevi genel bir statüye sahip olan ve çatışma çözümü için gerekli olan üslup, dil ve geleneklere hakim olan enformel arabulucular eskiden olduğu gibi günümüzde de etkili aktörler olarak bulunmaktadır. Geleneksel olarak enformel hukuka başvurmak için kullanılan "em herin şeriatê" (şeriata gidelim) (Ulutaş, 2015) söyleminin yerini zamanla "em herin cem rusipîya" (rusipîlere gidelim) bıraktığı ve siyasi parti çatısı altında bunun yürütüldüğü son on beş-yirmi yılda ise bunun "em herin partîyê" (partiye gidelim) şeklinde değiştiği görülmektedir. Arabulucuların çatışmanın taraflarından birinin, çevreden birinin ya da kendi inisiyatifleri ile başladıkları arabuluculuk girişimlerinde vakanın anlaşılabilmesi için tarafları ve şahitleri dinleyerek ve araştırma yaparak bir soruşturma yürüttükleri ve bunun sonucunda bir karar verdikleri görülmektedir. Verilen karar her zaman "tarafların barışması" olmakta ve bunun için genelde fail tarafa belli bedelleri yüklenmektedir. Zararın tazmini ve barışın bedeli olarak "her çucikekî gora wî şiv lêxin" (her kuşa bedenine göre sopa vurun)

Kürtçe atasözünde olduğu gibi herkese kaldırabileceği kadar yük yüklenmeye çalışılmakta ve tarafların ekonomik durumları göz önünde bulundurulurken kolektif suç ve ceza algısından dolayı aileleri de dâhil edilmektedir.

Toplumda suç ve cezanın kolektif olarak algılanması sosyolojik bir olgu olarak var olmakta ve kan davası ve aşiret gibi olguların günümüzde de bunun devam etmesine yardımcı olmaktadırlar. Kolektif sorumluluk ilkesinin etkili olduğu toplumda resmi mahkemelerin ceza vererek tarafların barışmasını sağlayamadığı öldürme gibi vakalarda rusipîlerin tarafların barışmasını sağladıkları görülmektedir. Tarafların bireyler olmasına rağmen bütün aile fertlerinin ve hatta akrabaların suç ve cezada ortak olarak görüldüğü ve üstlendikleri öldürme, yaralama, kız kaçırma, aile içi şiddet, arazi, alacak-verecek ve karma çatışma türlerinin hepsinde rusipîlerin tarafları barıştırmada rol aldıkları ve toplumda bu tür çatışmaların çözümünde geleneksel aktörlerin rollerinin önemsendiği görülmektedir. Özellikle öldürme, yaralama ve kan davası vakalarında aradan on yıllar geçse ve fail resmi mahkemelerce hapis cezasına çarptırılıp cezasını çekse bile mağdur taraf için bunun "bir anlam ifade etmediği" ve öç alma saikiyle hareket etmesini engellemediği görülmektedir. Aynı şekilde fail tarafın ailesinin ve akrabalarının da suçu işleyen ve cezayı alan aile üyesine rağmen taraflar arasında barış sağlanmadan kendilerini güvende hissetmedikleri ve bu yüzden de barış sağlanması durumunda failin vermesi gereken bedeli üstlenmeye gönüllü oldukları görülmektedir.

İslami kültürün etkili olduğu toplumda Mele, Seyda, Şeyh ve Hacı gibi dini bir unvana sahip olan rusipîlerin toplum nezdinde etkisinin fazla olduğu ve bu yüzden sol/seküler bir ideolojiye sahip olan siyasi partilerin de kendi çatıları altında gerçekleştirdikleri barıştırma süreçlerinde bu aktörlerle iş birliği yaptıkları görülmektedir. Enformel arabuluculuk sürecinin sonucunda topluma açık gerçekleştirilen barış törenleri ile çatışmanın taraflarının özellikle mağdur tarafın kaybettiği onur/şerefini yeniden kazanması amaç edinilmekte ve toplumun önünde yapılan barışın toplumsal baskı faktörü dolayısıyla caydırıcılık etkisinin arttığı görülmektedir. Caydırıcılığın artırılması için barış törenlerinde dini unvana sahip arabulucular İslami kaynaklara referanslar yaparak barışmanın ve affetmenin önemine dair vaazlar vermekte ve İslami kültürde bulunan Kuran altından geçme ritüeli kullanılmaktadır. Arabuluculukta tarafların sulha ikna edilmesinde İslami din ve kültürü etkili bir referans olarak kullanılmaktadır Geleneksel olarak öğrenilmiş olan barış töreni ritüelleri siyasi partilerin çatısı altında da aynı şekilde uygulandığı görülmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin geleneksel etkisinin devam ettiği coğrafyada "kadının başındaki beyaz tülbendi atması ile tarafların çatışmaya son verdiği" şeklindeki geleneksel söylemin günümüzde etkili olmadığı fark edilmektedir. Erkeklerin yürüttüğü arabuluculuk süreçlerinde hem çatışmanın tarafları olan kadınlar sürecin dışında tutulmakta hem de kadınların arabuluculuk yapmaları engellenmektedir. Bu durumun istisnası olarak Kürt siyasi partileri bünyesinde Barış Anneleri ve "partili kadınlar" sürece dâhil ediliyormuş gibi gösterilmesine rağmen Barış Anneleri'nin sadece barış törenlerine davet edilerek kendi deyimleri ile "vitrin" görevi gördükleri ve sürece daha fazla müdahil olmalarına izin verilmediği gözlemlenmektedir. Siyasi parti bünyesinde bulunan her HİK'de kadın görevlilerin bulunması zorunlu olmasına rağmen "partili kadınlar" sadece kız kaçırma ve aile içi şiddet vakaları gibi kadınların birebir taraf oldukları vakalarda kadınlarla iletişimin daha rahat sağlanabilmesi için bir araç olarak kullanıldıkları

görülmektedir. Kadınların da çatışma çözümü sürecinde kendilerinin daha aktif olarak rol almalarına izin verilmediği/alan açılmadığının farkında oldukları ve özellikle öldürme, arazi, alacak-verecek çatışmaları gibi erkeklerin hâkim olarak görüldüğü vakalarda edilgen pozisyonda tutuldukları için bunu eleştirmektedirler. Her ne kadar geleneksel olarak daha öncesinde kadınların enformel arabuluculuk sürecinde aktör olmadıkları ve Kürt siyasi partilerindeki feminist kadın hareketi ile bunun kırılmaya başlandığı ve kadınların da sürece dahil edilmeye başlandığı bilinse bile gelinen noktanın kadınlar açısından yetersiz olduğu görülmektedir. Erkekler söylemlerinde kadınların süreçte daha aktif olarak yer almalarını desteklediklerini belirtmelerine rağmen uygulamaya gelince ağırlıklı olarak kadınlara "alan açmadıkları" ve kendi ailelerinden kadınların aktif olarak yer almalarına izin vermedikleri görülmektedir. Sosyolojik olarak toplumda geleneksel bir hukuk yöntemi olarak görülen rusipîlik sisteminin köyden kente göç etme ve hatta büyükşehir olmasına rağmen ilde hala etkili bir yöntem olduğu görülmektedir.

Araştırmanın ekonomik sonuçları incelendiğinde resmi mahkemelere başvurulduğunda tarafların uzun yıllar süren davalarda karşılaştıkları zorunlu avukat, mahkeme ve ulaşım giderleri gibi harcamaların onların rusipîlere başvurmalarını etkileyen bir faktör olduğu görülmektedir. Mahkeme giderleri dışında özellikle arazi ve alacak-verecek çatışmaları gibi birebir ekonomik sonuçların doğacağı çatışmalarda yıllar süren davalar sonucunda yine de haklarını alamayacaklarını düşünen tarafların bunun yerine davaları daha kısa sürede çözen rusipîleri tercih etmelerinde etkili olmaktadır. Hiçbir ekonomik beklentileri olmadan, tamamen karşılıksız olarak ve kendi söylemleri ile "Allah rızası için" arabuluculuk yapan rusipîlerin uzun zaman alan ve taraflar arasında mekik dokumalarını gerektiren çözüm sürecinde ulaşım giderleri dâhil hiçbir beklentileri olmadığı görülmektedir. Ayrıca fail tarafın bedel ödemesine karar verilen vakalarda eğer fail tarafın maddi gücü bunu karşılayamayacak durumda ise arabulucuların "hayırseverler"den yardım topladıkları ve eksik kaldığında kendi ceplerinden eksiği karşıladıkları bilinmektedir. Bu durum hem fail taraftan alacağını alamayacak olan mağdur taraf açısından en azından alacağının bir kısmını kurtarmasını sağladığı için hem de fail tarafın ödemek zorunda kaldığı bedelin paylaşılarak yükünün azalmasına yardım ettiği için her iki taraf açısından da bu yöntemin tercih edilmesinde etkili olmaktadır. Ayrıca saha coğrafyasında "hayırsever" olarak tanımlanan ve ekonomik durumu iyi olan kişiler açısından bu tür çatışmaların çözümüne ekonomik olarak katkı sağlamak; kimin destek olduğu herkes tarafından öğrenildiği/duyulduğu için bu durum toplumdaki statülerinin güçlenmesini ve onlara duyulan saygının artmasını sağladığından dolayı yardımcı olmayı hem bir "hâyır" hem de toplumsal bir kazanç olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Öldürme ve yaralama gibi vakalarda resmi yasalarda mağdura verilmesi gereken herhangi bir tazminat türü bulunmadığı için faillerin ceza alması mağdur aile açısından kaybettikleri onur/şereflerini geri kazanmalarını sağlamadığı gibi maddi kayıplarını da karşılamamaktadır. Özellikle öldürme vakalarında kurbanın kaybı ile ailede oluşacak maddi kayıp göz önünde bulundurularak rusipîlerin ailenin ya barınabilmesi için "ev alacak kadar" ya da geçimini

sağlayabilmesi için "iş kurabileceği kadar" bir kan parasını meblağına karar verdikleri görülmektedir. Bütün vakalarda bu temel kıstas olmamasına rağmen ekonomik gücü iyi olan mağdur ailelerin barış törenlerinde onlara verilen kan parasını "cemaatin hatırı için bağışlamalarında" ekonomik faktörün etkili olduğu görülmektedir. Fail taraf açısından da barış için ödemekle yükümlü kılındığı kan parasını tek başına ödemesi ekonomik olarak onları olumsuz etkileyeceği için bunun diğer akrabalar ve hayırseverler tarafından da yüklenilmesi ve onların yüklerinin azalması önemli bir ekonomik faktör olarak görünmektedir. Kız kaçırma vakalarında resmiyette 18 yaşını geçmiş olan kadının ailesinin müdahale edebileceği bir durum olmadığından dolayı rusipîler aracılığıyla yapılan barışmalarda başlık parası alınabildiği görülmektedir. Başlık parası saha coğrafyasında hala yaygın bir uygulama olduğu için ve kaçma/kaçırılma vakalarında verilecek başlık parasının miktarı normal istemeye göre daha fazla olduğu için kadının ailesi açısından ekonomik ve toplumsal bir kazanım olarak görülmektedir. Geleneksel olarak "başlık parası fazla olan geline eşinin ailesinin daha fazla değer vereceği" inanışı hala dile getirilmekte ve başlık parası alındığı takdirde bunun kızlarının eşinin ailesindeki konumunu ve gücünün de artıracağına inanılmaktadır. Ayrıca çok çocuklu olan ailelerde kızlarının kaçması sonucu alınan başlık parası başka bir erkek çocuklarını evlendirmek için harcayacakları masrafların bir kısmını ödemek için kullanıldığından dolayı başlık parasının doğal ve gerekli görüldüğü gözlemlenmektedir. Her ne kadar rusipilere başvurulmasını etkileyen ekonomik faktörlerin az olduğu düşünülmüş olsa da saha çalışmasında ekonomik faktörlerin de etkili olduğu görülmüştür.

Çalışmanın siyasal sonuçları incelendiğinde ilk olarak geleneksel bir yöntem olan rusipiliğin günümüzde Kürt siyasi partileri çatısı altında gerçekleşen yeniden inşa süreci dikkat çekmektedir. Kürt siyasi partisinin geleneksel bir yöntem olan rusipîliği dönüştürerek bir sistem kurduğu ve onu kurumsallaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Ehrlich (1913)'in "yaşayan hukuk" (living law) kavramı ile açıkladığı gibi toplum içinde yaşayan enformel hukuku, bir çatı altında kurumsallaştırdıkları görülmektedir. Yani aslında parti sıfırdan bir enformel hukuk sistemi kurmamış ve toplumda yaşayan hukuku aktörleri ile birlikte kendi çatısı altında yeniden inşa etmiştir. De facto olarak işlev gören bu sistemin toplum nezdinde de kabul gördüğü, enformel arabuluculara başvuran kesim içinde bireysel arabulucular da dahil yüzde seksen/doksan oranında partiye başvurmalarından anlaşılmaktadır. Diğer siyasi partiler bu sistemin geleneksel bir yöntem olduğunu belirtip onu örnek alarak bir sistem kurmaya çalışsalar da onlar kadar kapsamlı ve talep gören bir yapı oluşturamadıklarının farkındadırlar. Diğer siyasi partilerin arabuluculuk yapmaya çalışsalar da caydırıcılık etkileri ve toplum nezdindeki başvuruları partinin toplum üzerindeki etki oranı ile kıyaslanamayacak kadar küçük kalmaktadır.

Partinin gelenekseli dönüştürdüğü bu sistemin rağbet görmesinde yapılan barışın kalıcı olmasının etkili olduğu yani enformel olan yöntemle bile caydırıcı olabilmeleri etkili olmaktadır. Partinin caydırıcılığını sağlayan ve onu diğer siyasi partilerden ayıran nokta ise

"dağdaki"lerin gücü ve caydırıcılığından yararlanmasıdır. Toplumda partiye yönelik saygı, korku veya çekince şeklinde ifade edilen "örtülü saygı"nın kaynağında "dağdakilerin" köylerde yaptıkları arabuluculuk girişimlerin hafızalarda hala taze olmasının etkili olduğu görülmektedir. Ayrıca "örtülü saygı"nın caydırıcılığı beraberinde "partinin yaptığı barış bozulmaz" algısını oluşturduğu için bu durum toplumda partiye daha fazla başvuru yapılmasını sağlamaktadır. Yani partinin yaptığı barış caydırıcılık etkisi ile bozulmadığı için bu durum aralarında korucuların ve coğrafyaya tayini çıkmış devlet memurlarının da olduğu kişilerin bile çatışmalarını kısa yoldan ve etkili bir şekilde çözmeleri için partiye başvurmalarını sağlamaktadır. Ayrıca coğrafyada yüzde 60-70'lerde oy oranına sahip olan partinin ilin bütün ilçelerinde aktif parti teşkilatları bulunduğu için bu teşkilatların rusipîlere lojistik destek vermelerini kolaylaştırmaktadır. Siyasi partinin teşkilatının Diyarbakır'ın bütün bölgelerinde etkili olan rusipîleri araştırma, onlarla temasa geçme ve davaların çözümü için yardım istemeyebilmeleri için bağlantılar oluşturmalarını sağlamaktadır. Geleneksel olarak eskiden beri toplum içindeki davaları hiçbir karşılık beklemeden çözen rusipîler zaten çözülmesini istedikleri davaların partinin caydırıcılık ve güç şemsiyesi altında yapmakta bir sorun görmemektedirler. Bundan dolayı da rusipîler bir davanın çözülmesi için "kimden teklif gelirse gelsin" yardımcı olduklarını aktarmaktadırlar. Partinin de barıştırma için kim arabulucu olabilecekse ondan yardım talep ettiği görülmektedir. Coğrafyada etkili olan makro çatışma olan Kürt meselesi toplum içindeki mikro-çatışmaların çözüm aktörlerini de etkilemekte ve toplumun bir kesiminin güvenmediği resmi kurumlar yerine aidiyet hissettikleri partiye başvurmalarında etkili olmaktadır. Partinin de bunun bilincinde olarak siyasal gücünü ve nüfuzunu artırmak için rusipîlik sistemini bir araç olarak kullandığı görülmektedir. Toplumsal bilincin artırılması için rusipiliğin bağımsız bir şekilde kurumsallaşmasını istediklerini aktarmalarına rağmen; bağımsızlaşan Farqin Rusipî Derneği örneğinde bu tür bir girişim gerçekleştiğinde kendi güç ve nüfuz araçlarından birini kaybedecekleri için buna olumlu tepki göstermedikleri görülmektedir.

Çalışmanın hukuki sonuçları incelendiğinde hukukçular Türk hukuk sisteminin Türkiye toplumuna uymayan, batıdan ihraç edilmiş ve tepeden inme bir hukuk sistemi olduğu için toplumsal çatışmaların çözümünde etkisiz kaldığını belirtip arabuluculuk sistemini tamamlayıcı bir hukuk sistemi olarak gördüklerini aktarmaktadırlar. Buna rağmen Kürt siyasi partileri tarafından dönüştürülen bu enformel hukuk sisteminin, devlet eliyle tamamlayıcı bir hukuk sistemi olarak kurulmasının aynı etkiyi yaratmayacağını da itiraf etmektedirler. Özellikle coğrafyadaki makro çatışmanın toplumun resmi kurumlara karşı olan güvenlerini etkilediği bilindiği için o çözülmeden resmi arabuluculuk benzeri ve rusipîlerin aktör olarak yer aldıkları bir arabuluculuk sisteminin devlet eliyle kurulmasının partiler üstü bir yapıda olsa bile toplumda var olan enformel hukukun yerine geçemeyeceği düşünülmektedir. Devlet-dışı aktörlerin toplum içindeki mikro çatışma çözümündeki rolleri incelendiğinde sahadan elde edilen verilerin geleneksel bir yöntemin devamı mı yoksa alternatif bir hukuk inşası mı olduğu temel sorulardan birini oluşturmaktaydı. Hem yapılan görüşmeler hem katılımcı gözlemci olarak bulunulan toplantılar hem de halk içinde yapılan sohbetlerde bunun geleneksel bir yöntem olan enformel hukuk sisteminin parti çatısı altında dönüşümü, yani

yeniden inşa süreci olduğu görülmektedir. Bu sistem de facto olarak toplum nezdinde kabul gören ve toplumsal barışa katkı sağladığına inanılan bir mekanizma olarak işlemektedir. Parti açısından da bu mekanizmanın toplum üzerindeki gücünü ve nüfuzunu pekiştirmesine katkı sağladığı da aşikârdır. Diğer siyasi partilerin de Kürt siyasi partilerini örnek alarak, rusipîlîk geleneğinin yeniden inşasını güç ve nüfuzlarını artırmak için bir araç olarak kullandıkları görülmektedir.

Enformel hukuk sistemi olan rusipiliğin Kürt siyasi partisi dışında diğer siyasi partilerin çatısı altında gerçekleştirildiğinde bunun devlete ve resmi mahkemelere bir tehdit, "alternatif" ya da "paralel" olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Bütün siyasi partilerin bu sistemi toplum ve seçmenleri üzerindeki güç ve nüfuzlarını artırmak için kullanmalarına rağmen sadece Kürt siyasi partileri tarafından gerçekleştirildiğinde suç unsuru olarak görüldüğü, çatışmanın tarafları ve rusipîler suçlu olarak görülmezken partinin HİK üyelerine KCK iddianameleri bağlamında davalar açıldığı bilinmektedir. Bu durum aslında mikro çatışmaların çözüm yöntemlerinin makro çatışma ile ne kadar ilgili olduğunu ve makro çatışmada devletin ve diğer aktörlerin kurdukları ilişkilerin mikro çatışmadaki aktörler ile kurdukları ilişkileri de etkilediğini göstermektedir. Çalışmanın hukuki sonuçları özetlenecek olursa mikro çatışmaların çözümünde resmi mahkemelerde kamu davaları devam ettiği için ve rusipîlerin hapsetme gibi cezalandırıcı kararlar verme gibi bir yetkileri, istekleri ve yapıları bulunmadığından dolayı enformel arabuluculuk sisteminin resmi hukuka "paralel" ya da "alternatif" bir sistem olmadığı ve devletin hakimiyet alanına tehdit oluşturmadığı görülmüştür. Geleneksel bir yöntem olan rusipiliğin siyasi partilerin çatısı altında yeniden inşa edilmesi büyükşehir olan bir ilde insanların toplumsal çatışma çözümü için başvuracakları "kapıyı" yani adresleri bilmelerini sağlamıştır. Zaten bütün görüşmecilerin de belirttiği üzere genellikle herkes kendi siyasi görüşüne yakın gördüğü siyasi partilere başvurduğu için kimsenin bunun için zorlanmadığı ve kişilerin tercih ettikleri görülmektedir. Ayrıca siyasi partilerin çatısı altında yapılan barıştırma girişimlerinde de temel kural çatışmanın taraflarının buna izin vermesi yani "yetki vermeleri" olduğu için coğrafyadaki hiçbir rusipî ya da siyasi parti çatışmanın tarafları izin vermediği sürece dâhil olmamaktadırlar. Ayrıca siyasi partilerin bireysel arabulucuların dâhil olduğu ikinci eş, uyuşturucu, fuhuş ve faiz gibi çatışmalara dâhil olmadıkları ve bunları kırmızıçizgileri olarak gördükleri için toplumsal ahlaka dikkat ettikleri görülmektedir. Toplumdaki ilişkilerin düzenlenmesi için olmazsa olmaz olan resmi hukuk toplumun bütün ana damarlarına inebilirken "kılcal damarlarına" inemediği anlaşılmaktadır. Suç ve cezanın kolektif olarak görüldüğü toplumda çatışmanın tarafları arasında toplumsal barışın sağlanması için geleneksel aktör olan rusipîlerin bireysel ya da bir siyasi parti çatısı altında arabuluculuk yapması "tamamlayıcı" bir hukuk sistemi olarak görülmektedir.

Yeni Araştırma Perspektifleri düşünüldüğünde Diyarbakır'da gerçekleştirilen bu çalışmanın ortaya çıkardığı sonuçlar yeni çalışmalara öncülük edebilir. Dünyada on yılardır var olan ve giderek etkisi artan çatışma çözümü literatüründeki çalışmaların Türkiye'de son on yılda

araştırılmaya başlandığı görülmektedir. Ne var ki çatışma çözümü çalışmaları başta Kürt meselesi olmak üzere toplumda var olan makro çatışmalar üzerinden araştırılmaktadır. Toplumsal mikro çatışmaların çözümünde arabuluculuk ve çatışma çözümü literatürü kapsamında yapılan çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma bu alanda ilk olduğu için giriş niteliği taşımaktadır. Özellikle Kürt coğrafyasında mikro çatışmaların enformel arabulucular aracılığıyla çözüldüğü bilinmektedir. Diyarbakır örneğinde bunun siyasi partilerin çatısı altında yeniden inşa edildiği ve kurumsallaştığı görülmüştür. Ne var ki coğrafyanın aşiret olgusunun daha güçlü olduğu, daha laik ve dini cemaatlerin daha güçlü olduğu muhafazakâr il ve bölgelerinde hangi aktörler aracılığıyla arabuluculuğun yapıldığına dair çalışmalar mevcut değildir. Bu çalışmanın Kürtlerin yaşadıkları coğrafyada yapılacak gelecek çalışmalara karşılaştırma yapılabilmesi açısından veri sağlayacağı görülmektedir. Ayrıca Türkiye'de sadece Kürtlerin yoğunluklu olarak yaşadıkları coğrafyada değil bütün bölgelerinde enformel arabulucular aracılığıyla yürütülen enformel hukuk sistemlerinin araştırılması ve bunun bir haritasının çıkarılması önemli görülmektedir. Kan davasının sadece Kürtlerin yaşadıkları coğrafyada etkili olduğu ön kabulü Ünsal (1995)'ın Anadolu'da Kan Davası çalışması ile Karadeniz Bölgesi'nde Doğu Anadolu Bölgesi'nden daha fazla gerçekleştiğinin ortaya çıkarılması ile değiştirilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın adı rusipî, kanaat önderi ya da ne olursa olsun enformel arabulucuların mikro çatışmaların çözümündeki rollerinin bütün Türkiye'de karşılaştırmalı olarak incelenmesi için bir giriş niteliğinde olacağı düşünülmektedir. Ayrıca, bu çalışmanın ortaya çıkardığı enformel arabulucular aracılığıyla toplumun mikro çatışmalarını nasıl çözdüklerinin toplumdaki makro çatışmaların çözümü için de yeni yöntemler bulunmasına katkı sağlayacağı ve bu konuda yapılacak araştırmalar için veri sunacağını düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Abu-Nimer Mohammed (2001). Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding, , Journal of Peace Research, Vol. 38, No. 6 (Nov.,), pp. 685-704.

Abu-Nimer Mohammed (2004). Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict, International Journal of Politics, Culture, and Society, Vol. 17, No. 3 (Spring,), pp. 491-511.

Abu-Nimer Mohammed(2006). Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam, Contemporary Islam, Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer and Meena Sharify-Funk, Dynamic, not Static, Routledge: 131-172.

Abu-Nimer Mohammed (2011). Religious Leaders in the Israeli-Palestinian Conflict: From Violent Incitement to Nonviolence Resistance, PEACE & CHANGE, Vol. 36, No. 4, October.

Appleby R. Scott. (2000). The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation (Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Auerbach Yehudith (2005) Forgiveness and Reconciliation: The Religious Dimension, Terrorism and Political Violence, 17:3, 469-485, DOI: 10.1080/09546550590929174.

Aquino Corazon (2008). Conflict Resolution as a Normative Value in Islamic Law: Handling Disputes with Non-Muslims.

Aydın Murat Burak (2016). "Japonya'da Alternatif Uyuşmazlık Çözümü, Türkiye'de Arabuluculuk ve Yaşayan Hukuk", Prof. Dr. Adnan Güriz'e Armağan, (der. Sami Üye ve diğ.), Ankara, 155-177

Bakırcı, M. (2014). Doğu Karadenizde Bir Köy İmamı: Balcı Hoca (Hasan Balcıoğlu). Journal of International Social Research, 7(32), ss: 355-371.

Bercovitch, Jacob and Rubin Jeffrey Z.(ed.) (1992). Mediation in International Relations: Multiple Approaches to Conflict Management, London: Palgrave.

Bercovitch Jacob. (1996). "The Structure and Diversity of Mediation in IR" in Bercovitch, Jacob and Rubin Jeffrey Z.(ed.) Mediation in International Relations: Multiple Approaches to Conflict Management, London: Palgrave.

Bush Robert A. Baruch, Joseph P. Folger (2005). The Promise of Mediation, Jossey-Bass Press, San Francisco.

Chirayath Leila, Caroline Sage and Michael Woolcock (2005). "Customary Law and Policy Reform: Engaging with the Plurality of Justice Systems" July 2005, world Development Report 2006: Equity and Development.

Cloke Kenneth (2001). Mediating Dangerously: The Frontiers of Conflict Resolution, Jossey-bass Publishers, San Francisco.

Davis, H. E. Ve Dugan, M. A. (1982). "Training the Mediator", Peace and Change, Volume 8, Issue 2-3, 81-90.

Deutsch Morton (1985). Distributive Justice: A Social Psychological Perpsective, New Haven: Yale University Press.

Douglas Johnston (ed) (2003). Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik, Oxford University Press..

Fox Jonathan (2000) The ethnic-religious nexus: The impact of religion on ethnic conflict, Civil Wars, 3:3, 1-22.

Frydenberg Erica (2005). Morton Deutsch: A Life and Legacy of Mediation and Conflict Resolution, Australian Academic Press, Brisbane.

Irani George E (1999). "Islamic Mediation Techniques for Middle East Conflicts," Middle East Review of International Affairs, 3: 2, 1-17

Hare Paul (1992). "Informal Mediation by Private Individuals" in Bercovitch, Jacob and Rubin Jeffrey Z.(ed.) Mediation in International Relations: Multiple Approaches to Conflict Management, London: Palgrave.

Habermas, J (1989). The Structural Transformation of the Public Sphere, Cambridge:Polity Press.

Johnstone, G (2002). Restorative Justice: Ideas, Values, Debates, Cullompton: Willan Publishing.

Kaya, Mahmut (2013). Modernleşme Sürecinde Aşiretlerin Dönüşümü: Sanlıurfa Aile ve Aşiret Dernekleri, Selçuk Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Kekeç Elif Kısmet (2010). Arabuluculuk Yoluyla Uyuşmazlık Çözümünde Temel Aşamalar ve Taktikler, Dokuz Eylül Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Kelman Herbert C (1992). "Informal Mediation by the Scholar/Practitioner" in Bercovitch, Jacob and Rubin Jeffrey Z.(ed.) Mediation in International Relations: Multiple Approaches to Conflict Management, London: Palgrave.

Kriesberg, Louis (1973). The Sociology of Social Conflicts, Prentice-Hall, USA.

Kümbetoğlu, Belkıs (2012). Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma, (3. Baskı), İstanbul: Bağlam Yayınları.

Lederach, Paul. (2005). The moral imagination: The Art and Soul of Peacebuilding. Oxford: Oxford University Press.

Maoz Ifat (2004). Peace Building in Violent Conflict: Israeli-Palestinian Post-Oslo People-to-People Activities, International Journal of Politics, Culture, and Society, Vol. 17, No. 3 (Spring), pp. 563-574.

Nadia Mahmoud Mostafa (2006). The Missing Logic in Discourses of Violence and Peace in Islam, Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer and Meena Sharify-Funk, Dynamic, not Static, Routledge,173- 189.

Ökten, Şevket (2010). "Kan Davası: Kanın Öcü ya da Şeref Uğruna Verilen Kolektif Savaş", Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi, 165-187.

Özbek, Mustafa (2005). "Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi'nin "Ceza Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk" Konulu Tavsiye Kararı", Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Cilt: 7, Sayı: 1, s. 127-166.

Özbek Mustafa (2007). Avrupa Birliği'nde Alternatif Uyuşmazlık Çözümü, TBB Dergisi, Sayı 68, 265-320.

Öztürk Hatice (2016). Arabuluculuk Eğitimlerinde Eğitmen Tutum ve Görüşlerine Yönelik Bir Araştırma: Türkiye Barolar Birliği Modeli, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Başkent Üniversitesi.

Pavlich, G, (1996). Justice Fragmented: Mediating Community Disputes Under Postmodern Conditions, London: Routledge.

Parkinson, J and Roche, D, (2004). 'Restorative justice: deliberative democracy in action?',Australian Journal of Political Science, 39:3, pp 505–18. (aktaran) Andrew Woolford and R.S. Ratner, Conflict Resolution in Mediation, Restorative Justice and Reparations, Routledge-Cavendish.

Perreau-Saussine Amanda, Murphy J. Bernard (2007). The Nature of Customary Law, Cambridge University Press, UK..

Raymond G. Helmick and Rodney L. Peterson (eds) (2001). Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and Conflict Transformation (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 129-149.

Said, A. and Funk, N. (2002). The Role of Faith in Cross Cultural Conflict Resolution. Peace and Conflict Studies, Vol 9(1) 37-50.

Saxon Erin Dyer (2018). Peacemaking and Transformative Mediation: Sulha Practices in Palestine and the Middle East, The Palgrave Macmillian, Switzerland.

Shore Megan (2009). Religion and Conflict Resolution: Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission, Ashgate Publishing.

Şimşek, Nevin ve Fidan, Mehmet (2005). Kurum Kültürü ve Liderlik. Konya: Tablet Kitabevi.

Tunç, Nazım (2010). Ceza Muhakemesi Hukukunda Uzlaştırma, Bilecik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.

Touval, S. ve Zartman, W. (1985), "International Mediation: Conflict Resolution and Power Politics", Journal of Social Issues, Volume 41, Issue 2, 27-45.

Ulutaş Ejder (2015). Toplumsal Bir Tip: Kanaat Önderi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi.

Uzma Rehman (2011). Conflict Resolution and Peacemaking in Islam: Toward Reconciliation and Complementaritybetween Western and Muslim Approaches, , Islamic Studies, Vol. 50, No. 1 (Spring), pp. 55-69.

Ünsal Altun (1995). Anadolu'da Kan Davası: Yaşamak için Öldürmek, YKY.

van Bruinessen, Martin (1991). "Kurds, states and tribes", in Faleh A. Jabar and Hosham Dawod (eds.), Tribes and power: nationalism and ethnicity in the Middle East. London: Saqi, , pp. 165-183.

van Bruinessen, Martin (2002). Ağa, Şeyh, Devlet. (6. Baskı). (çev: Banu Yalkut). İstanbul: İletişim Yayınları.

van Bruinessen, Martin (2003). Kürtler, Devletler ve Aşiretler. (Der: Faleh A. Jabar&Hosham Dawod). Aşiretler ve İktidar Ortadoğu'da Etnisite ve Milliyetçilik. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss: 159-176.

Wardak Ali (2004). Building a post-war justice system in Afghanistan, Crime, Law & Social Change 41: 319–341, 319-341.

Woolford Andrew and R.S. Ratner (2008). Conflict Resolution in Mediation, Restorative Justice and Reparations, Routledge-Cavendish.

Yassine- Hamdani, Nahla and Pearson, Frederic S. (2014) "Arab Approaches to Conflict Resolution: Mediation, Negotiation and Settlement of Political Disputes, Routledge, New York.

Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan (2013). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. (9. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yılmaz Muzaffer Ercan. (2012). "Türkiye'de Arabuluculuk Uygulamaları", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Cilt.1, Sayı: 3 – Volume.1, Issue: 3, 7-16.

Zartman I. William ,Saadia Touval (1985). International Mediation: Conflict Resolution and Power Politics, Journal of Social Issues, Volume41, Issue2, Summer, 27-45.

Zehr, Howard (1990). Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice, Scottdale, PA: Herald.

Afganistan Büyükelçiliği: http://afghanembassy.org.tr/tr/contact/info/afghanistannn (E.T. 12/05/2018)

Wi'am: http://www.alaslah.org/sulha/ (E.T. 12/05/2018)

"PKK Mahkeme Kurdu" 20 Eylül 2014, http://www.haberinadresi.com/pkk-mahkeme-kurdu-h56342.html (E.T. 10/11/2018)

IJOKS
ISSN: 2149-2751
e-ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies
http://www.ijoks.com/

Article

International Journal of Kurdish Studies
5 (2), pp. 422 – 434
http://www.ijoks.com

The Socio-Economic Situation of Jews in the Erbil governorate (liwa) Jews under the Ottoman Empire (1534 - 1918)

Fahir A. MIRHAN[1]

Received: Apr 14, 2019 **Reviewed**: May 25, 2019 **Accepted**: June 24, 2019

Abstract

Judaism as a religion and organizing institution for Jews often did not survive as a proper religious structure in the areas it originally existed in. Thus, due to various demographic and political circumstances, Jews have migrated to several regions and are now dispersed throughout the world. Following this dispersion, Jews raised their profile and have taken every measure to take their rights and powers back. Jewish history is particularly valuable in every corner of the globe. In this respect, the Erbil governorate alongside with its reputation reflects the significance of Jewish history.

The Erbil historical standing and its role – playing and eminence in historical events is an outstanding name. In this regard, the Jewish family lived in Erbil governorate, gave a special socio – economic aspect to the city. This is the main reason for choosing the above title. Despite the fact that the availability of a few number of resources in this sense was one of the big challenges to the researcher to conduct the study, after a considerable deal of searching for the resources, the study was completed thoroughly and academically.

Furthermore, the study consists of an introduction, three sections and some conclusions. The first section sheds lights on a summary of Judaism and the beginning of their coming to Erbil. The second and third sections substantiated by some specific resources deal with Erbil history and all other topics relevant to Jewish socio-economic statuses in Erbil. As a consequence, certain clear and particular findings regarding Jewish history in Erbil were achieved.

Keywords: Erbil, Jew, Economy, Societal, Ottoman Empire

[1] PhD Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of History,
Academic Staff at Soran University, KRG, Iraq. Fa.mirhan@yahoo.com. ORCID No : 0000-0001-9315-2713

Recommended citation:
Mirhan, F. A. (2019). The Socio-Economic Situation of Jews in the Erbil governorate (liwa) Jews under the Ottoman Empire (1534 - 1918). *International Journal of Kurdish Studies* 5 (2), 422 – 434
DOI: 10.21600/ ijoks.553505

بارودۆخی ئابووری و کۆمەڵایەتی جووەکانی لیوای ئەربیل، لە سەردەمی دەوڵەتی عوسمانیدا

(1918 – 1534)

فاخر عالی عبابکر میرخان

قوتابی دکتۆرا لە زانکۆی سەکاریا - تورکیا / ماموستای یاریدەدەر لە زانکۆی سۆران

پوختە:

ئاینی جووەکان وەك ئاینێکی ئاسمانی و جووەکانیش وەك هەڵگر و شوێنکەوتەی ڕێبازی ئاینەکەیان، تەنها وەك پێکهاتەیەکی ژیاری ناوچەکەی خۆیان نەماونەتەوە، بە هۆی ئەو هەلومەرج و گۆڕانکارییە سیاسیانەی کە بەسەر ناوچەکەیاندا هاتووە، جووەکانی بەسەر چەندین هەرێم و ناوچەی وڵاتان دابەش و پەڕاگەندەی تەواوی جیهانی کردوون، دوای ئەم پەڕاگەندە بوونەیان، جووەکان کەوتونەتە خۆ و هەموو ڕێ و شوێنێکیان بۆ گەڕاندنەوەی ماف و دەسەڵاتەکەیان گرتوتەبەر، بۆ ئەو مەبەستەش دەستیان بۆ هەموو شتێك بردووە، هەموو هۆکارێکیشیان بۆ سەرخستنی ئامانجەکەیان بەکار هێناوە. بۆیە میژووی جووەکان لە هەموو شوێنێکی جیهاندا گرنگی و تایبەتمەندی خۆی هەیە، ویلایەت و لیوای ئەربیلیش هاوشانی ناوداربوونی گرنگی میژووی جووەکانی تێدا دەرکەوتووە.

پێگەی میژووی شاری ئەربیل و دەرکەوتنی ڕۆڵ و ناوبانگی لە ڕووداوە میژوویییەکاندا ناوێکی دیار و مەزنە، لە پاڵ ئەوەشدا هەبوونی ئەو خێزانە جوولەی کە لە لیوای ئەربیلدا ژیاون سیماو تایبەتمەندییەکی ئابووری و کۆمەڵایەتی بە شارەکە بەخشیوە، ئەمەش لە سەرەکیترین هۆکارەکانی هەڵبژاردنی ئەم ناونیشانە بوون. هەرچەندە کەمی سەرچاوەی تایبەت یەکێکبووە لەو گرفتانەی کە لەبەردەم ئامادەکردنی توێژینەوەکەدا هەبووە، بەڵام دوای بە دواداچوون و گەڕانێکی زۆر، توێژینەوەکە بە شێوەیەکی تۆکمە و زانستی تەواوکرا. هەروەها پێکهاتەی توێژینەوەکە، لە پێشەکی و سێ تەوەر و چەند دەرئەنجامێك پێکهاتووە، تەوەری یەکەم، بە کورتەیەکی میژووی باس لە ئاینی جووەکان و سەرەتای هاتنیان بۆ ئەربیل کراوە، لە تەوەری دووەم و سێیەمیشدا پاڵپشت بە سەرچاوەی تایبەت بە میژووی ئەربیل، هەموو ئەو بابەتانە ڕوونکراونەتەوە کە پەیوەندیان بە لایەنی بارودۆخی ئابووری و کۆمەڵایەتی جووەکانی ئەربیلەوە هەبووە، لەو ڕوانگەیەشەوە چەند ئەنجامێکی دیاریکراو و تایبەت بە میژووی جووەکانی ئەربیل بە دەستهاتوون.

کلیلی وشەکان: (ئەربیل، جوو، ئابووری، کۆمەڵایەتی، دەوڵەتی عوسمانی)

پێشەکی:

ئاینی جووەکان وەك ئاینێکی ئاسمانی و جووەکانیش وەك هەڵگر و شوێنکەوتەی ڕێبازی ئاینەکەیان، تەنها وەك پێکهاتەیەکی ژیاری ناوچەکەی خۆیان نەماونەتەوە، ئەو هەڵومەرج و گۆڕانکارییە سیاسیانەی کە بەسەر ناوچەکەیاندا هاتووە، جووەکان پەڕاگەندەی تەواوی جیهان بوونە، دوای ئەم پەڕاگەندە بوونە، لە پێناو گەڕاندنەوەی ماف و دەسەڵاتەکەیان هەموو ڕێ و شوێنێکیان گرتۆتەبەر، بۆ ئەو مەبەستەش دەستیان بۆ هەموو شتێك بردووە و هەموو هۆکارێکیشیان بۆ سەرخستنی ئامانجەکەیان بەکار هێناوە. هەرچۆنێ بێت ژمارەیەکی زۆری ئەو جووانەی کە لە هەرێمی میزۆپۆتامیادا ژیاون، دوای هاتنی دەسەڵاتی عوسمانییەکان چوونەتە ژێر کۆنترۆڵی دەوڵەتی عوسمانی و لە چوارچێوەی دەوڵەت و پێکهوە ژیانی ئاینی و کۆمەڵایەتیدا ژیاون.

هۆکاری هەڵبژاردنی ئەم ناونیشانە بۆ پێگەی مێژووی شاری ئەربیل دەگەڕێتەوە، قەڵا و شاری ئەربیل وەك شارێکی ئاوەدانی کۆنی مێژوویی و لیوایەکی سەردەمی دەوڵەتی عوسمانی، ژمارەیەك لەو جووانەی لە خۆگرتووە کە هێنراونەتە هەرێمی میزۆپۆتامیا. بۆ زانینی مێژووی هاتنی جووەکانی ئەربیل و لێکۆڵینەوە لە بارودۆخی ئابووری و چۆنیەتی ژیان و پێکهاتەی کۆمەڵایەتی جووەکان، ناونیشانی ئەم توێژینەوەیە هەڵبژێردراوە.

گیروگرفتی بەردەم ئەم توێژینەوەیە، کەمی سەرچاوەی تایبەت بووە بە پێکهاتەی کۆمەڵایەتی و باری ئابووری لیوای ئەربیل بە گشتی و پێکهاتەی کەمە ئاینی جووەکان بە تایبەتی، هەر ئەمەش وایکردووە کە باسکردنی بارودۆخی ئابووری و کۆمەڵایەتی جووەکان بە شێوەیەکی پچڕ پچڕ بێت و سەردەم لە دوای سەردەم نەبێت، لەگەڵ هەبوونی ئەم گرفتە سەرەکییەدا، دوای بە دواداچوون و گەڕانێکی زۆر بە دوای سەرچاوەکان، تا ڕادەیەکی باش توانرا پێداویستییەکانی توێژینەوەکە ئامادە بکرێن، لەسەر ئەو بنەمایەشدا توێژینەوەکە بە شێوەیەکی تۆکمە و زانستی تەواوکرا.

سەرچاوەکانی توێژینەوە جۆراوجۆرن، هەموو ئەو سەرچاوانەی کە بە جۆرێك لە جۆرەکان، مێژووی جووەکان بە گشتی و بارودۆخی ئابووری و کۆمەڵایەتی لیوای ئەربیل بە تایبەتی باسکردووە سوودیان لێوەرگیراوە، لە نێویشیاندا کتێبەکەی نووسەر و توێژەر (Xalil Ali Murad 2005, Defter Tahrir Mufasel Wlaye Erbil 949 H / 1542 M) ئەم کتێبە دەکرێ بە یەکەم سەرچاوەی مێژووی نوێ دابنرێت کە باسی لە پێکهاتەی کەمە ئاینییەکانی ویلایەتی ئەربیل کردبێ، لەبەر ئەوە وەك سەرچاوەیەکی سەرەکی سوودی لێوەرگیراوە، لە پاڵ ئەویشدا کتێبی: Macmuaa Asatize Camiyaa 2012, Erbil Dirase Tarihiye، کە لە لایەن ژمارەیەك لە نووسەر و مێژوو نووسانەوە ئامادەکراوە، لەم کتێبەدا بە شێوەیەکی قوناغبەندی باسی لە هەموو سەردەمەکانی مێژووی ئەربیلی کردووە، یەك لە سەردەمەکانیش ماوەی دەوڵەتی عوسمانی بووە. هەروەها کتێبەکەی (Bexali) Seyid Mewlud 2005, Hawlerm Wa Diwa U Bistwa))، ئەم کتێبە بە یەکێك لە کتێبە هەرە گرنگەکانی مێژووی ئەربیلە، بە شێوەیەکی سادە و پڕ لە زانیاری باسی لە لایەنەکانی مێژووی ئەربیل کردووە، لەم کتێبەدا بەشێکی تایبەت کراوە بە مێژووی دابونەریتی جووەکانی ئەربیل، هەرچەندە زانیاری کەمی لەسەر جووەکانی سەردەمی عوسمانی تێدایە، بەڵام بەهۆی گەورە تەمەنی نووسەری ناوبراو، نزیکبوونی لە گەورە تەمەندارەکانی ئەربیل و تێکەڵاوبوونی بە پێکهاتە کۆمەڵایەتییەکانی ئەربیل، سەرچاوەکەی زیاتر بەهادار کردووە، ئەمەش یەکێکبووە لەو هۆکارانەی کە ببێتە سەرچاوەیەکی تایبەتی ئەم توێژینەوەیە.

پێکهاتەی تۆژینەوەکە، ئەم تۆژینەوەیە لە پێشەکی، سێ تەوەر و چەند دەرئەنجامێك پێکهاتووە، تەوەری یەکەم، بە کورتەیەکی مێژووی باس لە ئایینی جووەکان و سەرەتای هاتنیان بۆ ئەربیل کراوە، هەروەها لە تەوەری دووەم و سێیەمدا پاڵپشت بە سەرچاوەی تایبەت بە مێژووی ئەربیل، هەموو ئەو بابەتانە ڕوونکراونەتەوە کە پەیوەندیان بە لایەنی بارودۆخی ئابووری و کۆمەڵایەتی جووەکانی ئەربیلەوە هەبووە، هەر لەو ڕوانگەیەشەوە چەند ئەنجامێکی دیاریکراو بە دەستهاتوون.

1. کورتەیەکی مێژوویی ئایینی و بڵاوبوونەوە و نیشتەجێ بوونی جووەکانی لیوای ئەربیل

1.1. کورتەیەکی مێژوویی ئایینی و شوێنی سەرهەڵدانی ئایینی جووەکان

مێژووی دەرکەوتنی ئایینی جووەکان بۆ پێش ئایینی مەسیحی و ئیسلام دەگەڕێتەوە، ئەم ئایینە هاوشێوەی ئایینی (مەسیحی و ئیسلام) لە لایەن (خوا)وە، وەك پەیامێکی ئاسمانی نێردراوەتە سەر زەوی، پەیامی ئەم ئایینە لە چوارچێوەی کتێبی (تەورات)دا بۆ پێغەمبەر (موسا) هاتۆتە خوارەوە، لە ڕووی مێژوویەوە، ئایینی جووەکان لە دوو ئایینە ئاسمانییەکەی دیکە کۆنترە (Al- Yahudiye Walmasihiye Walislam: Http://Ar.Islamfor Christians.Com ; Al- Taaruf Diyane Yahudiye: Https://Mfa.Gov .Il) (20/ 2 / 2019)، هەر بۆیە جووەکان شانازی بە لە پێشینەی ئایینەکەیان دەکەن و دەڵێن: ***"ئیمە گەلێکی هەڵبژێردراوی خوداین"***، ئەم جۆرە بیرکردنەوەیەشیان لە ڕوانگەی بیروباوەڕی ئایینەکەیانەوە سەرچاوەی گرتووە.

سەبارەت بە شێوەی ناوهاتنیان بە چەند جۆرێك باسکراوە، لە سەرچاوەکانی خۆیاندا ناوی (یەهودا)یان بۆ یەکێك لە کوڕەکانی پێغەمبەر (یەعقوب) گەڕاندۆتەوە. (Hassan, 2015, s. 20). بە شێوەیەکی گشتی ئەوەی کە ئێستا هەیە و لەسەر ناوی جولەکەدا دەگوترێت بە چەند شێوەیەکە، لە زمانێکەوە بۆ زمانێکی دیکە جیاوازی هەیە، بۆ نموونە: لە زمانی عەرەبیدا بە شوێنکەوتووانی ئایینەکە دەگوترێ (یەهودی) و لە زمانەکانی عیبرانی، ئینگلیزی و کوردیشدا پێیان دەگوترێت (جوو)، بە پێی سەرچاوە ئایینی و مێژووییەکان شوێنکەوتووانی ئەم ئایینە خاوەنی جۆرە تایبەتمەندییەکی خۆیان بوونە، لە سەرەتادا شێوەی پابەند بوونیان بە ئاین ڕاڕای و گرووپبەندی پێوە دیار بووە، هەر بەم هۆیەوە لە قورئانی پیرۆزیشدا بە چەندین شێوە باس لە مامەڵە و هەڵسوکەوتی جووەکان دەکات. (لە سورەتی بەقەرە (البقرە)ی قورئانی پیرۆزدا، بە چەندین ڕووداوی جۆراوجۆر، باس لە ئاین و بیروباوەڕی جووەکاندا دەکات، لەوبارەیەوە بڕوانە: (سورەتی ناوبراو).

جوگرافیا و شوێنی سەرەکی دەرکەوتنی ئەم ئایینە بۆ وڵاتی میسر، فەڵەستینی ئێستا دەگەڕێتەوە، دوای کۆیلە بوونی یوسف پێغەمبەر و بوونی بە عەزیزی میسر، ئایینی جووەکان گەشەیەکی دیاری بە خۆیەوە دیوە، بەڵام بە نەمانی یوسف پێغەمبەر، نەوەکانیان بوون بە کۆیلەی فیرعەونەکانی میسر و لە بارودۆخێکی سەختدا ژیاون، بەم هۆیەوە جووەکان لە میسر گەڕانەوە فەلەستین، دوای چەند ڕووبەڕوو بوونەوەیەك توانیان بەسەر کەنعانییەکاندا سەربکەون و دەسەڵاتێکی تایبەت بە خۆیان لە فەڵەستین دابمەزرێنن.

بەم شێوەیە دەکرێ بگوترێ لە سەدەکانی پێش زاینیدا جووەکان خاوەنی پێگەو قەوارەیەکی سیاسی و دەسەڵاتی خۆیان بوونە، (شاول) ناوێك دەبێتە یەکەم فەرمانڕەوایی ئەو قەواڕە سەربەخۆیەی جووەکان، ئەم قەوارەیەی جووەکان ئەوەندە دەوامی نەبووە، بە هۆی ناکۆك بوونیان لەسەر دەسەڵات و بەرژەوەندی تایبەتی، هێزو یەکێتی جووەکان بەرەو بێهێزی

چووە و بەسەر دوو بەرەدا دابەشبوونە، ئەمەش ڕێگا خۆشکردنێك بووە بۆ هێرشی ئاسووریيەکان، بە تايبەتی بەهۆی ئەو دوژمنکاريەی کە لە نێوان ئاسووری و فيرعەونەکانی میسردا هەبووە، جووەکانی فەلەستين بوونەتە لايەنگری فيرعەونەکانی میسر، بەم هۆيەشەوە لە کاتی هێرشی ئاسووريیەکانی عێراق، جووەکانيان بە ديل و کۆيلەيی هێناوەتە عێراق، بەشێکی زۆريشيان بە ولاتەکانی ديکەی جيهان بلاوبوونەتەوە. بۆ زانياری زياتر بڕوانە: (Mahmud, s. 6 – 33).

1. 2. بلاو بوونەوەی ئاينی جووەکان

مێژووی بلاوبوونەوەی جووەکان پەيوەستە بە چەند ڕووداوێکی مێژوويی، ئەوەی تايبەتە بە هەرێمی میزۆپۆتاميا و دۆلی ڕافيدەين، ئەوە سەرەتايەکەی بۆ چەند سەدەيەکی پێش زاين دەگەڕێتەوە، وەك ئەوەی لە سەرچاوە مێژووييەکاندا دەبينرێ، ماوەی هاتنيان سێ سەدەی خايانددووە، بۆيە يەکەم هەرێم و ناوچە کە جووەکانی بۆ گواستراوەتەوە، هەرێمی میزۆپۆتاميا بووە. (Suse, 2001, s. 20).

بەم شێوەيە دەکرێ بگوترێ مێژووی هاتن و نيشتەجێ بوونی جووەکانی ولايەتی ئەربيل لە چوارچێوەی ئەو ديل و کۆيلە بوونەی جووەکانەوە بووبێت کە لە لايەن ئاشووريیەکانەوە هێنراون، لەو ڕوانگەيەوە دەکرێ مێژووی هاتنی جووەکانی ئەربيليش بۆ سێ سەدەی پێش زاين دەگەڕێتەوە، بە تايبەتی ئەو کاتەی ئاشووريیەکان چەند جار و بە چەند قۆناغێك هێرشيان کردۆتە سەر فەلەستين، ژمارەيەکی زۆری جووەکانيان بە ديل و کۆيلەيی گواستۆتەوە عێراق، هەروەها قۆناغی دووەمی هاتنی جووەکان بۆ سەردەمی بابليەکان و سەدەی شەشەمی پێش زايين دەگەڕێتەوە، لە قۆناغی سێيەمیشدا بەشێکی ديکەی جووەکان هێنراونەتە عێراق، دوای هاتنيان بۆ عێراق بەشێکی زۆريان لە ناوچەکانی ژێر دەسەلاتی ئاشوری و بابلی نيشتەجێکراون، بە تێپەڕبوونی کات تێکەڵ بە نەتەوە و دانيشتوانی ناوچەکە بوونە . بۆ زانياری زياتر بڕوانە: (Al-Rubaayi, 2017, s. 7 – 17) .

لە چوارچێوەی ئەو بلاوبوونەوە و نيشتەجێ بوونەی جووەکانی میزۆپۆتاميادا، دەکرێ جووەکانی ناوچە کوردنشينەکانيش دياربکرێن، چونکە بەشێکی ناوچە کوردنشينەکان کەوتونەتە چوارچێوەی سنووری ولايەتی موسڵ، بۆيە ژمارەيەك لە جووە هێنراوەکان لە ناوچە کوردستانييەکان نيشتەجێ بوونە، لەگەڵ ئەوەی بەشێکی زۆری جووەکان بە شێوەی ديلی و کۆيلەيی هێنراونەتە عێراق، بەڵام ژمارەيەکی زۆريشيان بە چەند قۆناغێکی جودا جودا و بەهۆی چەند ڕووداوێکی مێژووی، جووەکانی فەلەستين و سوريا، لە ترسی هێرشی کرستيانەکان بەرەو ناوچە کوردنشينييەکان ڕايانکردووە، هەروەها هۆکارێکی ديکەی هاتن و نيشتەجێ بوونی جووەکانی ناوچە کوردنشينيەکان، لە ترسی هێرشی مەغۆلەکان بووە، بە مەبەستی خۆپاراستن و پاراستنی بەرژەوەندييە ئابورييەکانيان لە شارە تەختاييەکاندا نيشتەجێ نەبوونە و پەنايان بۆ ناوچە سەخت و چيا بەرزەکان بردووە، بە پێی گونجاوی بارودۆخی ژيانی خۆيان ناوچەکانيان هەڵبژاردووە و خۆيان لە مەترسی و گۆڕانکاريی شارەکاندا پاراستووە.

ئەم بابەتە لە گەشتی جوولەکەيەکی بە ڕەگەز يەمەنيدا تۆمارکراوە، لە کۆتايی سەدەی شازدەهەمدا (يەحيا ئەلزاهيری) (زۆر بە دوای کتێب و گەشتنامەی ئەم گەڕيدەيەدا گەڕام، بەڵام هيچ شتێکم لەبارەيەوە دەست نەکەوت. بە پێی ئەو زانياريانەی کە گەڕيدەکە ئاماژەی بۆ کردووە، پێدەچێ زانياری نوێ و نەبيستراو لە گەشتنامەکەيداهاتبێت، بە تايبەت

لەسەر مێژووی شاری ئەربیل) ، بە ناوچەکانی (هەولێر، کەرکوك، موسڵ، نوسەیبین و ئورفە و چەند گەورە شارێکی دیکەدا گەڕاوە، هەموو ئەو ڕووداوە گرنگ و نوێیانەی نووسیوە کە لە سەدەی ناوبراودا ڕوویاندوە، بە تایبەتی لەسەر ئەو جوولەکانەی کە لە ناوچە کوردستانییەکاندا ژیاون (بۆ زانیاری زیاتر بڕوانە:Medyalı, 1992, S. 51 – 56).

سەبارەت بە نیشتەجێبوونی جووەکانی دەوڵەتی عوسمانی، دەکرێ بەسەر دوو گروپدا پۆلێنیان بکەین، بەشێکیان ئەو جوولەکانە بوونە کە بەر لە دروستبوونی دەوڵەتی عوسمانی لە ناوچەکەدا ژیاون، دوای فراوانبوونی دەسەڵاتی عوسمانی کەوتونەتە چوارچێوەی سنووری دەوڵەت، گروپی دووەمیشیان بۆ دوای دروستبوونی دەوڵەتی عوسمانی دەگەڕێنەوە، دوای کۆنترۆڵکردنی شاری قوستەنتین (1453)، ململانێی ئایینی نێوان جووەکان و کرستیانەکانی ئەوروپا بەرەو هەڵکشان چووە، ئەمەش وایکردووە ڕێژەیەکی زۆری جووەکانی ئەوروپا بێنە ناو سنووری دەوڵەتی عوسمانی، گەورەترین لێشاوی کۆچی جووەکانی ئەوروپا بۆ کۆتایی سەدەی پازدەهەم دەگەڕێتەوە، لە (31 ئاداری 1492)دا، (ئیزابێلای یەکەم) و (فردیناندی دووەم) بە مەبەستی چاکسازیکردنی ئایینی کرستیانەکان، ڕێ و شوێنێکی تۆندیان گرتۆتەبەر، یەکێك لەو بڕیارانەی کە دەریانکردووە تایبەت بووە بە جووەکانی ئیسپانیا، بڕیارەکە مۆڵەتی چوار مانگی بە جووەکان دابوو کە لەو ماوەیەدا ئیسپانیا بەجێ بهێڵن، بەشێکی بڕیارەکە ئەوەبووە، نابێ هیچ زێڕ و زیو و کانزای گرانبەها لەگەڵ خۆیاندا ببەن، ئەوە بووە هۆی ئەوەی کە ژمارەیەکی زۆری جووەکانی ئیسپانیا و وڵاتانی دیکەی ڕۆژئاوا ڕوو لە دەوڵەتی عوسمانی بکەن، ڕۆژی دەرچوونی ئەم بڕیارە لە لایەن جووەکانی ئیسپانیاوە بە ڕۆژی ماتەم ناودێر کراوە (DEMİREL, 31 Mart 1492 Yahudi Sürgünü, http://www.avlaremoz.com) (25/ 3 / 2019).

بەم شێوەیە لە دوای گرتن و کۆنترۆڵکردنی ولایەتەکانی عێراق (1534)، جووەکانی ڕۆژئاوا و ولایەتەکانی عێراق بوونەتە بەشێك لە دەوڵەتی عوسمانی و تێکەڵ بە نەتەوە جیاوازەکانی دیکەی دەوڵەت بوونە، بەم هۆیەوە دەرگای ولایەتەکانی دیکەی دەوڵەتی عوسمانی لە بەردەم سەرجەم پێکهاتە ئایینی و نەتەوەییەکانی ئیمپراتۆریەتی عوسمانی واڵا بوو، ئەمەش کار ئاسانی و ڕێگا خۆشکردنێك بووە لە بەردەم پێکهاتەی جووەکان کە بە ئارەزووی گونجاوی بارودۆخی ژیانیان ناوچەکان هەڵبژێرن، بۆیە ئەوەی تێبینی دەکرێت جووەکان بەسەر چەندین ولایەتەکانی عوسمانی دابەشبوونە، زۆرینەی هەرە زۆریان لە ناوچەی (سەلانیك) نیشتەجێ بوونە، هەر بەم هۆیەشەوە شوێنی نیشتەجێبوونی نیوەی هەموو جووەکانی جیهان لە ناوچەی سەلانیك بووە (Ekinci, Osmanli Ülkesinde Yahudiler, Https://Www. TurkiyeGazetesi.Com.Tr) (26 / 2 / 2019).

1. 3. هاتن و نیشتەجێبوونی جووەکان لە لیوای هەولێر

بە شێوەیەکی گشتی دەکرێ بگوترێ هاتن و نیشتەجێ بوونی جووەکانی لیوای ئەربیل بۆ سەدەکانی پێش زاین بگەڕێنینەوە، لەو بارەیەوە باس لەوە دەکرێت کە چەند ماڵە جوولەکەیەك لەسەردەمی (نەبوخز نەسری دووەم 604 – 562 پێش زایین)، پاشای بابلی هاتوونەتە ناوچەکانی دەوروبەری ئەربیل و ژمارەیەکیشیان لە قەڵای ئەربیل نیشتەجێ بوونە (Bexali, 2005, s. 354 ; Al- Çawşli, 1985, s. 48 ; Abdullah, 2001, s. 59 – 60)). هەرچەندە ئەوە یەکلا بۆتەوە کە هاتنی جووەکان بۆ پێش سەدەکانی زایینی دەگەڕێتەوە، بەڵام بەهۆی ئەوەی سەرچاوەیەکی تایبەت بە شێوەی ژیانی جووەکانی لیوای ئەربیل لەبەر دەست نییە، بۆیە دەبێ سەرنجی زیاتر بخەینە سەرچاوەکانی مێژووی نوێ و

سەردەمی دەوڵەتی عوسمانی. دەسەڵات و حوکمڕانی دەوڵەتی عوسمانی لەسەر عێراق بۆ ساڵی (1534) دەگەڕێتەوە، لەگەڵ کۆنترۆڵکردنی تەواوی ناوچەکانی عێراق، سەردەم و قۆناغێکی نوێ لە ولایەتەکانی عێراق دەست پێدەکات، بەراورد بە زیانی ئەو شەڕانەی کە لە ناوچەکەدا کراون، پێکهاتەی کۆمەڵایەتی و کەمە ئاینی جووەکان، زیانێکی ئەوتۆیان پێنەگەیشتووە کە شیاوی باسکردن بێت، لەو نێوەندەشدا ولایەتی ئەربیل، لەم ولایەتەدا هیچ ڕووداو و زیانێکی تایبەت بە جووەکان لە سەرچاوەکاندا تۆکار نەکراوە، هەر ئەمەش وایکردووە لە زووەوە تێکەڵ بە دەسەڵات و حوکمڕانی دەوڵەتی عوسمانی ببن و چالاکییەکانیان لە ئاستێکی فراوان ئەنجام بدەن، بە تایبەتی چالاکییە ئابووریەکانیان بە شێوەیەکی زۆر فراوان لە سەرجەم ولایەتەکانی عێراقدا ئەنجامداوە، هەر ئەمەش وایکردووە لە خۆشگوزەرانێکی باشدا بژین، ئەم شێوە ژیانەی جووەکان کاریگەری کردۆتە سەر ڕێژەی جووەکان، ژمارەی جووەکان لە ئاستێکی جیاواز لە کرستیانەکانی عێراق زیاتر کردووە. بۆ زانیاری زیاتر بڕوانە: (Kuriye, 2013, s. 9 – 12).

هەر چۆنێك بێت دوای هاتنە سەر دەسەڵاتی سوڵتان سلێمانی قانونی (1520 – 1566)، بە مەبەستی ڕێکخستن و کۆنترۆڵکردنی ناوچە گیراوەکان، لەسەرەتای دەیەی چوارەمی هەمان سەدەدا سوڵتان دەچێتە تەبرێز، لەم گەشتەیدا بە هۆی سەختی وەرزی زستان و سەرماوسۆڵ، بۆ ماوەی سێ مانگ و نیو لە تەبریز ماوەتەوە، دواتر بە ماوەی 27 ڕۆژ دەگاتە بەغداد، لە کۆتایی ساڵی (1534)دا بەبێ هیچ بەرگریەك دەست بەسەر شاری بەغداد دادەگرێت، دوای گرتنی بەغدا سوڵتان سلێمان بۆ ماوەی چوار مانگ دەمێنێتەوە، لەو ماوەیەدا کاری ڕێکخستنی زەوی و زارەکان جێبەجێ کردووە (Uzunçarşı, s. 353 – 354).

2. بارودۆخی کۆمەڵایەتی جووەکانی ویلایەتی ئەربیل

دوای هاتنی دەسەڵاتی عوسمانی و کۆنترۆڵکردنی زەوییەکانی هەرێمی میزۆپۆتامیا، یەکێك لە کارە سەرەکییەکانی ڕێکخستن و دابەشکردنی پایە کارگێڕییەکانی عێراق بووە، ولایەتی ئەربیلیش لە چوارچێوەی ئەو ڕێکخستنانە دابووە، بەم شێوەیە ساڵی (1542)، تەواوی گۆڕانکاری و ڕێکخستنە کارگێڕییەکان لە چوارچێوەی دەفتەرێکدا کۆکراوەتەوە و تۆمارکراوە، ئەم دەفتەرنامەیە چەندین وردەکاری تێدا هاتووە، بەشێك لەو زانیاریانە تایبەتە بە کەمە ئاینی جووەکان، بە پێی ئەو دەفتەرنامەیە جووەکان بەسەر چەند گەڕەك و گروپێکی ولایەتی ئەربیلدا دابەشبوونە، پێکهاتەی ئەو کاتەی ولایەتی ئەربیل لە چەند گەڕەکێکی ناو شار و دەوروبەر پێکهاتووە، گەڕەکەکانی ناو شار کەوتونەتە سەر قەڵات، دوای فراوانبوونی قەڵا و بەرزبوونەوەی ڕێژەی دانیشتوانی قەڵا، ژمارەیەکی دانیشتوانی قەڵا هاتوونەتە خوارەوە و چەند گەڕەکێکی نوێیان لە خوارەوەی قەڵا دروستکردووە، گەڕەکەکانی سەر قەڵا لە (سەرای، تۆپخانە و تەکیە) پێکهاتبوون (بۆ زانیاری زیاتر بڕوانە: (Macmuaa Asatize Al-Camiyaa, s. 127 – 128) .

سەبارەت بە ژمارە و پێکهاتەی کۆمەڵایەتی جووەکانی ویلایەتی هەولێر سەرژمێرییەکی ورد و تایبەت بە ویلایەتەکە لە بەردەستدا نیە، ئەو زانیارییانەی کە لەو بارەیەوە هەیە تەنها لێکدانەوە و مەزندەکردنی ژمارەی دانیشتوانە، لەو بارەیەوە چەند بۆچوون و لێکدانەوەیەك بۆ ژمارەی جووەکانی هەولێر کراوە، مێژوو نووسی ناودار (مراد)، پاڵپشت بە بۆچوونی چەند تۆێژەرێك باس لە ژمارەی دانیشتوانی دەوڵەتی عوسمانی دەکات، لەسەر ژمارەی ئەندامانی خێزان ژمارەی دانیشتوانی دەوڵەتی عوسمانییان دیاریکردووە، ژمارەی هەر خێزانێکیان بە (پێنج) کەس خەملاندووە، لەو ڕوانگەیەوە تۆێژەر و مێژوو نووسی ناوبراو، ژمارەی کەمە ئاینییەکانی دەوڵەتی عوسمانی دیاریکردووە، لەو ژمارەیەدا ڕێژەی جووەکانی ویلایەتی ئەربیلی بە (3,802 %) و (1167) جوو دیاریکردووە (Murad, 2005, s. 206) .

دوای گەڕانەوە و وردبینی کردنی دەفتەرنامەی عوسمانی، بە تایبەتی ئەو شوێنانەی کە ناوی جووەکانی تێدا هاتووە (İlhan, 1994 – 1995, S.103 ؛ Murad, 2005, s. 139 wa 189)، ژمارەی جووەکان نیوەی کەمتری ئەو ژمارەیە، لەبەر ئەوە دەکرێ بگوترێ سەرژمێری هەموو ناوچەکانی ویلایەتی ئەربیل نەکرابێ و تەنها ژمارەی جووەکانی ناوەندی ویلایەتی ناوبراو ئەژمار کرابێ، بۆیە مێژوو نووسی ناوبراو لە بۆچوون و خەملاندنی ژمارەی جووەکانی ئەربیل پاڵپشت بە سەرچاوەکانی ئەو باسە، ورد بووە و بە هەڵسەنگاندنێکی زانستیانەی مێژوویی پێکاویەتی. هەر ئەم سەرچاوەیە باس لەوە دەکات کە جووەکان تەنها سەرنجیان لە ناو شاری ئەربیل بووە و هاوشێوەی کرستیانەکان لە دەرەوەی شاری ئەربیل نیشتەجێ نەبوونە (Murad, 2005, s. 206).

ئەم بۆچوونە دەکرێ بۆ هەندێ قۆناغ و سەردەمی لیوای ئەربیل و تەواوی ولایەتەکانی دیکەی دەوڵەتی عوسمانی بابەتیانە بێت، بەڵام ناکرێ بۆ هەموو سەردەمەکان بە هەمان ڕوانگە و بۆچوون تەماشای نیشتەجێبوونی جووەکانی ئەربیل بکرێت، چونکە شێوەی نیشتەجێبوون و ئاوەدانکردنەوەی ناوچەکان پەیوەست بووە بە هەلومەرج و بارودۆخی سیاسی و دەسەڵاتداری وڵاتانەوە، بە پێی ڕووداو و کارەساتە مرۆییەکان ناوچەکان ئاوەدانکراونەتەوە، لەو ڕوانگەیەوە دەکرێ جووەکانی ویلایەتی ئەربیل بۆ ئەو کاتە سەرنجی زیاتریان لەسەر ناوەندی شاری ویلایەتی ئەربیل بووبێت نەوەکو دەوروبەری. ژمارەی دانیشتوانی لیوای ئەربیل لە سەردەمێکەوە بۆ سەردەمێکی دیکە جیاوازی بەسەر داهاتووە، بە پێی مەزەندەی چەند گەڕیدە و سالنامەکانی دەوڵەتی عوسمانی کە دەست نووسەرێك کەوتووە، ڕێژەی دانیشتوانی ئەربیلی لە ماوەی چەند سالێکی جیاوازدا بەم شێوەیەی خوارەوە خەملاندووە:

ناوی گەڕیدە	سالّ	ئاین	ڕێژەی دانیشتوان
ئۆلیڤەی فەرەنسی	1795	/	2000
جیمس بکنغهام ئینگلیزی	1816	/	5000
سالنامەکانی موسڵ	1892	موسڵمان	3260
=	=	نا موسڵمان	479

هەر لەو بارەیەوە بە پێی سالنامەی (1912)ی ولایەتی موسڵ، ژمارەی دانیشتوانی سەنجەق و قەزاکانی دەرەوەی ولایەتی ئەربیلی لەسەر بنەمای ئاین دیارکردووە، ئەو ژمارەیەی کە سالنامەکەدا هاتووە، بەشێکە لە ژمارەی دانیشتوانی ولایەتەکە، ئەو ژمارەیەش بەم شێوەیەی خوارەوە دیاریکراوە:

- موسڵمانەکان: 12579
- کرستیان: 620
- جووەکان: 1056

پاڵپشت بەم تۆمارانەی کە لەسەرەوەدا نووسراون و هەروەها بە پێی دەفتەرنامەیەکی جزیەی دەوڵەتی عوسمانی، ژمارەی ئەو جوولەکانەی کە لە سەنجەق و قەزاکانی دەرەوەی لیوای ئەربیل جزیەیان لێوەرگیراوە (323) کەس بووە، لێرەدا ئەوەی جێی هەڵوەستە لەسەر کردنە، تەنها ناوی ئەو کەسانە لە دەفتەرنامەکەدا هاتووە کە جزیەیان لێوەرگیراوە و ناوی

منداڵ و ژنەکان لە دەفتەرنامەکەدا نەهاتووە (OSMANLI ARŞİV DAİRE BAŞKANLIĞI, KAMİL KEPECİ, KK.D 03906)، لەبەر ئەوە دەکرێ چەند ژمارەیەکی دیکە بخەینە سەر ئەو جووانەی کە لە دەفتەرنامەکەدا هاتووە، بەم شێوەیە ڕێژەی جووەکانی دەرەوەی لیوای ئەربیل بە (500) کەسێك دیاربکەین، لەسەر ئەو بنەمایە دەکرێ ڕێژە و ژمارەی جووەکانی ناوەندەی لیوای ئەربیل بە (500 هەتا 550) جوو مەزەندە بکرێن، چونکە بە پێی مەزەندەیەکی دیکەی سالّی (1916)، ژمارەی دانیشتوانی شاری ئەربیل (10000) هەزار کەس بووە، لەو ژمارەیەشدا ئاماژە بەوە کراوە کە (4000 هەتا 4500) کەس لە ناوەندی شار و قەڵای ئەربیلدا ژیاون ; (Macmuaa Asatize Al-Camiyaa, s. 127) (Musul Salnamesi, 1330 h, s. 331) لەو ژمارەیەشدا (500 هەتا 550) جوو لە ناوەندی شاری لیوای ئەربیلدا ژیاون. بەرزبوونەوەی ڕێژەی دانیشتوانی ناوەندی لیوای ئەربیل بۆ ڕووداوەکانی جەنگی یەکەمی جیهانی (1914 – 1918) دەگەڕێتەوە، لە ترسی هاتن و هێرشی ڕووسەکان لە بەرەی باکووری لیوایەکە، ژمارەیەکی زۆری گوندەکانی باڵەکایەتی و ڕواندز بۆ ناوەندی لیوای ئەربیل کۆچیان کردووە، بەم هۆیەوە ڕێژەی دانیشتوانی لیوای ئەربیل بەرزبۆتەوە (Pirbal, 2008, s. 63).

سەبارەت بە گەڕەکی جووەکانی ویلایەتی ئەربیل، سەرچاوە و زانیاری کەمیان لەسەر هەیە، لەبەر ئەوە چەند بۆچوون و ڕایەکی جیاواز لە نێوان نووسەر و توێژەران دروستبووە، بە هۆی ئەوەی قەڵای ئەربیل بە یەکێك لە کۆنترین شارە مێژوویییەکانی جیهان دادەنرێت، بە بەردەوامی ئاوەدانی لێنەبڕاوە و وەك ناوەندێکی بازرگانی و سیاسی لە فراوانبوون دابووە، بۆیە دوای بەرزبوونەوەی ڕێژەی دانیشتوانی قەڵا خەڵکەکەی وردە وردە هاتونەتە خوارەوەی قەڵا و لە دەوروبەری قەڵا نیشتەجێ بوونە و گەڕەکی تازەیان دروستکردووە، لە کۆنترین گەڕەکە کۆنەکانی ویلایەتی ئەربیل گەڕەکی خانەقا و تەعجیل بووە، مێژووی دروستبوونی گەڕەکی تەعجیل دەگەڕێتەوە بۆ سەردەمی پێش هاتنی عوسمانییەکان، دوای دروستبوونی، گەڕەکەکە بەسەر دوو بەشدا دابەشبووە و بە تەعجیلی موسڵمانەکان و تەعجیلی جووەکان ناوی هاتووە، هەر لەو بارەیەوە باس لەوە دەکرێت کە جووەکان لە دوا سالّەکانی عوسمانی هاتوونەتە گەڕەکی تەعجیل (Hassan, 2009, s. 2665)، بەڵام ئەم بۆچوونە جێی هەڵوەستە لەسەر کردنە و ناکرێ بە دروست دابنرێت، چونکە لە دەفتەرنامەیەکی زۆر کۆنتری ویلایەتی ئەربیل ئاماژە بە ناوی گەڕەکێکی جووەکان دەکات (Murad, 2005, s. 136 - 137 ؛ İlhan , S.101).

لەبەر ئەوە دەکرێ جووەکانی ناو قەڵا هاتبنە خوارەوە و لە گەڕەکی تەعجیل نیشتەجێ بووبن، ئەم زانیارییە ئەوە ڕەتدەکاتەوە کە جووەکان لە دوا سالّەکانی حوکمڕانی عوسمانی هاتبنە گەڕەکەکە، لەبەر ئەوە دەکرێ مێژووی هاتنی جووەکانی گەڕەکی تەعجیل بۆ سەرەتای دروستبوونی گەڕەکەکە بگەڕێتەوە، ئەوجا ڕێژەیان کەم بووبێ یاخود زۆر، دەکرێ جووەکان هۆکارێك بووبن لە دروستکردنی ئەم گەڕەکەی ناوبراو. لایەنێکی دیکەی تایبەت بە بارودۆخی کۆمەڵایەتی جووەکانی ولایەتی ئەربیل، هەبوون و دابەشبوونی دانیشتوانەکەیەتی بەسەر چەند کۆمەڵە و گرووپێکدا، لە (دفتر تحریر مفصل واجمال ولایه اربیل)دا، چەندین کۆمەڵەی تۆمار کراون، یەکێك لەوانە، گروپ یاخود کۆمەڵەی موسا کەتخودا (جماعه موسی کتخودا) بووە، لەم کۆمەڵەیەدا ناوی چەندین کەس هاتووە (Murad, 2005, s. 100)، ناوەکانی ئەم گرووپە جگە لە هەبوونی ناوی (موسا) هیچ وێکچوون و نیشانەیەکی ناوی جووەکانیان لێبەدی ناکرێ و کەم و زۆر هیچ جۆرە نزیکایەتێکیان لە نێواندا نیە (ناوی جووەکان جۆرە خاسیەت و تایبەتمەندییێکی خۆیان هەیە، لە کاتی ناوهاتنی جووەکان و خوێندنەوەیان ڕاستەوخۆ هەست بە نزیکایەتی و دەرکەوتنی ناوەکانیان دەکەی، بۆیە ئەم کۆمەڵەیەی (موسا

کەتخودا) ئەوجۆرە هەستکرنەت لەلا دروست نابێت. (بۆ بەراوردکردنی ناوەکانی نێوان دوو دەفتەرنامەی تایبەت بە جووەکان، بڕوانە: Ababakr, 2017, s. 128 – 130)، لەبەر ئەوە پێناچێت کۆمەڵەی ناوبراو پەیوەندی بە جووەکانی ویلایەتی ئەربیلەوە هەبێت، ئەگەر کۆمەڵە و گرووپێکی ئاوا هەبوایە ئەوا زۆر بە ڕوون و ئاشکرایی، باسی لە جووەکان دەکرد، لەو ڕوانگەیەوە دەکرێ بگوترێ ناوهاتنی (موسا کەتخودا)، وەك کەسایەتی و دانیشتوویەکی ولایەتی ئەربیل ناوی تۆمار کراوە و هیچ پەیوەندی بە جووەکانەوە نەبووە.

سەبارەت بە شێوەی ژیان و کاروباری ڕۆژانەی جووەکان، وەك لە پێشەوە باسی لێوەکرا، سەرچاوەیەکی تایبەت بە شێوەی ژیانیان لەسەردەمی دەوڵەتی عوسمانی لەبەر دەستدا نیە، بەڵام بەهۆی ئەوەی دابونەریتە کۆمەڵایەتییەکان درێژبووەوەی وەچەکانن، بۆیە دەکرێ زانیاری نێو ئەو سەرچاوانە بە هەند وەربگرین کە باس شێوەی ژیانی جووەکانی دوای دەسەڵاتی عوسمانییەکانی کردووە، لە بابەت شێوەی ژیانی جووەکاندا باس لەوە دەکەن کە جووەکان وەك کەمە ئاینییەکی لیوای ئەربیل شێوە ژیانێکی تایبەت بە خۆیان هەبووە، بە ئازادی و بێ هیچ مەترسییەك، هەموو ئەو سروونە ئاینی و کۆمەڵایەتییانەیان جێبەجێکردووە کە لە نێوانیاندا باوبووە، ئەو شێوە ژیانە کۆمەڵایەتییە، پێکهاتەی جووەکانی لە موسڵمانەکان جیاکردۆتەوە. بۆ زانیاری زیاتر بڕوانە: (Al- Aasafi, 2012, s. 37 – 38 ; Bexali, s. 356 – 366). لە چوارچێوەی ئەم ژیانە کۆمەڵاتییەدا، جووەکان تێکەڵاوی دانیشتوانی ڕەسەنی ناوچەکە بوونە و خۆیان فێری زمان و کلتوری نەتەوە جیاوازەکان کردووە، لە پاڵ زمانی خۆیاندا، هەموویان فێری زمانی ناوچەکە بوونە و بە زمانی کوردی قسەیان کردووە (Zakn, 2011, s. 29 ؛ Medyalı, 1992, S. 54)، ئەم تێکەڵاو بوونە کاریگەری ڕاستەوخۆی لەسەر هەڵسوکەوت و کاروباری ڕۆژانەیان هەبووە، فەرهەنگ و کلتووری ناوچەکەیان وەرگرتووە، لە هەمان کاتیشدا ئاین و داب و نەریتی خۆیان لە بیر نەکردووە و بۆ ماوەی چەندین سەدە پارێزگارییان لێکردووە و خۆیان لە هەموو مەترسییەکی لە ناوچوون پاراستووە.

3. پێکهاتەی ژیان و بارودۆخی ئابووری جووەکانی ویلایەتی ئەربیل

شێوەی ژیان و پێکهاتەی ئابووری جووەکانی ئەربیل هاوشێوەی ولایەتەکانی دیکەی عوسمانی بووە (بڕوانە: Güler, 2003, S. 181 – 211) ، بە هۆی ئەوەی بژێوی ژیانی جووەکان بەند بووە بە کاری دەستی و پیشەوەرییەوە، بۆیە هەر زوو کارە دەستی و پیشەییەکانیان لە نێو کورد و لیوای ئەربیل بڵاوبوونەتەوە (Al-Aazawi, 2001, s 111).

بە شێوەیەکی گشتی هیچ سەرچاوەیەکی تایبەت بە بارودۆخی ئابووری جووەکانی لیوای ئەربیل لەبەر دەستدا نییە، لەبەر ئەوە ناکرێ بە وردەکارییەوە سەرچاوەی سەرەکی داهات و ئابووری جووەکان دیاری بکرێت، بەڵام بە هۆی ئەو سیما و بارودۆخە تایبەتییەی کە لە پێکهاتەی ژیانی جووەکاندا هەبووە، دەکرێ هەڵسەنگاندنێکی گشتی بۆ بارودۆخی ئابووری جووەکانی ویلایەتی ئەربیل بکەین. هەرچۆنێ بێت جووەکان جۆرە سیما و تایبەتمەندییەکی ژیانی ئابووری و بارگوزەرانی خۆیان هەبووە، بە هۆی ئەوەی پیشەی سەرەکی زۆربەی جووەکان پیشەی دەستی و بازرگانی بووە، بۆیە بە گوێرەی هەبوونی کار و بەرژەوەندی ژیانی خۆیان لە ناوچەکانی ویلایەتی ئەربیل نیشتەجێ بوونە، کاروپیشەی سەرەکیشیان زیاتر وردەوالە فرۆشی و کاری دەستی جۆلایی و چەند پیشەیەکی دیکەی بازرگانی ڕۆژانەی وەك قەسابی و زێڕینگری بووە (Rasul, 2005, S 27 ; Smail, 2004, S 201). ئەم کار و پیشانە باروگوزەرانی جووەکانی بە

ئاستێکی زۆر جیاواز لە دانیشتوانەکانی لیوای ئەربیل جودا کردۆتەوە، هەر بۆیە بە بەراوردکردن لەگەڵ موسڵمانانی لیواکە جووەکان بە دەوڵەمەندی دەرکەوتون، یەکێك لەو هۆکارانەی کە وایکردووە بە دەوڵەمەندی دەربکەون، مامەڵە کردن بووە بە کاری بازرگانی "**سووخۆری**"، لە مامەڵە بازرگانییەکانیاندا بایەخێکی زۆریان بە کاری سوو وەرگرتن داوە، هەتا لە پێدانی پارەی قەرزیشدا سوویان وەرگرتووە، ئەمەش یەکێکبووە لە سیما دیارەکانی کاری بازرگانی جووەکان (Sleman, s 39) . بەم شێوەیە دەکرێ بگوترێ زیان و بارودۆخی ئابووری جووەکان لەسەر بنەمای کاری پیشەوەری، زێڕینگری و مامەڵەی بازرگانی بووە، هەر بۆیە بە پێکهاتەیەکی دەوڵەمەند ناودێر کراون.

ئەنجامەکان:

- مێژووی هاتنی جووەکانی ویلایەتی ئەربیل بۆ چەند سەدەیەك پێش ساڵی زاینی دەگەڕێتەوە، دوای هاتنی دەسەڵاتی عوسمانییەکان، تەواوی جووەکان چوونەتە ژێر کۆنترۆڵ و لە چوارچێوەی سنووری دەوڵەتی عوسمانیدا ژیان و بەرژەوەندییەکانی خۆیان پاراستووە.
- ناو هاتنی جووەکانی ولایەتی ئەربیل بۆ دەفتەرنامەیەکی ساڵی (1542)ی تۆماری دەوڵەتی عوسمانی دەگەڕێتەوە، لەبەر ئەوە دەکرێ بە یەکەم تۆمارنامەی جووەکانی ولایەتی ئەربیل ئەژمار بکرێت.
- پێکهاتەی ژیانی کۆمەڵایەتی و ئابووری جووەکانی ئەربیل، کەم و زۆر هاوشێوەی جووەکانی دیکەی دەوڵەتی عوسمانی ژیاون، بارودۆخ و بژێوی ژیانی جووەکانی ئەربیل لە ئاستێکی باش دابووە.
- جووەکانی لیوای ئەربیل، بە لە بەرچاوگرتنی زمان و کلتوری تایبەتی خۆیان، پارێزگارییان لە مانەوەی کەمایەتی خۆیان کردووە، لە پاڵ ئەوەشدا فێری زمان و کلتوری لیوای ناوبراو بوونە و لە مامەڵەی ڕۆژانەیاندا کاروبارەکانیان ڕاپەڕاندووە.
- لە ڕووی کۆمەڵایەتییەوە بەشێکی زۆری جووەکان لە ناوەندی ویلایەتی ئەربیل نیشتەجێ بوونە، شوێنی مانەوەیان بە ناوی جووەکان ناونراوە، دوای زیادبوونی ڕێژە و ژمارەی دانیشتوانی قەڵای ئەربیل ڕۆڵێکی دیاریان لە دروستکردنی گەڕەکە تازەکانی لیوای ئەربیل دا هەبووە، یەکێك لەو گەڕەکانەش گەڕەکی تەعجیل بووە.
- لە ڕووی ئابوورییەوە ژیانی جووەکانی ئەربیل لە ئاستێکی باڵا دابووە، بەهۆی ئەوەی کاری سەرکی جووەکانی ئەربیل لەسەر کاری دەستی پیشەوەری، زێڕینگری و مامەڵە بازرگانییەکان بووە، بۆیە بە پێکهاتەیەکی دەوڵەمەند دەرکەوتوون و بە ئاستێکی زۆر جیاواز لە دانیشتوانەکانی لیوای ئەربیل جودا بوونەتەوە، یەکێك لەو هۆکارە سەرەکیانەش مامەڵە کردن بووە بە کاری "سووخۆری".

SARÇAWAKN

Yekam: Belgename u Salnamakan

a. Osmanli Arşiv Daire Başkanlığı, Kamil Kepeci (Cizye Muhasebe Kalami), Kk.D 03906.

b. Musul Salnamesi (1330)

- **Dwam: Ktebakan**

A. Ba Zmani Kurdi

Ababakr, Fahir Aali, (2017). Rewandz La Nusrawakani Dawleti Osmanide (1851 – 1918), La Ktebi Prosidingi Yekemin Konfrasi Newdawleti (Rewadnduz Pegayeki Jiyari Ba Dawletbun La Mejuy Kürd'da), Çapi Yekem, Çapxanay Şahab, Hawler.

Bexali, Seyid Mewlud, (2005). Hawlerm Wa Diwa U Bistwa, Çapxaney Wazarety Perwarde, Bergi Seyem.

Hassan, Dana Osman, (2015). Culeke Akıde U Şariat U Mejuyan, Çapi Seyem, Slemani.

Kuriye, Yakup Yusuf , (2003). Culakakani Iraq, Wargerani: Şarmin Abdulla Rwandzi, Çapxanay Roşnbiry, Hawler.

Mahmmud, Şerzad Omar, Paywandi Kürd U Cww (Paywandi Newan Kürdistan U İsrail), Çapi Seyem.

Pirbal, Ferhad, (2008). Kronolojyai Hawler Le Konewe Ta Amro 1958, Çapxaney Şehab, Hawler.

Smail, Abbas Sleman, (2004). Mejuy Deşti Hawler, La Blawkrawakany Saadullah Şexani, Hawler, Bergi Yekem.

B. Ba Zmani Arabi

Al- Aasafi, Halil Sleman, (2012). Lamahat İctimaiye Aan Tarih Erbil, Tabaa Aula, Makteb Tafsir Lilmeşir Walilan, Erbil.

Al-Azawi, Abbas, (2001). Erbil Fi Muhtelif Ausur Alliwa Welmedine, Al-Tabaa Aula, Matbaa Elhansa, Bağdad.

Al-Çawşli, Hadi Raşid, (1985). Turass Erbil Al-Tarihi, Amane Aame Liidare Alsakafa

Al-Rubaayi, Nabil, (2017). Tarih Yehud Al-Irak (859 K. M – 1973 M)\ Al-Tabaa Aula, Darulfurat, Lubnan.

Macmuaa Asatize Camiyaa (2012). Erbil Dirase Tarihiye, Tabaa Aula, Matbaa Aras, Erbil.

Murad, Xalil Ali, (2005). Defter Tahrir Mufasel Wlaye Erbil 949 H / 1542 M, Matbaa Haci Haşim, Erbil.

Rasul, İsmail Şükür, (2005). Dirase Tarihiye Fi Dawrha Al-Fikiri Walsiysi 1939 – 1958, Matbaa Binayi, Slemaniye.

Suse, Ahmad, (2001). Malamh Min Tarih Al-Kadim Litarih Yahud, Muasasa Al-Arabiye Lildirasat Walnaşir, Beyrut.

Zakn, Merdhay, (2011). Yahud Kürdistan Wa Ruasauhum Al-Kabaliyun, Tarcüme: Suaad Muhammed Hzr, Matbaa Şivan, Slemaniye.

c. Be Zmani Türki:

Güler, Ali, (2003). Osmanlıdan Cumhuriyete Azınlıklar, Birinci Baskı, Poyraz Ofset, Ankara.

Uzunçarşı, İsmail Hakkı Uzunçarşı, (2016). Osmanlı Tarihi, İstanbulun Fetihinden Kanuni Sultan Süleymanın Ölümüne Kadar, Yedinci Baskı, İkinci Cilt.

Medyalı,A., (1992). Kürdistanlı Yahudiler, Birinci Baskı, Berhem Yayınları, Ankara.

Seyem: Govarekan

a. Ba Zmani Kurdi

Abdulla, Hoşiyar, (2011). Culekakan' Nawchay Dzeyiayeti Daşti Hawler, Govari Hawler, Jmare (13)

b. Ba Zmani Turki

İlhan, Mahdi (1994 – 1995). Erbil Vilayeti Mufassal Ve Mücemel Tahrir Defteri, (H 949 / M 1542), Türk Tarih Belgeleri Dergisi, Adet (20).

Çarem: Pegay Eliktroni

Al- Taaruf Diyane Yahudiye: https://mfa.gov.Il

Al- Yahudiye Walmasihiye Walislam: http://ar.islamforChristians.com

Demirel, Işıl, 31 Mart 1492 Yahudi Sürgünü, http://www.avlaremoz.com

Ekinci, Ekrem Buğra, Osmanli Ülkesinde Yahudiler, https://www.turkiyegazetesi.com.tr

Pencem: Insiklopediye

Hassan, Mawlud İbrahim, (2009). Garakakani Şari Hawler, İnsiklopediyay Hawler, Çapi Yekem, Çapxaneyi Grin Galory, Lubnan, Bargi Şeşem.

IJOKS
ISSN: 2149-2751
e-ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies
http://www.ijoks.com/

Article

International Journal of Kurdish Studies
5 (2), pp. 435 – 457
http://www.ijoks.com

Kürtlerde Kanaat Önderliği ve Barış Heyetleri

Mehmet YANMIŞ[1]

Received: May 30, 2019 **Reviewed**: July 12, 2019 **Accepted**: July 15, 2019

Öz

Kürtler tarihin uzun dönemlerinde kırsal yaşamlarını devam ettirdi. Ancak 19. Yy'dan sonra kitleler halinde yerleşik hayata geçiş başladı. Türkiyeli Kürtler 1970'lerde tarımsal makineleşme ve kırsal nüfus yoğunluğu nedeniyle şehirlere göç etti. 1990'larda ise zorunlu göçlerle milyonlarca Kürt kırsal bölgelerden göçe zorlandı. Bu göç hareketleri geleneksel Kürt toplumsal düzenini bozdu. Klasik yapıda mirler, beyler, ağalar, şeyhler gibi elitler siyasi-ekonomik-sosyal ilişkileri yönetirken her değişim sürecinde hiyerarşide roller yeniden belirlendi. Bugün "kanaat önderi" demeye alıştığımız bu aktörlerin bir kısmı zamanla eski rollerini kaybederken diğerleri farklı isimler ve şekiller altında varlığını sürdürdü. Merkezi devlet otoritelerinin denetiminden uzak yaşamaya alışmış Kürt toplumunda uzlaşı organizasyonlarını yürüten barış heyetleri de rol değişiminden etkilendi.
Bu araştırmanın amacı hem günümüz Kürt toplumunda kanaat önderlerinin rollerini ve konumlarını hem de barış heyetlerinin etkinliğini sorgulamaktır. Araştırma 2014-17 döneminde yapılmış birçok gezi, gözlem, araştırma notu ve mülakata dayanmaktadır. Bu çalışma Diyarbakır, Şanlıurfa, Batman, Siirt, Şırnak, Mardin'de yürütülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kürtler, Kürt Elitler, Kanaat Önderi, Barış Heyetleri, Otorite.

[1] PhD, Turkey, E-mail: mehmetbburhan@gmail.com, ORCID No: 0000-0002-4661-0109

Opinion Leaders and Peace Committees in Kurdish Society

Abstract

Throughout history, the Kurdish people maintained a largely rural lifestyle. However, starting in the 20th century, the transition to a settled lifestyle began in full force. The Kurds in Turkey migrated to the cities largely because of agricultural mechanization and increasing rural population density in the 1970s. In the 1990s, millions of Kurds were moved away from rural areas through forced migration. These migratory movements disrupted the traditional Kurdish social order. In the original Kurdish structure, elites such as mirals, gentlemen, aghas, and sheiks ruled the political-economic-social relations. At each stage in the population shift, roles were rearranged in the hierarchy. Some of these actors, which are today often called "opinion leaders," have lost their old roles over time, while others maintained them, though with different names and under different authority figures. In Kurdish society, accustomed to living far from the control of central state authorities, peace committees carrying out reconciliation organizations were also affected by the change of role.

The aim of this paper is to question the roles and positions of opinion leaders in today's Kurdish society and to evaluate the effectiveness of peace committees. This research is made up of observations, research notes, and interviews conducted between 2014 and 2017 in Diyarbakır, Şanlıurfa, Batman, Siirt, Şırnak, and Mardin.

Keywords: Kurds, Kurdish Elites, Opinion Leader, Peace Committees, Authority.

Recommended citation:
Yanmış, M. (2019). Kürtlerde Kanaat Önderliği ve Barış Heyetleri. *International Journal of Kurdish Studies* 5 (2), 435 – 457 **DOI**: **10.21600/ijoks.572146**

Giriş

Kanaat önderliği (opinion leadership) kavramı toplumda ve siyasal dilde sıklıkla kullanılmaktadır. Yalın haliyle; sahip olduğu güç ve otoriteyle belirli kesimin sosyo-politik tavır ve davranışlarını yönlendirme gücüne sahip kimseleri tanımlar. Bunlar bireylerin saygı gösterdiği, fikir alış-verişinde bulunduğu, düşüncelerine değer verdiği ve kitleleri peşinden sürükleme gücüne sahip önderlerdir. Kanaat önderliği, seküler ya da dini liderler geleneksel ve sosyal önderler şeklinde de tanımlanabilir (Ortatepe, 2014; Ulutaş, 2015).

Machiavelli bir hükümdar veya liderin gücünü devam ettirmek için tebaasını "korku" ile yönetmesi gerektiğini düşünür. Kaba gücün zamanla otoriteye dönüşmesi gerekir. Aksi halde ne bir hükümdar, ne peygamber ne de toprak sahibi korku bağı olmadan otoritesini devam ettiremez. Hegel'e göre ise otoriteye bağlanmak içsel bir süreçtir. Bu, otoriter kişilik ve bağımlı kişi/kişiler arası korkuya ve güvene dayalı içsel bir ilişkidir. Bağımlı çoğu zaman otorite sahibinde gizli güçlerin varlığına inanır. Nihayetinde lider meşruiyetini bu gizeminden ve yarattığı korkudan alır (Sennett, 1993). İki tanımlamada da otoritenin dışsal baskı uygulama özelliği öne çıkar. Bu düşünürlerin ve başka çağdaşlarının yaşadıkları dönemin şartları açısından korkuyu öne çıkarmaları şaşırtıcı değildir. Fakat demokrasi kültürünün geliştiği dönemlerde de otorite veya liderlik tanımlamalarında bir şekilde korku, kaygı, huşu, itaat, gizem vb. kavramlara yer verilmeye devam edilmiştir.

Modern insan ve toplum bilimciler otorite ve liderlik nosyonları üzerinde durmuştur. Konuyu en ciddi şekilde ele alan Weber, otoriteyi meşruiyet kaynağına göre üçe ayırır; yasal,

geleneksel ve karizmatik. Yasal otorite, egemenliği elinde bulunduran lider, düzenleme yapar ya da emirler verirken kendisi de kişisel olmayan bir düzene bağımlı kalır. İktidar, yasalara bağlıdır ve sınırları yasal olarak belirlenen faaliyetleri yürütür. Meşruiyetin kaynağı yasadır. İkinci otorite tipi, geleneksel otoritedir. Kaynağı örf, âdet ve geleneklerdir. Lider yasal anlamda bir üst değil, kişisel efendidir. Geleneksel otoritede bireyler toplumun üyesi olmaktan ziyade "efendinin" tebaasıdır. Üçüncü meşruiyet tipi karizmatik otoritedir. Weber, karizma terimini ağırlıklı olarak, iktidarın ve gücün meşrulaştırılma türlerini açıklamak için kurduğu hakimiyet sosyolojisinde kullanır. Karizmatik otorite yasalara ve geleneklere değil, kutsallık, kahramanlık veya birtakım olağanüstülükler isnat edilen bir kişiye bağlılıkla karakterize edilmektedir (Weber, 1995).

Weber'in otorite teorisinde "ötekilik" (korkulan/korkan) önce korku sonra içsel bir huşu ile oluşur. Korku ve huşu zamanla zayıflar, bürokrasiye dönüşür. Yasal ve geleneksel otorite daha istikrarlı ve sürekli ilişkiler anlamına gelirken, karizma kısa ömürlü olabilir. Çünkü karizmatik liderin ölümü onun etrafında toplanan grubu asıl kaynağından mahrum bırakır. Fakat karizmatik liderin iyi bir teşkilatlanma oluşturduğu topluluklarda karizma rutinleşip devam edebilir. Bu üç otorite tipi, klasik siyasal rejimlerin belli başlıları ile örtüşmektedir. Fakat Weber'e göre, bu otorite tipleri bir arada da bulunabilir (1995). Modern kabul edilmeyen bir toplumda demokratik liderin veya yasal otoritenin görüldüğü olur. Yine en demokratik toplumlarda bile karizma bir liderlik özelliği olabilir. Karizmanın en ilkelinden en modernine her toplumda liderlik için avantaj sağlaması dikkat çekicidir. Max Müller bu sebeple bazı dinlerin doğuşunu karizmatik atalara bağlar. Ona göre yaşamında toplumda derin izler bırakan ve korku-saygı uyandıran liderler öldüklerinde ayrı birer tanrısallık vasfı kazanır. Zamanla bu korku ve saygı dini bir kısım ritüeller ve inançların kaynağına dönüşür. Atalar kültünün tam anlamıyla bir din ya da tanrı üretmesi gerekmez. Ataya derin bir bağlılık ve sonraki nesillere aktarılan kurallar silsilesi bu kültün yansımasıdır (Karataş, 2006).

Modernleşme, ulus-devletleşme süreci, süregelen savaşlar, zorunlu/isteğe bağlı göçler ve hızlı şehirleşme geleneksel toplumların sosyo-ekonomik ilişki ağlarında önemli değişiklikler meydana getirmektedir. Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı coğrafyada da bu faktörler toplumsal ilişki ağlarında hegemon olan aşiret, ağalık, şeyhlik, seyitlik, koruculuk ve devletin geleneksel konumlarını değiştirmiştir (Bruinessen, 2013a; Tan, 2010; Lewis, 2011). Değişim sürecinde bazı kurumlar işlevlerini kaybedip zayıflarken ortaya çıkan ihtiyaçlar yeni kurumlar üretmekte ya da eski kurumlara yeni formlar kazandırmaktadır.

Kürt toplumunun sosyal yapısı incelenirken değinilmesi gereken en önemli hususların başında aşiret tipi yapılanma ve buna bağlı olarak aşiret reisliği, toprak/ekonomik temelli ağalık ve dini temellere dayanan şeyhlik gelmektedir. Büyük ölçüde örf ve adetlerin toplumsal ilişki biçimini belirlediği aşiret tarzı yapılanma yakın zamana kadar Kürtlerin toplumsal örgütlenme biçiminin temelini oluşturmaktaydı. Bu yapının özellikleri göz önüne alındığında Kürtlerde, geleneksel liderlerin hüküm sürdüğü görülür. Diğer geleneksel otorite türleri gibi aşiret tarzı yapılanmada da sosyal hayatı belirleyen ilkeler, yüzyıllara dayanan geleneklerin oluşturduğu alışkanlıklardır. Kürt toplumundaki aşiret reisine ve kültürüne gösterilen bağlılık ve itaatin kaynağı liderin şahsı değil onun atalarının bıraktığı mirastır

(Bruinessen, 2013a; Beşikçi, 2014). Ataların kültürüne derin bağlılık esastır. Ancak otorite her toplulukta ve liderde farklı şekiller alabilir. Yalçın-Heckmann, 80'lerde Hakkari ve çevresinde aşiretler üzerine yaptığı çalışmada üç tür liderlik tespit etmiştir. Buna göre ilk grup konukseverlik, cömertlik, dindarlık ve asalete önem veren 'iyi' ağalar, ikinci grup otoritesini kabul ettirmek için şiddete ve zora başvuran 'kötü' ağalar ve üçüncü grup ise meşruiyetini devlet kanalıyla kazananlardır (2012).

Bugün Türkiye sınırlarında kalan kuzey Kürt coğrafyasında klasik toplumsal düzen 1830'lara kadar devam etmiştir. 19.yy'da başlayan merkezileşme politikaları bölgedeki mir, bey ve ağaları devre dışı bırakıp başkentten atanan valileri tek yetkili kılmayı hedefliyordu. Uygulanması uzun yıllar alan bu proje modern devlet yönetimi ilkelerinden biri kabul edildiğinden Cumhuriyetin ilanı sonrasında yeni devletin de önem verdiği bir politika olmuştur. 1927'de çıkarılan Umumi Müfettişlik Kanunu ile bölge tek parti döneminde "süper yetkili" valilerle yönetildi. Yine 1987'de uygulamaya konan OHAL kanunları da benzer şekilde bölgedeki devlet dışı güç odaklarını kontrol altına almayı hedefliyordu. İki dönemde de Kürt elitler devletle çatışmaya devam ettiler. Süreç içerisinde Güneydoğu meselesinin Kürt meselesine dönüşmesinde bu çatışmaların önemli bir etkisi olmuştur (Koca, 1998). Kanaat önderlerinin Kürt toplumundaki psiko-sosyal-ekonomik hegemonyalarını önemsenmeden onları ortadan kaldırmaya çalışan devlet her seferinde başarısız olmuştur. Elitist-tepeden inmeci politikalar başka alanlarda olduğu gibi kanaat önderlerinin gücünü kırma konusunda gündelik yaşamın gerçekliğine tam anlamıyla boyun eğdirememiştir. Yönetici elitlerin toplumsal işlevleri önemsemeden yapılan tenkil, idam ve topraksızlaştırma girişimleri her seferinde yeni başka sorunlar üretmiştir. Dolayısıyla "rıza üretme" konusunda devlet halen sorunlar yaşamaktadır. Gramsci'ye göre otoritenin/hegemonyanın kuruluş aşamasında iknaya dayalı bir zor kullanması gerekebilir. Ancak bu sürekli olmamalıdır ve rıza üretilebilmelidir (Norberto, 1993). Devletin Kürtlerle zikzaklı ilişkileri sebebiyle iknaya dayalı bir rıza üretimini halen başaramadığı söylenebilir.

Katı merkezileşme politikalarının Kürt toplumuna iki temel etkisinden bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi yukarıda ifade etmeye çalıştığımız aşiret tarzı yapılanma ve buna bağlı olarak mirlik, beylik ve aşiret reisliğinin önemini kaybetmeye başlamasıdır. İkinci önemli değişim ise Weberyen dille ifade edersek "karizmadan" ve gelenekten güç devşiren şeyhlerin siyasi, sosyal alanda kanaat tedarikçisi konuma yükselmeye başlamasıdır. Şeyh ve kısmen de seydaların Kürt toplumu içerisinde daha çok ön plana çıkmasının nedeni mir, bey veya aşiret reislerinin sürgüne gönderilmesi veya öldürülmesidir. Önceleri daha çok dini sahada etkili olan şeyhler Osmanlı'nın da yönlendirmesiyle zamanla siyasi-sosyal-ekonomik sahalarda Kürtlerin liderleri oldular. II. Mahmut'un Bektaşi ve heterodoks tarikatlara savaş açıp Kürt Hâlidî şeyhleri destekleme politikası Nakşi liderlerin elini güçlendirdi. Özellikle II. Abdülhamit'in İslamcılık politikası, Doğu'da faaliyet yürüten İngiliz, Fransız ve Ermenilere karşı "dindar Kürt" kartını oynaması dini otoritelerin ön plana çıkmasını kolaylaştırdı. Öte yandan 1800'lü yıllardan itibaren bölgede artan misyonerlik faaliyetlerine tepki olarak halkın İslam'a yönelmesi de seyda ve şeyhlerin itibarını arttırmıştır (Bruinessen, 2013a; Jwaideh, 2012).

Kürt toplumunda devletin hegemonya mücadelesi farklı açılardan ele alınabilir. Bir taraftan, ideolojik ve daha çok da baskı aygıtlarıyla (Althusser, 1991) şehirlerde ve düz ovalarda kendi ulus-devlet ideolojisini hâkim kılmaya çalışırken diğer yandan kırsal bölgelerde geleneksel ve karizmatik kanaat önderlerinin etkinliği devam etmiştir (Çağlayan E. , 2014). Cumhuriyet tarihi boyunca devlete rağmen bu ikili yapı var olsa da, özellikle 1990'lı yıllardan sonra yaşanan terör ve göç hadiseleri geleneksel ve karizmatik dini liderlerin konumunu devletin lehine zayıflatmıştır. Ancak 2000 sonrasında etnik/ideolojik/dini modern örgütlerin güçlenmesi, yeni kanaat önderlerinin ortaya çıkması ve teknik-teknolojik gelişmelerle devletin kanaatleri kendi tekeline alma arzusu gerçekleşmedi (Yanmış, 2016). Dahası Doğu'da hiç bitmeyen "terör" sorunu bahanesiyle devlet her zaman belirli güçlü ailelerle iyi ilişkiler kurmuştur. Böyle dönemlerde terördense ağa, şeyh, beylerin liderliğinin devamı tercih edilmiştir (Ebinç, 2008). Sonuç olarak devlet bir yandan Kürt elitlerin gücünü kırmak isterken diğer yandan bu gücü kendi lehine kullanmaktan çekinmemiştir. Kanaat önderleri her ne kadar terör ve şiddet dönemlerinde seslerini çok çıkaramasa da normalleşme süreçlerinde devletin bu ikili politikasından faydalanmasını bilmiştir. Bu Kürt elitler için gerek ekonomik avantajlar gerek siyasi pozisyonlara ulaşmak barış dönemlerinde kolaylaşmıştır.

Postmodern toplumların tipik bir özelliği olan "otoritenin ve kanaatlerin tek merkezli yönetilememesi" kuralı burada da devreye girmiştir. Kaldı ki Kürtlerde kanaatlerin çok merkezden üretilmesi bugüne özel bir durum da değildir. Yerleşik düzene asırlar önce geçmeye başlamış komşu halklara göre Kürtlerde merkezi otorite hemen hemen hiç olmamıştır. Dolayısıyla her topluluk kendi kanaat önderini yaratmış ve Kürtlerin ulusal birliklerini kurma imkânı olmamıştır. Zorunlu göçlerle şehirlere yerleşen Kürtler açısından bu "sorunlu" göçler günümüzde birlikte hareket etme imkânı sunmaktadır. Etnik bilinçlenme ve artan milliyetçi eğilimler Kürtleri tarihte hiç olmadığı şekilde belirli örgütler ve partiler etrafında toplamaktadır. Kanaat önderleri de artık aşiret, ağalık, şeyhlik, seyitlik ve koruculuğun yanı sıra modern örgütlere dayanarak varlıklarını sürdürmektedir (Çiçek, 2015; Jwaideh, 2012).

Kürt toplumunun yaşadığı değişim kanaat önderlerinin konumunu da belirlemektedir. Kapalı toplumda kanaat üretmek ve yönlendirme gücüne sahip olma becerileri ile günümüz Kürt toplumunda yöneticilik özellikleri aynı değildir. Bu açıdan Mills'in modernizmin ve kapitalizmin bir "kitle toplumu" yarattığı iddiası önemlidir. Ona göre, önce "kamu toplumu" vardı sonra "kitle toplumu" doğmuştur. Kamu toplumu, daha çok haberleşmenin kısıtlı olduğu, toplumda görüş, düşünce ve kanaatlerin eşit boyutta ifade edildiği görece daha bağımsız toplumları tanımlamaktadır. Kitle toplumu ise özellikle kitle iletişim vasıtaları ile toplumun tek boyutlu, tüketici ve pasif alıcıya indirilmesini ifade etmektedir (Mills, 2000). Kitle kavramı bu açıdan halk/wolk kavramıyla da karşılaştırılabilir. Halk ya da wolk kelimesi çoğunlukla kırsal, toprağa bağlı toplum ve kültürü açıklamaktadır (Gans, 2005). Kitle ise kırdan çok şehirde yerleşmiş, toprakla bağı kalmamış, modern iş bölümü, siyaset, boş zaman kültürü ve şehirleşme anlayışına uygun yaşayan çoğulcu toplumları tanımlamaktadır (Swingewood, 1977). Kürt toplumunda yeni yetişen kuşakların kamu toplumundan kitle toplumuna geçiş yaptığını söylemek mümkündür. Orta ve üst yaş

gruplar ise halk kültürünü devam ettirip klasik Kürt ve resmi kamu düzenlerini harmanlamaya çalışmaktadır. Bireyselleşmenin artması, kadının sosyal rolünün değişmesi, geniş aileden küçük aileye geçiş, yeni ekonomik ilişki ağları, eğitim, sağlık ve ulaşım alanlarındaki modernleşmeye paralel kitleselleşen bir Kürt toplumu doğmaktadır. Aşiret ve ağalık gibi toprak temelli sosyo-ekonomik yapının zayıflaması bunun yerini bireysel mobilizasyon fırsatları sunan kamu-özel sektörün alması değişimin ana nedenidir (Çiçek, 2015; Yanmış, 2016).

Metodoloji

Bu çalışmada, Weber'in meşruiyet tipleri ve Bruinessen'in, Kürt toplum hayatının belirleyici ögeleri olarak tanımladığı, "ağa, şeyh, devlet" üçlemesi çerçevesinde, Güneydoğu Anadolu bölgesindeki otorite tipleri ve kanaat önderliğinin kurumsallaşması incelenecektir. Bu bağlamda, özellikle son 30 yılda bölgede modernleşme, terör-şiddet hadiseleri ve göçler nedeniyle değişen dengeler çerçevesinde ağalık, şeyhlik, devlet otoritesi ve kanaat önderliğinin uğradığı değişim ele alınacaktır. Barış heyetleri üzerinden yapılacak değerlendirmeler de toplumdaki ilişki ağlarını çözme konusunda fikir verecektir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesi sosyal yapısı açısından ele alınırken kır-kent ayrımı göz önünde bulundurulmak zorundadır. Bölge sıklıkla kırsal yapılar olan ağalık, aşiret ve mirlik bağlamında okunmaya çalışılmaktadır. Ancak bu okuma Diyarbakır, Gaziantep gibi kadim ve toplumların kavşak noktasında bulunan şehirler için eksik olabiliyor. Bu şehirler yüzyıllar boyu önemli birer idari ve askeri merkez olması sebebiyle yerel otoritelerin burada hâkimiyet kurmasını engellemiştir. Fakat yoğun kırsal göçler sonucunda, modernleşmenin pozitif etkilerine karşın, bu şehirlerde bile günümüzde bazı aşiret soylu ailelerin siyasi, ekonomik ve sosyal açıdan öne çıktıkları gözlenmektedir. Bu durum bölgenin az nüfuslu şehirlerinde daha belirgindir (Ebinç, 2008; Gültekin, 2013).

Güneydoğu, Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında kozmopolit nüfus yapısıyla dikkat çekiyordu. Burada Ermeni, Süryani, Kildanı, Yahudi, Müslüman, Rum, Türk, Kürt ve Arap beraber yaşamaktaydı. İlişkilerin daha çok dini ve mezhepsel cemaat bağlamında yürütüldüğü Osmanlı sisteminin bölgede uzun yıllar devam ettirildiği bilinmektedir. Dolayısıyla her şehirde kökeni eskiye dayanan bazı güçlü ailelerin varlığı doğal kabul edilmelidir. Ancak bu ailelerin ağalık, aşiret ve şeyhlik gibi feodal yapıları siyasi, ekonomik ve sosyal açıdan güçlü şehirlerde sürdürmeleri çok zor olmuştur. Dışarıdan şehre gelen birçok mir ailesinin bile zamanla şehir kültürü içerisinde eridiği bilinmektedir (Kutlay, 2012; Yüksel, 1993; Tan, 2010). Bunlar beraber düşünüldüğünde kırsalda olduğu gibi şehirlerde de topluma yön verebilecek kanaat önderlerinin ağa, aşiret reisi ya da mirlerin olması mümkün görülmemektedir. Hususiyle de Cumhuriyetin ilk yıllarında şehirlerde geleneksel otoritelerin etkinliğinin kırılmasıyla yeni otorite tipleri öne çıkmaya başladı. Bu yıllarda medrese ve tarikatların hızla güç kaybetmesine karşın halk arasında davalarını çözmek için "şeriata gidelim" veya "cemaate gidelim" söylemi uzun yıllar varlığını devam ettirmiştir. Toplumdaki saygın ve yaşlı kişilerden oluşan "cemaatler" toplumsal sorunlara çözüm üretmeye çalışmıştır.

Tarihsel anlamda Kürtlerin en büyük sorunlarından biri diğer İslam toplumları ve devletleri ile tam bir entegrasyon sağlayamamalarıdır. Bu durum adli işlerde de Kürtlerin kendi meselelerini kanaat önderleri vasıtasıyla çözme refleksini güçlendirmiştir. Kanaat önderlerinin kim olduğu sorusuna verilecek yanıt ise tarihsel süreçte değişiklik göstermiştir. Geleneksel liderlerin otoritesinin sarsılması ve yeni önderlerin ortaya çıkması büyük oranda 20. yy. başlarında olmuştur. Modern yönetimlerin kurulması, aşiret bağlarının zayıflaması, eğitim ve hızlı kentleşme geleneksel bağlılıkları zayıflatmış, toplumda seyda ve şeyhlerle beraber daha çok milliyetçi, sosyalist söylemlerini öne çıkaran seküler elitler güç kazanmıştır (Jwaideh, 2012; Yüksel, 1993; Kutlay, 2012). Ayrıca toplumda sevilen esnaflar, din adamları, üst düzeyde memurluk yapmış veya siyasette etkin kimselerin de kanaat önderi kabul edildiği görülür. Bu kimseler de barış konusunda devreye sokulmaktadır.

Çalışma kapsamında Diyarbakır, Şanlıurfa, Batman, Siirt, Şırnak, Mardin'de çok sayıda gezi, gözlem, mülakat ve görüşme yapılmıştır. Sistemli olarak yapılan görüşme sayısı otuz sekizdir. Çoğu görüşme Diyarbakır, Mardin-Kızıltepe ve Siirt'te gerçekleştirildi. Bu şehirlerde hem toprak temelli ağalığın hem de din eksenli şeylik ve seydalığın etkilerinin güçlü olduğu düşünülmüştür. Ön görüşmeler ve kaynak taramaları ağırlığın ilgili il ve ilçelere yöneltilmesi gerektiğini göstermiştir. 2014-2017 yıllarını kapsayan araştırmada alanın sunacağı bilgilerin "keşfedilmesi" amaçlanmıştır. Konuyla ilgili literatür verilerinin değerlendirilmesiyle elde edilen ön bulgular ışığında görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış sorular ve onları takip eden "sondaj" sorularla toplumsal gerçekliğin resmi çizilmeye çalışıldı. Görüşmelerde kanaat önderlerinin etkinliğini belirlemek için geçmiş-bugün kıyaslaması yapabilecek kimselere öncelik verilmiş, genç kuşakların kanaat önderlerine bakışı da sorgulanmıştır. Bu bağlamda kanaat önderleri ve halkla görüşmeler yapılmıştır. Değişik sosyo-ekonomik çevrelerden, farklı eğitim ve dünya görüşlerine sahip kimselerin görüşleri alınmıştır. Kapsama alanındaki şehirlerde yapılan meclis, belediye başkanlığı, muhtarlık, oda başkanlığı, STK vb. seçimleri üzerinden aşiretlerin ve eski feodal yapıların etkinliği mercek altına alınmıştır. Bu seçimler kanaat önderlerinin toplumsal etkilerinin gözlenebileceği ilginç alanlardır.

Bulgular

Kentleşmenin ilk devrelerinde kalabalıkların kendini yalnız, güçsüz, güvensiz hissetmesi bireyleri "yeni" cemaat, aşiret ve kabileler kurmaya zorlamıştır. Bunlar modern kurumlara alternatif olmakta bazen de modernleşmeyi yavaşlatmaktadır. Bölgedeki hemşeri dernekleri, taziye evleri, dini-seküler STK'lar ve partiler bir anlamda Bauman'ın "postmodern kabileler" (2001) şeklinde isimlendirdiği bu yapıları ortaya çıkartmıştır. Postmodern aşiretler veya kabileler şehir hayatının türlü sorunlarıyla başa çıkma konusunda kamu çalışanlarına paralel şekilde iş görebilirler. İçlerine kapanmadıkları sürece şehre yeni gelen bireylerin adaptasyonu ve dikey hareketlenme fırsatları sunması açısından bu yapılar önemlidir.

Postmodern Ağalar ve Ağlar: Günümüzde Kanaat Önderleri, Barış Heyetleri

Kürtlerin yoğun olduğu şehirlerde kamusal düzenin sağlanmasında dikkat çeken özelliklerden biri kanaat önderleri ve "cemaatlerin" varlığıdır. Bunların şehirlerdeki geçmişlerinin ne kadar

eskiye gittiği bilinmemektedir. Günümüzde kırsalda ve şehirlerde toplumsal barışı sağlama ve toplumu yönlendirme güçleri bir ölçüde devam etmektedir. Birçok adli ve polisiye olay bu şekilde resmi makamlara ulaşmadan çözüme kavuşturulmaktadır. Tarafların kabul edeceği bir barış heyeti kız kaçırma, adam yaralama-öldürme, kan davası, miras, arazi kavgası ve alacak-verecek meselelerinde arabulucu rolü üstlenmektedir. Heyetin ya da kanaat önderinin konuyu üstüne alması için tarafların bu kişi ve heyetlere tabi olduklarını bildirmesi şarttır. Karşılıklı tanıma ve güven esasına dayanan bu güçlü geleneğin 1990'larda yaşanan yoğun göç, terör ve şiddet olayları nedeniyle bir süre etkisini kaybettiği düşünülmektedir. Ancak toplumsal düzen kuruldukça yeni kanaat önderleri ortaya çıkmıştır. Barış heyetleri de eski fonksiyonlarını yerine getirmeye çalışmaktadır. Devlet de 2012 yılında arabuluculuğu kanunlaştırarak bazı davaların hızlı şekilde neticelenmesinin önünü açmıştır (Resmi Gazete, 02.06.2018). Hem resmi arabulucular hem de geleneksel kanaat önderleri ve barış heyetleri kendilerine intikal eden sorunları çözerek yargının iş yükünü azaltıyor ve toplumsal barışa katkı sağlıyor. Taraflar bu şekilde hem prestij elde etmekte hem de toplumsal saygınlıklarını artırmaktadır. Bu açıdan Kürt elitlerin meşruiyet kaynaklarından birisinin arabuluculuk rolleri olması dikkat çekicidir (Ökten, 2010/a).

Bölgede sevilen lider konumdaki bazı kimselerin 90'lardaki terör-şiddet hadiseleri sırasında öldürülmesi, bazılarının susturulması ya da göçe zorlanması toplumda bir boşluk meydana getirmiştir. Görüşmecilere göre, kanaat önderliği ve barış heyeti geleneğinin en bilinen temsilcilerinden kabul edilen Dişçi Kadri Mermutlu (ö. 1988) gibi kimselerin vefatları da bu geleneği zayıflatmıştır. Kanaatleri geniş çevrelerde etkili olabilen Tillolu şeyhler ve ismi bilinen bazı şeyhlerin de bu yıllarda etkisi sınırlanmıştır. Fakat köklü geleneğe sahip güçlü şeyhler zamanla etkilerini bölge dışına taşımayı bilmiştir. Bölgede kan davalarını bitirmesi ile meşhur olmuş Hacı Sait Özşanlı (ö. 2009) gibi isimlerin bu konudaki namı ulusal sınırları bile aşmıştır. Hemen her şehirde namı duyulmuş kanaat önderleri hem toplumsal karışıklıkların önlenmesinde hem de bireylerin içerisinden çıkamadıkları birçok konuda yol gösterici olmaktadır. Sembol isimlerin vefatı bir açıdan bu geleneği zayıflatsa da liderlik konumunda görülen kimseler için tarihsel referans kaynağı olarak yeni liderlerin rolünü güçlendirmektedirler. Neticede Kürt toplumunda atalara olan bağlılık ve saygı kanaat önderliğinin devam etmesinde önemli rol oynuyor.

Çok köklü bir Kürt geleneği olan arabuluculukla adli olayları çözme alışkanlığı kırdan şehre göç eden büyük kitlelerin burada düzen kurmalarıyla şehirlerde de canlandı. Burada önderlerin aşiret reisi, ağa, şeyh gibi miras aldıkları vasıflarıyla beraber şahısların kendi edindikleri statülerin de belirleyici olmaya başladığı gözlenmektedir. Elbette halen miras alınmış şeyhlik, seyitlik, ağalık, beylik gibi statülerin kısmi bir geçerliliğe sahip olduğunu belirtmek gerekir (Ulutaş, 2015). Bunların "postmodern ağalar" şeklinde isimlendirilmesi gelenekten farklı olarak temayüz etmelerine ve kabul görmelerine bağlanabilir. Çünkü varlıklarını gelenek veya toprak sistemiyle beraber kentlerde yalnızlaşan bireylerin kimlik ve grup arayışına borçlu oldukları gözlenmektedir. Saha çalışmalarından hareketle genel manada kanaat önderleri temelde beş grupta sınıflandırılabilir; Öncelikle önderlerin din adamları olduğu vurgusu öne çıktı. İkinci olarak siyasi önderler, üçüncü grupta yerel & bölgesel toprak

sahipleri, korucu başları ve iş adamları, dördüncü grupta aile büyükleri ve son olarak toplumla iyi diyalog kurabilmiş kamu görevlileri sıralanabilir.

Alan araştırmaları sırasında jandarma komutanları ve bazı mülki amirlerin de arabuluculuk çalışmaları yaptığı görülmüştür. Bu faaliyetler mahkemelerden ayrı yürütülür. Daha çok hukuki süreci kısaltmayı ve uzun süreli husumetin önlenmesini amaçlar. Geleneksel manada barış elçileri ve heyetler bu çalışmaları bir ücret beklemeden yapmaktadır. Az sayıdaki görüşmeci zaman zaman barış heyetlerinin ücret aldığını veya hediye kabul ettiklerini aktarmıştır.

Kanaat önderleri ya da barış heyetleri sadece barış yaptırmakla kalmamaktadır. Bu kişi ve kurumlar arabuluculuk mekanizmasının sağladığı politik ve sosyal bir gücü de arkasına almaktadır (Gerzon, 2006). Dolayısıyla her bir yapı kanaat önderliğinin sembolü görülen barış heyeti toplamayı veya buralarda aktif rol almayı önemsemektedir. Kürt ulusalcılar da DTK, HDP, DBP ve dernekler aracılığıyla barış faaliyetlerine dâhil olmaktadırlar. Eşit Özgür Yurttaş Derneği sorumlusu Bawer ile yapılan görüşmede, amaçlarının tarafları bir araya getirmek olduğunu vurgulamıştır. Bu yapılırken olayın niteliği ve tarafların arabuluculuğu kabul etmesi en önemli noktalar olarak belirtilmiştir. Uyuşturucu ve devletle ilgili olaylara müdahil olunmamaktadır. Dernekler küçük olayları kendi heyetlerinde çözmekte daha büyük olayları ise DTK ve HDP il merkezleri gibi üst yapılara bildirmektedirler. Bölgede yetişmiş bir hukukçu akademisyen olan Nurettin, bölgede seküler ve dini grupların hukuki konuları ele almasını ve bunun toplumsal zeminini şöyle açıklıyor:

Barış heyetleri PKK ile başlamadı, bunlar bunu barış-huzur olsun diye yapmıyor. Barıştırdığı ailelerde bir güç ve sempati kazanıyor. Devlet de bu barış işine girmeye çalışıyor. Bildiğim kadar resmileştirdi de! Niye? Çünkü bu alanı örgütlere kaptırmak istemiyor. Cezalar bazen ferde bazen aileye kesilir. Suçluyu cezalandırma dışında akan kanı durdurmak ve kalıcı barışı sağlamak asıl hedeftir. Zaten asıl başarı bunu başarmaktır. Yoksa getir bir araya, barıştınız de barışsınlar! Üç beş gün sonra kan akmaya devam ettikten sonra bir anlamı yok! Cemaat de gerçekten olayın ağırlığını kaldıracak saygınlıktaysa barış olabilir. Her olayın ağırlığı farklı! Herkes her davaya giremez.

Ulusalcı hareketin Kürt toplumunda siyasi ve sosyal konularda etkin konuma gelmesi 90'lardaki yoğun göçlere dayanır. Şehirde çaresiz kitleleri koordine eden ve sosyo-ekonomik yardımlarda bulunan örgüt zamanla bu çevrelerde taban bulmuştur (Erder, 2007; Çağlayan, Özar, & Doğan, 2011). Araştırma yapılan kentlerde ulusalcıların değişik derneklerle bir yandan halkla yakın ilişki kurmaya diğer yandan da onların sorunlarını yerinde tespit etmeye/çözmeye çalıştıkları görülmüştür. Diyarbakır/Bağlar'da görüşülen Hasan PKK ile hiçbir zaman bağının olmadığını ancak oğlunu yaralayan madde bağımlısı bir mahalleliyle yaşadıkları problemi Kürt ulusalcı bir derneğin çözdüğünü belirtmiştir. Bu olayda görüşmeci esnaf, karşı tarafın derneği devreye soktuğunu, kendisinin de derneğe gidip olayın büyümeden çözülmesi için görüşme yaptığını anlatmıştır. Hasan bir dini grubun müntesibi olmasına karşın kendi önderlerinin bu davada etkisiz kalacağı kanaatindeydi. Çünkü bu tür "belalı kişilerin" yaptırım uygulayabilecek arabuluculardan daha çok çekineceklerini belirtmiştir. Eşit Özgür Yurttaş Derneğindeki heyet hem örgütün propagandasını yapıp hem de bu gence bir

daha bu tür şeyleri yapması halinde kendisine ceza verileceğini söyleyerek tarafları barıştırmıştır. "Yaptırım gücü" barış heyetlerinin sembolik sermayesinin her olayda yeterli olmayacağını akla getirir. Bunun yanı sıra kefil olunan tarafın yeniden bir zarar görmeyeceğinin garanti edilebilmesi gerekir.

Bölgede 90'ların sonu ve 2000'lerin başlarındaki yoğun devlet baskısından kurtulan Hizbullah da yeniden yapılanmaya başlamıştır. Yeni süreçte nispeten daha sivil ve açık bir yapı oluşturduğu düşünülen cemaat kendi tabanının ve sempatizan kitlesinin kanaat önderliğini yürütmektedir. Gruba yakın seydalar, parti yetkilileri, gazete yazarları ve TV yorumcuları kanaat üretme işlevi görmektedir. Bunların toplumsal meşruiyet kazanma yollarından birisi kuşkusuz barış heyetlerinde aktif rol almaktır. Bu sebeple Hizbullah'ın da barış çalışmaları yürüttüğü bilinmektedir. Cemaat barış çalışmalarının gerekçesini dini ve toplumsal zeminde açıklamaktadır:

Uzun yıllar içinde kangren olmuş toplumsal sorunlar da Cemaat'in (Hizbullah) ilgi alanı içindeydi. Gerek devletin hukuk sisteminin bölge halkı tarafından benimsenmemesi sebebiyle olayların mahkemelere intikal etmemesi gerek devletle barışık olunmamasından dolayı sorunların devlete götürülmemesi, gerek gelenek ve göreneklerden, gerekse de örf ve adetlerden kaynaklanan daha değişik sebeplerden dolayı yaşanan onlarca değişik sorun, Cemaat tarafından ortaya konan adil ve herkes tarafından gönül hoşluğuyla kabul edilen çözümler sayesinde ortadan kalkmış ve toplumun gündeminden çıkmıştır (…) Elbette Cemaatin getirdiği bu çözümler de diğer çözümler gibi kaynağını İslam'dan almaktaydı. Mahkemelerde adil çözüm bulamayacaklarını, bulsalar bile ancak 30–40 yıl kadar süren uzun yargı sürecinin sonunda gerçekleşeceğini bilen insanlar, Cemaat'in pratik çözümleri sonucunda huzur ve can güvenliğini tehdit eden bu sorunlarından kurtuluyorlardı (Ay, 2012; ayrıca bkz. Yılmaz, Tutar & Varol, 2011).

Hizbullah taraftarları barış çalışmalarını açıklarken gelenek, din, adaletin gecikmesi ve adil çözüme duyulan ihtiyaca vurgu yapmıştır. Çalışmaların halkın isteğiyle başladığı iması öne çıkarılmıştır. Hizbullah bu şekilde bir taraftan toplumsal taban bulmakta, devlete ve PKK'ye alternatif olma iddiasını ortaya koymaktadır. Hemen hemen her alanda birbirine alternatif olma iddiasındaki Hizbullah ve Kürt ulusalcılar açıkça ifade etmeseler de bu konuda da rekabet halindedir. İki grubun da bağımsız heyetlere göre avantajı gizli bir "yaptırım gücüne" sahip olmalarıdır. Bu güç açıktan tehdit unsuru olmasa da hemen herkes bunu bilmektedir. Bu iki grubun dışında, siyasi-dini kimliklerinden ziyade gücünü gelenekten ve statülerinden alan barış heyetleri vardır. Özşanlı'nın oğlunun da içinde bulunduğu Hacı Sait Özşanlı Barış Komisyonu buna örnek verilebilir:

(Babamız) bütün halka mal olmuş bir şahsiyettir. Onun vefatından sonra bu misyona sahip çıkılması gerektiğine karar verdik. Bizimki siyaset üstü bir olay. Kan davalı bir aileye gittiğimizde zaten babamızın adı ve yaptığı hizmetler önümüze çıkıyor. Sait Şanlı Barış Komitesi, babam döneminde 850 kan davalı aileyi barıştırmıştı. Biz de 137 aileyi barıştırdık. Bizce asıl büyüklük, acısını yüreğine gömüp barış yapmaktır (sondakika.com, 2012).

Barış heyetlerinde aktif rol alan katılımcılar, verdikleri kararların daha çok tavsiye niteliğinde olduğunu belirtmektedirler. Bu görüş sahiplerine göre, yapılan barışa aykırı hareket eden tarafları cezalandırma güçleri olmaması ve kınamanın eski önemini kaybetmesi heyetlerin gücünü azaltıyor. Ancak yapılan gözlemler, mülakatlar ve taranan belgeler kararların bazen "tavsiye" olmanın ötesinde anlamlar taşıdığını ortaya koymaktadır. Geleneksel olarak cemaatin verdiği kararın kabul edilmemesi toplumda kınanmaya yol açmaktaydı. Cezai yaptırımlar ise geçmişte olduğu gibi günümüzde de heyetin sosyal statüsüne bağlıdır (Ulutaş, 2015). Arkasında PKK ve Belediye gücünü bulunduran Kürt ulusalcı hareketin yaptırım ihtimali daha fazladır. Yine Hizbullah'ın herkesçe bilinen geçmişi bu heyetlerin verdiği kararların yaptırım gücünü akla getirmektedir. Bir görüşmecinin ifadesiyle, "Bu topraklarda güçlü olmak gerekir. Gücün varsa etkin yetkin vardır, yoksa hakkını bile zor savunursun. Buralarda kanaat silahın ucundadır!" Ancak gücünü karizmalarından veya gelenekten alan saygın kimselerin oluşturduğu heyetler de pekâlâ "manevi" yaptırım gücüne sahiptir. Otoritenin ve rıza üretiminin halen baskı ve güç üzerinden üretilmeye çalışılması bu noktada dikkat çekicidir.

Barış Heyetlerini Önemli Kılan Nedenler

Şehirleşmenin artması, eğitim seviyesinin yükselmesi ve yaşanan modernleşmeye karşın geleneğin bir parçası olan kanaat önderliğinin önemini koruduğu ve barış heyetlerinin varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Resmi mahkemeler ve kolluk kuvvetleri geçmişe nazaran en ücra köşelere bile kısa sürede ulaşabilse de enformel ilişki ağlarına yaslanan barış heyetleri kendi alternatif kamusal düzenlerinde işlevlerini sürdürüyor.

Kanaat önderlerinin ve barış heyetlerinin modernleşmeye rağmen halen etkin olmalarının "nedenlerini" ve "nasıllarını" saha çalışmalarımızdan hareketle maddeler halinde ele alabiliriz. İlk olarak, kanaat önderlerinin 90 öncesinde daha çok şehrin tanınmış ve sevilen simaları olduğu anlaşılmaktadır. Bu kişiler bir aşiret, parti ya da derneğe bağlı olmak zorunda değildi. Daha çok kişisel karizmaları ile toplumda etkili oluyordu. Kırsal bölgelerde ise bunun aksine ağalar, şeyhler ve kısmen seydalar bu statüye sahipti. 2000'lerden sonra ise hem kırsalda hem de şehirlerde parti ve derneklerin bu konuda öne çıkmaya başladığı gözlenmektedir. Parti adaylıkları ve dernek başkanlığı seçimlerinde eski feodal bağların etkisi göze çarpar. Bunlar birer meşruiyet kaynağıdır. Ancak tek başına bir aşiretin reisi & üyesi olmak, korucu başı kimliği veya eski bir karizmatik şeyhin ve ağanın varisi konumunda bulunmak her zaman kamuoyunda yeterli temsil alanı oluşturmuyor.

İkinci olarak, kanaat önderlerinin etkisinin canlı olması ve barış heyetlerinin etkinliği halkın devlete yaklaşımıyla ilgilidir. Kürt elitlerin halka kolayca ulaşabilmesi veya heyetlerin resmi mahkemelerden çok daha hızlı bir şekilde sonuca varması popülerliklerini artırmaktadır. Ülkede en üst yargı ve yasama mercilerinin bile geciken adaletten şikâyet ettiği biliniyor. Mahkemelerin iş yükü her yıl artıyor. Tartışmalı davalar yıllarca raflarda bekletiliyor ve geciken adalet bazen vicdanları yaralıyor bazen de telafisi mümkün olmayan ekonomik-sosyal zararlara neden oluyor.

Devlete karşı oluşmuş ideolojik karşıtlık da mahkeme ve kolluk kuvvetleri yerine heyetlerin tercih edilmesinin sebebidir. Bir anlamda bölgede yaşanan Kürt meselesi eksenli makro çatışma toplum içindeki mikro çatışmaların çözüm yöntemlerini ve aktörlerini etkiliyor. Gerek PKK'nin barış çalışmaları gerekse Hizbullah ve diğer kanaat önderlerinin faaliyetlerinin bu yönünün olduğu da akılda tutulmalıdır. İşlevsel yetersizlikler yanında devletin mahkemelerinin "din dışı" görülmesi önemli bir sorundur. Osmanlı'da uygulanan dini hukuk sisteminin Cumhuriyetle tamamen değişmesi ve her alanda laiklik ilkesinin benimsenmesi bu yargıyı güçlendirmiştir. Her ne kadar şeriata gitmek kavramı tam anlamıyla dini bir tutum ve davranışı belirtmese de halk arasında bu meclisleri tanımlamak için kullanılmaya devam ediliyor. Muhtemelen şeyhlerin etkili olduğu zamanlarda "cemaate gitmek" "şeriata gitmek" şekline bürünmüştür. Hukukçu ve dini kimliğiyle tanınan Ali barış heyetlerinin tercih edilmesinin laik sistemden kaynaklandığı kanaatinde;

> Bölgede aşiretler yeniden toparlanmaya başladı, kendi dernek ve yas evlerini kuruyorlar. Çünkü insanlar bireysel yaşamaktan korkuyorlar. Barış faaliyetlerinde bunlar da etkili olmaya başladı. Halk 'şeriata gitmeye' hâlâ sıcak. Sorun laik sistemden kaynaklanıyor. Seyda, şeyh olmasa PKK'nın barış işi bile kabul görmüyor!

Tanzimat'tan sonra yaygınlaşmaya başlayan ve daha Osmanlı zamanında önemli bir kısmı laik kanunlarla yargılama yapmaya başlayan mahkemeler (Lewis, 1969) dindar halk nazarında resmi yargılamanın meşru görülmemesinde "ikincil" bir etki yapmaktadır. Kanaatimize göre, bu durum çoğu zaman birinci neden olmasa da diğer nedenleri tamamlama işlevi görüyor.

Mahkemeye gidip gelmenin "kötü" adam olma imajı oluşturması da resmi mahkemelerin tercih edilmemesinin bir başka nedeni olabilir. Kendisi de Zaza topluluk tarafından sevilen-sayılan bir lider olan belediye başkanı Şeyhmus bu problemi yaşayanlardan biridir:

> İşimiz oluyor, adliyeye gidip geliyoruz. Sağ olsun orada tanıdıklar, dostlar her tür insanımız var. Orada 30 yıldır ayakkabı boyacılığı yapan bir tanıdığım geçen –Hacı ağabey ben seni tanırım iyi adamsın, ama anlamıyorum niye buraya gidip geliyorsun? diye sordu. Valla utandım. Bu adam bile adliyeyi anlamamışsa artık ne diyeyim!

Resmi mahkemelerin hâlâ halka soğuk göründüğü, buraya düzgün insanın gelmeyeceği anlayışı davacı ve davalıları geleneksel yollara itmektedir. Bunun yerine şeriata veya cemaate gitmek akıllıca görülüyor. Şeriata gitmek Allah'ın kanunlarını hakem kabul etmek anlamına gelse de bölgede bunun yaygın anlamı hakeme gitmektir. Bu hakem veya cemaatin vereceği kararın şeriatla direkt bir ilgisi yoktur. Taraflar saygı duydukları, adil olabileceğine inandıkları kişilere giderek sorunlarını kolayca çözmeyi amaçlamaktadır. Burada konunun şer'i veya laik kanunla çözümünün önemli olmadığını gözlemekteyiz. Kaldı ki, her düşünce ve anlayıştan insanın sorunlarını cemaate havale edebilmesi de mahkemelerin laik ya da cemaatin şer'i hükümlerine bağlanamayacağını gösterir. Saha çalışmalarımızdaki tespitlerimize göre sorun daha çok hukuk sisteminin işlememesi ve devletin halkla sağlıklı diyalog kuramamasıyla ilgili görünmektedir. Halkın devleti kendisine uzak görmesi bürokrasinin halktan kopuk olması ve çoğunluğu Türk olan amirlerin halkın kültürüne

yabancı olmasıyla ilişkilidir. İdeolojik faktörler bu kopukluğu daha da derinleştiriyor. Hizbullah cemaati içerisinde bulunan hukukçu görüşmeci Zahit de devletle halk arasındaki kopukluğa ve hukuk sisteminin yavaşlığına dikkat çekmiştir. Burada hukukçu katılımcının sorunu önce halkın dini hassasiyetlerine bağlaması sonra da devlet-halk kopukluğuna dikkat çekmesi önemlidir:

> Bu bir dini zorunluluktur! Din her şeyimizdir. Biz her topluluğa kendi örfüne göre kanun uygulama hakkı vermeliyiz. Biz hukukçular bile hâlâ bazen mahkemeye gitmek yerine 'şeriata gidelim' diyoruz, bazı sosyalist avukat arkadaşlar bile bazen yapıyor bunu. Sebep? 1, Ankara ile aramız hâlâ uzak! 2, Olay daha hızlı çözülüyor.

Mardin çalışmalarında genç Cumhuriyet'in bu zafiyetine dikkat çekmiştir. Ona göre devletin kamusal alanda kendi ideolojisini yayabilmesi için eski kültüre ve elitlere savaş açması yeterli değildi. Aynı zamanda köy hocaları, seyda, şeyh gibi önderlerin yerini dolduracak aydınlar en ücra yerlere kadar gönderebilmeliydi. Fakat Kemalist idarenin 70'lere kadar bu boşluğu dolduramadığı ve eski düzenin devamına imkân tanıdığını belirtir (Mardin, 1992). Resmi makamlarla geniş halk kesimi arasındaki sosyal mesafenin kapatılamaması bölgede geleneksel kanaat önderliği mekanizmasını güçlü kılmaktadır (Ergil, 2010; Kaya, 2009).

"Devlete bulaşmama" refleksinin dini sebepleri yanında etnik sebepleri de vardır. Çok az sayıda da olsa bazı görüşmecilerin ideolojik gerekçelerle resmi yargılamaya sıcak bakmadığı görülmüştür. Bu kimselere göre devletin mahkemesine gitmek ve onun vereceği hükmü kabul etmek kendi dilini ve etnik kimliğini kabul etmeyen devleti tanımaktır. Kendi tavırlarını bir tür sivil itaatsizlik şeklinde tanımlamaktadırlar. PKK'nin bölgede 1990'lardan beri devleti itibarsızlaştırmak için kendi mahkemelerini teşvik etmesinin sebebi budur (Marcus, 2012). Devletin egemenliğini bu şekilde sorgulayanların bazısı şeriat mahkemesi olmamasını gerekçe gösterebiliyor diğerleri de ulusalcılık cihetiyle bu tavrı sergiliyorlar.

Barış heyetlerinin varlığını sürdürmesinin bir nedeni de resmi mahkemelerin suçluları cezalandırmaya odaklanıp mağdurların zararını tazmin etmekte yetersiz kalmalarıdır (Ulutaş, 2015). Aynı şekilde karşılıklı ölümlere varabilecek öç alma süreci başlamadan bitirilebilmektedir. Barış heyetleri adaletle beraber kalıcı barışın tesisini de gözetmek durumundadır. Aksi durumda verilen kararlar yeni problemlere neden olmaktadır. Asabiyetin bir özelliği olan intikam veya öç alma isteği mahkeme kararıyla bitmemektedir. Modern adli sistemin bireyi esas alarak suçluyu cezalandırmasına karşın mağdur tarafın mağduriyetini gidermemesi sorunun devam etmesini kolaylaştırmaktadır. Kaldı ki bölgede gerçek faillerle tetikçiler çoğu zaman ayrıdır. Resmi uygulamalarda çoğu zaman tetikçiler yakalansa da toplum gerçek faillerin farklı olduğunu bilmektedir. Arabuluculuk mekanizmasının işleyişinde tetikçiler mevzu bahis olsa da asıl suçlunun bulunması ve cezalandırılması hedeflenir. Taraflar arasında yaşanan gerilimlerde olayın ilk kızgınlığıyla birbirlerine kalıcı zararlar verebilecekken kanaat önderleri gerginliği yatıştırabiliyor. Bu açıdan hızlı müdahale olayların daha karmaşık hale gelmesini önlüyor. Devlet kolektif yaşayan toplumda bireysel suç-ceza mantığıyla davranmaktadır. Heyetler ise kolektif sorumluluk ilkesini göz önünde

bulundurmaktadır (Ökten, 2010/b). Kendi hikâyesiyle çalışmaya destek olan Azat bunun önemini ortaya koymuştur;

> "Yakın zaman önce silahlı bir tartışmamız oldu. Kuzenim eski ortağını vurdu. Birkaç gün bütün aile tedirgin olduk. Çünkü biliyorduk, karşı taraf da bunun intikamını almak için harekete geçmiş. O beş on gün perişan olduk. Aslında çok yakından bizimle ilgili olmasa da endişe var! Neyse vekillerimiz araya girdi, bizden de büyükler gitti bir orta yol bulundu."

Heyetler suçlulara çoğu zaman para cezası vererek kanı durdurmaya çalışır.[2] Bu cezanın genellikle aile tarafından ödendiği bilinmektedir. Ailenin kendi içerisindeki ilişkilerine göre çok sayıda akraba da bu konuda yardımcı olabilir. Dolayısıyla suçluların toplum tarafından kontrol edilme olasılığı artmaktadır. Cezanın ortak ödenmesi kolektif sorumluluk bilincini artırmaktadır (Ökten, 2010/b). Yine uzun tutukluluk cezası yerine para cezası alan suçlular bakmakla yükümlü oldukları ailelerini ihmal etmemiş olmaktadır.

Barış heyetlerinin devam etmesindeki bir diğer faktör, bölgedeki kayıt dışı ekonominin seküler ya da dini arabuluculuk mekanizmasını beslemesidir. İş dünyasındaki kayıt dışı alış-verişlerde yaşanan sorunlar adli ya da polisiye yollarla çözülemeyeceği için taraflar çoğu zaman garantör olabilecek arabulucuları devreye sokabilmektedir. Bölgede yaygın olduğu düşünülen uyuşturucu, kara para aklama, tefecilik ve yasadışı iddia-bahis oynatma olaylarında yaşanan problemlerin çözümünde de "mafyaya bulaşmaktansa"[3] arabuluculara gidilmektedir. Dini açıdan yasaklanmış tefecilik, bahis, uyuşturucu ekimi/ticareti gibi konulardaki anlaşmazlıkların bile dini kanaat önderlerine getirildiği görülür. "Kaydı kuydu olmayan ticaretin anlaşmazlığı elbette cemaatte çözülür!" tespiti bu durumu açıklar. Elbette her barış heyetinin kendisince "kırmızı çizgisi" vardır. Herkes her olayda arabuluculuk yapmaz. Hangi davaya kimin baktığı halk arasında bilinir.

Son olarak, kanaat önderlerinin etkinliği devletin ve çeşitli örgütlerin tutumlarıyla da açıklanabilir. Devletin ve merkez partilerin bölgede sürekli kanaat önderleri üzerinden politika geliştirme isteği belirli aileleri lider konuma getirmiştir. Aynı şekilde devletin direkt ya da dolaylı yollarla önemli ticari ürünlerin satış temsilciliğini bu kimselere dağıttığı, bu ailelere ticari-tarım kredi imkânları sağladığı ve sınır ticareti konusunda sorun çıkarmadığı biliniyor. Devlet belirli kanaat önderlerini bu şekilde desteklemektedir. Diğer yandan ulusalcıların da belediyeler ve meclis üyeliği seçimlerini belirli oranda güçlü aileler üzerinden kazanma isteği bu ailelerin kanaat önderliğini pekiştirmektedir. PKK'nin kuruluş amaçlarından biri ve ideolojisi Kürt toplumunda feodal yapıları ortadan kaldırmak olmasına karşın siyasi kaygılar ve yerleşik düzene müsamaha örgütü kanaat önderliği geleneğini destekler konuma itmiştir. Devlet ve PKK dışında da birçok STK bölgede yaptıkları

[2] Geçmişte Kürtler arasında yaşanan kanlı hadiselerin çözümünde kan parasına ilaveten kız verme ve canlı hayvan hediye etme geleneği de vardı. Bkz. (Jwaideh, 2012). Günümüzde para cezası ailenin ekonomik durumu ve olayın niteliğine göre değişir. 2012 yılında işyeri basılan ve kendisini korumak için saldırganları öldüren bir işadamı görüşmeci yine de her saldırgan için 50 bin TL kan parası ödediğini belirtmiştir. Bu olayda arabuluculara da 100 bin TL ödenmiştir.

[3] Mafya ile iş yapmak birçok kimse için sonu gelmez isteklerin önünü açacağı için bu yol pek tercih edilmemektedir.

organizasyonlarda kanaat önderleri üzerinden halka ulaşmayı amaçlamaktadır. Kürt elitlerin toplumdaki belirleyici rolünü vurgulamak için, "kuş yerlisiyle avlanılır" atasözü kullanılır (Ortatepe, 2014). Kürt toplumunun hızla bireyselleştiği gerçeğini göz ardı eden bu yaklaşım kolaycı ve tepeden inmeci bir tavırla elitler aracılığıyla mesajını topluma iletmeye çalışır. Kanaat önderlerin yakın geçmişe nazaran bugün daha tanınır olduklarını iddia eden hukukçu-aktivist Ahmet'e göre devlet ve örgüt bunun ana sebebidir. Her iki yapı da yeri geldiğinde kanaat önderlerini eleştirse de Kürtleri önderleriyle yanlarına çekmeye çalışıyor. Elitler bu çelişik tavırdan kendi lehlerine güç devşiriyor:

> Kanaat önderlerinin etkisi nasıldır! Eskiye nazaran güçlü mü yoksa zayıf mı olduklarını konuşmak için hem günümüze, hem 90'lara, 80'lere hem de 50'lere bakmak gerekir. Bugün yüzeysel baktığınızda şeyhlerin, ağaların, aşiretlerin etkili olmadığını düşünebilirsiniz. Fakat 90'larda çok daha zayıftılar ve şehirlerde esameleri okunmazdı. Şimdilerde şeyhler, seydalar devletin korumasında. Devlet onlara makam vermiş, maaş vermiş… Onları geçmişte halk ziyaret ederdi. Bugün devletin tepesindeki isimler Diyarbakır'a, Siirt'e, Mardin'e geldiğinde kanaat önderleri adı altında seyda, şeyh veya eski güçlü ailelerle görüşüyor. PKK de bunu böyle yapıyor. Yani bunlar devletten de örgütten de prestij devşiriyor! Eskiden bunlara bu kadar prestij edilmezdi! Şimdilerde dernek, oda başkanlığı, koca medreseler, tekkeler bilmem değişik isimler altında yerler açarak geçmişle kıyaslanamayacak bir tanınırlık kazandılar. Bu kimseler belirli oranda bunu sosyo-politik güce çevirebiliyor. Öteden beri bu aileler kimin yanında fes takacağını kimi külahla kandıracağını bilir!

Geleneksel elitler açısından devletin, STK'ların ve örgütlerin kendileri üzerlerinden halka mesaj vermeye çalışmaları, onların oylarını talep etmeleri veya kanaatlerin istenen yöne sevki kendilerine pozitif güç katıyor. Yörede özel sektör bile yatırımlarını hala bu aileler üzerinden yapabilmekte ve kendisini bu şekilde güvence altına alabilmektedir. Halka kabul ettirilmesi zor projeler bu aileler aracılığıyla uygulamaya konulabiliyor. Bu yapı ağa ve şeyh ailelerini daha da güçlendirmektedir (Gültekin, 2013; Ebinç, 2008). Ancak sürekli kendi yazmadıkları senaryoları oynamak zorunda kalan elitlerin bazen güç odakları arasında ikili oynamak zorunda kaldıkları biliniyor. "Bu aileler kimin yanında fes takacağını kimi külahla kandıracağını bilir!" sözü farklı şekillerde ifade edilmekle beraber kanaat önderi kabul edilen kimselerin her zaman güvenilir olamayabileceğini gösteriyor. Hamidiye Alayları Komutanlarından Zeki Paşa hakkında Dersimli bir ağanın söylediği ve elitler arasında darb-ı mesel olan ifade devlet-elitler diyaloğunun sıhhati hakkında iki kez düşünmemiz gerektiğini akla getiriyor; "Vali Paşa bizi aldatıyor, biz de Vali Paşayı!" (Tuncay, 1981). Aynı ikili tavır diğer örgütler ve STK'lar için de geçerlidir. Bunlar devletin istekleri, PKK'nin tavrı ve kendi stratejileri arasında değişik zamanlarda farklı tavırlar takınabilmektedirler.

Kanaat Önderliğinin Dönüşümü

1830'lardan sonra Kürt toplumunda hızla siyasi ve sosyal konularda etkin konuma gelen şeyh ve seydaların İttihat Terakki ve Cumhuriyet yönetimlerinin laiklik politikaları ile gücü azalmıştır. Ancak şeyh ve seydaların toplumdaki kanaat önderliğini büyük oranda zayıflatan 1950 sonrası girdikleri siyaset ve buna bağlı olarak bu ailelerin şehirlileşmesi

olmuştur. Yine 1970'lerden sonra yükselen sosyalist hareketler hem halk hem de şeyh ailelerinde bir sekülerleşme meydana getirmiştir. Bu durum gücünü dinden alan elitlerin elini zayıflatmıştır (Yüksel, 1993). Siyasetin aşındırıcı etkisi toprak ağalarında da görülür (Kutlay, 2012). Dini liderlerin karizmaları ve atalardan tevarüs ettikleri önderlikleri Weber'in belirttiği gibi rasyonel ekonomik kazanımlarla eriyor. Mal biriktirme ve ekonomik çıkar sağlama eğilimi karizmatik liderler için "saf"lığın bozulması anlamına geliyor (1998). Şeyh ve seyda ailelerinin zenginleşmesi saygınlıklarını kaybetmelerine neden oluyor. Mal biriktirme ve siyasete katılım elitlerin etkisini zayıflatırken geçmişe kıyasla genel halk kitlesinin taleplerini önemsemeleri ve kararlarında halkın tepkisini hesaba katmaları ayakta kalmalarına olanak sağlıyor (Gültekin, 2013).

Yakın geçmişe kıyasla bugün dini-siyasi-ekonomik elitlerin kamuoyunda görünürlükleri artmaktadır. Diğer yandan saha çalışmaları sırasında kanaat önderlerinin sosyo-politik tavsiyelerinin günümüzde geçmişe nazaran önemsenmediği sıklıkla dile getirilmiştir. Özellikle 60-70 yaş grubundaki seyda ve şeyhlerle yapılan görüşmelerde bu liderlerin de halkın tutum-davranışlarına etkilerinin azaldığını kabul ettikleri tespit edilmiştir. Yaşanan hızlı modernleşme gençlerin geleneksel önderlere karşı saygı ve hürmetini şekilsel açıdan çok etkilememişse de itaat isteklerini zayıflatmıştır. Özetle, modernleşme ve bireyselleşmeye karşın aşiretlerin ve geleneksel otoritelerin etkisinin yok olacağı düşüncesi henüz doğrulanmamıştır (Yanmış, 2016; Karadeniz, 2012). Dikeçligil'e göre bu durum değişimin ortasındaki ara kuşakların tipik özelliğidir. Ara kuşaklar zihinsel manada aşiret, şeyh-seyda veya yaşlıların değerlerine hürmet etmekle beraber bunları yaşamayabilir. Değişen gençler zihinsel açıdan kabul ettikleri değerleri ve kültürü kendi davranışlarında sergilemezler (2007). Kürt gençlerin şekilsel anlamda kanaat önderlerine ve onların değerlerine hürmet ettiklerini ancak bunun ötesinde bunları kendi gündelik yaşamlarından uzak tuttuklarını söyleyebiliriz. Bu durum meşruiyetini ve gücünü büyük oranda gelenekten alan kanaat önderlerinin etkisini aşındırıyor ancak varlıklarını sürdürmesine de yardımcı oluyor.

Din adamları geçmişte sahip oldukları siyasi, ekonomik ve dini güce sahip değiller. Bu gücün kaybedilmesiyle beraber kanaat önderliklerinin ve arabuluculuk vasıflarının da sorgulandığı düşüncesi yaygındır. Dolayısıyla barış heyetlerinin, seyda ve şeyhlerin toplumda kalıcı bir adalet ve eşitlik anlayışı geliştiremediği söylenmektedir (Yalar, 2012). Şehir kökenli bir aileden gelen şair işadamı Saim'e göre barış heyeti veya cemaatin etkisinden ziyade kavgalı tarafların tutumları sonucu belirler; "Aslında iki taraf bıkar kavgadan, sonra seydam, şeyhim gel bizi barıştır denir. Taraflar istemezse buna seyda, şeyh bir şey diyemez!" Yani yapılan barışlarda önderlerin etkisinden ziyade tarafların kavgayı devam ettirip ettirmeme motivasyonları belirgindir. Bu ve benzer görüşlere göre din adamları ve önderler barışmak için uygun zemin arayan tarafları bir araya getirirler. Barışın sağlıklı devam etmesi için gerekli gelenekleri uygularlar.

Kanaat önderliği tek tip bir sınıflamayla ifade edilemeyecek kadar geniş anlamlar içerir. Bir mir, bey, şeyh, ağa ailesinden gelen oda başkanı, milletvekili, belediye başkanı, şeyh veya seyda kanaat önderi kabul edilebileceği gibi köklü bir aileden gelmeyen öğretmen, imam, esnaf, muhtar da çevresinde kanaatleri yönlendirme gücüne sahip olabilir. Geçmişte

önderlik vasfı önemli oranda belirli elitler arasından çıkmış olma şartına bağlıyken günümüzde bireysel yeteneklerin liderlik şansı artmıştır. Devlet yerel bürokrasi ve kaynakların dağıtımı, Kürt ulusalcılar da siyaset ve örgütsel adanma aracılığıyla yeni hanelerin liderlik yolunu açmaktadır (Çiçek, 2015; Gültekin, 2013; Tan, 2010). Buna karşın Pareto'nun seçkinlerin dolaşımı teorisi hala Kürt toplumunda açıklayıcılığını koruyor.[4] Elit ailelere mensubiyet veya onların ikinci üçüncü kuşak varisi bile olmak kanaat önderliği için avantaj sağlamaktadır. Kültürel ve sosyal habitusunu genişletme şansı bulan yeni orta-üst tabakalardan gelen bireylerin kanaat üretecek konuma gelmesi zaman almaktadır. Ancak belirli ailelere mensup, özellikle ilk erkek çocuklar doğal önder kabul edilebiliyor. Bu kişilerin sosyal statü kazanması ve dikey hiyerarşideki hareketleri kolaylaşıyor. Bunda Müller'in vurguladığı "atalar kültünün" etkisi yadsınamaz (Karataş, 2006). Saygı duyulan bir ağa, şeyh veya beyin karizmasının ve misyonunun büyük erkek evlat aracılığıyla devam ettiği düşünülüyor. Dolayısıyla bunların liderliği kolayca kabul ediliyor.

Saha çalışmalarını Kürt elitler üzerine yapan ve Kürt mutabakatını çalışan Çiçek'in tespitlerini burada hatırlamak faydalı olacaktır. Ona göre, Kürt ulusalcılar, Hizbullah, Kürt İslamcılar, korucular ve irili ufaklı diğer Kürt grupların birbirlerine karşı derin güven problemi vardır. Herkes bir şekilde karşısındakileri itham etmektedir. Sonuçta kamuoyunda oluşan bu ötekileştirme yarışı her gruba ayrı birer yaşam alanı sunarken Kürtlerin ortak paydada buluşmasını engelliyor (Çiçek, 2015). Kanaatimize göre bu kamplaşma kanaat önderlerinin sembolik gücünü ikame etmektedir. Toplumun bireyselleşmesini önleyen bu kutuplaşma elitlere meşruiyet sağlıyor. Geçmişte toprak, gelenek, din ve silah gücüne dayanan meşruiyetler (Çayır, 2014) günümüzde etnik, ideolojik ve psikolojik temellere oturmaya başlamıştır. Kutuplaşmadan endişe duyan bireyler yine bir sığınağa ihtiyaç duyuyor. Bu sığınaklar kısmen postmodern kabilelere/aşiretlere dönüşen Kürt elitler ve onların STK'larıdır.

Otoritenin doğası üzerine incelemeler yapan Sennett, her kurumsal düzende otoritenin farklı özelliklerinin öne çıktığını belirtir. Sanat ve kültür alanında korkunun yanında güven duygusu, siyasette korkuyla beraber yapılan işin sürekliliğine inanç veya gündelik yaşamda dürüstlük gibi ögeler otoriteye güç katar. Her zaman somut gerekçeler aranmaz. Otoritenin sağlanması bazen tarihsel birikime, kişisel korkuya ve saygılı huşuya bazen kitlelere yol gösterici yaratıcı zekaya, insanları yargılama gücüne, bilgiye veya dürüstlüğe dayanır. Ancak, mesela otoriter kişinin her zaman tutarlı olması gerekmez. Sennett'e göre meşruluğu kabul edilmiş bir liderin veya iktidarın yaptığı her şey takipçiler tarafından yorumlanarak tutarlı kabul edilir. Buna göre bir siyasi otoritenin takipçileri üzerinde belirli etkileme gücüne ulaştıktan sonra tutarsız davranması, gayri ahlaki tavır ve davranışlar sergilemesi onun gücünü sarsmayabilir. Elbette bu durum bir din adamının otoritesini olumsuz etkileyebilir ama yukarıda değinildiği gibi siyaset veya spor topluluğunu yöneten liderin gücüne zarar vermeyebilir (Sennett, 1993). Modern Kürt toplumunda otorite kabul edilen seküler ve dini liderler açısından da sergilenen tutarsızlıklar, sosyo-politik

[4] Pareto'ya göre insanlık tarihinde hemen her zaman elitler yönetici olmuştur. Bir aile zayıflarken diğeri güçlenir ve istisna durumlar dışında toplumlar elitler tarafından kontrol edilir. Köklü bir geçmişe sahip olmayan bireylerin bu dönüşümde araya girmesi "istisna"dır (Pareto, 2005).

konulardaki yetersizlikler, yaptırım güçlerinin zayıflaması otoritelerinin tamamen yıkılmasına yol açmıyor. Her otorite sahibi gücünü aldığı kaynağa uygun davrandığı sürece etkisini devam ettirebiliyor. Babadan-dededen miras aldığı şeyhliğini devam ettirmek isteyen ailenin büyük evladı açısından "şanlı" geçmişini topluma hatırlatmak veya kendisinden beklenen dini görevleri yapmak otoritesini sürdürmek için yeterli olabilir. Aynı şekilde bir ağa torunu için de insanlara iş bulmak, sorunları dinlemek veya bürokratik sorunları çözmek güç kaynağıdır. Dolayısıyla bir önderin her açıdan tutarlı, birikimli, iş bitirici veya bilgili olması gerekmemektedir. Bu bağlamda Kürt kanaat önderlerinin de toplumsal beklentilere belirli oranda cevap verme yeteneklerini sürdürdükleri gözlenmektedir. Bunda en önemli faktörlerden birisi devletin bölgede çarpık bir kamusal düzen kurmasıdır.

Sonuç ve Değerlendirme

Gücünü iş ağları oluşturmak, ekonomik kazanımlara aracılık etmek ve bireylerin gelecek kaygılarına çözümler üretmekten alan elitler modernleşmenin etkisiyle otoritelerini kaybediyor. Alternatif güç merkezlerinin çoğalması ve devletin yakın geçmişe nazaran şimdilerde Kürt toplumuna daha fazla nüfuz etmesi, eğitim seviyesinin artması ve birçok kamu görevinin sınavla dağıtılması geleneksel kanaat önderlerinin gücünü zayıflatıyor. Diğer yandan medya, STK yöneticiliği veya bürokratik imkânların kullanımıyla kitlelerin kanaatlerini yönetmek kolaylaşmaktadır. Etkili bir devlet adamı veya sevilen bir Kürt siyasetçiyle sık sık poz veren bir şeyh/seyda, STK temsilcisi ve lider adayının kamuoyunda tanınırlığı artmaktadır. Kişisel habitusun zenginliği ölçüsünde bu kimseler zamanla kanaat önderi konumuna yükselebiliyor. Gücünü gelenekten alan kimseler açısından ise bu imkânları etkin kullanmak gücün katlanarak artması anlamına gelir.

Geleneksel kanaat önderleri veya liderlerin güç kaybı sebeplerinden birisi otoritelerinin kaynağını oluşturan korku ve baskı aygıtlarının zayıflamasıdır. Birçok görüşmecinin belirttiği, "burada kanaat silahın ucundadır" sözü Kürt toplumunda kısmen geçerliliğini koruyor. Hususiyle ailesinin hegemonyasını zamanla mafyatik ilişkilere dönüştüren, daha sade bir ifadeyle silahı gücünü kabul ettirmek için kullanmaktan çekinmeyen köklü aileler korkuya dayalı bir otorite kurmaktadır. Saha çalışmalarında günümüzde bu tür mafyatik ilişkilerin toplumda gizli bir otorite şekli yarattığı gözlenmiştir. Her ne kadar modernleşmenin ve devletin artan etkisinin aksi yönde etkileri olsa da aileler arası ilişkilerde "silah" hala otorite paylaşımında etkili rol oynamaya devam ediyor. Bu durum Hegel ve Machiavelli'nin otorite-korku bağlamında söylediklerini destekler mahiyettedir.

PKK ve Hizbullah'ın kanaat önderliğinde ve saygınlık kazanmasında da güç kullanma potansiyellerinin önemli bir etkisi vardır. Fakat bireyselleşmenin artmasıyla aileye dayalı korku kaynaklı otoritenin önemini kaybedeceği söylenebilir. Dini, ideolojik ve etnik zemine oturan güç merkezlerinin korku & huşu yayma potansiyeli kanaat önderliklerini pekiştirebilir. Bunda da en önemli sebep devletin Kürt toplumunu belirli aralıklarla şiddetle/silahla terbiye etmeye çalışmasıdır. Çoğu zaman devletin de kanaatleri silah gücüyle yönlendirmek istediği görülür. Dolayısıyla diğer alternatif kanaat üreticileri de güçlerini kaybetmemek ya da güç kazanmak için fırsat buldukları ölçüde silahı kullanmaktadır. Devlet şiddet dilini terk ettiği sürece otoritesini kaba güçten ve silahtan alan kanaat önderleri zayıflıyor. Aynı şekilde

demokratik imkânlarla kanaatleri yönlendirme gücünü elde eden kimseler/kurumlar da barış dönemlerinde daha etkili olabiliyor.

Saha araştırmalarında devletin kanaat önderleri ile ilişkilerinin ikili bir mantık üzerinden yürütüldüğü görülmüştür. Öncelikle, son 150 yılda resmi politikalar Kürt toplumunda istenmeyen kanaat önderlerinin etkisini kırma üzerine kurulmuştur. Yani öncelikle merkezileşmeye engel oldukları düşünülen mirler, aşiret reisleri idam edilmiş veya sürgüne gönderilmiştir. Onların oluşturduğu boşluk Hâlidî şeyhlerle doldurulmaya çalışılmıştır. Bir süre sonra dini kanaat önderleri ve ağalar da merkezileşmeye engel görüldüğü için aynı akıbete uğramışlardır. Resmi söylem 1920'lerden sonra, hususiyle Şeyh Said ve Dersim hadiselerini takip eden süreçte Kürt toplumunda bireyselleşmeyi teşvik edip kanaat önderlerini muhatap almama üzerine kuruldu. Ancak gerçekte bölgeye giden bürokratlar halkla iletişim kurmak yerine devletin söyleminde tehlikeli kabul edilen önderlerle iş tuttu. Bu kısmen bir kolaycılık olsa da genellikle bölgenin Ankara'dan görülmek istenmeyen gerçekliklerinden kaynaklandı. Çok partili hayata geçişle birlikte dini ve sosyal kanaat önderleri kendilerini ifade edecekleri daha güçlü araçlara kavuştu.

İkinci olarak, devlet işine yarayan liderleri her zaman desteklemiştir. Söylemin aksine bölgede bireysel açıdan güçlenen, kendi kararlarını alan, gelenek veya din temelli bağlardan azade bir nüfus yaratmak istemiyor. Özetle, devlet bir taraftan savaş açtığı Kürt kanaat önderlerini işine geldiğinde kullandı ve onlar üzerinden geniş kitlelere mesajını iletti. Diğer taraftan 150 yıldır Kürt toplumunda kitleleri mir, ağa, şeyh, dini/etnik örgütler olmadan kolayca büyük toplum içerisinde entegre etmeyi denedi. Benzer şekilde PKK de önceleri Kürt toplumundaki feodal ilişkileri yıkmak için yola çıkmıştır. Birçok görüşmecinin belirttiği gibi PKK bugün bölgede feodal elitlerle birlikte hareket etme konusunda devletten farklı tutum sergilemiyor. Sonuçta kanaat önderliği hem devlet hem de PKK eliyle dolaylı yönden desteklenmiş oluyor. Ancak elitler üzerinden politika yürütme alışkanlığı zamanla devletin ve örgütün halktan kopmasına neden olabiliyor. Üstelik elitlerle kitlelerin çıkarları çoğu zaman uyumlu olmadığından elitler kamuoyu önünde ve gerçekte farklı hedefler peşinde koşabiliyor.

Modernleşmenin aşındırıcı etkileri yanında kitlelere verdiği güvenlik endişesi kanaat önderlerinin elini güçlendiriyor. Buna karşın eğitim ve kültür seviyesinin yükselmesi, ekonomik ilişkilerin kayıt altına alınmaya başlanması ve bütün olarak sosyo-kültürel hayatın resmileşmesine paralel devlet toplumsal elitlerin rollerini üstleniyor. Ancak bürokrasinin yavaş işlemesi, mahkemelerin uzun yıllar sürmesi ve bazen de tam neticeye varamamaları ve devletle halk arasındaki gerilimler toplumsal hayatın düzenlenmesinde kanaat önderlerine yeni fırsatlar sunuyor. Barış heyetleri bu açıdan varlığını devam ettiriyor. Devletin şeklen de olsa hayata geçirdiği arabuluculuk geleneğini resmileştirmesi bu noktada dikkat çekicidir. Ancak bunun toplumsal pratikler örnek alınarak geliştirilmesi gerekir.

Kaynakça

Althusser, L. (2010). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları.* (A. Tümertekin, Çev.) İst: İthaki.

Ay, M. (2012, Mart 10). *http://huseynisevda.biz.*

Bauman, Z. (2001). *Community: Seeking Sefaty in an Insecure World.* Cambridge: Polity Press.

Beşikçi, İ. (2014). *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller* . İst: İsmail Beşikçi Vakfı Yay.

Bruinessen, M. v. (1992). *Kürdistan Üzerine Yazılar.* İst: İletişim.

Bruinessen, M. v. (2013a). *Ağa, Şeyh, Devlet.* (B. Yalkut, Çev.) İst: İletişim.

Bruinessen, M. v. (2013b). Kurds and the City. H. Bozarslan, & C. Scalbert-Yücel içinde, *Joyce Blau, l'éternelle chez les Kurdes* (s. 273-295). Paris: Institut Kurde de Paris.

Çağlayan, E. (2014). *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası (1923-1950).* İst: İletişim.

Çağlayan, H., Özar, Ş., & Doğan, A. T. (2011). *Ne Değişti?- Kürt Kadınlarının Zorunlu Göç Deneyimi.* İst: Ayizi.

Çayır, C. (2014). *Din-Şiddet İlişkisi (Şiddetin Meşrulaştırılmasına Yönelik Tutumlar Üzerine Bir Araştırma.* İst: Seda .

Çiçek, C. (2015). *Ulus, Din, Sınıf: Türkiye'de Kürt Mutabakatının İnşası.* İst: İletişim.

Çiftçi, K. (2009). Soğuk Savaş Sonrasinda Abd: Riza"ya Dayali Hegemonya"dan "İmparatorluk" Düzenine. *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 5*(10), 203–219.

Dikeçligil, B. (2007). Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo-Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme. K. Alver, & N. Doğan içinde, *Kültür Sosyolojisi* (s. 133-150). Ank: Hece Yay.

Ebinç, S. *Doğu Anadolu Düzeninde Aşiret-Cemaat-Devlet (1839-1950).* Ankara Ünv. SBE, Ank.

Erder, S. (2007). İstemedikleri Halde Sürülenler- Zorunlu Göç ve Sonrası . *İstanbul*(61).

Ergil, D. (2010). *Kürtleri Anlamak.* İst: Timaş.

Gans, H. J. (2005). *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür.* (Emine O. İncirlioğlu, Çev.) İst: YKY Yay.

Gerzon, M. (2006). *Leading Through Conflict: How Successful Leaders Transform Differences into Opportunities.* Boston: Harwara Business School.

Gökalp, Z. (1992). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler.* (Ş. Beysanoğlu, Dü.) İst.

Gültekin, A. K. (2013). Kürt Topluluklarda Aşiret Tipi Toplumsal Örgütlenme Yapılarında Değişme Dinamiklerine Güncel Bir Bakış: "Beğendik – Bêdar Örneği" (Siirt – Pervari). *Praksis, 29,* 87-106.

Jwaideh, W. (2012). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi- Kökenleri ve Gelişimi.* (İ. Çekem, & A. Duman, Çev.) İst: İletişim.

Karadeniz, S. *Aşiret Sisteminde Dönüşüm: Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller- Batman Örneği.* İnönü Ünv. SBE, Malatya.

Karataş, İ. E. (2006). Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri.

Karayılan, M. (2013, 6). *http://www.yeniozgurpolitika.org*.

Kaya, A. (Dü.). (2009). *Türkiye'de İç Göçler – Bütünleşme mi? Geri Dönüş mü? İstanbul, Diyarbakır, Mersin.* İst: İBÜ.

Keser, İ. (2011/b). *Çocuk Cinsel İstismarı- Diyarbakır Örneği.* Ank: Karahan.

Koca, H. (1998). *Yakın Tarihten Günümüze Hükümetlerin Doğu-Güneydoğu Anadolu Politikaları.* Konya: Medya Grafik.

Kutlay, N. (2012). *Kürt Kimliğinin Oluşum Süreci.* Ank: Dipnot.

Lewis, B. (1969). *The Emergence of Modern Turkey.* London: Oxford University Press.

Lewis, B. (2011). *Ortadoğu-İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi.* (S. Y. Kölay, Çev.) Ank: Arkadaş.

Marcus, A. (2007). *Blood and Belief: The PKK and the Kurdish Fight for Independence.* New York and London: New York University Press.

Mardin, Ş. (1992). *Din ve İdeoloji.* İst: İletişim.

Mills, W. C. (2000). *The Power Elite.* New York: Oxfort.

Nikitine, B. (2010). *Kürtler.* (E. Karahan, H. Akkuş, & N. Uğurlu, Çev.) İst: Örgün.

Norberto, B. (1993). *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar.* Ayrıntı.

Ortatepe, E. (2014). Terörle Mücadelede Sivil Toplumun Rolü: Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerin'de Kanaat Önderleri. Ank.

Ökten, Ş. (2010). İktidarın Sosyolojik Kimliği: Aşiretlerde İktidarın Biçimi ve Kaynağı. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, 13*(2), 183-215.

Ökten, Ş. (2010). Kan Davası: Kanın Öcü ya da Şeref Uğruna Verilen Kolektif Savaş. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, 165-187.

Özşanlı, S. (2009). 9 Yılda 454 Kan Davasını Bitirdik. *Her Yönüyle Dernekler Dergisi*, 57-61.

Pareto, V. (2005). *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü: Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması.* (M. Z. Doğan, Çev.) İst: Doğu Batı.

Resmi Gazete. (2018, 6 2). Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuculuk. *30439*.

Sennett, R. (1993). *Authority.* New York: W. W. Norton & Company.

sondakika.com. (2009, Ağustos 12). http://www.sondakika.com/haber-sanli-barisciyi-5-bin-kisi-ugurladi/. adresinden alınmıştır

Swingewood, A. (1977). *The Myth of Mass Culture.* Humanities.

Tan, A. (2010). *Kürt Sorunu.* İst: Timaş.

Tuncay, M. (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931).* Ank.

Tunç, N. (2010). Ceza Muhakemesi Hukukunda Uzlaştırma. Bilecik: Bilecik Ünv. SBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Ulutaş, E. (2015). Toplumsal Bir Tip: Kanaat Önderleri. Konya: Selçuk Ünv.SBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Weber, M. (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı.* (Ö. Ozankaya, Çev.) Ank: İmge.

Weber, M. (1998). *Sosyoloji Yazıları.* (T. Parla, Çev.) İst: İletişim.

Yalar, M. (2012a). Seyda, Mela ve Faqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler.* Muş.

Yalçın-Heckmann, L. (2012). *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri.* (G. Erkaya, Çev.) İst: İletişim.

Yanmış, M. (2016). *Yakın Dönemde Kürtler: Kimlik, Din, Gelenek.* Ank: Grifon.

Yeğen, M., Tol, U. U., & Çalışkan, A. M. (2016). *Kürtler Ne İstiyor? Kürdistan'da Etnik Kimlik, Dindarlık, Sınıf ve Seçimler.* İst: İletişim.

Yıldız, H. (1989). *Aşiretten Ulusallığa Doğru Kürtler: Politik Felsefe Açısından Kürt Toplumunun Kritiği.* Stockholm: Heviya Gel.

Yılmaz, H., Tutar, C., & Varol, M. (2011). *Hizbullah Ana Davası: Savunmalar.* İst: Dua.

Yılmaz, M. E. (2012). Türkiye'de Arabuluculuk Uygulamaları. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 1*(3), 7-16.

Yüksel, M. (1993). *Kürdistan'da Değişim Süreci.* Ank: Sor.

IJOKS
ISSN: 2149-2751
e-ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies
http://www.ijoks.com/

Article

International Journal of Kurdish Studies
5 (2), pp. 458 – 472
http://www.ijoks.com

Kafkasya'da Kürt Varlığı

Bekir BİÇER[1]

Received: Jul 01, 2019 **Reviewed**: Jul 18, 2019 **Accepted**: Jul 19, 2019

Öz

Kürtler, Orta Doğu kökenli bir halktır. Yaygın kabule göre Kürtlerin anavatanları Yukarı Mezopotamya ve İran'ın güneybatısı yani Zagros Dağları çevresidir. Kürt tarihinin henüz birçok noktası aydınlatılamamıştır. Örneğin Kürtlerin tarih sahnesine çıkışları, Farslarla ilişkileri, Kürt etnik yapısının nasıl oluştuğu ve Kürt dilinin özellikleri gibi konular hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Cevabı bulunamayan sorulardan birisi de Kafkasya'daki Kürt varlığıdır. Bu araştırmada Kafkasya Kürtlerin vatanı mıdır, Kafkasya'ya Kürtler ne zaman, nereden ve nasıl gelmiştir, Kürtler Kafkasya'da hangi bölgelerde yaşamıştır, Kürtler Kafkasya'da devlet ve ordu kurmuş mudur gibi sorulara cevap aranacaktır. Kafkasya'daki Kürt varlığı hakkında bilgiler tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kafkasya, Kürtler, Kürt Vatanı, Azerbaycan

Recommended citation:
Biçer B. (2019). Kafkasya'da Kürt Varlığı. *International Journal of Kurdish Studies* 5 (2), 458 – 472
DOI: **10.21600/ijoks.584900**

[1] Associate Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Turkey, E-mail: bekirbicer004@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6927-6134

The Existence of Kurds in Caucasia

Abstract

The Kurdish people make up a nation that originated in the Middle East. It is largely accepted that the Kurds' mother country is in an area of Upper Mesopotamia to the southwest of Iran, meaning around the Zagros Mountains. In truth,, many aspects of Kurdish history are still not entirely understood. For instance, subjects such as their initial emergence, how their ethnic structure formed, their relationships with the Persians, and the origin of the Kurdish language still remain unclear. One of the mysteries surrounding the Kurdish nation is the existence of Kurds in Caucasia. This paper attempts to find answers to the following questions: Is Caucasia the mother country of Kurds? When, from where, and how did Kurdish people come to Caucasia? In what area did the Kurds initially settle? Did they found a state and a military in Caucasia?

Keywords: Caucasia, Kurds, Kurdish homeland

Giriş

Tarihin temel kaynaklarında Kürtlerin tarihi, toplumsal yapısı, siyasi durumları ve yaşadıkları coğrafya hakkında çok az bilgi vardır. Tarih ve coğrafya kitaplarında yetersiz olan bu bilgiler ise genellikle göçebe Kürt aşiretleri hakkındadır. Kürtler hakkında bilgilerin az olmasının ana sebebi ise Kürtlerin yerleşik bir toplum düzeni kuramamaları ve yazılı birikim oluşturamamalarıdır. Kaynakların azlığına rağmen son dönemde Kürtler hakkında yüzlerce kitap, makale yazılmış ve yayın yapılmıştır. Bu yayınların çoğu politik ve ideolojiktir. Bu tür çalışmalar Kürtlerin anavatanlarının neresi olduğu, Kürtlerin yaşama ve yayılma alanları üzerine yoğunlaşmıştır. Bu araştırmacılara göre İran'ın güney ve batısı, Güney Kafkasya, Kuzey Irak ve Doğu Anadolu bölgesi Kürt yurdu, hatta Kürtlerin anavatanıdır. Bu iddiayı doğrulamak için yeteri kadar akademik araştırma yapılmamıştır. Ancak toplumun farklı kesimleri tarafından bu bilgilerin doğru veya yanlış olduğu peşinen kabul edilmiştir. Hâlbuki böylesine ciddi konu derinlemesine bir araştırma gerektirmektedir.

Kafkasya'da Kürt varlığı konusunda çağdaş araştırmacılardan birkaç tanesinin kullandığı bilgilere kısaca yer verelim, sonra bunların doğru olup olmadığını tespit etmeye çalışalım. Bu araştırmacılara göre Kafkasya'da Kürtler VII. yüzyıldan önce vardı. "Güney Kafkasya'da yaşayan Kürtlerin tarihi en azından yedinci yüzyıla kadar takip edilebilmektedir" (Strohmeier-Heckmann, 2014: 126). "Kürtler, Azerbaycan taşrasında yaşamış, Somay ve Uşnu'yu iskân etmişlerdir. Şerefhan Bidlisi'ye göre Bıradost aşiretinin reisi, Urumiye'ye ait bölgenin mülk ve haklarıyla birlikte hükümdarı olmuştur. VII. yüzyılın ikinci yarısında Arrân'da Kürtler Berza'a kentinde ve onun çevresinde yaşamışlardır". (Lazerev-Mıhoyan, 2010: 37) Güney Azerbaycan'ın Maku bölgesine yerleşmiş Kürtler vardır. Müslüman Araplar bu bölgeleri nüfuzları altına aldıkları zaman bölgede Kürt unsurlar vardı". (Ahmed, 1998: 188) Kürtler hakkında araştırma yapan yazarlar çoğu kez sadece Şerefhan Bidlisî'nin *Şerefnâme'*sini kaynak olarak kullanmıştır. Şerefhan, Şerefnâme adlı eserinde Kürt

memleketlerinin sınırlarını gösterirken; "Azerbaycan, Küçük ve Büyük Ermenistan'ı" (Şerefhan, 2006: 20) Kürt yurtlarına dâhil etmiştir.

Araplar genel olarak Azerbaycan, Ermeniye ve Er-Ran'ın idaresini birleştirip, bir valiye tevdi ettikleri zaman, bu ülkenin tamamına "Ermeniye" bazen de "Azerbaycan" adını vermişlerdir. İslam coğrafyacılarının eserlerine baktığımız zaman Müslümanların Ermeniye ismini daha çok kullandıkları görülmüştür. Bu bölge Emeviler devrinde El-Cezire eyaletinden ayrılarak doğrudan hilafet merkezine bağlanan bir vilayet olmuştur. Geçmişte Azerbaycan, Ermeniye ve Er-Ran olarak bilinen coğrafyaya bugün Güney Kafkasya denilmektedir.

Bu makalede temel kaynaklara göre Kafkasya'da Kürt varlığı konusu tartışılacaktır. "Güney Kafkasya'da Kürt var mıdır?" sorusuna cevap verebilmek için önce Güney Kafkasya denilince neresi kast edilmektedir, onu tespit etmeye çalışalım. Sınırların tespitinde İbn Hurdazbih, Ya'kubi, İbn Havkal ve Mukaddesi gibi önemli coğrafyacıların verdiği bilgiler esas alınmış ve ortak noktaları tespit edilmiştir. İslâm coğrafyacıları bugün Güney Kafkasya olarak bilinen bölgeyi Er-Ran, Ermeniye ve Azerbaycan olmak üzere üç bölüme ayırmıştır. Bu bölgenin sınırları ise kabaca şöyledir: Doğusunda Cibal, Deylem, Hazar Denizi, batısında Ermeni Alan hudutları, kuzeyinde Alanlar, Kafkas Dağları, Irak ve el-Cezire'nin bir kısmı bulunur. İslâm coğrafyacılarından İbn Hurdazbih, s. 103, 106; Hudûdu'l-Âlem, s. 101, 104; Ya'kubi, s. 53, 54; İbn Havkal, s. 259, 272 ve Mukaddesi, s. 380, 392, gibi önemli coğrafyacılara göre bölgenin önemli şehirleri şunlardır: "Erdebil, Merâğa, Tebriz, Urmiye, Bakü, Berdaa,(Berza'a), Bab'ül-Ebvab (Derbent), Tiflis, Uşnu (Uşne), Debil, Dvin (Duvin), Hoy, Selmas, (Selamas), Berzend (Berze), Mukan, Cabervan, Revan (El-Ran), Tiflis, Baylakan, Şemahiye, Şirvan, Sekki, (Şeki), Şemkur, (Şamkû), Kabale, Cenze (Gence), Merend, (Marand), Meyaniç, Siser, Şiz ve Bacervan'dır".

Şeddadiler üzerine yaptığı araştırmalarıyla tanınan Nevzat Keleş ise İslâm coğrafyacılarının tespit ettiği sınırları teyit etmiş, es-Sisecan adıyla geçen şehrin Aras-Nahcivan arasında bir yer olduğunu söylemiş ve es-Sisecan'ı Kafkasya bölgesine dâhil etmiştir" (Keleş, 2010: 157,158). İslâm tarihi araştırmacısı Hüseyin Güneş, kaynak göstermeden yaygın olarak kabul edilen bilgiyi yani Kürtlerin anavatanı şeklinde ifade edilen bölgenin sınırlarını şöyle göstermiştir: "Doğudan Urumiye gölü, batıdan Ceziretu İbn Ömer'in Dicle kıyısı, kuzeyden Van Gölü'nün güneyindeki Zozan mıntıkası ve güneyden Musul oluşturmuştur. Buralarda Kürtlere ait kale ve köyler toplanmıştır" (Güneş, 2013: 508).

Dört Halife devrinde Müslüman fatihler doğuya doğru yönelince Yukarı Mezopotamya ve kuzeydoğu İran'da küçük gruplar halinde Kürt aşiretlerle karşılaşmıştı. Müslüman Araplar, Hz. Ömer zamanında Kafkasya'ya yönelik fetih harekâtını başarıyla sürdürmüştür. Süraka b. Amr 643 yılında Derbend (Babü'l-Ebvab) Kralı Şehr-Beraz ile barış yapmıştır. Fetih hareketleri devam ederken Müslümanlar az da olsa Kürt unsurlarla da karşılaşmıştır. Ortaçağ tarihi kaynaklarında Kafkasya'da Kürt varlığına dair verilen bilgiler kronolojik olarak ana hatlarıyla şöyledir:

Kafkasya'da Kürt varlığı konusunda çok az bilgi Belâzuri'nin Fütûhu'l-Büldan adlı eserinde vardır. Hz. Ömer, Azerbaycan'ın fethi için Huzeyfe el-Yemâni'yi görevlendirmişti.

"Huzeyfe, askerleriyle birlikte Azerbaycan'ın merkez şehri olan Erdebil'e geldi; burada şehrin Merzubanı[2] oturuyor ve bölgenin vergilerini topluyordu. Merzuban; Bâcervân, Meymez en-Nerîr, Serat, eş-Şîz, el-Meyânic halkı ve başkalarından müteşekkil savaşçıları Huzeyfe el-Yemâni'ye karşı topladı. Onlar, Müslümanlarla günlerce çok şiddetli bir şekilde savaştılar. Sonunda, Merzuban bütün Azerbaycan halkı adına sekiz miskal ağırlığında sekiz yüz bin dirhem vergi ödemeleri, (bir başka rivayette ise yüz bin dirhem) onlardan kimsenin öldürülmemesi, esir alınmaması, ateşgede mabetlerinin yakılmaması, Balescan, Sebelan ve Sâtervedan Kürtlerine dokunulmaması, bilhassa eş-Şîz halkının bayramlarında oynamalarına ve ortaya çıkartmakta oldukları şeyleri göstermelerine mani olunmaması şartıyla Huzeyfe ile anlaştı" (el-Belâzuri, 1987: 468).

"Hz. Ömer, Huzeyfe'yi valilikten azletti. Onun yerine Utbe b. Ferkad es-Sülemi'yi Azerbaycan'a vali tayin etti. O buraya geldi. Erdebil'e gelince halkın anlaşmaya uyduğunu gördü. Ancak bazı bölgeler ona karşı çıktılar; o da bu yerlerin üzerine yürüdü; zafer kazandı ve ganimet elde etti". (el-Belâzuri, 1987: 468) El-Vâkıdi senetleriyle birlikte şunları rivayet etmiştir. "Muğire b. Şu'be Kufe'den hareket edip 642 veya 644 yılında Azerbaycan üzerine yürüdü, oraya vardı, burasını savaş yoluyla fethetti ve haraç koydu. Daha sonra buranın halkı irtidat etti ve kâfir oldular. Bunun üzerine Es'aş b. Kays el-Kindi Azerbaycan üzerine yürüdü ve Bacervan Kalesi'ni fethetti, Muğire'nin şartlarına göre buranın halkıyla anlaştı". (el-Belâzuri: 1987, 468: 469).

"Hz. Osman, el-Velid b. Ukbe'yi Azerbaycan valiliğine tayin etti. Buranın halkı anlaşmayı bozdular. Bunun üzerine el-Velid 647 yılında öncü kuvvetin başında Abdullah el Şibli el-Ahmes'i olduğu halde onların üzerine yürüdü. Mukan, el-Beber, ve Teylasan halkının üzerine baskın yaptı. Ganimet ve esir aldı. Azerbaycan bölgesi halkı barış istedi. El-Velid kendileriyle Huzeyfe'nin barış şartlarına göre anlaştı" (el-Belâzuri, 1987: 470).

Yukarıdaki metinden anlaşılıyor ki; Balescan, Sebelan ve Sâtervedan bölgesinde Kürtler vardır. Ateşgede vurgusuna bakılırsa bölge halkı Mecusi'dir. Muhtemelen Kürtler de Merzuban'la Müslümanlara karşı savaşmış ve yenilmiştir. Yenilgi sonrasında Kürtler Müslümanlar katında zimmi olmuş ve anlaşmaya bağlı olarak can, mal, gelenek ve dinlerini koruma hakkı elde etmiştir. Hatta isterlerse mallarıyla birlikte serbestçe başka bölgelere göç edebilecekler ve herhangi bir güçlük çıkarılmayacaktı.

Hz. Osman devrinde 645-646 yıllarında Müslüman fatihler Ermeniye'ye girmiş ve Güney Azerbaycan'ın büyük bir kısmı siyasi olarak Müslümanların hâkimiyetine alınmıştır. Meşhur coğrafyacı İbn Fakih, Müslümanların Kürtlerle ilişkisi hakkında şu bilgiyi vermiştir: "Selman b. Rebia Beylekan şehrini sulh yoluyla fethetti ve süvarilerini gönderdi. Bunlar Siser, Meskavan, Uz, Mısrıban ve Mihrcilyan adlı şenlikli köyleri fethettiler. Selman, Erran'ın diğer köylerini de fethetti. Belescan Kürtlerini İslam'a davet etti ancak onlar bunu kabul etmeyince onlarla savaşarak zafer kazandı. Kürtlerin bazıları cizye vermeyi kabul etti, bazıları da sadaka verdi" (İbn Fakih, 2004: 249).

[2] Merzuban, Mecûsilerin dini lideridir.

İbnü'l Esir, Kafkasya'nın fethine dair önce verilen bilgilerin tekrarı olmakla birlikte şu önemli kaydı düşmüştür: "Selmân b. Rebî'a, Errân üzerine yürüyüp Beylakan Kalesi'ni sulh yoluyla fethetti. Halkın canına, malına, şehrin surlarına dokunmamak ve cizye vermeleri şartıyla anlaştı. Daha sonra Selman, Berzaa şehri üzerine yürüyüp orada karargâhını Sursur denilen yerde kurmuştu. Selman buranın halkıyla günlerce çarpışmış, civar köyler üzerine sayısız saldırılar düzenlemişti. Bunun üzerine buranın halkı onunla sulh yapmayı kabul etmiş ve Beylekan halkıyla yapmış olduğu sulha benzer bir sulh yaptıktan sonra şehre girmişti. Arkasından askerleri bu şehrin varoşları üzerine yönelip buraları da fethetmiş ve Belaşcan çarpışmış, ancak yenilince bir kısmı cizye ödemiş, bir kısmı da zekat vermeyi kabul etmişti. Oradan Şemkur üzerine birlikler gönderip burayı da fethetmiştir" (İbnü'l-Esir, 1986: 90, 91).

M. Fahrettin Kırzıoğlu İslâm tarihi kaynaklarından elde ettiği bilgilere göre Kafkasya'nın fethi hakkında şu özet bilgiyi vermiştir: "Vali Rebia oğlu Selman, Arrân üzerine yürümüş, Karabağ'daki Baylakan şehrini fethetmiştir. Arrân'ın başkenti Berza'a ahalisi teslim olmuş ve İslâm ordusu Sakasin gibi sancak ve kasabaları da kolayca almıştır. Bu arada Balescan Kürtleri Araplara karşı isyan ettilerse de yenilip haraca bağlanmıştır. Fakat çok geçmeden Balescan Kürtleri Araplara karşı yine isyana başlamış ve isyanı Basra Valisi Ebu Mûsa bastırmıştır" (Kırzıoğlu, 1966: 370).

"Hz. Osman'ın halifeliğinde emri üzerine Arrân'a yönelen Selmân b. Rebî'a el-Bâhılî, el-Beylekan şehrini sulh yolu ile fethettikten sonra Berza'a'ya vardı. Şehre bir fersah mesafede olan es-Sürsûr ırmağı kenarında ordugâhını kurdu. Şehir halkı Müslümanlar karşısında savunmaya çekildi. Civar köylere saldırılar tertip edildi, şehrin kapıları zorlandı. Müteakiben de antlaşma ile şehir ele geçirildi. Buradan Müslüman süvariler tarafından Şefşîn, el-Misfevan, Ûz, el-Mısrıyan, el-Herhaliyan ve Tibar gibi ilçe merkezleri fethedildi. Selmân, el-Belâsecan Kürtlerini İslâm'a davet etti. Onlar bu daveti kabul etmedikleri gibi kendisiyle de savaştılar ve hezimete uğradılar" (Erkoçoğlu, 2014: 5).

Hz. Ömer döneminde başlayan Kafkasya fetihleri Hz. Osman devrinde devam etmiştir. Bu fetihler esnasında Müslümanlar, Balescan, Sebelan, Sâtervedan ve eş-Şîz bölgelerinde Kürtlerle karşılaşmıştır. Ancak bölge halkının ne kadarının Kürt olduğu belli değildir. Kürtler yoğun olarak nerelerde yaşıyor, ne zamandan beri buradalar soruları cevapsız kalmıştır. Kürtlerin nasıl ve ne kadarının Müslüman olduğu da yukarıdaki bilgilerden anlaşılamamaktadır. Öte yandan Kürtlerin zorla Müslüman yapıldığı ve bu sebeple Kürtlerin kitlesel olarak sürekli isyan ve irtidat ettiğine dair iddiaları doğrulayacak kadar bilgi de yoktur (Minorsky, 2004: 55). Ancak zaman zaman Müslümanların fetihlerine karşı ciddi bir direnç olmuş ve önemli isyanlar çıkmıştır.

Hz. Ali dönemi iç savaşlarla geçtiği için ciddi bir fetih hareketi olmamıştır. "Hz. Ali zamanında Azerbaycan Valisi el-Eş'as b. Kays idi. Azerbaycan'a geldiğinde halkın bir kısmının Müslüman olup, Kur'an okuduklarını gördü. O, divanlardan atâ alan Araplardan bir zümreyi Erdebil'e yerleştirdi, camisini yaptırdı burayı şehir haline getirdi" şeklindeki bilgileri nakletmektedir (el-Belâzuri, 1987: 473).

İbn Havkal, "Musul, Azerbaycan ve Ermeniye Irak ve Şam bölgelerinin ticaret merkezidir. Göçebeleri, çok sayıda kışlık yazlık yerleri vardır. Buralarda Rabia, Mudar ve Hezbaniye, Humeydiye ve Lariyye gibi Kürt kabileleri otururlar". şeklinde bilgi vermiştir (İbn Havkal, 2014: 180, 181). İbn Havkal devamında Azerbaycan şehirlerini tanıtmış ve Urumiye ve çevresi hakkında bilgi verirken Kürt varlığına temas etmiştir: "Urumiye güzel bir şehirdir. Urumiye amilliğine bağlı Uşnu şehri bulunur. Burası bol ağaçlı, yeşil, hayratı, meyvelikleri, akarsuları bol bir yerdir. Hezbaniye Kürtlerinin yurdu olduğu için kırları daha rahat, hayırları daha boldur. Hezbaniler burada hayvanlarını otlatırlar. Malları mülkleri buradadır. Bu bölgede yılın belli zamanlarında ticaret için kazançlı ve çok alışverişler yapılan panayırlar kurulur" demiştir (İbn Havkal, 2014: 261).

İbn Havkal, Berza'a ve çevresini tanıtırken ise: "Berza'a'nın kapılarından birine Bab el-Ekrad (Kürt Kapısı) denir" demiştir (İbn Havkal, 2014: 263). el-Belâzurî, Emeviler devri fetihlerini anlatırken Kürt Nehri adında bir nehirden söz etmiştir: "Habîb yoluna devam etti ve Ezdisat'a geldi; burası Kırmızın köyüdür. Nehrü'I-Ekrâd'ı (Kürtlerin Nehri) geçti ve Merc-i Debîl'e indi ve oraya bölük bölük süvariler gönderdi". demiştir (el-Belazuri, 1987: 286, 287). Meşhur coğrafyacı el-İstahri Berzaa bölgesini tanıtırken: Berzaa'nın Bâbü'l-ekrad (Kürtler Kapısı) denilen kapısı vardır" demiştir (El-İstahri, 2004: 205).

Mesûdi, *Murucü'z-Zeheb* adlı eserinde Kürtler hakkında önemli bilgiler vermiştir. Kürtlerin etnik kökeni ve Kürt aşiretlerin yaşadıkları yerler hakkında kısa bilgiler verirken: "Kürtlerin bir kolu Dinever ve Hemedan'daki Mahey bölgesindeki Şuhcanlardır. Macurdanlar ise Azerbaycan'nın Kenkever nahiyesindendirler. Hezbaniler (Helbani) ise Şurat ve Cibal ülkesinde yaşayan Sadencan, Lürri, Madencan, Mezdenakan, Barisan, Celalili, Cabarki, Cavani ve Müstekan önde gelen aşiret kollarındandır". diyerek Kürt aşiretlerin yaşadığı yerleri göstermiştir (Mesudi, 2004: 193).

Mukaddesi, *Ahsenü't-Tekâsim* adlı eserinde Azerbaycan şehirlerini tanıtırken Selmas hakkında da bilgi vermiştir. "Selmas güzel bir şehirdir. Taş ve balçıkla yapılmış bir kalesi vardır. Bol sulu bir nehir mevcuttur. Cuma mescidi çarşı tarafındadır. Kürtler şehrin çevresine bir sur çekmişlerdir". Devamında ise "Kenderiye, Kürtlerin kurdukları bir şehirdir. Güzel bir camisi vardır" demiştir (Mukaddesi, 2015, 388: 389).

İbn-i Haldun, *Tarih-i İbn-i Haldun* adlı eserinde Kürtlerden sıkça söz etmiştir: "Kürtler, Basra yakınlarında Farslara galip geldiler. Abdurrahman b. Sa'd Kürtlerle birlikte geldiler ve yolu kestiler. Haccac, Kürtlerden çok insan öldürdü. Azerbaycan çevresindeki Kürtler Hârici mezhep üzereydiler" (İbn Haldun, 50, 64, 164, 387) şeklinde rivayetlerde bulunmuştur.

Abbasi hanedanı iktidar mücadelesine başlayınca Emevi valilerini kendi saflarına davet ettiler. Mesela: "İrmeniyye ve Azerbaycan bölgelerinin valisi İshak b. Müslim'e bir mektup göndermişti. Mektubu götüren elçi ise Kürt asıllı bir kişiydi. Bu elçi, İrmeniyye yolu üzerindeki Heyt bölgesinde Emevi askerlerine yakalanmış ve üzerindeki mektup ele geçirilmişti. Durumdan haberdar edilen Mervan, valisini şu ifadelerin geçtiği bir mektup yazarak uyarmıştı: "Heyt sahibi, Kürtlerden bir adamın üzerinde fesadın başı ve sapkınlığın

temeli Kahtebe'nin bir mektubunu yakalamış, seni davasına katılmaya çağırıyor! (Güneş, 2013: 516).

Yâkut el-Hamevi'nin *Mûcemü'l-Büldan*'ında Kürtler kitabının yazarı Seyfettin Çetin yukarıda zikredilen bilgilerin bir kısmını kullanarak Azerbaycan'da Kürt varlığı hakkında şöyle demiştir: "Azerbaycan, Kürtlerin eski asırlardan beri yaşadıkları önemli bölgeler arasında yer almaktadır. Kürtler daha çok Azerbaycan'ın güneyinde ve batısında görülmektedir. Çünkü bu bölgeler Kürtlerin asıl olarak yaşadıkları Cibal ve Cezire bölgelerinin doğal uzantısı gibidir. Urumiye Gölü'nün etrafı da aynı şekildedir. Coğrafyacılar bu gerçeklikten hareket ederek Kürtlerin Azerbaycan'da yaşadıkları bazı bölgelerin isimlerini zikrettikten sonra bölgenin bazı şehirlerinde yaşayan Kürt aşiretlerinden bahsetmişlerdir. Yakût, Belâzûri ve daha birçok Müslüman tarih ve coğrafyacı Azerbaycan'ı anlatırken Kürtlerin yaşadıkları yerleri ve aşiret isimlerini saymışlardır" (Çetin, 2014: 59, 60).

Seyfettin Çetin'in "Azerbaycan, Kürtlerin eski asırlardan beri yaşadıkları önemli bölgeler arasında yer almaktadır" cümlesine katılmak mümkün değildir. Zira bölgedeki Kürt varlığı ile ilgili bilgilerin tamamı yukarıda zikredilmiştir. Yâkut ve Belâzuri'deki bilgiler dahil yukarıdaki iddiayı desteklememektedir. Ancak kaynaklarda geçen bilgilerin bütününe bakıldığı zaman Kürtlerin bu bölgede ne zamandan beri yaşadıkları ve sayılarının ne kadar olduğu belli olmasa bile Kürt varlığından söz edilebilir. Aktardığımız bilgileri özetlemek gerekirse; Belâzuri'nin Belescan, Sebelan ve Sâtervedan Kürtlerinden söz etmesi, İbn Fakih'in Belescan Kürtlerinin İslam'a davet edildiklerini yazması, Mesûdi'nin Macurdan aşiretinin Azerbaycan'ın Kenkever nahiyesinde yaşarlar demesi, Mukaddesi'nin Selmas güzel bir şehirdir. Kürtler şehrin çevresine bir sur çekmişler ve Kenderiye şehrinin Kürtler tarafından kurulduğunu söylemesi, İbnü'l-Esir'in Kürtlerin İslam'a davet edildiğini, anlaşmalarda Kürtlerin adının geçtiğini ve bazı Kürtlerin irtidat ve isyan ettiğini yazması, İbn Haldun'un Kürtlerin bir mezhep tercih edecek ve bunun mücadelesini verecek güce ulaştıklarından söz etmesi ve Kırzıoğlu'nun Balescan Kürtlerinin Araplara karşı yine isyana başladığını belirtmesi bölgedeki Kürt varlığının ve gücünün göstergeleridir. Kürtlerin Selmas şehrinin çevresine sur çekmeleri ve Kenderiye şehrinin Kürtler tarafından kurulduğunun iddia edilmesi görmezden gelinecek bilgiler değildir. Üstelik İbn Havkal ve İstahri'nin Berzaa'nın kapılarından birine Babü'l-Ekrad (Kürt Kapısı) denir demeleri, Belazuri,'nin Nehru'l-Ekrâd' ismini kullanması Kürtlerin coğrafi mekanlara ismini verecek seviyeye geldiklerini gösterir.

Doğrusu şu ki, Azerbaycan'da İslâmiyet'in yayıldığı esnada sayıları belli olmasa bile Kürtler mevcuttur. Mukaddesi'nin Kürtler Selmas şehrinin etrafını surlarla çevirdiler, Kenderiye şehrini kurdular, şeklindeki rivayeti doğruysa Kürtlerin bölgesel bir güç oldukları söylenebilir. İslam fetihlerinin artması, Emeviler ve Abbasiler devrinde devlet otoritesinin kurulması ve devlet otoritesi kabul etmeyen göçebe Kürt aşiretlerinin kuzeye doğru göç etmesi bölgede Kürt nüfusunu daha da artırmıştır. Bu konu aşağıda tartışılacaktır. Ancak Azerbaycan'ın Kürtlerin yurdu olup olmadığı konusunda yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. Farklı kaynaklarda Kürt adının geçmesi sadece Kürt varlığına işaret eder. Kürtlerin miktarı ve güçleriyle ilgili kesin bir şey söylenemez. Kürtler bölgenin yerli halkı mıdır? sorusuna eldeki mevcut bilgilere göre evet demek mümkün değildir. O zaman Kürtler bu bölgeye ne zaman,

nereden ve nasıl gelmiştir sorularının cevapları aranmalıdır. Kafkasya'ya Kürtlerin nereden ve nasıl geldikleri konusuyla ilgili olarak şunlar söylenebilir:

Kürtler daha çok Azerbaycan'ın güneyinde ve batısında görülmektedir. Bu bölgeler Kürtlerin asıl olarak yaşadıkları Zagros Dağları çevresi, Cibal, Cezire ve Yukarı Mezopotamya'ya yakındır ve hatta Azerbaycan bu bölgelerinin doğal uzantısı gibidir. Haliyle birbirine sınır olan bölgelerde değişik sebeplerle insanların yer değiştirmesi ve göç etmeleri mümkündür. Nitekim Arşak Polatyan bu gerçeği şöyle ifade etmiştir: "İslâm fetihlerinden sonra Kürt kabilelerinin Musul vilayetinden ve diğer bölgelerden Azerbaycan bölgesine yaylak için yapılan göçleri önemli bir yer tutmuştur. Burada özellikle otlaklı bölgelerde, bu bölgenin güney ve batı bölümlerinde yılın çeşitli dönemlerinde yer alan hayvan üreticisi Kürt kabilelerinin rolü önemlidir" (Polatyan, 1991: 62).

Cibal ve Musul civarında yaşamış aşiretlerin bir kısmı yağmacılıkla geçinmiştir. Aşiret yağmaları Abbasiler, özellikle Musul valiliği tarafından engellenmiş ve âsiler cezalandırılmıştır. Mesela "Hezbani aşireti lideri Muhammed Bilal, Abbasilere karşı isyan etmiş, yenilince Kandil Dağı'na sığınmış, Musul bölgesinden çıkarılıp sürülünce yaklaşık beş bin taraftarı ile 906 yıllarında Urumiye, Meraga ve Erdebil çevresine yerleşmiştir" (İbnü'l-Esir, 1987: 450, 451).

Bazı Kürtler zaman zaman Harici isyancılarını desteklemiştir. Mesela Harici olan Deysem b. İbrahim'in babası da Musul çevresinde Abbasilere isyan etmiş, yenilmiş ve Azerbaycan'a kaçmıştır.

Abbasi Devleti'nin en önemli dış sorunlarından biri Suğur bölgesine Bizans İmparatorluğu'nun yaptığı akın ve yağmalardır. Bu saldırılara karşı koyabilmek için Abbasiler, el-Cezire eyaletinin sınırlarını genişletmiş ve Ermeniyye'yi Cezire'ye dâhil etmiştir.

Abbasiler dâhilde taht kavgaları, mezhep çatışmaları yanında zaman zaman Kürt ve Türk göçebelerin saldırılarına ve isyanlarına maruz kalmıştır. Abbasiler göçebeler sorununu çözmek ve aşiretlerin askeri gücünden yararlanmak için bazı Kürt aşiretleri el-Cezire'nin kuzey kesimlerine iskân etmiştir. Böylece hem sınır güvenliğini sağlamış hem de aşiretleri iskâna zorlamıştır. Ali Rıza Özdemir, Mesudi'nin verdiği bilgiden hareketle şu tespiti yapmıştır: "Kürtler, Azerbaycan sahasında daha çok adacıklar şeklinde yaşıyorlardı. Bunlar 945 yılında hilafet orduları içinde yer alan paralı askerlerdi ve Kürtler bölgeye ilk defa bu şekilde getirilmişti (Özdemir, 2018: 116).

Ancak zaman içinde özellikle Kürt aşiretler kuzeye doğru ilerlemesini sürdürmüş, Azerbaycan ve Ermeniyye (Ermenistan, Gürcistan ve Albanya) dâhil yaşama alanlarını genişletmiştir. Böylece Kürtler, Ermeni krallığının bazı kesimlerini yavaş yavaş ele geçirmiştir. Kürtler zaman zaman bölgedeki gayrimüslimlerle savaşarak onların topraklarını fethetmiş ve fethedilen yerlere yerleşmiştir. Bu durum sürekli olarak Kürtlerin Kafkasya'ya yerleştiğinin ve Ermeniler aleyhine genişlediğinin kanıtıdır (Keleş, 2016: 66; Alakom, 2009:

185-193). Yukarıda verilen bilgiler de gösteriyor ki Kafkasya'ya yapılan Kürt göçleri bölgede Kürt nüfusunu artırmıştır.

X. yüzyıldan itibaren Abbasi Devleti'nde taht kavgalarının başlaması ve merkezi yönetimin zayıflaması üzerine Maveraünnehir, Horasan, İran ve Azerbaycan'da yerel otoriteler güçlenmiştir. Bu siyasi zaafiyetin sonucu olarak Samanoğulları, Büveyhiler, Misafiriler, Ziyariler ve Sacoğulları gibi bağımsız siyasi yapılar kurulmuştur. Bu hanedanların bir kısmı ordularında Kürtleri paralı asker olarak istihdam etmiştir. Bu devletlerde Kürtlerin aktif rol oynaması zaman içinde onların güçlenmesine, siyasi arenada etkin olmalarına ve bağımsız siyasi yapılar kurmalarına ortam hazırlamıştır. Bu noktadan itibaren Kafkasya'da Kürtlerin yükselme sürecine kısaca temas edelim.

"10. yüzyıldan itibaren Kafkasya'da Kürtlerin yıldızı parlamaya başlamıştır. Zira bu tarihte Kürtler, Deylemler, Tatlar ve Talişlerle birlikte bölgenin en kalabalık nüfusunu oluşturmuştur. Abbasi Devleti zaafa uğrayınca bu boşluğu Kürtler ve Deylemiler doldurmuştur. Kürtlerin çadırları güney Ermenistan'da bulunuyordu. Kürtler bu bölgede hep savaşçı süvariler olarak öne çıkmıştır. Bu bölgede rol oynayan en önemli Kürt aşireti Hezbânilerdir. Hezbânilerin bir kolu olan Revâdiler daha sonra egemen bir siyasi güç haline gelmiştir" (Ahmed, 1998: 188-189).

"Abbasi halifesi Ebu Cafer Mansur devrinden itibaren Kürtler İran, Irak ve Azerbaycan'da sürekli huzursuzluk çıkarmış ve meydana gelen bütün isyanlara destek vermişlerdir. Kürtler Hârici isyanları, Zenc isyanları ve Saffârilerin çıkardığı isyanlara aktif olarak katılmıştır. Hatta Kürt aşiretler Abbasi sarayındaki taht kavgalarına bile taraf olmuştur. Mesela Me'mun kardeşi Emin'e karşı savaşırken Sine-Senendaj bölgesindeki Kürt aşiretlerden destek almıştır" (Zeki Bey, 2011: 129-130).

Kürtlerin Kafkasya'da aktif siyasete katılmaları Sacoğulları yönetimi döneminde Deysem İbrahim el-Kürdi eliyle olmuştur. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem* adlı eserinde Deysem b. İbrahim'in hikâyesini özetle şöyle anlatmıştır. "Deysem'in babası Haricilerin önde gelenlerinden birisidir. Bir isyanda Abbasilere yenilmiş, Azerbaycan'a kaçmış, bölgenin önde gelen Kürt aşiretlerinden birisinin kızıyla evlenmiş ve bu evlilikten Deysem b. İbrahim doğmuştur. Deysem'i, İbn Ebi's-Sâc terbiye etmiş ve Deysem onun yanında yükselmiştir. Deysem b. İbrahim, Yakup Ebu Sayda'nın yanında 901-928 yılları arasında önemli komutanlarından biri olmuştur. Deysem o kadar güçlenmiştir ki Yusuf'un ölümünden sonra Azerbaycan'ı zapt etmiştir. 928 yılından itibaren Deysem politik mücadeleye başlamıştır. Öyle ki 936-937 yıllarında Berza'a da onun adına sikke basılmıştır. Deysem ordusunun önemli bir kısmını Kürtlerden, bir bölümünü de Deylemilerden oluşturmuştur. Deysem'e Ziyariler ittifak teklif ettiğinde "on bin atlı Kürtle" yardıma geleceği sözüne bakılırsa Kürtlerden oluşan güçlü bir ordu kurmuştur. Deysem, kısa sürede bölgedeki siyasi istikrarsızlığı kendi lehine değerlendirerek gücünü artırmıştır.

Deysem, Hamdanileri Azerbaycan'ın güney batı bölgelerinden çıkarmıştır. Fakat bundan sonra o, bazı mülkleri ele geçiren başıbozuk ve yağmacılığa başlayan Kürt aşiretleriyle savaşmak zorunda kalmıştır. Asi Kürtleri püskürtebilmek için Deylemileri ve

çeşitli bölgelerden gelen askerleri ordusuna almıştır. Merzuban İbn Misafir'in de yardımıyla Kürt önderleri ele geçirmiş ve topraklarını ellerinden geri almıştır. Ayrıca Kürtler arasındaki iç savaşı engellemiştir. Azerbaycan'daki küçük hanedanlar arasında rekabet ve çatışma hiç eksik olmamıştır. Misafiriler, Deysem'e saldırınca bazı Kürtler onu desteklemiş, Deysem yenilmiş ve Ermenistan'a sığınmıştır. Deysem tekrar Kürtlerin gönüllerini kazanmaya ve onların desteklerini almaya çalışmıştır. Deysem uzun süre Deylemiler ve yerli güçlerle savaşmış ancak başarılı olmamıştır, tutuklanmış ve yedi yıl hapiste kalmıştır.

Büveyhilerin Cibal kolunun hükümdarı Rüknüddevle Hasan'ın (947-977) bölgede güçlenmesi üzerine Deysem'in Kürt nüfus üzerindeki etkisini bilen Vahsudan onu hapisten çıkarmış ve Kürtlerden bir ordu oluşturmasını istemiştir. 949-950 yıllarında Deysem tekrar Erdebil'i ele geçirmiş ve iktidarını tekrar güçlendirmiştir. Aynı yıl kendi adına sikke bastırmıştır. Sonra Kürtlerden ve Deylemilerden oluşturduğu ordusuyla Azerbaycan'ı ve civarını kendisine tâbi kılmıştır. Ancak iktidarı çok uzun ömürlü olmamış, 954 yılında Merzuban'a yenilmiş, önce Ermenistan'a, sonra Bağdat'a sığınmıştır. Başarısız girişimlerden sonra 957 veya 958 yılında öldürülmüştür. (İbn Miskeveyh, 2016: 380, 435, 468, 531, 556) İbn Miskeveyh'in rivayet ettiği bilgileri Şeddadiler konusunda çalışması bulunan Keleş teyit etmiş ve aynı bilgileri kullanmıştır (Keleş, 2016: 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 83). Yukarıdaki bilgilerden anlaşılıyor ki Deysem, X. yüzyılda Azerbaycan politikasında çok etkili olmuş bir siyasetçidir. Deysem'le birlikte Kürt aşiretleri yerel siyasi yapıların kurulmasında etkili olmuş ve Kürtler daha çok siyasallaşmıştır.

Kafkasya'da Kürtlerin etkinliğini gösteren ilginç bir ayrıntı da şudur. Ruslar 943-944 yılında Hazar Denizi üzerinden Berza'a'ya saldırmıştır. "Merzuban'ın Berza'a'daki nâibi olan arkadaşı Ruslara karşı koymuştur. Yanında üç yüz kadar Deylemli ile bir o kadar da çapulcu ve Kürt vardı. Ruslara karşı yapılan savaşta yenilmiş ve Ruslar Berza'a'yı işgal etmiştir" (İbn Miskeveyh, 2016: 465). Ancak Müslümanların Ruslara karşı savaşları devam etmiştir. "Merzuban, Hamdanilerin Hezbaniye aşiretinden Cafer b. Şekkuveyh el-Kürdi (Arşak, Sakviya el-Kürdi demiştir.) ile anlaştığını öğrenince Ruslarla savaşmak için yeni bir ordu kurmuştur. Bu ordu beş yüz Deylem, bin beş yüz Kürt süvarisi ve iki bin gönüllüden oluşmuştur. Savaşta Ruslar yenilmiş ve geri dönmüştür. Bu savaş Kürtlerin Ruslarla ilk karşılaşmasıdır. Bu askeri başarıdan sonra Hezbaniye aşiretinin de bölgeye gelmesi ile bölgedeki Kürt nüfusu daha çok artmıştır" (İbn Miskeveyh, 2016: 468).

Bağdat'taki iktidar kavgaları Abbasi halifeliğinin aleyhine olurken başta Büveyhiler olmak üzere Kürtlerin lehine olmuştur. Bu çatışmalarda Deylemiler ve Kürtler daha etkin hale gelerek özerk siyasi yapılar kurmaya başlamıştır. Özellikle Şii Büveyhoğullarının kurulması ve Abbasi halifeliğini baskı altına almaları Kürt aşiretleri için yeni imkân ve fırsatlar doğurmuştur. Büveyhiler, Abbasilere karşı yaptıkları savaşlarda Kürt aşiret ve emirlerden de destek almıştır. Büveyhiler, ordularının bir bölümünü Kürtlerden oluşturmuştur. Buna karşılık Kürtleri himayeleri altına almış ve vergiye bağlamıştır. Büveyhilerin Kürt politikası hakkında İbn Esir, *el-Kâmil* adlı eserinde ayrıntılı bilgiler vermiştir (İbn Esir, 1987: 15, 49, 172, 173, 196).

"Genel olarak Kürt nüfusu X. yüzyılın ilk yarısında Cibal bölgesinde Büveyhilere, Azerbaycan'da Salarilerin, Musul, Cezire bölgesinde Hamdanilerin iktidarı altında kalmıştır. Ayrıca Musul ve Cezire'deki Kürtler uzun süre Büveyhiler ve Hamdanilere karşı savaşmıştır" (Polatyan, 1991: 63,70). Abbasi Devleti zayıflayınca Kürt emir, vali ve ağalar güçlenmiştir. Humeydi (Hamidi) ve Hezbani gibi iki büyük Kürt aşireti bu istikrarsız dönemi kendi lehine kullanarak hâkimiyet alanını genişletmiştir. Kürt emirliklerin kurulmasına imkân ve ortam hazırlamıştır. Ayrıca 945 yılında Büveyhilerin Bağdat'ı almasından yararlanan Kürt emirler kendi konumlarını güçlendirmiş, Humeydi aşireti Musul ve Anadolu'da Mervani hanedanını kurmuştur. Hezbani aşireti ise Kafkasya'da etkili olmuş ve Revâdi hanedanının kurulmasına zemin hazırlamıştır. Aynı dönemde Annaziler ve Şeddadiler gibi Kürt emirlikleri de kurulmuştur. Kürt emirliklerin kurulması ile Kürtlerin siyasallaşma süreçleri hızlanmıştır.

İslâm fetihlerinin başladığı dönemde (644- 654) sınırlı ölçüde de olsa Kafkasya'da Kürtler vardı. Dört halife döneminden itibaren ise Kafkasya'da Kürt nüfusu artmaya başlamıştır. Bu artışta Kürtlerin doğal nüfus artışları ve Kürt göçlerinin etkisi olduğu söylenebilir. Kafkasya'da Kürt varlığı X. ile XI. yüzyıllarda daha çok artmış Kürt Şeddâdi ve Revâdi hanedanlarını kurabilecek düzeye ulaşmaları bu gerçeğin en önemli göstergesidir. Muhtemelen Kürtler bölgede genel nüfusa göre sayısal olarak azdı ama emirlikler kurduktan sonra güç ve etkinlikleri artmıştır. Buna rağmen Kürtler Kafkasya'da yine de birleşik bir güç ve tek emirlik kuramamıştır. Revâdi ve Şeddâdi adıyla iki ayrı hanedan kurmuştur. Üstelik bu emirlikler dini yönden Abbasi halifesine ve siyasi bakımdan uzun süre Şii Büveyhoğullarına bağımlı olmuştur. Bu iki Kürt hanedanı bir yandan kendi içinde rekabet ederken diğer yandan gayrımüslim Ermeni ve Gürcülerle savaşmıştır. Kafkasya'da Kürtler tarafından kurulduğu kabul edilen iki hanedan şunlardır:

Şeddâdiler, 951-1175 yılları arasında Muhammed b. Şeddad b. Kurtuk tarafından Divin'de kurulmuş bir Kürt hanedanıdır. Kendine merkez olarak Gence'yi seçen Muhammed kısa zamanda Güney Kafkasya'nın en güçlü hükümdarı olmuştur. Nahcivan, Tiflis, Demir Kapı ve Karabağ'ı ele geçirmiştir. Şeddâdiler ikiye ayrıldıktan sonra Kars ve Ani bölgesini de ele geçirmiştir. Şeddâdiler 1054 yılında Selçuklulara tabiiyetini bildirerek uzun süre varlığını korumuştur (Bezer, 2010: 409, 411).

Revadiler, Azerbaycan'ın ve İran'ın kuzeybatısında X. yüzyıl başları ile 1071 yılları arasında hüküm süren bir hanedandır. Revâdiler aslen Yemenli Arap kabilelerinden Ezd'e mensuptur. X. yüzyıldan itibaren Azerbaycan'da Kürt varlığının baskın hale gelmesiyle birlikte özellikle Hezbanilerle karışmış ve giderek Kürtleşmişlerdir. Eyyubi Devleti'nin kurucusu Selahattin Eyyubi'nin babası "Necmettin Eyyüb, Erivan'ın güneyindeki Dvin şehrinden olup Hezbâniye Kürtlerinin Revâdiye koluna mensuptur. Muhammed b. Hüseyin Er-Revâdi, (949-952) yıllarında Tebriz'e sonra Merağa ve Erdebil'e hâkim olmuştur. Revâdiler, Tuğrul Bey döneminde Selçuklulara bağlanmıştır (Tomar, 2008: 36, 37).

Sonuç

İslâm kaynaklarında VII. yüzyıldan önce Kafkasya'da Kürt varlığına dair çok az bilgi vardır. Fetihler döneminde Müslümanlar, Balescan, Sebelan, Sâtervedan ve eş-Şîz bölgelerinde

Kürtlerle karşılaşmıştır. Her ne kadar Kafkasya Kürtlerin anavatanı olduğuna dair güçlü bilgiler yoksa bile Dört Halife dönemi fetihlerini anlatan tarih ve coğrafya kitapları Güney Kafkasya'da Kürt varlığından söz etmiştir. Fetihler esnasında Kürtler, Farslarla birlikte Müslümanlara karşı savaşmış ve Farslarla birlikte yenilmiştir. Müslümanlar, Kürtleri İslâm'a davet etmiş, bir kısım Kürtler Müslüman olmuştur. Müslüman olmayanlar ise cizye ödeyerek can ve mal güvenliğini sağlamıştır. Bu şekilde Kürtler cizye vererek zimmi olmayı kabul etmiştir. Müslümanlar yaptıkları antlaşmalarla Kürtlerin can, mal ve inanç özgürlüklerini garanti etmiştir. Hatta mallarıyla birlikte bölgeyi terk etmelerine müsaade edilmiştir. Buna rağmen Kürtler zaman zaman Müslümanlara karşı direnmiş ve savaşmıştır. Müslümanlar hakim olduktan sonra ise Müslümanlara karşı ayaklanmalar olmuştur. Kürtlerin zorla Müslüman yapıldığı ve bu sebeple Kürtlerin kitlesel olarak sürekli isyan ve irtidat ettiğine dair iddiaları doğrulayacak kadar bilgi yoktur. Nitekim her toplumda yeni din ve düşünceye karşı çıkış olmuştur. Kürtlerin isyanlarında yönetime karşı olmanın yanında muhtemelen vergi vermeme isteği etkili olmuştur. Kürtler isyanlarda her defasında yenilmiş ve yönetime teslim olmuşlardır. Ancak Kürtlerin Müslüman olduktan sonra irtidat ettiklerine dair kanıt yoktur.

Müslümanlar Kafkasya'yı fethettikleri zaman yerel yönetimlerle antlaşmalar yapmıştır. Müslümanların doğrudan Kürtlerle anlaştıklarına dair hiçbir kayıt yoktur. Sadece Huzeyfe el-Yemani'nin Erdebil'de Merzuban'la yaptığı antlaşmada Kürtlerin de adı geçmiştir. Bu antlaşmada Kürtlerin adı geçmiş ve yaşadığı yerleşim birimleri zikredilmiştir. Bu türden bilgiler bölgedeki Kürt varlığının en önemli kanıtıdır. Kaynaklar ayrıca Kürt Kapısı, Kürt Nehri gibi mekan isimleri de kullanmıştır. Müslümanlarla yapılan anlaşmalarda "Mecusi ateşgede"lerin yıkılmama maddesinin konulması Mecusilik'in yaygınlığına işaret eder. Ancak Kürtlerin de bu dine mensup olduklarına dair bilgi yoktur. Kürtlerle ilgili araştırma yapan bazı yazarlar özellikle Güney Azerbaycan'ı Kürtlerin anavatanı olarak göstermişse de tarihi kaynaklarda bu iddiayı doğrulayacak kanıt yoktur.

İslâm fetihleri esnasında Güney Kafkasya'da Kürtlerin yaşadığı anlaşılmaktadır. Ancak Kürtlerin buraya ne zaman, nereden ve nasıl geldikleri ve yerleştikleri hakkında yeterli bilgimiz yoktur. Kafkasya'da Müslümanların hâkimiyetleri artınca buna mukabil Kürt nüfusunda artmış olmalıdır. Emeviler döneminden başlamak üzere özellikle Abbasiler döneminde bölgede Kürt nüfusu artmıştır. Bu artışta en önemli etken göçebe Kürt aşiretlerin bölgeye iskânı ve sürgünleri olmuştur.

Kürtler uzun süre Samanoğulları, Sacoğuları, Ziyariler ve Büveyhoğullarına paralı askerlik yapmıştır. X. yüzyılın başlarından itibaren Azerbaycan'da Kürt nüfusu ve etkisi artmıştır. Bu artışta Deysem b. İbrahim el-Kürdi'nin siyasi mücadelesi ve ordusunu önemli ölçüde Kürtlerden oluşturması etkili olmuştur. Abbasi Devleti'ne karşı yağmacılık yapan, Haricilerin isyanlarını destekleyen ve isyan edip yenilen Kürt aşiretleri Azerbaycan'a kaçmış ve yerleşmiştir. Ermeniyye, Cibal ve Cezire eyaletleri Azerbaycan'a bitişik olduğu için Kürtlerin kuzeye doğru geçmeleri kolay olmuştur. Ayrıca Kürt emirler Ermeni ve Gürcülere karşı fetihlerde bulunmuş ve fethettikleri topraklara yerleşmiştir. Bu durum Kürtlerin egemen olduğu coğrafyayı genişletmiş ve Kürt nüfusunu artırmıştır. Bunun sonucu olarak Kürtler

Şeddâdi ve Revâdi adıyla bağımsız hanedanlar kuracak kadar güçlenmiştir. Bu hanedanlar Tuğrul Bey döneminden itibaren Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlanmıştır.

Kaynakça

Alakom, Rohat, (2009). *Kars Kürtleri,* Avesta Yayınları, İstanbul.

Bezer, Gülay Ögün, (2010). "Şeddâdiler", DİA, C. 38, İstanbul.

Bruinessen, Martin van, (2003). *Ağa, Şeyh, Devlet* (Ter. B. Yalkut), İletişim Yayınları, İstanbul.

Cemal Reşid Ahmed, (1998). *Ataların Karşılaşması*, (Çev. S. Direk), Avesta, İstanbul.

Çetin, Seyfettin, (2014). *Yakut el-Hamevi'nin Mucemü'l-Büldan'nında KÜRTLER,* Nubihar Yayınları, İstanbul.

Dursun, Davut, (2010). *Kafkasya*, DİA. C. 24, İstanbul.

İbn Rusteh, Ebu Ali Ahmed b. Ömer, (1891). *Kitâbü'l-A'lâku'n-Nefîse,* (Neşreden, M. J. De Goje), Leiden,.

Ebu Hanife ed-Dineverî, (2007). *el-Ahbâru't Tıvâl,* (Çev. N. Bolleli-İ. Tüfekçi), Ankara Okulu, İstanbul.

El-Belâzûri, *Fütûhu'l-Buldân,* (1987). (Çev. Mustafa Fayda), TC. Kültür Bakanlığı, Ankara.

El-Belâzûrî, (1976). *Ensâbü'l-Eşraf,* Beyrut.

el-Ya'kub'î, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İshak b. Cafer b. Vâzıh, (2002). *Kitâbu'l-Buldân,* (Çev. Murat Ağarı), Kitabevi, İstanbul.

Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî, (1927). *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik,* (Tahkik, M. J. De Goje), Leiden.

İbn Havkal, Ebu'l-Kasım Muhammmed b. Ali, (2014). *Sûret el-Arz,* Dar'ul-Mektebet'il-Hayati lit-Tıbaati ven Neşri, 1992; İbn Havkal, Sûret el-Arz, (Çev. R. Şeşen), Yeditepe Yayınları, İstanbul.

Erkoçoğlu, Fatih, (2014). *Emeviler Döneminde Kürtler,* Tarihte Türkler ve Kürtler Sempozyumu, C. I, Ankara.

Gregory Abû'l-Farac, (1999). *Abu'l-Farac Tarihi,* (Çev. Ö. Rıza Doğrul), C. I, TTK, Ankara.

Güneş, Hüseyin, (2013). "Emeviler Dönemi Siyasi Olaylarda Kürtlerin Etkinliği," Osmanlı'dan Günümüze Kürtler Uluslararası Sempozyumu, Bingöl.

Hamdullah Müstevfi, *Tarih-i Güzîde,* (1381). (Tahkik, Abdulhüseyn Nevai), Tahran.

Hamdullah Müstevfi, (1919). *Nüzhetü'l-Kulûb,* (Çev. G. Le Strange) Leyden.

Hudûdü'l-Âlem, Mine'l-Meşrik İl'l-Magrib, Neşreden V. Minorsky (2008) (Çev. A. Duman-M. Ağarı), Kitabevi, İstanbul.

İbn Belhi, (1921). *Farsnâme,* (Edıted By G. Le Strange-R. A. Nıcholson), Londra.

İbn Cerir et-Taberî, (1991). *Taberî Tarihi,* (Çev. Zakir Kadir Ugan-A. Temir) C. III, MEB, İstanbul.

İbn'ül-Esir, (1987). *el-Kâmil fit-Tarih,* (Ter. A. Özaydın) C. II, Bahar Yayınları, İstanbul.

İbn Hurdazbih, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah, (2008). el-Mesâlik ve'l-Memâlik, (Çev. Murat Ağarı), Kitabevi, İstanbul.

İbn Fakih, Ebubekir Ahmed b. Muhammed b. Fakih el-Hemedâni, (2004). *Kitabü'l-Büldan,* (Ter. Y. Ziya Yörükan) İstanbul.

İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed, (2016). Tecâribü'l-Ümem, (Ter. Kıvameddin Burslan), TTK. , Ankara.

İstahri, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-İstahri el-Kerhi, (2004). *Kitâbü'l-Mesâlik Ve'l-Memâlik* (Ter. Y. Ziya Yörükan), İstanbul.

Jwaideh, Wadie, (1999). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi,* (Çev. İ. Çeken -A. Duman), İletişim Yayınları, İstanbul.

Keleş, Nevzat, (2016). *Şeddadiler*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.

Kırzıoğlu, M. Fahrettin, (1966). *Kür-Aras/ Aras-Aran Kürtleri,* TKAE, Ankara.

Kırzıoğlu, M. Fahrettin, (1964). *Kürtler,* Ankara.

Lazarev, M. S. -Mıhoyyan Ş. X, (2010). *Kürdistan Tarihi,* (Çev. İbrahim Kale), Avesta, İstanbul.

Mesûdî, Ebu Hasan Ali b. Hüseyin, (2004). Murûcu'z-Zeheb ve Meâdin'il-Cevher, C. I, Beyrut, 2005; Mesûdi, Mûrucu'z-Zeheb, (Ter. D. A. Batur), Selenge, İstanbul.

Minorsky, Viladimir, (2004). *Kürtler ve Kürdistan,* (Çev. K. Fıratlı), Doz Yayınları, İstanbul.

Minorsky, Viladimir, (1953). *Studies in Caucasian History*, Cambridge.

Muhammed Emin Zeki Beg, (2011). *Kürtler ve Kürdistan Tarihi,* Nubihar Yayınları, İstanbul.

Muhammed Ahmed el-Mukaddesi, (2015). *Ahsenü't-Tekâsim,* (Çev. A. Batur), Selenge, İstanbul.

Nikitin, Bazil, (2002). *Kürtler,* Deng Yayınları, İstanbul.

Özdemir, Ali Rıza, (2018). *Kayıp Türkler,* Kripto Yayınları, Ankara.

Polatyan, Arşak, (1991). *VII-X. Yüzyıllarda Kürtler,* (Çev. M. Demir), ÖZ-GE Yayınları, Ankara.

Strange, G. Le, (2015). *Doğu Hilafetinin Memleketleri,* (Çev. A. Eskikurt-C. Tomar) Yeditepe, İstanbul.

Strohmeier, Martin -Lale Yalçın-Heckmann, (2014). Kürtler, Tarih, Siyaset, Kültür, (Çev. A. Dirim), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Şerefhan, (2006). *Şerefnâme,* (Çev. M. E. Bozarslan), Deng Yayınları, İstanbul.

Tomar, Cengiz Tomar, (2008). "Revâdiler", DİA, C. 35, İstanbul.

Yakut el-Hamevî, (1957). *Mu'cemü'l-Büldan,* (Tahkik Nâşirûn), Dar'us Sadr, C. IV Beyrut.

IJOKS
ISSN: 2149-2751
e-ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies
http://www.ijoks.com/

Article

International Journal of Kurdish Studies
5 (2), pp. 473 – 481
http://www.ijoks.com

A Semantic and Semiotic Study of Viewpoint in Mam and Zin[1]

Sherzad Shafi' BARZANI[2] & Jihad Shukri RASHID[3]

Received: Jul 03, 2019 **Reviewed**: Jul 09, 2019 **Accepted**: Jul 21, 2019

Abstract

The domain of semantic_ semiotic studies can be very vast and such kind of studies is applicable as an analytical tool and foundation theory for analyzing narratives and fictions. Since the point of view is a collection of techniques which enables the narrator to create diversity in the processing of the text, therefore the selection of the viewpoint by the narrator has a great function in the narrative. In this research the researches try to scrutinize the point of view and its kinds in the poetic narrative of Mam and Zin by using the mechanism of semantic_ semiotic approach. The research also tackles with different kinds of viewpoints in a descriptive analytical method in accordance with the poetic template of the narrative. The outcome of the research indicates that the way of using the different kinds of viewpoint in addition to visualizing the skills and abilities of the poet, also makes the narrative more attractive and influential. All in all this semantic_ semiotic study of the narrative indicates that the literary creation is the result of a narrating activity in which the text of the narrative of this research includes such kind of narrating forms.

Keywords: Semantic, semiotic, viewpoint, Mam and Zin.

Recommended citation:
Barzani, S. S. & Rashid, J. S. (2019). A Semantic and Semiotic Study of Viewpoint in Mam and Zin. *International Journal of Kurdish Studies* 5 (2), 473 – 481 DOI: **10.21600/ijoks.586073**

[1] This article was presented as a report in ECLSS conference on 27th of April 2019 in Antalya, Turkey.

[2] Asst. Prof. Dr., Salahaddin University, Erbil, Iraq, E-mail: sherzad.barzan@su.edu.krd,
ORCID ID: 0000-0002-4784-0352
[3] Asst. Prof. Dr., Salahaddin University, Erbil, Iraq, E-mail: jihad.rashid@su.edu.krd,
ORCID ID: 0000-0003-1038-8291

Introduction

The narrator is a person who narrates the narrative whether it has been created by another person or by the narrator (Berger, 1380: 21). The job of the narrator is to narrate the text of the narrative. The narrator is someone who selects the events, presses, expands and by a continuous selection forms the narrative. The narrator hides or reveals the thoughts of the characters and he has a special attitude toward the motif of the narrative (Akhlaqi, 1377: 207). All the elements that shape a narrative like viewpoint, tone, setting and so on leads us to the narrator. The narrator embodies the judgments within the narrative whether to expand a attitudes of a character or not (Todorrove 1379, 71-2). The text of the narrative takes its existence from the narrator and without narrator there will be no narrative. According to Edmond Cros from a semiotics point of view the text of the narrative is a sign in which the writer is the sender of the sign and the reader is the receptor of it. Within this sign there is another sender who is the narrator that sends another sign for the receptor to shape the narrative (Akhlaqi, 1377: 208).

There is a relationship between the narrator and what he narrates which is called the point of view. The point of view is a perspective that the narrator through it sees the events of the narrative (Akhlaqi, 1377: 209). The viewpoint includes two major fields: the field of eye and the field of thought. The field of eye shows the perspective of narrator toward the events and illustrates the chronological distant of events to the narrator. In the field of eye the narrator deals with the position in which he sees the events e.g. whether he sees them from above, sides, within or outside the narrative. The field of thought indicates the feelings of the narrator toward the narrative. With the usage of vocabulary and tone one can realize the narrator's feelings and attitudes (Akhovat, 1371: 205-7).

The point of view is a basic and important element in the structure of the narrative. The selection of the suitable point of view in writing the narratives is very crucial, since in one hand it demonstrates the feeling and the approach of the narrator towards the motif and the content of the narrative and in the other hand it has a great impact on the other elements of the narrative like character, scene and dialogue.

The Objective of the research

Semiotics is the science of signs and the study of sign systems in different branches. The language as one of the sign systems has a high potentiality to be investigated for researches. The literature which is the best manifestation of language is also a remarkable field for such kind of studies. For this reason the poetic narrative of *Mam and Zin* can be a perfect choice for a semiotics analytical study. The main objective of this essay is: A Semantic and Semiotic Study of Viewpoint in *Mam and Zin.*

The Style of Research

This research is based on a descriptive-analytical approach in which the different viewpoints in the poetic narrative of *Mam and Zin* would be scrutinized.

The Theoretical Topics

Semiotics

According to Merriam Webster Dictionary semiotics is: "a general philosophical theory of signs and symbols that deals especially with their function in both artificially constructed and natural languages and comprises syntactic, semantics, and pragmatics."(Merriam) The relation between semiotics and other branches of Linguistics is described by C. W. Morris in the following way: "semantics: the relationship of signs to what they stand for, syntactic (or syntax): the formal or structural relations between signs, pragmatics: the relation of signs to interpreters."(Chandler, 1995: 3)Semiotics is "an open road that leads to semantics"(Ahmadi, 1388: 40) and also the sign in semiotics "is not only a thing stands for another thing but it is an entity which needs interpretation."(Lechet, 1383: 190-3)

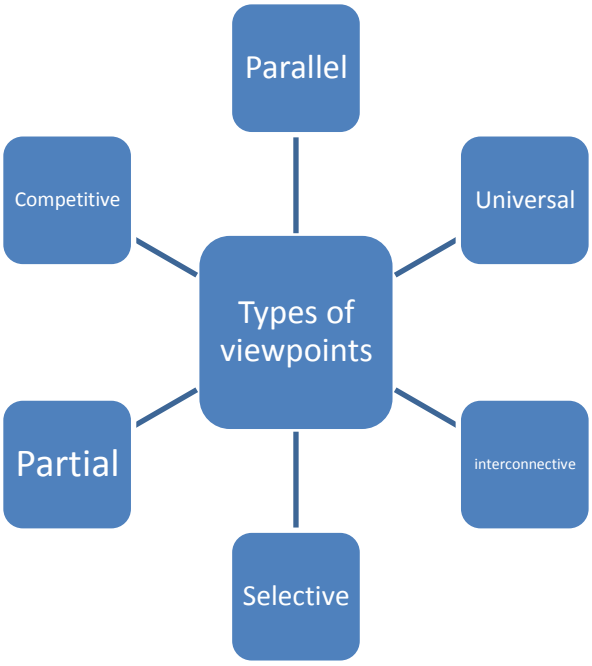
The interpretation of the signs is an approach which is used in literature and history and "it bridges the literature and linguistics" (Fischer &Muller, 2003: 1). Consequently semiotics is an approach for analyzing and scrutinizing of the language in diverse texts which need a structural research. As the structuralists mention the existing of the text is based on the harmony among its elements, in semiotics as well the value of each sign is determined by the harmony among the other signs. With such kind of attitude the narratives can be described and analyzed by semiotics.

Semiotics and Semantics

Semiotics is a scientific tool which can be used to study the forming structure of Semantics in discourse. The semiotics-semantics study unlike structural semiotics which sees the signs in some closed templates, it sees the signs in a dynamic, flexible, fluid, changeable and multi dimensional entity. Therefore in this process semiotics shows the semantics as a dynamic, flexible, fluid and multi-dimensional entity. This fluid relationship which is formed by intersecting of two axis of quality and quantity creates a new semantic values. Ferdinand de Saussure was the first linguist who introduced value into the linguistic system. He believes that value is achieved by divergence and semantic is a different product that exists between words (Saussure, 1380: 176-77). Therefore the value can be equivalent to the smallest unit of semantic which is the product of semantic confrontation (Shairi, 1388: 223).

View Point and its Types in Discourse

In discourse the points of view according to Jacques Fontanille format will be categorized into different types that the narrator based on them transfers more or less details to the reader either directly or indirectly. Shairi classifies them to different types which they can be applied on *Mam and Zi*n. The different types of points of view according to shairi are shown in the following figure:



The Universal point of View

This type of point of view is based on wholeness approach. In other words it is an overview. In this approach the narrator has a general look toward a list of events. The narrating type of looking, observing, scrutinizing belongs to this type of viewpoint (Shairi, 1389:80). This overview approach in *Mam and Zin* shows an internal state in which the narrator sees the love as the headspring of life and the only way to reach the beloved and his God; toward these subjects he has a list like look:

Cupbearer! Leave me alone as I am still handy
Drunk, wine-drinking and tipsy

We lovers may worship the wine
Yet we are already drunk with divine wine

It is not red as your wine
It is the grace of God

Cupbearer! For God's sake give me right away
A cup of wine that you served yesterday

To taste one sip only
Providing joy enough till the end, truly

(Saadalla, 151)

Inter-connective Point of View

This kind of viewpoint is a "cognitional sight which shows the different phases of a thing one after another. The inter-connective point of view is a synthetic outlook based on successive look (Shairi, 1388: 83). In this viewpoint for showing the different corners of a house, all its sections seen in an over-viewing look such as curtains, pictures and so on. In *Mam and Zin* the narrator has used this point of view in order to describe the scenes and the events of the epic. The narrator by the means of inter-connective point of view refers to the different groups of people in the new year's celebration such as sages, pedestrians, infantries, cavalries, managers, clerks, masters, singers, hangers and so on which shows and incarnates a different aesthetic dimension of signs in the narrative. All of these phases are arranged in a connective way like the following lines:

So much magnified and round
This way made and repeated

Some are slow and some are fast
Some are easy and some are hard

Some are managing and some are managed
Some are forthcoming and some predestined

Some are clerks and some are masters
Some are singers, some are hangers

Some worship the sun, some worship the moon
Some banish the grief, some attract the boon

(Saadalla, 53)

In the following lines as in the previous lines the narrator has used the inter-connective point of view to show how the lamenting is done on the occasion of Mam's death.

Screaming, lamenting and weeping
Noise-making, and distressing- calling

The people of Botan, old and children
Women and girls, bride and maiden

Personalities, great and high ranking
Clerks, boys and uncaring

Not one individual was happy in the city
Everyone was confused and dizzy.

(Saadalla, 213)

In this viewpoint, the narrator in his discourse has taken to his consideration the different groups of people who are mourning for Mam.

Selective Point of View

This viewpoint is based on selecting the best paradigm of a state or situation in which by selecting the best sample the search comes to an end. "When the best paradigm is selected all the other paradigms which are less important will be neglected. The selected paradigm is perfect" (Shairi, 1388: 86). The narrator in *Mam and Zin*, for highlighting love has used the selective point of view. He has shown the good and bad sides of human beings. By coming to the tragic ends of the heroes the narrator does not leave the readers alone in their judgments and the narrative is not neutral, but he tries to induce his ideology and feelings to the reader:

Cupbearer! Leave me alone as I am still handy
Drunk, wine-drinking and tipsy

We lovers may worship the wine
Yet we are already drunk with divine wine

(Saadalla, 151)

Or elsewhere he says:

What else should I say? I do not know
My tongue does not know what to say

(Saadalla, 147)

It is worth mentioning that the "narrative I" is a method in narrating in which the narration is left to an "I". This "I" retells the real and historical event in which either he is the creator and the hero or the observer and witness who has a close relationship with the narrating "I". What is very crucial in this method is this reality that sometimes the narrator appears in narrating and preaches for himself and the readers:

Let us go back to the previous story
To people suffering from the love agony

(Saadalla, 48)

Of course the narrator should not come in between all of a sudden; he must be silent and let the character to act by themselves. Sometimes it happens that Nezami and Khani who are both storytellers and poets go so deep into the bottom of their stories that forget their own position in the process of narrating.

Partial or Special Point of View

In partial viewpoint the general and international approaches has no place, it is mostly focuses on micro and special views. It selects a part of something and then investigates it deeply. This micro and tiny observation of the things makes this point of view partial or special (Shairi, 1389, 83). In khani's epic of *Mam and Zin* there is a sensory- cognitive relationship. In the epic, Zin is the center of all the sensual, cognitive actions under the impact of Mam's love, her exterior and interior situation has changed dramatically. In the following lines she explains the consequences of Mam's love:

My face that was a purple-red flower
Turned sallow the shade of saffron

Full of regrets and unfortunate am I
Forsaken by that warbler, wilted have I

(Saadalla, 139)

On the contrary sometimes Mam is the center of all sensual and cognitive actions and the Zin's love makes physical and spiritual changes in him:

That dignified mountain, that calm sea
Love may make light with lunacy

Thus it came to pass that Mam, patient and unlucky
Who was weakened excessively, his health poorly

(Saadalla, 143)

As it is clear in the above mentioned lines the narrator has scrutinized the theme of love in the main characters of the epic.

Parallel Point of View

In the parallel point of view, "there are two types of cognitive approaches without dominating each other or damaging one another" (Shairi, 1388: 88). The Most often this viewpoint is used

in debates in which "the two types go with each other in a parallel lines without any domination or damaging of one another" (Karbalayee, 1391: 403). In *Mam and Zin*'S epic there are two different speeches that go onward in parallel lines. This debate is between Moth and Candle that represent Mam and Zin the dialogue between them goes on in parallel lines:

During the scorching of the feather
They said a few words to each other

The moth said: "You are a good guide"
The candle answered " You are a good friend"

The moth said: "You are a sign on the road"
The candle answered "You are a gift of life"

The moth said: "You are the light of the heart"
The candle answered "You are the fire in my bosom

The moth said: "You are the right cure"
The candle answered "You are a tender heart"

(Saadalla, 202-3)

As it is mentioned above the debate is between the moth and the candle, the dialogue between them is equal, parallel and interacting.

Competitive Point of View

In this type of viewpoint "there are two or more cognitive approaches which compete each other and each one of them interrogate the other without anticipating any clear result. The results can be achieved only in the process of discourse" (Shairi, 1388: 89-90). In the *Mam and Zin*'s epic the narrator has used this point of view to indicate the inactive or sensual - cognitive which are rooted in the internal side of the characters. Somewhere these feelings go in the opposite directions and compete against each other. The best example in the epic is the contrast of the feelings of true and untrue love between Mam and Tajdin:

He said: "Get up brother! Out of bed
Stop this moaning and suffering

We are lions, they are gazelles
It is shameful we are groaning at their hands"

Mam was the quintessence of total lover He said:
"You may be a little troubled brother!

……..

Not a spot is free of hurting
Is it any worth you ask why I am moaning

The heart is now the home of settling passion
In this condition, in this empty position

I may be supplanted, no wonder
And have the form, not the essence of matter

(Saadalla, 64)

The above lines show the conflict between the two approaches toward the love. In these lines the sensual- cognitive conflict goes on between the true love and the untrue love which leads to compete each other. This competition brings about an active reflection which guides Mam toward some supernatural forces that are beyond Mam's understanding in the process of seeing this metaphysical power Mam compares and contrasts the true and untrue love of himself and Tajdin. This is the beginning of Mam's self-knowledge process and the climax of the epic.

Conclusion

The results of this research shows that the narrator in *Mam and Zin*'s epic tries to illustrate his internal state by international point of view in a way to indicate that love is an eternal capital and the source of life. Love is also a way that leads to God and spirituality. In the epic, for explaining the events and the scenes the narrator uses inter-connective point of view by which he describes the way that people come together on the occasion of Newroz for celebrating the New Year. The narrator has also used this point of view lamenting and mourning ceremonies. In the partial point of view the narrator focuses on the effects of love on the main characters of the epic Mam and Zin. The narrator has used the parallel point of view for debates and dialogues between two characters in the epic which go side by side in a parallel way without damaging or overshadowing each other. And finally the narrator is very successful by using the competitive point of view to explain the inactive or sensual cognitive situations in which the internal feelings of the characters are rooted.

References

Ahmadi, Babak, (1388). *From the Symbols to Text.* 9th Ed. Tehran: Nashre Markaz.

Akhlaqi, Akbar, (1371). *The Grammar of Fiction*. 1st Ed. Esfahan: Nashre Farda.

Asa Burger, Arthur, (1996). *Narratives in popular culture, Media, and Everyday life.* London: Sage Publications.

Saussure, Ferdinand, (1380). *Foundations of Structuralism in Linguistics*. Trans. Kurosh Safavi on Structuralism, post-Structuralism and literary studies. Tehran: Hozeh Hunari.

Shaieri, Hamid Reza, (1389). *Analysis of Sign and semiotics of Discourse.* 2nd Ed. Tehran: samt. "Reviewing Semiotic and Semantic style of negotiations in Café Transit Movie: from Catastrophe to aesthetics" from the Articles of the 4th Forum of Art semiotics on Cinematic Thought. No. 188. PP. 217-234.

Shaieri, Hamid Reza and Taraneh, Wafaie, (1388). A Way to Semiotic-Semantic Liquidness. 1st Ed. Tehran Elmi va Farhangi.

Karbalaie, Sadeq and Mahnaz, (1391). The Viewpoint in Nizami Ganjavi's *Khosrow and Shirin.* A semiotic and sematic approach. from the Articles of the 2nd Forum with a semiotic and sematic approach. 1st Ed. Tehran: Khaneh Ketab. PP. 393-405.

Lechte, John, (1994). *Fifty Key Contemporary Thinkers.* London: Routledge.

Chandler, Daniel. (1995). *Semiotics for Beginners*. Pdf. London: Routledge.

http://s3.amazonaws.com/szmanuals/bb72b1382e20b6b75c87d297342dabd7

Date of Access 2/3/2018.

Semiotics

https://www.merriam-webster.com/dictionary/semiotics Date of Access 2/3/2018.

IJOKS ISSN: 2149-2751 e-ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies
http://www.ijoks.com/

Article

International Journal of Kurdish Studies
5 (2), pp. 482 – 489
http://www.ijoks.com

What is the 'Middle East'? : Western-centric knowledge-power perception towards the 'East'

Mehmet Akif KOÇ[1]

Received: May 31, 2019 **Reviewed**: July 18, 2019 **Accepted**: August 02, 2019

Abstract

Historically, all cultural, geographical, and political names and descriptions have clearly reflected intense categorization, cultural bias, political prejudice, and, more generally, 'otherization' to a certain extent. Orientalism, as an influential political-cultural concept, unambiguously reveals a discriminatory and arrogant Western stance towards the rest of the world, particularly the 'East' and the Islamic world. This general idea, as a mainstream trend, can easily be observed within the context of historical Western usage of the term 'Middle East'. This paper aims to review the term 'Middle East' as an outcome of the Orientalist perspective. It will do so in both cultural and political terms which clearly reveal the critical relationship between 'power' and 'knowledge.' It will also emphasize the importance of using alternative 'regionalist' terms to describe more contemporary realities.

Keywords: Western-centric, Orientalism, Middle East, Power, Knowledge,

Recommended citation:
Koç, M. A. (2019). What is the 'Middle East'? : Western-centric knowledge-power perception towards the 'East'. *International Journal of Kurdish Studies* 5 (2), 482 – 489 DOI: **10.21600/ijoks.572942**

[1] PhD Can., University of Ankara Social Sciences (ASBU), Ankara, Turkey, E-mail: akifkoc@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001- 5179-6027

Introduction

The relationship between two significant concepts, 'knowledge' and 'power,' is one of the most critical factors shaping the modern world. In particular, the negative perception and treatment of the 'other' geographies and cultures by Europe and the West have come in part due to this 'knowledge-power' framework for at least two centuries.

Throughout human history, *knowledge* has produced *power*. On the other hand, history's most powerful empires, states, societies, and individuals were known for their ability to develop, use, and shape knowledge. British historian Ian Morris, in his famous book *Why the West Rules — For Now*, comes up with four indicators of development in world history: energy capture, organization, war-making capacity, and available *information* technology. With those indicators he creates a development index covering many thousands of years; his index suggests that over the significant path of known history, apart from the period from approximately 550 CE to the 1770s, the West was more developed than 'the Rest'. Using this observation, he draws an important conclusion: *"geography tells us why the West, rather than some other region, has for the last two hundred years dominated the globe*"[1]. This statement emphasizes the role of the geographical proximity and advantages of the West when compared to the East, in addition to the European mobilization of the resources produced by the relationship between knowledge and power.

Importantly, knowledge is not 'pure'; it is something with the potential to be shaped, molded, and used politically. One of the most influential philosophers of the twentieth century, Michel Foucault, reveals power to be the ability to shape knowledge. Regarding truth and power, he argues that *"…truth isn't outside power, or lacking in power: contrary to a myth whose history and functions would repay further study, truth isn't the reward of free spirits, the child of protracted solitude, nor the privilege of those who have succeeded in liberating themselves. Truth is a thing of this world: it is produced only by virtue of multiple forms of constraint. And it induces regular effects of power*."[2] Foucault also argues that what authorities claim to be 'scientific knowledge' is often just a tool of social control [3]. Here, the main focus of this essay

emerges: What is the relationship between knowledge and power in the context of West-Middle East relations?

Orientalism as a case study of the Western-centric knowledge-power relationship

In his thought-provoking and iconoclastic monograph, *Orientalism*, Palestinian scholar Edward Said presents an extraordinary framework to critique traditional and typical perceptions of the East perceptions that have been constructed by Westerners over several centuries. From a Foucauldian perspective, described above, Said shortly defines Orientalism as a 'Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient' [4].

Said argues that much Western study of Islamic civilization was political intellectualism, which was generally financed directly or indirectly by state officials, rather than objective academic analysis. As a result, the Oriental studies field served as a practical method of cultural discrimination and imperialist domination. He criticizes that approach and blames Western Orientalists for their belief that they know more about the Orient than do the Orientals. This arrogant view also shows itself in defining the Orient and Orientals.

Said and other critics of Orientalism find the origin of Western-centric arrogance towards the 'other', particularly the 'Eastern', in the early Hellenistic descriptions of Persians and other Asiatic societies. The appearance and rise of Islam (most notably through the Ottoman Empire) as a rival challenging Western dominance on the Mediterranean basin created fear and piqued special interest among Westerners. Following long continental wars, the Renaissance, the Reformation process, the discovery of rich overseas regions, and the age of Industrialization created convenient circumstances for the rise and expansion of the European powers while the Ottoman, Iranian and Babur Empires were continuously retreating.

The rise of Orientalist studies perfectly coincides with the geographical expansion of the European powers out of the continent. Said and some other post-colonial thinkers explain this as a well-organized domination of the target region (first analyze, then conquest). Orientalist studies had increased quantitatively and developed qualitatively following Napoleon's invasion of Egypt in 1798. In addition, geopolitical rivalry between the European powers in Asia and Africa,

particularly Britain and France, and eventually Germany and Russia, enhanced the existing Orientalist studies in Europe. Parallel to this, when those Empires collapsed after World War II and could not continue colonial activities, Orientalist studies diminished alongside them.

Following the second world war, the United States replaced traditional colonial empires as the new hegemonic power and subsequently became the emerging center of Orientalist studies (but under an 'academic' cover this time), and correspondingly English also replaced German as the common language of the field [5].

One of the main characteristics of Orientalist studies is the close relationship between scholars and the state authority. In some instances, scholars were appointed directly in colonial institutions, while in most cases they served as counsellor to the high level imperial authorities. For instance, famous Orientalist Snouck Hurgronje went directly from his studies of Islam to being an adviser to the Dutch government on the handling of its Muslim Indonesian colonies. Duncan Macdonald and Louis Massignon were widely sought after as experts on Islamic matters by colonial administrators from North Africa to Pakistan. Massignon had also served as a political assistant to the French High Commissioner in the Middle East, Georges-Picot. In Germany, Orientalists Carl Heinrich Becker and Hans Heinrich Schaeder actively served their Nazi government as advisers [6]. In addition, great geopolitical theoreticians British Halford Mackinder and German Friedrich Ratzel were in service to their governments as officials or advisers. All of these examples reveal the strong relationship between knowledge and power within the European academic context.

A classical Orientalist debate: the foundation of the Ottoman Empire

Important examples of Euro-centric and Orientalist viewpoints towards the Middle East can be observed amid the debate over the foundation of the Ottoman Empire, which was the most significant political entity in the region until the modern era. In Ottoman historiography, there are two main approaches on the question of 'how the Ottoman Empire was formed and expanded? Fuad Köprülü and Paul Wittek stress the role of Turco-Islamic traditions, whereas famous historians H.A. Gibbons and George Arnakis emphasize the contributions of originally non-Islamic and non-Turkish elements to the rise of the Ottoman state [7]. Gibbons's 1916 thesis

clearly reflects the Orientalist tradition that presumes the Turks to be 'uncultured' and 'destructive'[8]. In addition to this arrogant perspective, the date of this publication also points to the conflicting conditions of World War I. These kinds of theses seem to have been written with the goal of legitimizing the war against the Ottoman Turks.

As can be observed throughout history, Westerners invest heavily in the 'bad, barbaric, uncultured, low-educated, (and) destructive' characterization of the 'Orientals' in order to demonize their targets while highlighting their own 'superior, intellectual, (and) civilizing' mission. Reacting to this view, the peoples of the predominantly Muslim countries see the continuous regional wars and Western military interventions as the proof of such a discriminatory approach.

Where is the Middle East? Who names the regions and how?

Another significant example of the relationship between knowledge and power reveals itself in the naming of regions. For instance, the Asia-Pacific region, to which China, Korea, and Japan belong, is called the 'Far East'. When looking from Europe that name is sensible On the other hand, such definitions make no sense if looking from Australia or Russia and display arrogance and disrespect to local peoples. However, as highlighted above, the Orientalist approach presumes itself on a position to examine, describe, and define the 'other' at will.

The term 'Middle East' has a similar history, too. Similar to the mapping of the region by two European high commissioners, British and French officials Sykes and Picot, the naming of the region was designated by Europeans as well. While the term is now widespread both inside and outside the region, it is in fact relatively new. It was coined only at the end of the nineteenth century by the British Foreign Office, and was solidified with its use in an article published by the US Navy in 1902.

It was originally used to describe the region as east of the 'Near East,' which includes the Balkans and Anatolia. Geographically, all of these names are Eurocentric; the Balkans is in the east neighborhood of Europe, while it is not at the eastern side of Russia or China. Today, Near East and Middle East are largely used as synonyms. While the origin of the name reveals the

political realities of the nineteenth century, when Britain and France carried enormous weight and power, today the term Middle East is commonly used within the region itself. The four most common languages of the region use the term's translation to describe their own region: al-sharq al-awsat (Arabic), ortadoğu (Turkish), mizrach tichon (Hebrew), khavarmiyaneh (Persian) [9].

As mentioned above, the strong relationship between knowledge and power not only creates the 'power hierarchy' among international actors, but also causes the arrogant naming of regions without consulting the local people. When the British ruled the region as a part of its global empire, this name was used and local elites of the era obeyed the dictate. Today, in spite of the ongoing Western political presence in the region, national governments there have gained more strength, and other global actors—namely Russia and China—have a large presence and high potential in the region. As a result, the name of the area should be restored to reflect the actual balance of power and strength of regional actors.

As a second argument, the term 'Middle East' reveals nothing logically; *middle of what* and *east of where* questions arise. Since it is observed that in most regions and countries in the world cardinal directions are often used — one hears North America and South America; one hears Asia-Pacific and South East Asia and even Central Asia; one also hears about North and South Africa; Central and Southern Europe — the term 'West Asia' may be used instead of 'Middle East' to describe the region more specifically and appropriately.

An alternative name for West Asia is Southwest Asia, perhaps because of another sub-region called Southeast Asia with which it is parallel. However, since the sub-region in question is almost entirely west of the meridian through the Ural Mountains and therefore directly south of European Russia, West Asia is more accurate [10].

Conclusion: the way for a better future

In light of the above discussion, one important result can be drawn easily: as long as the crucial relationship between knowledge and power is misunderstood by Muslim and other poor communities, their centuries-long underdevelopment and Western exploitation will certainly persist in different forms. Contrary to some pacifistic and deterministic beliefs,

underdevelopment is not the destiny of West Asia; that saddening trend can be changed and reversed in time. The peoples of the region need to mobilize their resources in order to transform the current undesirable conditions. The only sustainable way to effect change, however, is to wisely self-criticize and identify existing problems in order to reconstruct the future on the basis of knowledge, as it was in the region's past.

Production of knowledge will generate power in terms of politics, economics, and culture and pave the way towards a free, wealthy, and powerful world for future generations. Otherwise, current conditions of poverty, tyranny, arrogance, and oppression will unfortunately continue.

References

Foucault, Michel, (1980). *Power / Knowledge - Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon Books.

Irvin, Robert, (2007). *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. London: Penguin Books.

Kafadar, Cemal, (1995). *Between Two Worlds - The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press.

Morris, Ian, (2010). *Why the West Rules – For Now. The Patterns of History and What They Reveal About the Future.* London: Profile Books.

Said, Edward, (1979). *Orientalism.* London: Penguin Books.

Stokes, Philip, (2004). *Philosophy: 100 Essential Thinkers*. Kettering: Index Books.

Ünlü, Reşat Barış, (2008). "The Genealogy of a World-empire: The Ottomans in World History," PhD dissertation, Binghamton University.

Ünlü, Barış, (2011). *Osmanlı – Bir Dünya İmparatorluğunun Soykütüğü*. Ankara: Dipnot Yayınları.

"What is the Middle East?", *Middle East Policy Council*, available at: http://teachmideast.org/articles/what-is-the-middle-east/ (access date - November 7, 2018).

Dothard, Jim. "Let's Eliminate The Term Middle East - And Response", published on January 25, 2014; available at: https://www.chattanoogan.com/2014/1/25/268217/Let-s-Eliminate-The-Term-Middle-East.aspx (access date - November 7, 2018).

---

[1] Morris, Ian, *Why the West Rules – For Now. The Patterns of History and What They Reveal About the Future*, (London: Profile Books, 2010), 30

[2] Foucault, Michel, *Power / Knowledge - Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, (New York: Pantheon Books, 1980), 131–132

[3] Stokes, Philip, *Philosophy: 100 Essential Thinkers*. (Kettering: Index Books, 2004), 187

[4] Said, Edward, *Orientalism*, (London: Penguin Books, 1979), 3

[5] Irvin, Robert, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, (London: Penguin Books, 2007), 249–254

[6] Said, *Orientalism*, 210; Irwin, *Lust of Knowing*, 225–237

[7] Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds - The Construction of the Ottoman State*, (Berkeley: University of California Press, 1995), 43–44

[8] Ünlü, Reşat Barış. "*The Genealogy of a World-empire: The Ottomans in World History*," PhD

diss., Binghampton University, 2008; Ünlü, Barış, *Osmanlı – Bir Dünya İmparatorluğunun Soykütüğü*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2011), 20-21

[9] "What is the Middle East?", Middle East Policy Council, available at: http://teachmideast.org/articles/what-is-the-middle-east/ (Access date - November 7, 2018)

[10] Dothard, Jim, "Let's Eliminate The Term Middle East - And Response", published on January 25, 2014; available at: https://www.chattanoogan.com/2014/1/25/268217/Let-s-Eliminate-The-Term-Middle-East.aspx (access date - November 7, 2018)

IJOKS ISSN: 2149-2751 e-ISSN: 2149-2751
International Journal of Kurdish Studies
http://www.ijoks.com/

Article

International Journal of Kurdish Studies
5 (2), pp. 490 – 502
http://www.ijoks.com

Nêrînek Li Ser Çîroka Sêva Mîran

***İsmail AKSAZ*[1] *& Hasan KARACAN*[2]**

Received: August 19, 2019 **Reviewed**: August 20, 2019 **Accepted**: August 22, 2019

Puxte

Di vê gotarê de li bajarê Mêrdîne navçeya Midyadê ji gundê Nebilê çîroka Sêva Mîran bi Varyanta Huseyin Aksaz ve hatiye gotin. Bi Kurdî zaravayê Kurmancî û devoka navbera herema Midyadê û Nisêbîne hatiye nivîsîn.
Di beşa gotarê ya yekemîn de mijara çîrok û çîrokbêjiyê hatiye vekolandin. Di beşa duyem de nivîsa çîrokê peyde dibe. Di beşa sêyemîn de motîfên ku di çîroka Sêva Mîran de derbas dibin, hatine rave kirin. Gotar bi beşa encamê bi dawî dibe.

Bêjeyên Sereke: Mêrdîn, Sêva Mîran, Varyant, Çîrokên Kurdî,

A View on The Story of Sêva Mîran

Abstract

In this article the Sêva Mîran story narrated with Hüseyin Aksaz's variants in Toptepe (the village of Midyat), Mardin. This story has been written with Kurdish/Kurmanji dialect and the accents of Nusaybin -Midyat.

[1] PhD., h_karacan@hotmail.com,
[2] MA, E-mail: ismailaksaz@gmail.com,

In the first part of the article; stories and storytellers were investigated. In the second part; the text of the story. In the third chapter the motifs of the story have been described. The story ends with the conclusion.

Keywords: Mardin, Sêva Mîran, Variant, Kurdish Story

Recommended citation:
Aksaz, İ, & Karacan, H. (2019). Nêrînek Li Ser Çîroka Sêva Mîran. *International Journal of Kurdish Studies* 5 (2), 490 – 502 DOI: **10.21600/ijoks.606168**

Destpêk

Ez hêvîdarim ku ev xebata min ya li ser vê çîrokê bibe kevirek ji dîwarê wêjeya Kurdî û cihê xwe di nav wêje û dîroka Kurdan de bigire. Çiqasî em bibêjin wêjeya Kurdan bi pêşve diçe jî dive ku em li dîrok û wêjeya xwe ya wendayî bigerin. Divê ku em wekî Ehmedê Xanî hespên xwe derxin qadan û bi hev re bibezînin.

Ji vê çîroka ku min derbasî nivîsê kiriye xuya dike ku hê gelek çîrok, helbest û amûrên[3] wêjeya Kurdan windayî hene. Lazime ku em wêjeya xwe ya devkî derbasî nivîsê bikin ku dewlemendiya wêjeya Kurdî winda nebe û neyê fetisandin.

Berî niha bi deh salan min Çîrok ji devê Huseyîn Aksaz ve ku niha giha ye dilovaniya xwe (04.07.2015) bihîstiye. Lê belê dema ku Hüseyin Aksaz derbasî dilovaniya xwe bû min li waryantên çîroka Sêva Mîran pirsî. Û bi keça Hüseyin Aksaz re Rabîa Aksaz (03.11.1955) û neviyê wî Mehmet Aksaz (19.04.1984) re min hevdîtinek çêkir û careke din cuda cuda min ji wan ev çîrok guhdarî kirî [4]ye. Piştî guhdar[5] kirine, min tu cudatîya çîrokê nedît û min wekî gotarê ew derbasî nivîsandine kir. Wekî çîrokek windayî ez li ser xebitîm.

Min xwest ku ev çîrok bibe wekî rê vekirinekê, ji boyî vê heremê bibe mînakek û bibe dilopek ji behra wêje ya Kurdî.

[3] Materyal, malzeme, gereç.(ferheng.org
[4] 1.jê bihîstin. 2.gotin jê seh kirin. Bnr. Ferhenga destî Kurdî bi Kurdî, Umîd Demîrhan çapa duyem r.146
[5] Kurdî-Tirki sözlük. Guhdar: kesa/ê guh dide tiştekî. Tr.*Dinleyici*. (Musa Anter. Ferhenga Kurdî-Tirkî. Yeni Matbaa. İstanbul.1967. r.59.

Armanca Lêkolînê:

Ji ber ku vê çîrokê pirr bala min kişandibû, qetek ji wêje û folklara Kurdî bû, jiyana gelê xwe dianî ber çavan min xwest ku ez derbasî nivîsê bikim. Him bi vî awayî pêmayî [6]ya ku kalê me ji me re hiştibû nedihat ji bîr kirin û wenda nedibû, him jî min dê kalê xwe bibîr bianîna.

I. Ev çîroka Kurdî ji aliyê wêjeya navnetewî ve çi diparêze, bi motîf û gotinê xwe çiqasê warê xwe nîşan dide?

II. Gelo vê çîrokê ji aliyê toreyî ve çi ders da me û çi feyde da zimanê Kurdî?

1. ÇÎROK:

Ji boyî fêmkirina vê mijarê em ê çîrokê li gorî wêjenasan bidin nasîn.

"*Çîrok* an jî mîna kurmancên jêr dibêjin "*kurteçîrok*" loma min ev nav bi kar aniye. Di kovar û rojnameyên mîna *Hawar (*1932-1943). *Ronahî (*1942-1945). *Roja Nû* (1943-1946). *Hêviya Welêt* (1963-1965). *Çiya (*1965-1970). *Hêvî* (1983-1992) û gelek kovarên kevin û nû de navê *"çîrokê"* hatiye bikaranîn. Di kovara *Rojî Kurd* (1913) de çîroka Fûad Temo ku heta niha mîna çîroka Kurdî ya yekem dihat qebûlkirin, di bin sernava *"çîrok"* hatibû weşandin. (Cewerî 2003, r.34-35)

Çirok (Hîkaye) tê wateya vegotin, dîrok, destan, qiseyê mesel û rîwayetê. Çîrok bi wateya xwe ya herî kurt ve bûyereke ku bi şêweyeke çîrokî tê vegotin e. Armanca dengbêjan bicoşkirina guhdaran e. Di kurdiya kurmancî de ji bo vê cureya vegotinê, navên wekî *çîrok, çîrvanok, kurteçîrok, xeberoşk, xemîşok, mesel, meselok, metelok, serborî, serpêhatî, serhatî, hîkaye* û hwd. têne bikaranîn (Filiz 2014, r.25).

Li gorî Zana Farqînî di ferheng –sözlük a xwe ya KURDÎ-TIRKÎ de dibêje; *çîranok,(*hikâye, masal), *çîrçîranok, çirçironek, çîrçîrok* (masal). *Çîrçîrokî* (masalımsı) (Farqînî, 2007, r.133).

[6] Pêmayî; mîras.(ferheng.org)

Li gorî Kamêran Silêman Botî; "*çîrok, vegêrana bûyeran bi awayek hunerî ye"*(Botî 2006, r.152).

Ramazan Pertev der heqê çîrokê de dibêje: "*cureyek ji vegotinên gelêrî ne ku tê de cih didin serborî û lêhengên derasayî û mijara wan xeyalî û bi devkî belavbûyî ne."* (Pertev 2009, r. 87-89).

Li gorî Pirtûka Mamostetî ya Ziman û Wêjeya Tirkî ya DATA yê jî çîrok: Berhemek ji jiyana koçeriyê de ku derbasî jiyanek dêmanî dibe ye. Û bêhtir jî ji aliyê evîndar û çalûsan ve tê gotin (DATA 2015, r.127).

Li gorî Dr. Îzolî ku di Ferheng a xwe ya bi Kurdî-Tirkî de dibêje çîrok, (masal, öykü, hikâye). *çirçirok* (masal, asılsız konuşma.), *çîrokî xelk* (halk masalları.) *çirokî serhatî* (hayat hikâyeleri, başa gelen maceralar) (Îzolî 1992, r.99)

1.1 ÇÎROKBÊJ(Î):

Di wêje û çanda kurdî de ciyê çîrok û çîrokbêjîyê gellekî giring e. Heger hun mînakekê bixwazin, dakevin kuçeyekê herin cem kalekî Kurd û lê gohdar bikin, ez bawerim wê kalê hêja an ji we re wê serpêhatiyekê xwe bêje an jî wê dest bi mesele û çîrokekê bike. Hunên wê demê bibin şahidê wêje û dîrokek zindî.

Di zimanê Kurdî de ji xeynî *çîrokbêjî ye* hinek peyvên din jî ji tên bikar anîn. Ji ber ku min peyva çîrokbêjî yê îdeal dît min ew bikar anî ye. Li jer derheqê çîrokbêjî û hinek peyvên hemwateyî çîrokbêjî ye hene bi alîkarîya wêjenasan min behsa wan kiriye.

Li gorî Kamêran Silêman Botî çîrokbêj /çîrokvan: "*kesê çîrokan di bêjit, çîroknivîs; kesê çîrokan dinivîse"* **(**Botî 2006, r.164).

Li gorî Zana Farqînî di ferheng –sözlük a xwe ya KURDÎ-TIRKÎ de dibêje; *çîrçîrokbêjî* (masalcılık), *Çîrokbej (*masalcı), *Çîrçîrokî (*bağırıcılık), *çîrçîrok(ı) (*bağırıcı) (Farqînî 2007, r.133) .

Li gorî Dr.Îzolî ku di ferhenga xwe ya bi KURDÎ-TIRKÎ de dibêje; *çîrok gotin, hîkaye kirin* (hikâye yazarı) *çîroknivîs* (Îzolî 2004).

Li gorî Mûsa Anter ku di ferhenga Khurdî-Tirkî de dibêje: *çîrokvan* (Tahkiye, hikâyecî) (Anter 1967, r.36).

2. SÊVA MÎRAN

Hebû carek ji caran, xêr û xweşî bibarin li hazir û guhdaran…

Hebû nebû Sêva Mîran hebû, ji ber ku Sêva Mîran keça malê bi tenê bû pirr bi qedr û qîmet bû, Sêva Mîran di karê dolabê de dişixulî. Ji ber ku zarok nema ji diya Sêva Mîran re çêdibûn bavê Sêva Mîran hewî aniye ser diya wê û Sêva Mîran jî bi kurê axê re nîşanî kiriye.

Rojekê ji rojên xwedê diya Sêva Mîran diçe sûkê, jibo nîşaniya Sêva Mîran cil û firaqan ji Sêva Mîran re bikire. ‘hingî Sêva Mîran xweşik û bi qedir bû, jinbava wê hesûdi jê digirt.
Jinbava Sêva Mîran dibîne ku diya wê diçe sûkê, ew jî diçe singê dolabê di devê derî de dikute. Sêva Mîran bi kelecanî çavên wê li riya diya wê ye, dema ku diya Sêva Mîran ji sûkê tê jinbava wê diçe hundirû û dibêje: “Sêva Mîran, Sêva Mîran diya te ji sûkê hat!” Sêva Mîran dibê çip ji ciyê xwe radibe di derî de derdikeve û baz dide pêşîya diya xwe dema ku baz dide singê dolabê dikeve binê lingê wê û ji ser hişê xwe diçe, tu dibêje qey ne îsal berî bi heft salan miriye.

Diya Sêva Mîran tê qîza xwe dibînê ku bêhiş ketiye, çikase dike qêrîn û hewar dixwaze keça xwe şiyar bike jî tiştek ji destê wê nayê. Diya wê ji ku dizane singê [7]dolabê ketiye lingê wê û dilê wê êşiyaye. Ew dibêje qey keça min miriye.
Diya Sêva Mîran dibêje: “Destê min li keça min nagere ku ez wê têxim binê axê, çawa ez ê axê bi ser vê delalê dakim?” Diya Sêva Mîran keça xwe dixe hundirê sabatekê, cil û zêr û ziberê wê jî dixe sabatê û li ser hespê qenc girê dide û berê hespê dide çol û çiyayan, hesp bêxwedî ber bi çiyayan ve diçe.

Li gundekî dûr xortek û pîra diya xwe dijîn. Rojekê xort ji diya xwe re dibêje: “Va ye ez û hevalê xwe em ê herin nêçîrê”. Biryara xwe didin û diçin nêçîrê. Dema ku li nav çiyê li xezal, pezkovî û kewan digerin dibînin ku wa ye hespek barkirî bi aliyê wan ve tê. Nêçîrvanek dibêje: “Serbar ji min re” û yê din dibêje: “Binbar ji min re”. Nêçîrvanê ku gotiye binbar ji min re hesp

[7] Sing: darik an ku bizmarê ku hatiye çikilandin da ku tiştek pê ve bê girêdan

ji xwe re dibe û yê ku gotiye serbar ji min re yanî kurê pîrê sabata li ser pişta hespê ji xwe re biriye malê.

Xwediyê serbar sabata xwe dibe hundir û dibîne ku sabat xiliqandiye. Piştî hinek lebikandinê xilqê dişikîne û qapaxa sabatê vedike, gava ku devê sabatê vedike çi bibînê, şewqa rûyê Sêva Mîran dide ser û çavên wî û kurê pîrê ne bi dilekî bi heft dilan dil dikeve Sêva Mîran. Kurê pîrê Sêva Mîran ji sabatê derdixe û gazî diya xwe dike.

–Dibêje: Yadê, va ye ez ê herim civatê û heta seat yazdehê şevê ez nayêm malê. Dema ku ez bêm malê divê ku tu vê keçikê ji min re sax bike.

–Diya wî dibêje: Kurê min qîzika mirî ez ê çawa sax bikim! Te hişê xwe xwariye! Eman yeman çi dike û çi nake kurê xwe qeneh nake, diya wî dibêje temam.

Kurê pîrê diçe civatê û diya wî jî radibe cilê Sêva Mîran jê dike û wê dixe serşokê, bi sabûn û lûfik laşê we dişo û difirikîne. Dema ku pîrê, lingê Sêva Mîran dişo dibînê ku tiştekî reş di binê lingê wê de ye. Pîrê mûçink[8] tîne û sing ji pehniya Sêva Mîran dikişîne. Sêva Mîran tê ser hişê xwe lê hê çav bixew e.

–Sêva Mîran dibêje: Yadê, çima te ez ji vê xewa şêrîn rakirim?

–Pîrê dibêje: Oyy keça min! Diya çi û halê çi, kurê min çûbû nêçîrê, tu di vê sabatê de li ser pişta hespekî dîtiye û tu aniye malê. Gava pîrê vê gotinê ji Sêva Mîran re dibêje, Sêva Mîran şitexalîyê li xwe heram dike û nema dişitexile.

Kurê pîrê ji civatê tê dibîne ku diya wî qîzik rihet kiriye. Pirr kêfa wî tê û diçe destê diya xwe maç dike lê dibîne ku mahde diya wî ne xweş e,

–Dibêje: Yadê çima mahdê te kiriye?

–Diya wî dibêje: Kurê min, min ew rihet kir lê belê dema ku hîn bû ev der ne mala wê ye şitexalî li xwe heram kir.

Demek diçe kurê pîrê gazî mele dike mehra xwe û Sêva Mîran çê dike û bi Sêva Mîran re dizewice. Heft sal derbas dibin şeş kur û qîzek bi temamî heft zarokên wan çê dibin lê belê di nava van heft salan de peyvek ji devê Sêva Mîran dernakeve û bi tu kesî re naşitexile. Kurê pîrê pirr meraq dike, di nava xwe de dikele, difikire, ji xwe re dibêje: "Çima jina min bi min re naştexile". Rojekê kurê pîrê diçe civatê û derdê xwe bi civatê re parve dike.

[8] WQ. Ferheng. Mûçink: mû-çinîn-în+k, mûçing, mûçinkê neynûkan.

–Dibêje: Gelî camêran! Ev heft salên min e ez zewicîme şeş kur û qîzek min çê bûne, ji roja ku ez zewicîme heta niha hê jina min carekê tenê bi min re neştexiliye û nizanim sedema wê çi ye, ez nizanim çi bikim ji bo ku bi min re bişitexile? Civat difikire, eceba sedema vê pirsgirêkê çi ye, mirovekî kal û zana dengê xwe hinekî radike û dibêje: "Kurê min hinekî nêzîkî min bibe". Kurê pîrê nêzîkî mirovê kal dibe.

–Zana dibêje: Kurê min tu dê here sûkê heft sêvan bikire. Tê here malê ku jina te çû odeyek din, tê her yekî/ê sêvekê bide kurên xwe lê tu dê sêvekê bi xwe re bihêle û tu nade qîza xwe. Dû re tê xwe veşêre û tê li jina xwe guhdar bike. Kurê pîrê dibêje temam û diçe wekî ku zanayê kal gotiye dike. Xwe di pişt kewarê de vedişêre. Keça wî diçe bi ser diya xwe de digirî, dibêje: "Yadê yadê, çima bavê min sêv dan birayên min û neda min. Ez jî sêvê dixwazim". Carek du car wilo dubare dike Sêva Mîran nema îdare dike.

–Sêva Mîran dibêje: Keça min ez bi gorna mala xalê te bikim ku bavê te ji nav gund bê ez ê bikim ku sêvekê bide te jî. Kurê pîrê ji pişta kewarê derdikeve, pêçava Sêva Mîran maç dike, sêvekê jî ji bêrîka xwe derdixe û didê qîza xwe.

–Kurê pîrê dibêje: Çima heta niha te nedigot! Madem ku tu hewqasî bi hesreta mala bavê xwe ye xwe amade bike, sibehê ez ê te bişînim mala bavê te.

–Sêva Mîran dibêje: baş e.

–Kurê pîrê dibêje: Hinekî karê min he ye, çaxê çinîn a erdan e. Tu here, karê min xelas bibe ez ê jî bêm. Lê belê divê ku yekî aminî lê bibe û gundê mala bavê te nas bike he be ji bo ku ez te pêre bişînim. Dibe sibeh kurê pîrê diçe nav gund dipirse ku di nav gund de, yê ku gundê mala bavê Sêva Mîran nas dike û bi ewle mele ye. Diçe cem mele. Halê xwe jê re dibêje. Mele dibêje tamam û xwe kar dikin. Sêva Mîran û zarokên xwe û mele dikevin rê.

Wê rojê Sêva Mîran, zarokên xwe û mele heta ku roj diçe ava û reş dikeve erdê dimeşin.

–Mele dibêje: Bû şev, em nikarin rê bidomînin û em westiyane. Ka em li cihekî rawestin bi roniya sibehê em ê bi rê kevin.

–Sêva Mîran dibêje: Temam zarokên min jî pirr westiyane, dê hinekî bêhna xwe berdin. Li binê darekê disekinin û hespê xwe girê didin. Mele hinekî durî wan disekine lê belê xweşikbûna Sêva Mîran tarîtî bi ser çavên mele de jî aniye. Hişê Mele tev li hev dibe û xewa wî nayê. Xwe di qulipîne vî alî û wî alî, dike û nake îdare nake. Mele radibe ber bi Sêva Mîran diçe.

–Mele dibêje: Sêva Mîran, wellehî xweşikbûna te hiş di serê min de nehiştiye. Ez îdare nakim divê ku ez îşev li ba te razêm!

–Sêva Mîran dibêje: Mele tu çi dibêjî! Ez zewicîme, heft zarokên min he ne, tu meleyî ji ber ku ewlehîya mêrê min bi te hatiye em bi te re şandine…

–Mele dibêje: Yan tu dê bi hêle ez ê îşev li cem te razem an jî ez ê serê kurê te jêkim!

–Sêva Mîran dibêje: Wellehî tu serê her heft zarokên min jêke jî tu li ba min raneza! Mele kêra xwe derdixe û di xew de serê kurekî Sêva Mîran jê dike û guhên wî diavêje ber lingê wê. Sêva Mîran radije guhê kurê xwe û dixe bêrîka xwe.

Sêva Mîran ji gundê mêrê xwe dûr ketiye û li dora wê jî tu kes nîne ku hewarî wan bike. Baz bide jî zarokên wê di destê Melê de wê bimînin, nizanê wê çibike. Sêva Mîran wê şevê bi dilşewatî zilmîtiya Mele derbas dike lê belê dilê Mele rihet nake. Serê sibehê riya xwe didomînin.

Roja duduyan jî dibe êvar dîsa mele eynî dawê li Sêva Mîran dike lê belê dîsa nagihê mexseda xwe. Heft roj û heft şevan dimeşin. Mele serê her heft zarokên Sêva Mîran jê dike û guhên wan diavêje ber Sêva Mîran. Sêva Mîran jî guhê her heft zarokên xwe dixe bêrîka xwe. Mele û Sêva Mîran digihin sînorê gundê mala bavê Sêva Mîran, Mele vedigere gundê xwe.

Sêva Mîran bi dilşewatî, kul û kederan ber bi malê ve diçe, leqayî şivanekî gundê mala bavê xwe dibe.

–Sêva Mîran bang dike: Waa şivano! Tu dikarî be qedehek şîr bide xwişka xwe wele nava min şewitî.

–Şivan dibêje: Wîî xwişka min welle ji sala ku Sêva Mîran ji gundê me çûye dilopa şîr neketiye guhanê pezê me.

–Sêva Mîran dibêje: Birayê min ka tu dîsa here meyzêne belkî hema qedehekê tu bidoşe. Şivan diçe dimeyzêne ku şîr ji guhanê pezê wî dinuqute. Matmayî dimîne. Dû re şûşeyêk şîr didoşê û tîne. Sêva Mîran şûşeyê şîr bi ser xwe de dadike lê belê nava wê dişewite, têhna wê naşike. Sêva Mîran şivan spas dike û bi riya xwe de dimeşe. Di rê de digihe werzekî dimeyzêne waye nehtorê ber werz xwe li bin holikê dirêj kiriye.

–Sêva Mîran bandike: Waa nehtoro[9]! Ma xilsek[10] tirî yan zebeşek di werzê te de nîne wellehî nava min şewitî.

–Nehtor dibêje: Wey xwelî li serê me be xwişkê! Ma tu nizane ji sala ku Sêva Mîran ji gundê me çûye hê xilsa tirî li rezê me neketiye û kilîlkek zebeşan di lemê me de şîn nehatîye.

–Sêva Mîran dibêje: Birayê min ka tu dîsa ji bo xwişka xwe here meyzêne wellehî nava min şewitî. Nehtor diçe nav werz dimeyzêne lêm bi serrî şebeş û petîx bûne. Li mêwê xwe dinerê ku guliyê mêwa dibin tirî de tewiyane. Şaş dimîne û ber singa xwe bi tirî dadigire û şebeşekî jê dike ji Sêva Mîran re tîne. Sêva Mîran tirî û şebeşê xwe dixwe, lê belê hê jî agirê di dilê wê de sivik nebûye. Nehtor spas dike û bi riya xwe de dimeşe. Diçe digihije kaniya gundê mala bavê xwe. Dimeyzêne wa ye komek zarok li devê kaniyê ji xwe re dilîzin.

–Sêva Mîran bandike: Waa zarokno! Hûn dikarin dewlikek av ji min re bînin wele nava min şewitî.

–Zarok dibêjin: Xwişke ji sala ku Sêva Mîran ji gundê me çûye kaniyên me ziwa bûne. Av ji wan nayê.

–Sêva Mîran dibêje: Ka hûn dîsa meyzênin belkî hema dilopek av tê de he be welle nava min dişewite. Zarok diçin dimeyzênin ku xum xuma kaniyêye, av jê tê. Zarokek dewlikek av dadigirê û ji Sêva Mîran re tîne. Sêva Mîran avê vedixwe. Zarokê ku av anîye bi aliyê gund de baz dide û ban dike ‘’Sêva Mîran hat!’’. ‘’Sêva Mîran hat!’’. ‘’Sêva Mîran hat!’’. Gundî tev de tên pêşiyê lê belê diya wê û bavê wê xuya nakin. Sêva Mîran diçe malê êş û derdê dilê wê ne besî wê ne, çibibîne ku wa ye ji girî çavên diya wê û bavê wê kor bûne. Destmala xwe bi ser çavên wan dadike, çavên wan rihet dibin.

Mele vegeriya bû gundê xwe. Deh roj derbas dibin kurê pîre karê xwe xelas dike û diçe cem melê.

–Kurê pîrê dibeje: Mele di vî gundî de ji te û pê de tu kes gundê mala bavê jina min nas nake. Divê tu min jî bibe gundê mala bavê jina min.

–Mele dibêje: Karê min he ye. Bila yekî din bi te re bê.

–Kurê pîrê dibêje: Tu tenê nas dike. Yan tê bi min re bê yan jî ez ê te bikujim. Mele nema zane wê çi bike. Qebûl dike.

[9]Ferheng. Org. Nehtor: bekçiyê li ber rez, werzan jî bexçeyan e.
[10] Ferheng.org Bi qasî gepa çûkekî ji boyî hinek ji guşiyê tirî tê gotin.

Kurê pîrê û mele xwe amade dikin û dikevin rê. Mele di rê de difikire, dibêje ez ê çawa xwe xelas bikim. Di dilê xwe de dibêje: ‘’Ku em gihan nêzîkî gund ez ê bêjim karê min he ye û ez ê bazdim’’. Kurê pîrê û mele digihin nêzîkî gund.

–Mele dibêje: Gundê jina te evder e. Karê min he ye. Divê ku ez vegerim.

–Kurê pîrê dibêje: Mele te hewqas qencî bi min kiriye gerek tu îşev bibe mêvanê mala xezûrê min. Reş ketiye erdê bila bibe sibeh tê vegere. Wele ez te bi tu derê de bernadim. Ma çi ecela te he ye. Mele çi dike û nake xwe xelas nake.

Kurê pîrê û mele digihin nava gund. Reş ketiye erdê. Li mala bavê Sêva Mîran dipirsin. Gundî malê şanî wan didin. Diçin malê xwe didin nasîn. Şîva xwe dixwin. Kurê pîrê dibêje: “Ka zarok”. Sêva Mîran dibêje: “Razane”. Civat digere û gundî tên civata mala bavê Sêva Mîran. Ji mêvanan hindirû tê dagirtin. Hino hino cihê mele teng dibe. Mele dibê ez ê rabim. Civat dibê qet nabê.

–Bavê Sêva Mîran dibêje: Madem ku ev civata xweş li hev geriyaye, bila yek ji me re çîrokekê bibêje.

–Sêva Mîran dibêje: Ji ber ku ev civat tevî jiboyî me hatiye ku misada we he be ez ê ji we re çîrokekê bibêjim. Ciyê mele teng bûye. Xwêdanê da ser rû û çavên wî çiqasê dibêje ez ê rabim karê min he ye, civat mele xistine navbera xwe, ma dikare xwe bi lebitîne.

Sêva Mîran dendikên hinara tîne. Li ber sobê rûdine û dest bi çîroka xwe dike. Ji hewiya diya xwe de dest pê dike û hetta digihe mele. Dibêje wele mele da’we li min kiriye ji ber ku min qebûl nekiriye serê heft zarokê min jê kirine. Guhê wan ji bêrîka xwe derdixe, şanî civatê dike û dendika hinarê diavêje nav agirê sobê. Dibêje ‘’dendik hinarê bi teq’’ her ku serpêhatiyeke xwe dibêje dû re dendika hinarê diavêje nav agir dibêje: ‘’dendik hinarê bi teq’’.

Mele û hewiya diya Sêva Mîran çiqase dixwazin bazdin jî xwe ji nav destê civatê xelas nakin. Bavê Sêva Mîran mele û hewiyê girê dide heta dibe sibe gazî cîran û gundiyan dike, dibêje: “Bila herkes bi xêra xwe êzingekî bîne. Herkes darek êzing tîne û li qada gund kom dikin. Mele û hewiyê li ser ezinga girê didin û agir berdidin ezingan. Mele û hewî dişewitin. Herkes vedigere mala xwe. Çîroka me qediya, Hun ji min re sax bin…

3. DI ÇÎROKA SÊVA MÎRAN DE MOTÎF

3.1.Motîfa Sabatê: Di vebêja kevneşopî de motîfên hevpar hene. Motîfek ji van jî sabat e. Di vê çîrokê de jî sabat, jiyana qehreman a çiroke diguhere. Wekî şanonivîsê ku tevî wêjeya cîhane bûye W. Shakespeare, di pirtûka xwe ya bi navê *The Merchant Of Venice (Tacirê Venedîk)* de motîfa sabatê (sindoq) derbas dibe. Sabata ku ji bavê *Portia* mîras ma ye, ji alîyekî ve *Portia* dike xwedî pere, ji aliyê din ve jî bextê wê ve dike. Em dikarin bibêjin di çîroka *Sêva Mîran* jî de wekî *The Merchant Of Venice* rewş eynî ye lewra diya *Sêva Mîran* zêr û ziberên wê dixe sabate û *Sêva Mîran* jî dixe sabatê dema ku kurê pîrê wê ji sabatê derdixe û rihet dike bi wê re dizewice.

3.2.Motîfa Zewacê: Dema ku em li dîroka Kurdan dimeyzênin, dema Zerdeştîyan zilam karî bûn bi jineke tenê re bizewicin. Wekheviya jin û mêr he bû. Dema ku Kurd derbasî Misilmaniye dibin, zilam bêhtirî jineke dikarê bizewice, lewra ev di Misilmaniye de caîze[11]. Ji ber ku çîrok û wêjeya Kurdan bêhtir di dema Mislimaniyê de hatiye nivîsîn, Di çîrokên Kurdan de jî, zilam zêdetirî yekê lewra bi du, sê jinan re jî dizewice **(*bnr*.** http://www.ahmetakyol.net/zerdust-dini/ 29.07.2015).

3.3.Motîfa Hejmara Hefta: Hejmara motîfa hefta, nîşana temamî bûyîne, yekîtiye, tevahiye û mukemelliyetê dide. Di çîrok û wêjeya cîhanê û ya Kurdan de jî hejmara hefta di gellek cihan de derbas dibe. Di *çîroka Heft Zanayan (Yedi Âlimler Hikâyesi)* de; ji ber ku cêriyekê bêbextî avêtiye kurê padişahekî rojhilatê, û ji bo ku *heft* wezîrê zana kurê padîşeh ji vê bêbextiyê xelas bikin, di nava *heft* rojan de, ji *heft* çîrokên ku li ser şeytaniya jinan nivîsîne çê bûyî ye. Di çîroka Sêva *Mîran* de jî motîfa hejmara hefta li çar deran der bas dibe. Cara yekem *Sêva Mîran heft* salan axaftine li xwe heram dike. Cara duyem *heft* zarokên *Sêva Mîran* çê dibin. Cara sêyem Mele di nava *heft* şevan serê *heft* zarokên *Sêva Mîran* jê dike. Cara çarem jî *Sêva Mîran heft* dendikê hinarê diavêje nav agir.

3.4.Motîfa Sêvê: Di gellek çîrokan de *sêv* nîşana welidîne ye. Di çîroka Kurdî ya bi nave *Keçelonek* de zarokê Mihemed çê nabin. Rojekê Mihemed diçe civatê derdê xwe

[11] Caîz: rast, maqûl, baş, qenc. (*gotin/axaftin mîna malî ye, îsrafa wê ne caîz e. Bedîûzzeman Mele Seîdê Kurdî,* wergerandin: Abdulkadir Bîngol, Nefel.com, 7/2009)

dibeje û *Keçelonek* jî *Sêvekê* dide Mihemed û Mihemed diçe malê *Sêvê* dide jina xwe û du kurê wî çêdibin (***Mehmet Aksaz, çiroka keçelonek. hevpeyvin 21.08.2015***).

Di çîroka *Sêva Mîran* de jî *sêv* devê *Sêva Mîran* vedike û dibe wesîleya axaftina wê.

Di çîroka bi Tirkî ya bi navê *Elîf û Mahmud* de derwîşek sêvekê dide Şah Mûrat û kurekî wî çê dibe, *Sêv* dibe wesîleya çê bû ne. **Bnr.** *motîfên di çîrokên de derbas dibin.* (*http://salihaydogan.blogcu.com/elif-ile-mahmut-adli-halk-hikayesinin-tahlili/9837075*) 08.01.2016

Mebesta motîfa sêvê, ji bo berdewam bûna dundeyê, ebedîyetê, ciwan bûyîne, xweşik bûyîne, qewetê, tendurustiyê, hezkirin û baweriyê ye. Di gellek amûrên wêjeya gelerî, mîtolojî, bawerî û hekîmtiyê de em dikarin bibêjin motîfa sêvê derdikevê holê. **Bnr**. (Aziz AYVA Âşıkların Di□li□nde 'Elma - Sevgi□li□' İli□şkisi.*) /http://www.nobel.gen.tr/Makaleler/TABAD-Issue%201-47-2011.pdf.*

Encam

Ji aliyê çand û hunera ku di çîroka Sêva Mîran de derbas dibe, em dikarin bibêjin ev çîrok qetek ji wêje ya Kurdî ye. Û ji aliyê motîfên di çîrokê de derbas dibin jî, min bi hinek çîrokên din re dan ber hevdû, û me dît ku wekî di gellek çîrokan de jî derbas dibe motîfên hevpar he ne. Belê ji bo vê xalê jî em dikarin bêjin ku qencî li her derê cîhanê tê parastin lê belê nebaşî, pîsî nayê qebûl kirin, û tê ceza kirin.

Tiştê ku me ji vê çîrokê fêm kir yek jê ev e ku; bi çavnebarî, zikreşî û zilmîtiyê, tu kes nagihê meqseda xwe. Her çiqasî zilmîtî û çavnebarî ji bo hinek kesan balkêş be jî, dijminê mirovahiyê û heqîyê ye. Peyama duduyan jî çîrok dide me, mirov baş û nebaş dibin du beş. Ên ku nebaşî û pîsiyê dikin dikevin beşa pîsan, û yê başî û heqiyê dixwazin jî dikevin beşa qencan de. Ji bilî van herdu xalan û pê de mirov tu cûdahiya mirovan nîne.

Paşgotina me ev e ku wê lêkolîna min li ser çand û huner a Kurdan bidomê. Gotinek pêşiyan he ye dibêje: "*dar li ser koka xwe, mirov li ser zimanê xwe şîn dibe*". Ev

gotinek bê hempa ye. Ziman wekî Sêva Mîran e ku em lê xwedî dernekevin wê xweza ya me hişk û ziwa bibe.

Çavkanî

Aksaz, Hüseyin(2015) mirovê çavkanî jiyana xwe ji dest da ye.

Aksaz, Rabia(01.08.2015) mirova çavkanî dijî ye.

Aksaz, Mehmet.(02.08.2015) mirovê çavkanî diji ye.

Akyol, Ahmet, Yedi Sayısının Gizemi / http://www.ahmetakyol.net/7-sayisinin-gizemi (dîroka nêrînê 24.07.2015)

Akyol, Ahmet, Zerdüşt Dini/ http://www.ahmetakyol.net/zerdust-dini/ (dîroka lênerînê 29.08.2015)

Anter. M. (1967). Ferhenga Khurdî-Tirkî./Kürtçe-Türkçe Sözlük. İstanbul. Yeni Matbaa.

Ayva A.(2009). *Âşıkların Di□li□nde 'Elma - Sevgi□li□' İli□şkisi. Bilimleri Araştırma Dergisi 2 (1):93-98, 2009. ISSN: 1308-3945, www.nobel.gen.tr http://www.nobel.gen.tr/Makaleler/TABAD-Issue%201-47-2011.pdf.*

Botî, Silêman, K. (2006). Ferhenga Kamêran Kurdî-Kurdî. Çapxaneya Wezareta Perwedeyê/Hewlêr. Weşanxaneya Spîrêz. Çapa yekem.

Cewerî F.(2003), *Antolojiya Çîrokên Kurdî.* Weşanên Nûdemê 75. Çapxaneya Berdan Matbaacılık. Çapa yekê/Stenbol.

Çetoyê Zêdo, Venedik Tacirinde Masal Ögeleri ve Sandık Motifi / http://cetoyezedo.blogspot.com.tr/2014/03/venedik-tacirinde-masal-ogeleri-ve_22.html dîrok a lênerînê 30.08.2015.

Demîrhan, U.(2007), Ferhenga Destî Kurdî bi Kurdî. çapxaneya Akademî. Çapa duyem a berfereh. Doğubeyazıt-AĞRI.

Filiz. Ş.M., (2014). Xebatek Li Ser Destana Dewrêşê Evdî. Mêrdîn. Teza Lîsansa Bilind.