



NÛBIHAR AKADEMÎ

Kovara Akademîk a Xebatên Kurdî ya Navneteweyî
International Peer-reviewed Journal of Kurdish Studies

Biha ₺15 - The cost ₺ 15

Çend Kêşeyên Veguhestinê ji Kurdîya Soranî bo Kurdîya Kurmancî

Zülküf ERGÜN

Pîr Şehriyarê Hewramî û Kalamên Wî Di Baweriya Yarsanan De

Shahab VALÎ

Milliyetçiliğin Osmanlı'daki Tezahürleri:
Müslüman Halklar ile Hristiyan Halkların Milliyetçilikleri

Orhan ÖRS

Helbesteke Nûpeyda ya Feqîyê Teyran

M. Zana Karak

Bi Nêrîna Rastgirên Tirk ên Radîkal li Tirkîyê Kurd

Mehmet Emin PURÇAK

Navê Kurd û Pêwendiyên wî yên Filolojîk

G. R. DRIVER

Cild/Volume 4 • Jimar/Issue 15 • Sal/Year 8 • 2021



Kovara Akademîk a Xebatên Kurdî ya Navneteweyî
International Peer-reviewed Journal of Kurdish Studies

Cild 4 Jimar 15 Sal 8 - 2021
Volume 4 Issue 15 Year 8 - 2021



Li Ser Navê Pak Ajansê Xwediyê Kovarê û Berpîrsê Karên Nivîsê
On Behalf of Pak Agency the Owner of Journal and Responsible Editor
Pak Ajans Yayıncılık Ltd. Şti. adına Sahibi ve Yazışmaları Müdürü
Süleyman Çevik

Edîtorê Giştî / Editor in Chief

Abdurrahman Adak / Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Navnîşan/Address

Pak Ajans Yay. Tur. ve Dış Tic. Ltd. Şti.
Zeyrek Mah. Serdap Sk. No: 26/3 Fatih/İstanbul
Tel & Faks: 0212 519 00 09
www.nubiharakademi.com
https://dergipark.org.tr/tr/pub/nubihar
E-mail: nubiharakademi@gmail.com

Yayın Sertifika No: 51437
Yayın Türü: Yerel Süreli Yayın.
ISSN: 2147-883X

Mîzanpaj & Page Design

Davut Özalp

Çap / Printed By

Hünkar Organizasyon Matbaa
Balabanağa Mah. Doğruman İş Mrk. No: 6 Büro: 5-6
Fatih-İstanbul Tel: 0 212 520 72 59
Sertifika No:17815

Kovara Nûbihar Akademîyê ji aliyê van îndeksan ve tê naskirin:
The Journal of Nûbihar Akademî is accepted by these indexes:



Nûbihar Akademî kovareke bihekem, akademîk û navneteweyî ye. Di demsalên bihar û payîzê de salê du caran tê weşandin. / Nûbihar Akademî is an international peer-reviewed academic journal. It is published biannually in spring and autumn.

DESTEYA EDÎTORÎYÊ / EDITORIAL BOARD

Edîtorê Giştî / Editor in Chief

Abdurrahman Adak / Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Edîtorê Rêvebiriyê / Managing Editor

Hayrullah Acar / Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, Turkey

Çigirên Edîtor / Assist. Editor

Ayhan Tek / Assoc. Prof., Muş Alparslan University, Turkey

Leyla Kaplan / Mardin Artuklu University, Turkey

Edîtorên Zanistên Zimanî / Language Sciences Editors

Darun Abdalrahman Salih / Dr., University of Sulaimani, Kurdistan-Iraq

Nurettin Beltekin / Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Songül Gündoğdu Yücel / Dr., Muş Alparslan University, Turkey

Tahirhan Aydın / Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Edîtorên Zanistên Edebiyatê / Literature Sciences Editors

Bakhtiar Sadjadi / Assoc. Prof., Kurdistan University, Iran

Farangis Ghaderi / Dr., University of Exeter, England

Hemin Omar Ahmad / Dr., Soran University, Kurdistan-Iraq

Kenan Subaşı / Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Osman Aslanoğlu / Assoc. Prof., Dicle University, Turkey

Zülküf Ergün / Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Edîtorên Zanistên Civakî / Social Sciences Editors

Ahmet Gemi / Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, Turkey

Esmail Shams / Dr., Allameh Tabatabai University, Iran

İbrahim Bor / Assoc. Prof., Indiana University, USA

Kamal Soleimani / Dr. El Colegio de México, Mexico

Shahab Vali / Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Şehmus Kurt / Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Edîtorê Nirxandina Pirtûkan / Book Review Editor

M. Emin Purçak / Dr., Muş Alparslan University, Turkey

Edîtorên Zimanî / Language Editors

Kurmancî / Kurmanji: Yunus Demir / Kurdology MA, Mardin Artuklu University, Turkey

Îngilîzî / English: Cihat Yılmaz / PhD student, Vytautas Magnus University, Lithuania

Soranî / Sorani & Farisî / Persian: Mezher Îbrahîmî / Wanebêj / Lecturer, Kurdistan University, Iran

Zazakî / Zazaki: Bilal Zilan / Kurdology MA, Mardin Artuklu University, Turkey

Tirkî / Turkish: Ebubekir Gören, Kurdology MA, Mardin Artuklu University, Turkey

Desteya Şêwrê / Advisory Board

Abbas Vali / Prof. Dr., Independent Academician

Abdulwahab Khalid Musa / Prof. Dr., Nawroz University, Kurdistan-Iraq

Hami Bozarlan / Prof. Dr., École des Hautes Études en Sciences Sociales, France

Jalile Jalil / Prof. Dr., Instituta Kurdzaniyê, Wien, Austria

Martin Van Bruinessen / Prof. Dr., Universiteit Utrecht, Nederlands

Mesut Yeğen / Prof. Dr., Independent Academician

Philip G. Kreyenbroek / Prof. Dr., Georg-August University, Germany

Salih Akin / Prof. Dr., Rouen University, France

NAVEROK / CONTENTS

JI EDÎTORÎYÊ/EDITORIAL	07-09
Çend Kêşeyên Veguhestinê ji Kurdîya Soranî bo Kurdîya Kurmancî Some Transmission Problems from Sorani Kurdish to Kurmanji Kurdish	
ZÜLKÜF ERGÜN	11-46
Pîr Şehriyarê Hewramî û Kêlamên Wî Di Baweriya Yarsanan De Pîr Shahriyar Hewrami and His Kêlam's in Yarsan Faith	
SHAHAB VALÎ	47-65
Milliyetçiliğin Osmanlı'daki Tezahürleri: Müslüman Halklar ile Hristiyan Halkların Milliyetçilikleri Manifestations of Nationalism in the Ottoman Empire: Nationalisms of Muslim and Christian Peoples	
ORHAN ÖRS	67-108
Helbesteke Nûpeyda ya Feqîyê Teyran A Newly Found Poem of Feqîyê Teyran	
M. ZANA KARAK	109-119
Bi Nêrîna Rastgirên* Tirk ên Radîkal li Tirkîyê Kurd Kurds in Turkey From The Perspective of Turkish Radical Rightists	
MEHMET EMİN PURÇAK.....	121-126
Navê Kurd û Pêwendiyên wî yên Filolojîk The Name Kurd and its Philological Connexions	
G. R. DRIVER / Wergêran ji Zimanê Îngilîzi bo Kurdi: Mehmet YONAT	127-135

Ji Edîtorîyê

Ji *Nûbihar Akademîyê* merheba.

Kovara *Nûbihar Akademîyê* di sala xwe ya heştem de bi jimara xwe ya 15em li pêşberî we vekoler û akademîsyenên hêja ye. Di roja me de kovarên akademîk ji amûreke weşanê gelekî wêdetir wek dezgeheke akademîk a birêkûpêk ya belavkirin û nixandina weşanên zanistî û kovargerîya akademîk jî wek hêmaneke bingehîn a jîyana akademîk tên qebûl kirin. Pêşveçûnên derbareyê akademîya Kurdî ya li zanîngehên cihanê kovargerîya akademîk ji bo qada Kurdolojîyê jî wek pêdawîstiyekê derdixin pêş. Kovara *Nûbihar Akademîyê* jî di encama vebûna beşên Kurdolojîyê yên li zanîngehên Tirkîyeyê bi mebesta piştgirîya akademîya Kurdî û bipêşxistina zanista Kurdolojîyê bi hevkarîya weşanxaneyê Nûbiharê û hin akademîsyenên Kurd di sala 2013an de wek kovara yekem a Kurdolojîyê ya li Tirkîyeyê dest bi weşana xwe kiribû. Em di wê bawerîyê de ne ku *Nûbihar Akademîyê* di heft salên xwe yên rabirdûyê de wek pêşengeke qada xwe di akademîya Kurdî de roleke erênî û girîng lîstîye. *Nûbihar Akademî* jî bo ku ji vir şûnde jî vê rola xwe ya erênî bi awayekî baştir bilîze û wek dezgeheke akademîk a serbixwe û bi perspektîfê objektîf rêwîtiya xwe bidomîne xwedî îradeyê tam e. Di vê çarçoveyê de em bi kêfxweşî radigihînin ku *Nûbihar Akademî* di sala xwe ya heştem de (2021) di desteya edîtorîyê de revîzyoneke bingehîn dike û dil dike ku hem nixê weşana xwe ya akademîk bihêztir bike hem jî rola xwe ya navneteweyî baştir bilîze. Her di vê çarçoveyê de ji vir şûnde derîyê kovarê dê ji vekoler û akademîsyenên ku di vekolînên xwe de zimanên Farsî û Tirkî bi kar tînin re jî vekirî be.

Di vê jimarê de çar gotar, danasînek û wergêranek cih digirin. Ji nivîsarên vê jimarê sê gotar û danasîna pirtûkê bi Kurmancî û gotarek bi Tirkî ye. Wergêran jî ji Îngilîzî bo Kurmancî hatîye kirin. Ji gotarên vê jimarê yek di qada ziman, yek di qada bawerîyên Kurdan, yek di qada tarîxa Kurdan, yek jî di qada edebîyata klasîk de ye. Wergêran jî di qada zimanê Kurdî de ye.

Zülküf Ergün, di gotara xwe ya bi navê “Çend Kêşeyên Veguestinê ji Kurdîya Soranî bo Kurdîya Kurmancî” de ku bi Kurmancî hatîye nivîsîn, li ser wan bêjeyan disekine ku di vê sedsala dawîn de ji Soranî bi çewtî hatine wergirtin. Gotar li ser van veguestinên çewt radiweste û vê di bin sernavên tevlihevîyên semantîk, morfolojîk û fonolojîk de berçav dike. Li aliyê din bal dikêşe ser hin bêjeyan ku di Soranîyê de hatine dariştin, lê niha tenê di Kurmancîyê de tînin bikaranîn û wan jî wek kêşeyêke din a veguestina navzimanî dide zanîn. Serencam nivîskar li dor van kêşeyan pêşnîyazên xwe jî pêşkêş dike.

Shahab Wali, di gotara xwe ya bi navê “Pîr Şehriyarê Hewramî û Kelamên Wî di Bawerîya Yarsanan de” de ku bi Kurmancî hatîye nivîsîn, kesayetîya tarîxî, dînî û edebî ya Pîr Şehriyarê Hewramîyê ku nûnerekî girîng ê Kurdên Yarsanê sedsala XIem e derdixê holê. Wali, wek akademîsyenkî ku li ser teolojîya dînê Yarsanê û metnên wan ê dînî/edebî xebatên hêja dike, berevajîyê vekolerên ne Kurd ên ku ji dûr ve û bi giştî li ser kesayetên

Kurd radiwestin, di vê nivîsara xwe de bi awantaja metnên dînî yên Yarsanê ku di destê wî de ne hin metnên nû yên ku bo Pîr Şehriyarî tên nisbetkirin diweşîne û bi perspektîfeke dînî-tarîxî analizên girîng dike.

Orhan Örs, di gotara xwe ya bi navê “Milliyetçiliğin Osmanlı’daki Tezahürleri: Müslüman Halklar ile Hristiyan Halkların Milliyetçilikleri” de ku bi Tirkî hatîye nivîsîn, li ser fikra neteweperweriya di civata Împaratoriya Osmanî de û rengvedanên wê yên di nav gelên Misilman û Xristiyan de disekine. Li gor Örs, piştî belavbûna fikra neteweperweriyê gelên Xirîstîyan ên Osmanî li ser şîûreke millî, bi zêdekirina xwendegehan û bi pêşveçûna qadên sermayedarî û hunerî zûtir pêdiviyên miletbûnê tînin cih û bi piştgiriya dêran doza serxwebûnê dikin. Lê Kurd di serî de gelên Misilman ên Osmanî ji ber ku hem mercên giştî ên miletbûnê naînin cih hem jî xwe xwediyê dewletê dibînin, yekîtiya dewletê diparêzin û ji fikra neteweperweriyê dûr disekin.

M. Zana Karak, di gotara xwe ya bi sernavê “Helbesteke Nûpeyda ya Feqîyê Teyran” de ku bi Kurmancî hatîye nivîsîn, helbesteke Feqîyê Teyran ya ku heta niha nedihat zanîn û wî di keşkûlekê de peyda kiriye dide nasîn. Karak, digel nasandin û nirxandina helbestê ya ji aliyê ruxsarî û naverokî ve, destxet û transkripsiyona wê jî pêşkêş dike.

Di beşa wergêranê ya vê jimarê de **Mehmet Yonat** nivîsareke hêja ya Rojhilatnasê Îngilîz **G. R. Driver** a bi navê “The Name Kurd and Its Philological Connexions” ku di sala 1923yan de di kovara *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* de di çapxaneyê “Cambridge University Press” de derketîye wergêraye Kurdîya Kurmancî. Driver di lewheyên Sumerîyan û di çavkanîyên Grekî, Suryankî, Ermenkî, Erebî û Farisî û dîsa di çavkanîyên zanyarên Xirîstîyan de navên bi Kurdan re eleqedar tesbît kirine, ew analiz kirine û gihîştîye wê encamê ku ew navên di van çavkanîyan de derbas dibin Kurdan nîşan didin. Hêjayî gotinê ye ku ew nav ji sedsala yekem ya berîya zayînê qonax bi qonax di nav gotarê de hatine rêzkirin. Bo nimûne navên Kurdan ên sedsala yekem a berî zayînê ev in: *Cordueni* û *Gordyene*.

Di vê jimarê de em di cureya nasandina pirtûkan de jî nivîsarekê diweşînin. **M. Emin Purçak** di nivîsara xwe de li ser xebateke akademîsyenê Zanîngeha Kilis 7 Aralıkê Bayram Koca danasîneke analîtîk dike. Xebata Koca ya ku zimanê wê Tirkî ye û di Adara 2021an de bi navê *Kürtler Aslında - Uç Sağın Kürtlere* ji aliyê weşanxaneyê İletişim ve Hatîye weşandin di esasê xwe de teza wî ya doktorayê ye ku li zanîngeha Hacettepeyê qedandiye. Mijara xebatê bi çavê tevgerên polîtîk ên Tirkan pîrsgirêka Kurd e ku ev tevger jî wek Tirkperestên sekuler, bizavên sereke yên netewperest, bizavên sereke yên İslamîst û İslamîstên radîkal li ser çar kategorîyan hatine dabeşkirin. Bi awayekî balkêş her çar koman jî Kurd wek miletêkî cuda qebûl nekirine û koka pîrsgirêkê bi dewletên derve û alîgirên wan ên hundir ve girê dane.

Bi hêvîya ku em di jimara bê ya *Nûbihar Akademîyê* de dîsa bi naverokeke dewlemend li pêşberî we bin.

Her şad û bextewer bin.

Abdurrahman Adak
Edîtorê Giştî

Editorial

Welcome to *Nûbihar Academy*.

Nûbihar Academy Journal is with you valuable researchers and academics in its eighth year with its 15th issue. Today, academic journals are accepted as much more than a publishing tool, as a well-organized academic institution for the distribution and evaluation of academic publications and academic journalism is also accepted as a fundamental element of academic life. Developments in Kurdish academia in universities around the world also promote academic journalism as a requirement for the field of Kurdish Studies. *Nûbihar Academy Journal* started publishing as the first Kurdology journal in Turkey in 2013 as a result of the starting of Kurdology departments in Turkish universities in order to support the Kurdish academy and develop Kurdology knowledge in collaboration with Nûbihar Publishing House and some Kurdish academics. We believe that *Nûbihar Academy* has played a positive and important role in the Kurdish academy as a pioneer in its field for the past seven years. *Nûbihar Academy* has the full will to continue to play this positive role better from now on and to continue its journey as an independent academic institution with an objective perspective. In this context, we are pleased to announce that *Nûbihar Academy* is conducting a fundamental audit of its editorial board in its eighth year (2021) and is committed to both strengthening the value of its academic publication and better playing its international role. In this context, from now on the journal will gladly accept the researchers and academics who write in Turkish and Farsi also.

This issue includes four academic articles, an introduction and a translation. There are three articles, a review of a book in Kurdish and a Turkish article. Translations have also been made from English to Kurmanji. One of the articles in this issue is in the field of linguistics, one in the field of Kurdish beliefs, one in the field of Kurdish history, and one in the field of classical literature. Translations are also in the Kurdish.

Zülküf Ergün, in his article “Some Transmission Problems from Sorani Kurdish to Kurmanji Kurdish”, written in Kurmanji, focuses on the words that have been misinterpreted from Sorani in the last century. The article dwells on these erroneous transitions and addresses this under the titles of semantic, morphological and phonological complexities. On the other hand, it draws attention to some words that have been coined in Sorani, but are currently only used in Kurmanji, and they are also known as another problem of transliteration. Finally the author also offers his suggestions on these issues.

Shahab Wali, in his article titled “Pîr Shahriyar Hewrami and His *Kelam*’s in Yarsan Faith”, written in Kurmanji, reveals the historical, religious and literary personality of Pir Shahriyar Hawrami, an important representative of the Yarsan Kurds of the 11th century. Wali, as an academic who has done valuable work on the Yarsan religion and

their religious / literary texts, in contrast to non-Kurdish scholars who have focused on Kurdish personalities from a distance and in general, has taken advantage of the Yarsan religious texts in this article. He publishes some new texts attributed to Pir Shahriyari and makes important analyzes from a religious-historical perspective.

Orhan Örs, in his article titled “Manifestations of Nationalism in the Ottoman Empire: Nationalisms of Muslim and Christian Peoples”, written in Turkish, discusses the idea of nationalism in the Ottoman Empire and its reflections among the Muslims and the Christians. According to Örs, after the spread of the idea of nationalism, with the increase of schools and with the development of capitalist and artistic fields that quickly met the needs of the nation, the Ottoman Christian people with a national consciousness demanded independence with the support of the churches. But the Kurds, especially the Ottoman Muslims, maintain the unity of the state and avoid the idea of nationalism because they do not meet the general conditions of nationality, support the unity of the state, consider themselves the owners of the state and stay away from the idea of nationalism.

M. Zana Karak in his article titled “A Newly Found Poem of Feqîyê Teyran” written in Kurmanji, introduces a poem of Feqîyê Teyran that was not known until now. Karak, in addition to recognizing and evaluating the poem in terms of form and content, also offers its handwriting and transcription.

In the translation section of this issue, **Mehmet Yonat** translated an excellent article by the British Orientalist **G. R. Driver** entitled “The Name Kurd and Its Philological Connexions” which was published in 1923 in “The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland”, which has been published by “Cambridge University Press”. Driver analyzed the names associated with the Kurds in the Sumerian tablets and in Greek, Assyrian, Armenian, Arabic, and Persian sources, and again in the sources of Christian scholars, and came to the conclusion that the names in these sources apply to all Kurds. It is worth mentioning that these names are listed step by step in the article from the first century BC. For example, the names of the Kurds of the first century BC are: *Corduene* and *Gordyene*.

In this issue we also publish an article about a book review. **M. Emin Purçak** gives an analytical description of the work of Bayram Koca, an academic at Kilis 7 Aralık University. Koca’s work which is in Turkish and which was published in March 2021 under the title *Kürtler Ashnda - Uç Sağın Kürtlere* by İletişim Publishing House, is essentially his doctoral dissertation at Hacettepe University. The subject of the study is the Kurdish question in the eyes of the Turkish political movements, which are also divided into four categories: Secular Turkists, Major Nationalist Movements, Major Islamist Movements and Radical Islamists. Interestingly, all four groups did not recognize the Kurds as a separate nation and linked the root of the problem to foreign states and their internal allies.

Hopefully we will be with you again with rich content in the next issue of *Nûbihar Academy*.

Abdurrahman Adak
Editor in Chief

Çend Kêşeyên Veguhestinê ji Kurdîya Soranî bo Kurdîya Kurmancî*

Some Transmission Problems from
Sorani Kurdish to Kurmanji Kurdish

Zülküf ERGÜN**

Ergün, Z. (2021) "Çend Kêşeyên Veguhestinê ji Kurdîya Soranî bo Kurdîya Kurmancî", Nûbihar Akademî, no. 15, p.

Genre/Cure: Research Article/ Gotara Resen

Received/ Hatin:
20/06/2021

Accepted/ Pejirandin:
09/08/2021

Published/ Weşandin:
28.09.2021

Pages/ Rûpel: 11-46

ORCID:
0000-0001-8784-56-36

Plagiarism/Întihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website./ Ev gotar herî kêr ji aliyê 2 hakeman ve hatiye nixandin û di malpera întihalê ithenticate re hatiye derbaskirin.

PUXTE:

Kurmancî û soranî wek du zarên sereke yên kurdîyê sed sal in di nav hewldanên xwe-vejandinê da ne. Herçend ev her du zar di serdema modern da li Stenbolê li teniştê hev di heman kovar û rojnameyan da bîn nivîsîn jî piştî parçebûna dewleta Osmanî û dabeşbûna kurdan ji hev dûr dikevin. Ji wê demê û vir ve ji ber hin mercên sîyasî soranî ji kurmancîyê bêhtir derfetên geşesandinê bi dest dixê û ji aliyê bêjeyên nû ve dibê zarê serçavî û kurmancî gelek bêjeyan jê werdigire. Lê ji ber dûrketinê û nebûna peywendîyeke rasterast hin ji van bêjeyan bi çewtî tîn wergirtin. Ev gotar li ser van veguhestinên çewt radiweste û vê di bin sernavên tevlihevîyên semantîk, morfolojîk û fonolojîk da berçav dike. Li aliyê din bal dikêşe ser hin bêjeyan ku di soranîyê da hatine dariştin, lê niha tenê di kurmancîyê da tîn bikaranîn û wan jî wek kêşeyeke din a veguhestina navzimanî dide zanîn. Ji bo berçavkirina vê rewşê me ji ferhengên sereke yên kurdîyê, pirtûk, kovar û rojnameyên giring ên kurmancî û soranîyê sûd wergirtin ku cara pêşî ev bêje di wan da hatine bikaranîn. Li ser vê bingehe ev

* Ev gotar cara pêşî di "II. Kongreya Navneteweyî ya Zanistên Ziman, Hizir û Dînî" da (24-26ê Îlona 2020) li Mêrdînê hatiye pêşkêşkirin û di pirtûka Kavramlar ve Kuramlar –Dil Bilimleri- yê da (2020) hatiye weşandin. Piştî hin jêderxistin û lêzêdekirinan me pêwîst dît ku careke din ve gotarê çap bikin da ku bigihîje zêdetir xwendevanan.

** **Zanîngeha Mardin Artukluyê, Beşa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî**, Mardin Artuklu University, Living Languages Institute, Kurdish Language and Culture Department, Mardin, Turkey, zzweshevi@gmail.com.

gotar pêşnîyaz dike ku ji bo hevgirtina zarên kurdîyê giringîyeke taybetî ya veguhestina navzimanî heye, lê di vê veguhestinê da bikarînerên zarê wergir divê wan bêjeyan li gor zarê serçavî bi kar bînin û rê nedin tevlihevîyên navzimanî.

Peyvên Sereke: Soranî, kurmancî, veguhestin, hevgirtin, kêşe, çewtî.

ABSTRACT:

Kurmanji and Sorani, as the two main dialects of Kurdish, have been in the process of self-revival for hundreds of years. Although these two dialects were written side by side in the same magazines and newspapers in Istanbul in modern times, they became distant from each other after the collapse of the Ottoman state and the break-up of the Kurds. Since then, due to some political conditions, Sorani has gained more opportunities for development than Kurmanji and has become a source dialect for new words and Kurmanji has borrowed many words from it. But due to distance and lack of direct communication some of these words are mis-borrowed. This article focuses on these misinterpretations and deals with the semantic, morphological and phonological confusions. On the other hand, it draws attention to some words that have been coined in Sorani, but are currently only used in Kurmanji, and they are also known as another problem of borrowing. To illustrate this point, we benefited from the main Kurdish dictionaries and important books, magazines and newspapers written in Kurmanji and Sorani dialects in which these words were used for the first time. On this basis, this article suggests that there is a special importance of intra-language borrowing words for the integration of Kurdish dialects, but in this borrowing processes, the borrowed words should be used as original and avoid linguistic confusion.

Keywords: Sorani, Kurmanji, borrowing, integration, problem, mistake.

1. DESTPÊK

Ziman di çêkirina nasnameyên neteweyî da xwedî giringîyeke taybetîye û yek ji xalên sereke ya xwecîyakirina neteweyek e ji neteweyeke din. Ji ber vê herçend ji alîyê nijadî û zimanî ve neteweyên mîna sirb û xirwat, swêdî û norwecî, bulgar û makedon, hindî û ûrdûyî, rûs û ukraynî yek bin yan nêzî hev bin jî vîna wan a avakirina nasnameyeke cuda di sedsala nozdehan da dibe sedem ku ronakbîrên van neteweyan bi danîna ferhengên nû peyvên xwe yên hevbeş bi bilêvkinên cuda ji hev dûr bixin û zimanên serbixwe ava bikin (Calhoun, 2012: 86). Tevî ku cîyawazîya hin şêwezarên kurdîyê ji van zimanan kêmtir nebe jî (Sabîr, 2008: 113) ji ber daxwaza hevgirtinê û vîna avakirina nasnameyeke hevbeş, kurd heta radeyekê rêyeke berevajî peyrew dikin. Ji

ber vê di serê sedsala bîstî da piştî ragihandina Meşrûfiyeta Duyem ronakbîrên kurd di kovar û rojnameyên kurdî da her du zarên sereke yên kurdîyê (kurmancî û babanî/soranî) li teniştê hev bi kar tînin û bi vê kiriyara xwe hem ji alîyê nivîskaran û hem jî ji alîyê xwendevanan ve peywendîyê rasterast di navbera van her du kurdîyan da çê dikin. Ji vî alîyê ve rojnameya *Kurd Teavun ve Tereqîyê* û kovarên *Rojî Kurd*, *Hetawî Kurd* û *Jînê* weşanên giring in ku di wan da her du zarên kurdî tevî tirkîya osmanî bi hev ra tên bikaranîn.

Ev peywendîya navzimanî di vê serdemê da herî zêde di nivîsarên ronakbîrekî mîna Xelîl Xeyalî da sembolîze dibe. Navborî di nivîsarên xwe yên kurdîya kurmancî da gelek caran cih dide helbestên babanî/soranî yên Hacî Qadirê Koyî û bi vê kiriyara xwe nîşan dide ku kurdî yek ziman e û ew jî wek kurdekî kirmanc/zaza hem dikare bi kurmancîyê têkûz binivîse hem jî deqên kurdîya babanî bixwîne û jê sûd wergire. Ji vî alîyê ve hewla Xelîl Xeyalî xwedî manayeke sembolîk û giring e. Ji ber vê jî di nivîsara xwe ya “Ziman”ê ya *Rojî Kurdê* da dema pêdawîstiyên kurdan di deh xalan da destnîşan dike, di xala sêyem da “ji bo zanîna temamê zimanê kurdî” pêwîstî bi ferhengeke hemû zarên kurdî dibîne (M.X., 2013: 187) û bi vê yekê dixwaze bingeha zimanekî hev girtî daîne. Herweha Komeleya Hêvîyê ya xwendekarên kurd jî di bin navê *Hînkerê* da bi formata pirtûkeke hînkarîyê kurmancî, babanî û osmanîyê bera-wird dike û bi şeweyekî seretayî be jî hewl dide van her du zarên kurdî nêzî hev bike û têkilîyê di navbera wan da çê bike. Cihê balkêşiyê ye ku di vê xebatê da bi mebesta lihevneşîkkirina her du zarên kurdî, bêjeyên ku di zarekî da nayên bikaranîn bi bêjeyên zarê din tên dagirtin ku “raxer û mel” mînakên vê ne. Herweha ji bo hin tiştên nû jî di her du zaran da heman bêje tên dahênan: “lebad” ji bo manto, “ranîk” ji bo pantolon, “nivîstan” ji bo ofis û “şenîk” jî ji bo çetelê (Kürt Talebe-Hêvî Cemiyetî, 2088: 46-103).

Ji ber pêknehatina kîyaneke sîyasî ya kurdan û dabeşbûna wan di nav pênc dewletan da diyaloga navzimanî ya ku li Stenbolê di navbera her du zarên sereke yên kurdî da çê dibe tûşî astengên nû dibe. Bi taybetî li Tirkîyeyê bi pejirandina alfabaya latînî, yekîtiya alfabayê di navbera kurdan da ji holê radibe. Di vê serdemê da ji hev cuda li Sovyetê Erebe Şemo û Îsahaq Maragulov, li Şamê Celadet Bedirxan û li Îraqê jî Major E. B. Soane, Tewfîq Wehbî, Mihemed Mukrî, Cemal Nebez, Gîw Mukrîyanî (Nebez, 1957; Tofîq, 2008: 19) çend alfabayên latînî yên cuda datînin. Di salên paşê da alfabaya Erebe Şemo û Îsahaq Maragulov heta dawîya Cenga Cîhanê ya Duyem di nav kurdên Sovyetê da tê bikaranîn, alfabaya Celadet Bedirxan di nav kurdên Sûriyê û Tirkîyeyê da belav dibe, lê alfabayên ku li Îraqê tên danîn bi hinceta muxalefeta “alfabaya pîroz a dînê îslamê” tên redkirin (Nebez, 2008: 77) û ji bilî sînoren sîyasî û qedexeyên dewletan alfabe jî wek dîwarekî di navbera zar û şewezarên kurdî daradibin. Bi vî awayî du-zarîdi nav kurdan da cihgirtir û toxtir dibe û her zar di nav mercên taybetîyên civakî û sîyasî da geş dibe.

Di vê rewşê da Celadet Bedirxan dema *Hawarê* derdixê ji ber wê vîna hevgirtina nasnameya kurdî hewl dide berdewamî bide dîyaloga navbera kurdîyên nivîskî û bi vê mebestê di kovara xwe da cih dide her du alfabe û zarên kurdîya bakurî û başûrî. Herweha di xala duyem a manifestoya *Hawarê* da jî “sehîtiya zarên kurdî û berhevdanîna wan” wek armanca sereke ya kovara xwe li qelem dide (Hawar, 1932: 1) û di nivîsareke xwe ya erebî ya vê kovarê da jî rasterast yekkirina zarên kurdî armanca xwe ya sereke dide zanîn (Bedir-Xan, 1932: 5). Ji vî alîyî ve şewaza netewetîya almanî ji xwe ra dike mînak ku yekîtiya zimanî dibe bingeha yekîtiya neteweyî. Ji bo vê armancê jî dixwaze pêngava pêşî bi yekkirina alfabeyê bavêje (1932: 5) loma jî berî ku *Hawarê* derxe bi Tewfîq Wehbî ra dikeve têkilîyê da ku ji alfabeya xwe û wî alfabeke hevbeş derxin holê, lê bi gotina wî “ji ber hin sedemên nas” dema Tewfîq Wehbî lê venagere ji neçarî *Hawarê* bi alfabeya xwe derdixê (Xweyiyê Hawarê, 1932: 7).

Ji vir û pê da Celadet Bedirxan bi *Hawarê* di navbera kurdîya kurmancî û soranî da dîyalogekê çê dike. Ji bo têgihîştina xwendevanên zarê soranî piranîya nivîsarên bi vî zarî bi tîpên erebî çap bike jî ji bo peyama yekîtiya alfabeya kurdî bide hin nivîsarên kurdîya soranî, bi taybetî yên Hevindê Sorî bi alfabeya xwe çap dike da ku bikarînerên vî zarî hînî alfabeya xwe bike. Lê piştî ku ji hejmara şazdehan û pê da *Hawar* ji alîyê hikûmeta Îraqê ve tê qedexekirin û ji 1935an heta 1941ê weşana wê radiweste ev peywendî qels dibe. Herçend Celadet Bedirxan di hejmara 24an da li ser navê *Hawarê* dîyar bike ku dê guhê xwe nedin qedexeyên hikûmeta Îraqê û mîna berê ji xortên wir nivîsar û helbestên wan bixwaze jî (Hawar, 1934: 9) ji vir û pê da ji bilî çendekan nivîsarên kurdîya soranî êdî di *Hawarê* da nayên dîtin û gelek kêmbin.

Herwek di mînaka *Hawarê* da jî tê dîtin ji ber astengên sîyasî û cografî peywendîya navzimanî ya kurdîya kurmancî û soranî her ku diçe dijiwartir dibe, lê ji salên heştêyî û bi şûn da dema ji her alîyên Kurdistanê kurd berê xwe didin Ewropayê û li vir civateke kurdan ya penaber çê dibe û ronakbîrên civata kurdî ya xerîbîyê dest bi weşanên kurdîyê dikin herwek rêçika berê careke din di hin kovar û rojnameyên kurdan da kurmancî û soranî pêkve tîpên bikaranîn û têkilîya sembîyotîk a navzimanî careke din dest pê dike. Loma jî nivîskar û helbestvanên kurmancîaxêv û soranîaxêv bêjeyên her du zaran bi mebest di deqên xwe da bi kar tînin û benikên hevgirtinê di navbera her du zaran da dirêsin. Piştî salên nodî bi avakirina televîzyonên peykî (satellite) û geşbûna înternetê mirov dikare bibêje ku ev peywendî bihêztir û baştir dibe.

Bêguman ji ber cîyawazîya mercên geşedana wan, kurdîya soranî ji kurdîya kurmancî zêdetir derfeta pêşketinê bi dest dixê û di peywendîya navzimanî ya her du zaran da gelek caran soranî dibe zarê serçavî û kurmancî jî dibe zarê wergir. Bi vî awayî soranî wek koda kartêker (dominant code) karîgerî li ser kurmancîyê çê dike

û kurmancî jî wek koda kartêkirî (dominated code) xwe bi rêya soranîyê nûjen dike. Lewra ji alîyê petîkirin û modernkirinê ve bikarînerên soranîyê zûtir dest bi xebatan dikin û kurmancîaxêv jî gelek caran valahîyên xwe yên zimanî bi bêjeyên dariştî yên soranîyê dadigirin. Lê ji ber dabirînên siyasî û jihevduketina navendên ronakbîrîya kurdî di vê danûstendinê yan “code-copying”ê da carinan kêşeyên veguhestinê çê dibin û bikarînerên kurmancîyê bêjeyên ku ji soranîyê werdigirin bi çewtî bi kar tînin û di navbera her du zaran da dibin sedema peydebûna tevlihevîyên semantîk, morfolojîk û fonolojîk.

Di vê gotarê da em dê bêhtir bala xwe bidin wan bêje û termên ku ji soranîyê derbasî kurmancîyê bûne û ji alîyê bikarînerên kurmancî ve çewt tînin bikaranîn. Li alîyê din em dê cih bidin çend bêjeyên ku di soranîyê da hatine dariştin, lê ji ber hin sedeman di soranîyê da hatine terikandin, lê di kurmancîyê dahîn jî tînin bikaranîn. Ji bo destnîşankirina formên pêşî yên van bêjeyan bi giştî em dê ji *Pêşkewtin, Hînger, Zarî Kirmancî, Hawar, Dîyarî Lawan, Yadgarî Lawan, Gelawêj, Nîştîman, Roja Nû, Mêjûy Edebî Kurdî* ya Elaeddîn Secadî, *Dilê Kurên Mina* Kamiran Bedirxan, *Kurdish-English Dictionary* ya Wahby û Edmonds û ji *Henbane Borîneya Hejar sûd* wergirin. Herweha ji bo formên veguhertî yên van bêjeyan jî em dê bi piranî *Rêzana Zmanê Kurdî* ya Kamran Bedir-Xan, rojnameya *Kurmancîyê* ya Enstîtuya Kurdî ya Parîsê, *Kadiza* Rojen Barnas, *Ferhenga Kurdî-Tirkî Tirkî-Kurdî* ya D. Îzolî, *Ferhenga Kurdî-Tirkîya Zana Farqînî, Selpakfiroşa Kawa Nemir û Rojnivîska Spinozaya Şener Ozmen* û hin berhemên din wek çavkanî bi kar bînin.

2. TEVLİHEVÎYÊN SEMANTÎK

Tevlihevîyên semantîk di nav veguhestinên navzimanî da kêşaya herî metirsîdar e ku hewla hevgirtina zimanî tîk dide û di cihê nêzîkkirinê da, zarên kurdî ji hev dûr dixê. Lewra çawa ku li jor hat behskirin kurdên ku bêjeyekê ji zarekî din yê kurdî werdigirin û di zarên xwe da bi kar tînin hem valahîyeke xwe ya zimanî dadigirin hem jî di navbera zarên zimanê kurdî da pirên peywendîyê datînin û piştgirî didin hewlên lihevnezişkûnê. Lê eger ev veguhestin bi awayekî rast neyê kirin, ev kiryar dikeve bin xizmeta armançê berevajî û dibe sedema jihevduketina wan.

Dîyar e ku di çêbûna tevlihevîyên semantîk ên navbera soranî û kurmancîyê da sedema sereke qutbûn û jihevduketina ronakbîrên kurd e. Lewra dema ronakbîrên kurd li Stenbolê bi hev ra ne û di heman kovar û rojnameyan da nivîsarên xwe diweşînin em rastî kêşeyeke weha nayên. Berevajî herwekî di *Hîngerê* da jî tê dîtin di navbera wan da peywendîyeke tendirust heye ku kêmasîyên xwe yên zimanî bi hev temam dikin. Ji ber vê ev kêşe piştî salên bîstî serî hildide û mînakên wê yên pêşî jî em di *Hawarê* da dibînin.

2.1. Komel

Celadet Bedirxan dema *Hawarê* derdixê bê ku bizane kurdên başûrî bêjeya “komel”ê ji bo civatê bi kar tînin, li ser bingeha “mecmua”ya erebî-osmanîli teniştaya “revue”ya fransîyê bêjeya “komel”ê bi kar tîne û di bin navê *Hawarê* da bi kurdî “Qomela Kurdî”¹ û bi frensî jî “Revue Kurde” dinivîse. Tevî vê di hejmara pencem a *Hawarê* da dema nivîsara Hevindê Sorî ya bi navê “Edebîyatî Qurdî”yê bi tîpên latînî diweşîne, dibîne ku nivîskar bêjeya “komel”ê di şûna “civat”ê da bi kar anîye û fam dike ku di zarê soranî da ev bêje bi manayeke din tê bikaranîn. Loma jî di vê nivîsarê da li teniştaya bêjeya “qomelî”yê di nav kevanekê da “civakî” dinivîse (1932: 1) û ji bo nebe sedema tevlihevîyeke manayî ji hejmara şeşem û pê dadi şûna “komel”ê da herwek *Zarî Kirmancîyê* “kovar”ê werdigire û dawî li vê alozîyê tîne. Bi vî awayî bi saya vê peywendîyê vê kêşeyê çareser dike û rêya rast a çareserîya tevlihevîyên bi vî rengî nîşan dide.

Li alîyê din piştî dabirîneke dirêj dema kurdên bakurî û başûrî li Ewropayê li hev rast tînin û danûstendina wan a navzimanî dest pê dike hin bikarînerên kurmançîyê bê ku bala xwe bidine cîyawazîyên wan ên manayî her du bêjeyên “komel” û “komele”yê tevlihev dikin û wan di şûna hev da bi kar tînin. Herwekî dîyar e, di kurdîya soranî da “komel” ji bo “civat”ê û “komele” jî ji bo “cemîyet”ê tê dariştin. Tevî vê, di nav hinek weşanên kurdîyên dîyasporayê da bê ku bala xwe bidin cîyawazîya wan a manayî “komel”ê hem di şûna “cemîyet” hem jî di şûna “civat”ê da bi kar tînin. Bo nimûne di hejmara 10an a kovara *Nûdemê* da Nacî Kutlay bi risteya “Gundiye nexwendî êdî di bajaran de tiştên nû hîn dibûn, partî û **komelên** karkeran, yê xwendevan dengêkî nû bû” (1994: 16) “komel”ê di şûna cemîyetê da û di heman hejmara kovarê da Mehmet Uzun jî bi risteya “Loma dijîtî û berberiyên şexsî, siyasî, **komeletî** yên kurdan pir in” (1994: 37) “komel”ê ji bo civatê bi kar tîne. Ev tevlihevî di hin ferhengên kurmançîyê da jî tê dîtin. Bo nimûne di ferhenga Îzolî da li hember “komel”ê bi tirkî “örgüt, cemiyet, dernek, toplum, topluluk” (2007: 344) hatîye nivîsîn û hem manaya “cemîyet û rêxistin”ê pê hatîye dayin hem jî manaya “civat”ê. Aşkera ye ku eger “komel” di kurmançîyê da bê bikaranîn herwek soranîyê divê di manaya “civat”ê da û “komele” jî ji bo “cemîyet”ê bê bikaranîn û rê li ber vê tevlihevîyê bê girtin.

2.2. Biwêj

“Biwêj” di kurdîya soranî da di dawîya salên bîstî da ji bo “helbestvan/edîb”ê tê dariştin. “Bi-” pêşgira navdêrên bikerîye û “wêj” jî forma dema niha ya lêkera “watey”ê (gotin) ye ku bi zarê hewramî di dema niha da wek “wêj”ê tê bilêvkirin.

1 Di çend hejmarên pêşî yê *Hawarê* da tîpa “k”yê wek “q” tê nivîsîn, lê paşê ev diguhere.

Jixwe “wêje” jî li ser reha vê bêjeyê hatîye çêkirin û temamkerên hev in. Li ser vê bingehê Şakir Fetah sala 1932yan di *Hawarê* da vê bêjeyê weha bi kar tîne:

“Hawar dênime ber ew **biwêj** û nûseraneman, bo ew zana w têgeyîştuaneman, ...” (1932: 1).

[*Hawara xwe dibim ber wan **biwêj** û nivîskarên me, ber wan zana û têgihîştîyên me, ...*]

Xuya ye ku di vir da “biwêj” di gel “nûser”ê hatîye bikaranîn û manaya “helbestvan”î dide. Her wek vê, sala 1943yan di kovara *Nîştîmanê* da jî ev bêje bi heman manayê tê bikaranîn:

“M. M. Hoşeng endamî jimare şazdey komele lawêkî xwêndewar û **biwêj** (şair) êkî nîştîmanperwer e” (*Nîştîman*, 1322: 9).

[*M. M. Hoşeng endamê jimare şanzdeh yê komeleyê xortekî xwendewar û **biwêj** (şair)ekî nîştîmanperwer e*]

Bi heman awayî zimannasê navdar Tewfîq Wehbî jî di namîlkeya xwe ya *Qewâidu'l-luxetî'l Kurdîyyeyê* da li hember “biwêj”ê bi erebî “şair”ê dinivîse (1955-1956: 4) û Elaeddîn Seccadî jî di *Mêjûy Edebî Kurdîya* xwe da vê bêjeyê di heman manayê da gelek caran bi kar tîne:

“Be corêkî têkrrayî **biwêjekanî** kurd – hî her sê dewreke- min lew bawerre-dam....” (1389: 172).

[*Bi cureyekî tevahî **biwêjên** kurd – yên her sê dewran- ez di wê bawerîyê da me....*]

“Pêşrewî berzî binemalley **biwêjan** le beheştî deştî Ko da...” (1389: 334).

[*Pêşrewê berz ê binemaleya **biwêjan** di bihiştî deştî Koyeyê da...*]

Tevî ku Mûsa Anter di salên şestî da di ferhenga xwe da li hember “biwêj”ê bi tirkî “şair”ê dinivîse (1967: 25) û di van salên dawî da ferhengdanerekî baldar ê mîna Michael L. Chyet di ferhenga xwe ya kurdî-îngilîzîyê da vê bêjeyê di vê manayê da bi kar tîne jî (2003: 73), ji salên heftêyî û vir ve ev bêje di gelek weşanên kurmancîyê da di manayên nû da tê bikaranîn ku tu peywendîya van manayan bi manaya pêşî û awayê dariştanarê zimanî ya vê bêjeyê ve nîne. Li gor zanyarîyên me cara pêşî Kamran Bedirxan sala 1971ê di pirtûka xwe ya *Rêzana Zmanê Kurdîyê* da “biwêj”ê di şûna “locution”a fransî da bi kar tîne (1971: 64) ku ji aliyê rêzimanî ve beramberî “phrase”a îngilîzîyê ye (French Dictionary Plus Grammer, 2001: 251). Li ser rêça wî salên paşê Koma Kurmancîyê ya Enstîtûya Kurdî ya Parisê jî vê bêjeyê bi heman manayê bi kar tîne (Barnas, 1989: 32).

Herçend Kamran Bedirxan di xebata xwe ya navborî da “biwêj”ê di şûna fraza îngilîzîyê da wek termeke rêzimanê bi kar anîbe û rojnameya *Kurmancîyê* jî li ser rêça wî “biwêj”ê tenê ji bo frazê bi kar anîbe jî salên paşê ev bêje bi awayekî çewt di şûna “deyim”a tirkîyê û “idiom”a îngilîzîyê da tê bikaranîn. Lewra herçend cihên bikaranîna wan cuda be jî di ferhengên giştî da ji ber ku “locution” di manaya “idiom”ê da jî tê bikaranîn Zana Farqînî di ferhenga xwe da li hember “biwêj”ê bi tirkî “deyim, deyiş, tabir”ê (2010: 282) û wek duyemîn ferhenga berbelav a Bakurê Îzolî jî di ferhenga xwe da li hember vê bêjeyê bi tirkî “tabir, deyim, terim”ê bi kar tîne (2007: 89) û bi vî awayî ev bêje herwek “Ferhenga Biwêjan” (bnr: Zeraq, 2005) dibe sernavên pirtûkan û bi awayekî çewt belav dibe ku bi raya me hem ji aliyê veguhestina navzimanî ve hem jî ji aliyê qayîdeyên dariştina bêjeyên kurdî ve çewt e. Lewra herwek li jor jî hat gotin pêşgira “bi-”yê dema tê ser reha dema nihaya lêkeran (wek “bikuj” û “bikir”ê) hertim navdêrên bikerî çê dîke û tu têkilîya wê bi “phrase” yan “idiom”ê nîne. Ji ber vê bi raya me nabe ku em “biwêj”ê di şûna van bêjeyan da bi kar binin û heta bêjeyên guncawtir bîn dariştin ji bo “phrase”yê “destebêje” û ji bo “idiomê jî her “îdyom”ê bê bikaranîn çêtir e.

2.3. Kirde

“Kirde” di kurdîya soranî da ji “kird”a reha dema borî ya lêkera “kirdin”ê û ji paşgira “-e”yê hatîye dariştin û di soranîyê da ji bo “kirdar û karên kirî” tê bikaranîn (Hejar, 1369: 612). Li ser vê manaya wê li beramberî “practice”a îngilîzîyê li ser reha “kird”ê bêjeya “kirdenî”yê jî hatîye dariştin ku di vê hevoka “bellam eme karî kirdenî nîye”yê ya Mesûd Mihemed da jî tê dîtin (2011: 407). Bi heman awayî Celadet Bedirxan jî di *Hawarê* da bi înzeya Nêrevanîvê bêjeyê di vê manayê da bi kar tîne:

“Hinan got rast e, hinan got derew e, lê îro **kirdeyek** li ber çavên me ye... Lê ji vê nîzingbûnê hêj tu **kirde** ne hate der” (1942: 11).

Navborî di hejmarên paşê yên *Hawarê* da jî dema behsa nûçeyên şerî dîke gelek caran vê bêjeyê bi kar tîne. Herweha di hejmara 45an ya *Hawarê* da kesekî bi navê Bengîneyî jî di helbesteke soranî da vê bêjeyê bi heman manayê bi kar tîne:

“Ême bilên çî le **kirdeyî** Yezdan
 Hîç kes be koşîş nagate kurdan” (1942: 9).
*[Em bibêjin çî ji kirdeya Yezdan
 Hîç kes bi xîretê nagîje kurdan]*

Tevî ku rêzimanasên mîna Sadiq Bahaedîn Amêdî “kirde”yê wek navdêreke bireserî (îsmî mefûl/obje) bi nav bikin jî (2012: 246). Kamran Bedirxan berevajî wan di *Rêzana Zmanê Kurdîyê* da “kirde”yê di şûna “biker”ê (îsmî fail/subject) da bi kar tîne û rê li ber veguhestineke çewt vedike (1971: 27-28). Li ser vê Feqî Huseyn Sagnîç

jî di 1991ê da di xebata xwe ya *Hêmana Rêzimana Kurdiyê* da vê bêjeyê bi heman manayê werdigire (1991: 18) û ev bêje salên paşê bi vê manaya nû di hemû ferheng û pirtûkên rêzimana kurmancîyê da tê dubarekirin.

Gelek aşkera ye ku “kirde” hem ji aliyê dîroka bikaranîna xwe ve hem jî ji aliyê dariştina xwe ya rêzimanî ve tu carî rê nade ku mirov wê di şûna “biker” (subject) yan jî “kara”yê (agent) da bi kar bîne û bi raya me divê bê terikandin.

2.4. Wate û Wata

“Wate” û “wata” ji gelek alîyan ve du bêjeyên kêşedar in ku bûne sedema sergêjanîyeke mezin. Carekê ev her du bêje ji “wat”a reha dema borî ya lêkera “watey”ê ya hewramîyê hatine wergirtin û bi her du paşgîrên “-e” û “-a”yê wek du bêjeyên cuda hatine dariştin. Herwek Cemal Hebîbullah di ferhenga *Wişanameyê* ya hewramî-soranîyê da amaje pê dike “wat” hevmanaya “got”ê ye û “wate” jî di manaya “gotin û qise”yê da ye (2010: 974). Di kurdiya zazakî da jî mîna hewramîyê ev bêje bi cîyawazîyeke biçûk a fonolojîk wek “vat” û “vate”yê tîn bikaranîn û heman manaya “got û gotin”ê didin (bnr: Grûba Xebate ya Vateyî, 2009: 549). Dema reha bêjeyên “wate” û “wata”yê ji vir bê, divê mirov dîyar bike ku van her du bêjeyan berî soranî û kurmancîyê di navbera hewramî û soranîyê da kêşeyeke veguhestinê çê kirîye û ev jî bûye sedema alozîyeke semantîk. Çawa ku tê dîtîn tu peywendîya “wat”ê bi “mana”yê yan jî “yanî”yê ra nîne ku roja îro di soranîyê da “wata” ji bo “mana”yê û “wate” jî ji bo “yanî”yê tê bikaranîn.

Aşkera ye, ev bêje jî mîna gelek bêjeyên din di salên sihî da tîn dariştin û bi demê raçend manayên cîyawaz li wan tê barkirin. Eger em ji bikaranîna rast û rese-na “wate”yê dest pê bikin divê em berê xwe bidin helbestên Goran ku vê bêjeyê di helbesteke xwe da herwek manaya wê ya hewramîyê rast bi kar tîne:

“Ba rengyan perdaxt bê w cêgeyan ser çill bê,
Be **watey** xellkî tir ba nawyan şagull bê” (1389: 65).
[Bila rengê wan xweşik be û cihê wan ser çiqil be,
Bi **gotina** xelkê din bila navê wan şahgul be]

Aşkera ye ku di vir da “wate” herwek hewramîya wê bi manaya “gotin”ê bi awayekî rast hatîye bikaranîn. M. Nadrî jî herwek Goranî di *Nîştîmanê* da “wate”yê di şûna “gotin”ê da bi kar tîne:

“... bo hemû kurdêkî nîştîmanperwer we bo law û gencanî karguzar em çend **wateyem** pêşkeş e:” (1322: 1).

[... jî bo hemû kurdên nîştîmanperwer û jî bo xort û gencên karzan ev çend **gotinên** min pêşkêş e:]

Li tenişt vê bikaranîna resen di salên sihî damanayeke nû li vê bêjeyê tê barkirin. Îbrahîm Ehmed yek ji van kesan e ku di sala 1933yan da vê bêjeyê di şûna “bêje”yê da bi kar tîne ku nêzîkî manaya wê ya resen e.

“Şi’r! Tercemanî dil e, çî be dila bê, êş û azar, derd û xefet, hîwa û neumêdî, şîn û şadî, şîrînî û talî, xoşewîstin û qîn, guman û bawer, tirs û bêbakî, xirapî û çakîman be **watey** rêkûpêk le şêweyekî dilgîra bo derexat ke hemû kes le demî xwêndinewey da şêweyekî dilî xoy tiya ebînî.” (1933: 34).

[*Şi’r! tercumanê dil e, çî di dilî da be, êş û azar, derd û xefet, hêvî û bêhêvîti, şîn û şadî, şîrînî û tehlî, hezkirin û kîn, guman û bawerî, tirs û bêminetî, xirabî û qencîya me bi **gotinên** rêkûpêk bi şêweyekî dilkêşane derdixe ku hemû kes di dema xwendina wê da awayekî dilê xwe tê da dibîne.*]

Ji ber vê bikaranînê çend sal paşê nivîskarek bi înzaya “Eyn” jî di *Gelawêjê* da dîyar dike ku ji bo “kelîme”ya erebî di gel çend bêjeyên din “wate” jî hatîye bikaranîn û vê bikaranîna Îbrahîm Ehmed teyîd dike:

“Kelîmey (kelîme)ye ke yekê “wuşe” û ewî tir “**wate**” û sêyem “gute” û çwarem “wite”y pê ellêt...” (1940: 6).

[*Kelîmeya (kelîme)yê ku yek “wuşe” û yê din “**wate**” û yê sêyem “gute” û yê çarem jê ra “wite” dibêje...*]

Tevî ku “wate” bêjeyeke kevin be jî “wata” bêjeyeke nû ye. Li gor zanyariyên me cara pêşî Tewfîq Wehbî sala 1940î di hejmara 5-6an ya *Gelawêjê* da li ser reha “wat”ê “wata”yê dadirijîne û manaya “yanî”ya erebî dide pê (1940: 82). Li ser rêça wî jî çend sal paşê di kovara *Nîştîmanê* da “wata” ji bo “yanî”ya erebîyê tê bikaranîn:

“Serbestî bo millet le radey nan û aw da ye **wata** çilon ademîzad be bê nan najît herweha bê azadîş natiwanê bijî” (1322: 4).

[*Serbestî ji bo millet di radeya nan û avê da ye **yanî** çawa ademîzad bê nan najît herweha bê azadî jî nikare bijî*]

Di salên paşê da jî Wahby (Wehbî) û Edmonds di ferhenga xwe ya kurdî-îngilîzîyê da herwek bikaranîna jorîn “wata”yê ji bo “yanî”yê (to wit, that is to say) û “wate”yê jî herwek hewramîya wê ji bo “gotin”ê (saying) bi kar tînin (1966: 152).

Tevî vê, nivîskarekî bi navê Tahir Arifî di sala 1944an da berevajî van kes û çavkanîyên navborî “wata”yê ji bo “mana”yê bi kar tîne û manayeke nû dide vê bêjeyê:

“Lem şêweye da hîç gwê nadirête **watay** rastewxoy cumley ew zimane; çunke lêre da تنها nîyaz le bîreke (fikreke) ye, nek **watake**” (1944: 21).

[Di vî şêweyî da qet guh bi **manaya** rasterast a cumleya wî zimanî nayê dayîn; lewra li vir tenê mebest hizir e, ne **mana**]

Secadî jî di *Mêjûy Edebî Kurdîyê* da berevajî çavkanîyên jorîn “wate”yê ji bo “yanî”yê bi kar tîne û rê li ber bikaranîneke nû vedike (1389: 162). Herwek Secadî û Arifî di salên paşê da jî li dijî bikaranînen pêşî “wate” ji bo “yanî”yê û “wata” jî bo “mana”yê cihê xwe digirin û heta roja îro jî weha tînen bikaranîn.

Xuya ye, “wate û wata” ne tenê di navbera hewramî û soranî û soranî û kurmancîyê da, di navbera bikarînerên cîyawaz ên soranîyê bixwe da jî bûye sedema tevlihevîyekê. Ji ber vê aloziyê û zehmetîya bilêvkirina “wata”yê² di kurmancîyê da “wate” ji bo manayê tê wergirtin û bi vî awayî belav dibe. Bi raya me ji bo ku di navbera van zarên kurdî da di mînakê ve bêjeyê da rê li ber veguhestineke çewt bê girtin divê “wate” her li gor hewramîyê di manaya “gotin”ê da bimîne û ji bo “wata”yê jî her bêjeya “mana”yê bê bikaranîn ku reha wê vedigere avestayî (bnr: Şucaî, 2005: 10) û di *Hawar* û *Gelawêjê* da jî bi awayê “mana”yê hatîye bikaranîn. Lê eger ev wek xeleteke meşhûr a berbelav bê pejirandin wê demê bikarînerên kurmancîyê jî wek bikarînerên niha yê soranîyê divê “wata”yê bi kar binin û dest ji “wate”yê berdin.

2.5. Nawçe/Navçe

Tewfîq Wehbî di sala 1940î da “nawçe”yê di manaya “merkez”a erebî da bi kar bîne jî (1940: 14) di helbestên Goranî da ev bêje di manaya “dever” û “mıntıqe”yê da tê bikaranîn.³ Korrî Zanyarî Kurd jî di listeya xwe ya “Zarawî Kargêrî”yê da li hember “nawçe”yê bi erebî “mıntıqe”yê datîne (1973: 517) û ev bêje bi vê manayê berbelav dibe.

Li hember vê di deqên kurmancî yê Bakurê da bi çewtî manaya “qeza/bजारok” lê tê barkirin û ji manaya xwe ya eslî tê dûrxistin. Ji ber ku ferhengdarên mîna Zana Farqînî di ferhenga xwe da pêşî mana “herêm”ê paşê ya “qeza”yê didine vê bêjeyê (2010: 1261) di gelek deqên kurdî yê Bakurê da ev bêje di manaya “qeza”yê da tê bikaranîn. Bo nimûne Bahoz Baran di *Derba* xwe da gelek caran “navçe”yê di manaya “qeza”yê da bi kar tîne:

“Wekî din jiyana li **navçeyê** kêfa wan pîrr nedianî. Bihuştâ gund li dû wan mabû û êdî berê wan li ciyekî din bû.” (2014: 25).

2 Dengê “a”yê ji ber ku dengê dirêj e du kîteyên “a”yî dema di kurmancîyê da li dû hev tînen zehmetîya bilêvkirinê çê dibe. Ji ber vê herçend nerênîya nîşaneyê dema niha di kurmancîyê da “na” ye jî di her du lêkerên “zanîn” û “karîn”ê bi “ni”yê tînen nerênîkirin. Loma jî di şûna “nakarim” û “nazanim”ê da “nikarim” û “nizanim” tînen bikaranîn.

3 Le paşana ey perî! / Nabê le Bêkes bigrî, / Ke girodey mestî bû, / Mestî ew mebestî bû! / Nawçe w serdemî jîni/ Pîrr bû le naşîrîni (r. 94)

Ji bo rê li vê alozîyê bê girtin bi bawerîya me kurdên Bakurê jî divê vê bêjeyê di manaya “dever”ê da bi kar bînin û ji bo manaya duyem divê “bajarok” yan jî “qeza”yê bi kar bînin.

2.6. Jakaw

“Jakaw” di kurdîya soranî da ji lêkera “jakan”ê tê û bi paşgira “û/w”yê wek pa-renga dema borî hatîye dariştin. Herwek di ferhenga Wahby û Edmondsî da jî tê dîtîn li hember “jakan”ê “be creased, be crupled”a îngilîzîyê hatîye danîn (1966: 69) ku kurmançîya wê “melisîn û qermeçîn” e. Herweha Hejar jî di *Henbane Borîneya* xwe da ji bo “jakan”ê bêjeyên kurdî yê “sîsbûn û çirçbûn”ê û bêjeya farisî ya “pejmurden”ê bi kar tîne (1369: 397) ku heman manayê didin. Ev bêje di dîwana Goranî da jî bi heman awayî tê bikaranîn:

“Wişke çem wek cewrî serdem hellsawe;
Bergî sewz û nermî behar **jakawe**” (1389: 144).
*[Çemê ziwa wek cewra serdemê rabûye;
Berga kesk û nerma beharê melisîye]*

Ehmed Herdî jî di helbesteke xwe da vê bêjeyê di heman manayê da bi kar tîne:
“Wek gullî ser mêzekey be sîs û **jakawî** firêy bidat” (1984: 18).
[Wek gula ser maseyê bi çilmisî û melisî biavêje]

Tevî vê manaya aşkera Rojen Barnas di dîwana xwe ya pêşî *Li Bandeva Spêdeyê* da ku di sala 1979an da çap kirîyevê bêjeyê ji bo “dirinde” û “wehşî”yê bi kar tîne û dibe sedema tevlihevîyêke semantîk di navbera her du zarên kurdî da:

“Tarîyên giran / Tûj û kûr / Bi zûrezûr û bi orîneke **jakaw**” (2013: 27).
“Ji gidranên berazên kûvî / û ji keftar / Dijwar, / xwînwar / û **jakawtir** / tu nîn in” (2013: 114).

“Ew wekî wan, / ne hov in / Wekî wan, ne **jakaw** in / ne çavsor in” (2013: 127).

Li ser vê manakirina çewt Zana Farqînî jî di ferhenga xwe da wek dewama vê çewtîyê manaya pêşî ya vê bêjeyê bi tirkî wek “yirtıcı” û di ya duyem jî wek “kırıksık, buruşuk”ê dide ku manaya duyem rast e, ne ya yekem (2010: 889). Dîyar e, nifşên ku piştî salên du hezarî dest bi nivîsînê dikin ji ber ku bi pîranî jî ferhenga Farqînî sûd werdigirin hin ji wan manaya çewt a vê bêjeyê li ber çavan digirin û di deqên xwe da “jakaw”ê di şûna “dirinde û wehşîyê” da bi kar tînin. Şener Ozmen yek ji van kesan e ku di romana xwe ya *Rojnivîska Spinozayê* da vê bêjeyê di manaya wê ya çewt da weha bi kar tîne:

“Peymana bedew, Peymana **jakaw**, minêkarê şer û pevçûnê...” (2008: 38).

Aşkera ye ku nivîskar bi gotinên “minêkarê şer û pevçûnê” ku temamkerên bêjeya “jakaw”ê ne, Peymana lehenga xwe wek jineke şerûd û dijwar dide zanîn û “jakaw”ê di manaya “dirinde”yê da bi kar tîne.

2.7. Xawên

“Xawên” di kurdîya soranî da di manaya “pak û paqijî”ê da, “xawênî” jî ji bo “pakî û paqijî”yê tê bikaranîn (Hejar, 1369: 240) û gelek caran di gel bêjeya “pak”ê wek “pak û xawên”ê derdikeve pêşîya me. Lê Rojen Barnas di *Li Bandeva Spêdeyê* da herwek bêjeya jakawê manayeke çewt dide vê bêjeyê û “bi xawênî”yê di şûna “onurlu bir şekilde”ya tirkîyê (bi rûmetdarî) û “xawêndar” û “xwêndarî”yê jî di şûna “onur” (rûmet) û “onurluluk”a tirkîyê da (rûmetdarî) bi kar tîne ku di eslê xwe da ev bêje bi tu awayî manayên weha nadin.

“Tovê **xawêndarîyê** werkir” (2013: 29).

“Hespên me beza, / sergiran / **xawêndar** / şareza”(2013: 93).

“Werin nav qorên me / bi **xawênî** / bi biryar”(2013: 116).

Baş e ku ji bilî Barnasî kesekî din vê çewtîyê dubare nake û di kurmancîyê da ev bêje bi vê manayê zêde belav nabe. Jixwe ew jî di çapên paşê yên dîwana xwe da li vê çewtîyê vardiqile û mîna hin bêjeyên din ên gumanbar di ferhengoka dîwana xwe da pirsnîşanekê (?) li ber wê datîne û dîyar dike ku ji rastîya wê bi guman e.

2.8. Tenanet

“Tenanet” yan jî “tenane” di kurdîya soranî da di manaya “heta”yê da tê bikaranîn (Hejar, 1369: 168) û Wahby û Edmonds jî di ferhenga xwe da li hember “tenane û tenanet”ê “even”a îngilîzîyê û ji bo “tenê û tenya”yê jî “alone”ê bi kar tînin (1966: 143). Bi vî awayî nîşan didin ku ev du bêje ji hev cuda ne û tu têkilîya wan bi hev nîne. Lê ji ber nêzîkbûna dengî ya van bêjeyan û nebûna “tenanet”ê di kurmancîyê da hin kes van bêjeyan tevlihev dikin û di şûna hev da bi kar tînin. Yek ji van jî ferhengdanerê kurmancîyê Zana Farqînî ye ku “tenanet”ê wek varyanta “tenêti”yê fam kirîye û di ferhenga xwe da ji bo vê bêjeyê “yalnızlık”a tirkîyê bi kar anîye (2010: 1831) ku wateya “tenêti”yê dide. Dîyar e, ev çewtîyeke aşkera ya manayî ye ku nabe “tenanet” wek “tenêti”ya kurmancîyê bê manakirin û eger di kurmancîyê da bê bikaranîn jî divê ji bo “heta”yê bê bikaranîn.

2.9. Bûnewer

“Bûn” yek ji lêkerên bingehîn ên kurdîyê ye ku mirov dikare wê di şûna “to be” ya îngilîzîyê da û “hebûn”a ku li ser reha wê hatîye dariştin jî di şûna “to exist”ê

da bi kar bîne. Ev her du lêker hem di kurmancîyê hem jî soranîyê da bi awayekî çalak tên bikaranîn. Ji ber vê li ser radera “bûn”ê herwek bêjeyên “bextewer”, “bûrewer” û “gîyanewer”ê di kurdîya soranî da bêjeya “bûnewer”ê li beramber “mewcûd”a erebî tê dariştin ku navdêrên bikerî çê dike. Lê ji bo “wucûd”a erebî û “exist”a îngilîzîyê herwekî Şerîfî jî di ferhengê xwe ya *Zarawekanî Felsefe û Zanîsteya Komellayetîyekanê* da destnîşan dike bêjeya herî guncaw a kurdî “hebûn” e (r. 150). Tevî vê di hin ferhengên kurmancîyê da bê ku awayên dariştana wan li ber çavan bê girtin “bûnewer” û “bûnewerî” wek “varlık” û “varoluş”a tirkîyê tên manakirin (Farqînî, 2010: 308; Îzolî, 2007: 100) û ev jî dibe sedem ku hin nivîskar “bûnewer” û “hebûn”ê tevlihev bikin. Bo nimûne Kawa Nemir di risteyên xwe yê jêrîn da “bûnewer”ê di şûna “hebûn”ê da bi kar tîne û bi tevahî manayeke cîyawaz dide vê bêjeyê. Bi vê bikaranînê ev bêje hem ji manaya wê ya soranîyê tê dîrxistin hem jî di mînakê wê da sîstema dariştina bêjeyên zimanê kurdî tê xirabkirin. Bi raya me bi vê çewtîyê tu xwendevanekî nikare ji manaya van risteyên jêrîn fam bike.

“**Bûnewera** xwe li ser **bûnewera** Gilgamêşbûnê bise- / pîne, ne hebû, ne jî heye. Nexwe ev rewşa korîzanîya / Ku cîyê pesnê ye, **nebûnewerê** li ser **bûnewerê** disepîne” (2014:40).

2.10. Çûn dilovanîya xwe

Ziman ji alîyê piranîya civatê ve bi rêya lasayîkirinê tê wergirtin û bêjeyên nû jî di serî da çawa bînan bikaranîn weha belav dibin. Ev ji bo bêjeyên çewt jî weha ye. Bêjeya “xwe”yê ya di nav destebêjeya “çûye ber dilovanîya xwe”yê da jî yek ji van bêjeyan e. Di rastîyê da ev destebêje di kurdîya soranî da bi piranî wek “çuwe ber rehmêtî Xwa” yê tê bikaranîn, lê dîyar e hin kesan di şûna “rehmêt”ê da “dilovanî”yê bi cih kirîye û wê wek “çuwe ber dilovanîy Xwa”yê bi kar anîye. Herçî devera Behdînan e ev destebêje wek “çû ber dilovanîya Xwedê” bi awayekî berbelav tê bikaranîn. Li ser vê hin nivîskarên bakurî “Xwa” û “xwe”yê tevlihev dikin û dikevin nav şaşîyeke balkêş. Lewra mirovê dimire “diçe ber dilovanîya Xwedê”, “naçe ber dilovanîya xwe”. Bo minûne Zeynelabidîn Zinar sala 1993yan di kovara *Nûbiharê* da vê destebêjeyê weha bi kar tîne:

“Yek ji yê kevntirîn helbestvan û nivîskarê Kurd, Elî Herîrî ye. Ev di sala 1010 an de li gundê Herîrê hatiye dinê û di sala 1078 an de **çûye dilovanîya xwe...**” (1993: 21).

Ev veguhestina çewt ne tenê di salên nodî da, heta roja îro jî berdeham e. Bahoz Baran di pirtûka xwe ya *Derbê* da vê destebêjeyê bi heman awayê çewt bi kar tîne:

“Piştî çend salan bavê min **diçe ser dilovanîya xwe**. Ez û diya xwe em bi tenê dimînin.” (2014: 36).

3. TEVLİHEVÎYÊN MORFOLOJÎK

Tevlihevîyên morfolojîk jî wek tevlihevîyên semantîk jî bo hevgerîna zimanî kêşeyeke cidî ye. Ev tevlihevî bi qasî tevlihevîyên din ne berbelav in û jî bilî çend mînanan di çarçoveya kêmasîyên takekesî da derdikevin pêş. Em dê vana wek çewtîyên bikaranîna lêker, navdêr û rengdêran bi ser sê kategorîyan da dabeş bikin.

3.1. Çewtîyên Bikaranîna Lêkeran

Çawa ku tê zanîn hizra netewetîyê di warê ziman da wek hewldana petîkirina zimanên neteweyî xwe nîşan dide û kurd jî piştî salên 1920î mîna neteweyên dewrûber berê xwe didin petîkirina ziman û hewl didin li hember wan bêjeyên hevbeş ên gelên dewrûber kurdîya wan peyda bikin û eger nebin jî darêjin. Herçend bêjeyên “tercume” û “tercuman”ê jî zimanên partî û pehlewî derbasî erebî bûbin jî (Fereveşî, 1381: 137) jî ber ku wê demê erebî hatine zanîn di nîvê yekem ê sedsala bîstî da pêşengên çanda kurdî xwestîye di şûna wê da bêjeyeke kurdî peyda bikin. Li gor zanyarîyên me cara pêşî Celadet Bedirxan li hember “tercume kirin”ê bi berfirehkirineke manayî bêjeyeke kurdî bi cih dike û sala 1933yan di hejmara 19an a *Hawarê* da jî bo vê bêjeyê “wergerrandin”ê bi kar tîne û sala 1945an di hejmara 28an *Ronahîyê* da jî jî bo “tercuman”ê bêjeya “wergerevan”ê bi kar tîne (Segman, 1945: 13).

“Min dil heye, ji wan qitêban birinen biqêr **wergerrînim** qurdmancîyê û di van stûnan de belav biqim... Di **wergerrandinê** de bi rêz û tarîxê ve naçim. Herçî qo diqevîn destê min û bi qêrî me tîn ezê wan **wergerrînim** qurdmancîyê û hêdî hêdî belav biqim” (Bedir-Xan, 1933: 1).

Heta salên pêncîyî jî di kurdîya soranî da jî bo vê bêjeyê her “tercume” tê bikaranîn û di *Gelawêjê* da jî kêmanan bêjeya “gorîn”ê û gelek caran jî bêjeya “wergerrandin”ê jî bo “tercume kirin”ê û “wergerrandin” jî jî bo “tercuman”ê tê bikaranîn. Lê piştî salên 1950î di kurdîya soranî da herwek Celadet Bedirxanî jî bo “tercume kirin”ê bi berfirehkirineke manayî bêjeya “wergerrandin”ê cihê xwe digire ku di nav xelkê da wek hevmanaya “wergerrandin”ê jî bo “qelibandin”ê dihat bikaranîn. Bo nimûne Secadî di *Mêjûy Edebî Kurdîyê* da vê bêjeyê di manaya “tercume kirin”ê da weha bi kar tîne:

“Şîrîn û Ferhad ke Xaney Qubadî **wergerrîrawe...**” (1389: 167).

[*Şîrîn û Ferhad ku Xaney Qubadî ew wergerrîrawe...*]

Çawa ku tê zanîn “wergerrandin”a soranî û “wergerrandin”a kurmançîyê di heman manayê da ne ku jî bo “qelibandin”a tiştêkî yan jî “ji dîn derketin”a kesekî tînan bikaranîn. Çi “wergerrandin” û çî jî “wergerrandin” be di soranî û kurmançîyê da lêkerên tîneper in û jî bo “tercume kirin”ê bi kêr nayên. Ji ber vê herwek li jor jî hat dîtin Celadet Bedirxan jî bo “tercume kirin”ê bi rêya paşgira “-and”ê lêkera tîneper a “wergerrandin”ê

bi kar tîne, lê di soranîyê da ji bo peydakirina heman manayê sûd ji rêbazeke din a têperkirinê tê wergirtin ku ew jî bikaranîna lêkera têper a “gêrran”ê ye di şûna “gerran”a têneper da. Çawa ku şarezayên rêzimana kurdî baş dizanin di kurdîyê da herçend rêbaza sereke ya têperkirina lêkerên têneper paşgira “-and”ê be jî hin lêker hene ku ji bo têperkirina wan pêwîstî bi “-and”ê nîne, lewra ji bo têperkirinê hevallêkereke wan heye û di rewşên weha da ew tînen bikaranîn. Bo nimûne “ketin” lêkerekê têneper e û tenê karîgerî li ser bikerê çê dike (Ez ketim), lê dema mirov ji bo heman tiştî bixwaze karîgerî li ser tiştek yan kesekî din çê bike mirov dibêje: “Min ew xist”. Nexwe lêkerên “ketin” û “xistin”ê ji aliyê têperî û têneperîyê ve hevallêkerên hev in.

Lêkera “gerran”ê jî di kurdîyê da yek ji van lêkeran e ku hevallêkera wê ya têper di forma “gêrran”ê da derdikeve pêşberî me (bnr: Mihemed, 1988: 15), lê ji lêkerên mîna “ketin”ê cudatir “wergeran/wergerîn” wek lêkera “kişin - kêşan/kişandin”ê hem bi hevallêkera xwe hem jî bi paşgira “-and”ê dikare bê têperkirin. Bo nimûne dema tu bibêjî “Seyarekem wergerra” (Tirimbêla min wergerîya) li vir lêker têneper e û tenê karîgerî li ser bikerê çê dike, lê dema tu bixwazî bi heman manayê karîgerî li ser bireserekê çê bikî wê demê pêwîstî bi her du rêbazên têperkirinê heye. Di vê rewşê da yan divê bê gotin: “Min seyarey xomwergêrra” (Min tirimbêla xwe wergêra) yan jî divê bê gotin: “Min seyarey xomwergerrand” (Min tirimbêla xwe wergerand). Dîyar e, di soranîyê da ji bo “tercume kirin”ê rêbaza yekem tê hîlbijartin loma jî “wergêrran” ji bo “tercume” û “tercume kirin”ê û “wergêrr” jî ji bo “tercuman”ê tê bikaranîn.

Çawa ku M. Emîn Bozarslan jî di *Baxçê Zimên* da destnîşan dike di rastîyê da “gêran” wek hevallêkera “gerîn”ê ne tenê di soranîyê da, di berhemên edebî yên kevin ên kurmançîyê da jî ji bo rewşên têperkirî dihat bikaranîn (2008: 467-471). Lê dîyar e, ev lêker di kurmançîya nivîskî ya sedsala bîstî da li ber çavan nehatîye girtin û hatîye jîbîrkin. Li gor van zanyarîyan jî bi awayekî aşkera derdikeve ku lêkerên “wergeran/wergerîn” û “wergêrran/wergerandin”ê hem ji aliyê manayê ve hem jî ji aliyê dariştinê ve ji hev cuda ne.

Tevî vê rastîyê ev lêker bê ku cîyawazîya wan a manayî û rêzimanî li ber çavan bê girtin di kurmançîyê da bi awayekî bêserûber tînen bikaranîn. Bo nimûne Zana Farqînî di ferhenga xwe da li hember “wergeran”ê bi tirkî “çevirme, tercüme”yê dinivîse (2010: 1964) û wê di şûna “wergerandin/wergêrran”ê da bi kar tîne ku herwek li jor hat nîşandan nabe lêkerekê têneper ji bo “tercume kirin”ê bê bikaranîn ku pêwîstîya wê bi bireserekê heye. Li ser vê tevlihevîyê di piranîya çavkanîyên kurmançîyê da “werger”a ku forma dema niha ya lêkera “wergerîn”ê ye, wek forma navdêrî ya vê lêkerê ji bo “tercume”yê tê bikaranîn û ji bilî kêşeyeke morfolojîk rê li ber alozîyeke semantîk jî tê vekirin. Lewra bi tu awayî “werger” vê manayê nade

û ji alîyê dariştina xwe ve jî nabe ku di vê manayê da bê bikaranîn.⁴ Li alîyê din gelek kesên ku “wergerandin” û “werger”ê ji bo “tercume kirin” û “tercume”yê bi kar tînin dema dor tê ser “tercuman”ê “wergêr”a soranîyê bi kar tînin ku ew bixwe jî nizanin “wergerandin” û “werger” çawa dibin “wergêr”. Ji bo dîtina vê aloziyê paragrafa jêrîn gelek balkêş e ku tê da “wergerandin” wek lêker, “werger” wek navdêr û “wergêr” jî wek navdêrê bikerê (fail) hatîye bikaranîn:

Bi hizra min, Fêrîkê Ûsiv çawa ku di tevayîya helbesta Kurdî ya nûjen de keleheke lûtkeyî ya zimanê Kurdî ava kirîye, wisa jî **wergêrê** pêşîn û pêşeng ê zimanê Kurdî ye... Rast e lê min ne bawer e ku mirov bikaribe ji alîyê hostetiya **wergêriyê** ve wan û Fêrîkê Ûsiv bide ber hev... Lewma, gava ku em dêhna xwe didine xebatên Fêrîkê Ûsiv ên di warê **wergerê** de, pêzanînen ku em ji pirtûka berhevok a **wergerên** wî, Bera ber derîya (Yêrêvan, 2006) bo me radigihîne ku Fêrîkê Ûsiv ji van helbestkar û nivîskarên navdar î gerdûnî ev berhem **wergerandine** kurdî (Nemir, 2015: 22).

Ji bo rê li ber vê tevlihevîyê bê girtin bi bawerîya me du rê hene. Rêya yekem ev e ku eger ji bo “tercume kirin”ê “wergerandin”a Celadet Bedirxan bê bikaranîn divê navdêr û bikera wê jî li gor vê bê dariştin. Di vê rewşê da “tercume” û “tercume kirin” dibin “wergerandin” û ji bo “tercuman”ê jî divê ya “wergerîn” ya jî “wergerîner” bê bikaranîn ku ji alîyê qayîdeyên dariştinê ve hev girtî bin. Lê eger em bixwazîn veguhestina nîvco ya soranîyê temam bikin çawa em ji bo “tercuman”ê “wergêr”ê bi kar tînin divê em ji bo “tercume” û “tercume kirin”ê jî “wergêran”ê bi kar bînin. Lê bi tu awayî nabe ku em “werger”ê ji bo “tercume”yê bi kar bînin û rêzikên morfolojîya kurdî têk bidin.

Lêkerên “gerîn” û “gêran”ê ne tenê di mînaka jorîn da, gelek caran di çêkirina navên bikerî da jî rehên wan ên dema niha (-ger û -gêr) tînin tevlihev kirin ku Bozarslan di xebata xwe ya navborî da bi hurgilî behsa vê dike.⁵ Dîyar e, lêkera “gêran”ê di soranîyê da ji ber ku manaya “birêvebirin û îdarekirin”ê dide (Wehbî Beg, 1942: 93) ji bo birêvebirina kar û çalakîyan û dariştina navdêrên wan ên bikerî “gêr”a reha dema niha ya wê tê bikaranîn. Li ser vê mentiqê ji “şoreş+gêran”ê “şoreşgêr” jî “kar+gêran”ê “kargêr” jî “mey+gêran”ê “meygêr” hatine dariştin. Lê mixabin gelek ferhengdaner û bikarînerên kurmançiyê bê ku bala xwe bidin cîyawazîya manayî û morfolojîka van lêkeran di şûna “-gêr”ê da “-ger”ê bi kar tînin û rê li ber veguhestineke çewt vedikin. Loma jî di şûna bêjeyên jorîn da “şoreşger, karger û meyger”ê bi kar tînin. Bêguman hemû paşgirên “-ger”ê yê kurmançiyê jî ne “-gêr” in. Çawa ku

4 Mixabin di kovara *Kurmançiyê* da jî li hember tercumeyê herwek hevmanayên hev bin “werger” û “wergerandin” di gel hev hatine bikaranîn (bnr: Kurmancî, 1989: 28).

5 M. Emîn Bozarslan di xebata xwe ya navborî da hemû paşgirên “ger” û “gêr”ê bi lêkerên “gerîn” û “gerandin/gêran”ê ve girê dide û paşgira îranî ya “ger”ê li ber çavan nagire. Bo nimûne bêjeyên mîna kîmyager, asinger (hesinger) û zêrînger, binyadger, rojnameger bi vê paşgirê hatine dariştin.

di mînaka bêjeyên “şevger û bager”ê da jî tê dîtin di vir da forma rast “-ger” e. Lewra di vir da manaya rêvebirin û gerandinê nîne, manaya “gerîn”ê heye.

Herwek van paşgirên navborî di mînaka lêkera “têkoşan/têkoşîn”ê da jî pêşgira “tê”yê di gelek weşanên kurmançiyê da wek “te”yê tê wergirtin û lêkera navborî bi çewtî wek “tekoşîn”ê tê bikaranîn. Aşkera ye ku hem di kurmançî hem jî soranîyê da herwek di mînakên “têdan, têwerdan, têkirin, têraman, têwegilan, têperîn...” da jî tê dîtin “tê” wek pêşgirekê lêkerên nû dadirijîne. Herwek van mînakên navborî di kurdîya soranî da jî li ser reha “koşan/koşîn”ê ku forma kurdîkirî ya lêkera “kuşîden”a farisîyê ye lêkera “têkoşan”ê tê dariştin, lê hin bikarînerên kurmançiyê dema vê ji soranîyê werdigirin bê ku bizanin ev lêkereke dariştî ye (tê+koşan), lêkera navborî herwek lêkereke xwerû be bi awayê “tekoşîn”ê bi kar tînin û dibin sedema tevlihevîyeke morfolojîk.

Ji bilî van çewtîyên berbelav çewtîyên lêkeran bi piranî di çarçoveya kêmasîyên takekesî da derdikevin pêşberî me. Di vê çarçoveyê da ji aliyê bikaranîna lêkeran ve di dîwana Rojen Barnasî da em rastî çend çewtîyên din dibin. Tevî ku di kurdîya soranî da lêkera “tehmîkirin”ê wek “çêştin”ê tê bikaranîn jî Barnasî vê lêkerê di demên borî da hin caran wek “çêst” û hin caran jî wek “çêjand”ê bi kar tîne û dibe sedema veguhestineke çewt. Dîyar e, di forma pêşî da guherîneke dengî hatîye kirin û di forma duyem da jî hem guherîneke dengî hem jî çewtîyeke morfolojîk hatîye kirin û bê sedem paşgira “-and”ê li ser lêkereke têper hatîye zêdekirin.

“Wê jî **çêstibû**, çêja bengîyê (2013: 32).

“Kesî nola min **neçêst**” (2013: 33).

“Ji evînê **çêjand** û pê serxweş kir” (2013: 105).

Ji bilî vê, lêkera “bestin”ê jî di dîwana xwe ya yekem da di forma raderî da çewt bi kar tîne. Çawa ku tê zanîn di kurdîyê da gireya raderê “-n” ye, lê eger reha dema borî ya lêkeran bi tîpeke dengnedêr biqede wek “-in”ê tê bikaranîn. Ji ber ku reha dema borî ya lêkera “bestin”ê “best” e û bi dengnedêrekê diqede forma wê ya raderî jî bi “-in”ê tê çêkirin. Tevî vê rastîya morfolojîk Barnasî lêkera navborî wek “bestîn”ê bi kar tîne û di forma wê ya raderî da çewtîyekê dike.

“Rû hatîye bestîn” (2013: 60).⁶

Ji ber ku Barnasî yek ji endamên koma Kurmançiyê ye em dibînin ku lêkera “bestin”ê di hejmara pêşî ya kovara *Kurmançiyê* ya Enstîtûya Kurdî ya Parîsê da jî wek “bestîn”ê tê bikaranîn:

6 Rojen Barnasî di dîwana xwe ya pêşîn da ji bilî van lêkeran hin bêjeyên din jî bi formeke çewt vediguhêze kurmançiyê. Bo nimûne di rûpelên 112 û 152yan yê *Kadizê* da bêjeya “şaristanîyet”ê wek “şarsanîyet”, di rûpelên 153, 165, 176 û 202yan da “aso”yê wek “asiwan”ê û di rûpela 174an da jî “pîrozbahî”yê wek “pîrozbarî”yê bi kar tîne.

“Mixabin, ji bo sedemên siyasî, ji ber bidestketina gelê kurd û parvekirina welatê wî, rê li ber vê pêşveçûyîna dîrokî hate **bestîn**, an asê kirin” (Kurmancî, 1987: 1).

Herwek van çewtîyan Şener Ozmen jî di romana *Rojnivîska Spinozayê* da hin lêkerên soranîyê bi awayekî çewt bi kar tîne. Bo nimûne “daniştin”a soranîyê wek “danişîn”ê bi kar tîne ku di kurmancîyê da hevmanaya wê “rûniştin” e. Herwek dîyar e, her du lêker jî li ser heman reha “niştin”ê hatine dariştin û tenê pêşgirên wan ên “da-” û “rû-”yê ji hev cuda ne. Lê Ozmen bi vê bikaranînê “niştin”a lêkera bingehîn wek “nişîn”ê bi kar tîne ku di kurdîyê da lêkereke weha nîne.

“**Danişîna** me heya pişt nîvro dom kir” (2008: 8).

“Piştî kêliyêkê Siltan jî hat, dubare xêrhatinek germin li Peymanê kir û dîsan ew maçî kir û pêkve **danişîn**” (2008: 41).

“Li bin dara çinarê, **danişî**” (2008: 91).

Ji bilî vê, Ozmen lêkera “rawestan/rawestîn/rawestîyan”ê jî di dema borî da wek “rawest”ê çewt bi kar tîne û dibêje qey radera wê “rawestin” e. Aşkera ye ku ne di soranîyê da ne jî di kurmancîyê da bikaranîneke weha nîne.

“...dê hîn nû biketana hundir, dît û di cîyê xwe de **rawest** û...” (2008: 52).

Ne tenê di reha lêkerên bingehîn da carinan di lêkerên arîkar da jî hin çewtîyên veguhestinê derdikevin pêşberî me. Herwek tê zanîn lêkerên arîkar tîna dawîya navdêr û rengdêran û ji wan lêkerên lêkdayî çê dîkin. Lêkerên “kirin, bûn, dan”ê di kurdîyê da lêkerên arîkar ên herî çalاک in. Kawa Nemir di *Selpakfiroşê* da lêkera “henasedan”ê ku di kurmancîyê da jî bi heman lêkera arîkar a “dan”ê wek “nefesdan”ê tê bikaranîn, wek “henasekirin”ê bi kar tîne û lêkerên arîkar ên “dan” û “kirin”ê tevlihev dike. Eger helbestvan “henase”yê di manaya “bêhn”ê da bi kar anîbe ew jî çewtîyeke din e, lewra di soranîyê da ji bo vê lêkerê “bonkirin” tê bikaranîn, ne “henasekirin”.

“Dest û diran kîp, **henase dikim** sersûrmanên xaka min a ku diçe ava” (2014: 20).

3.2. Çewtîyên Bikaranîna Navdêran

Navdêra “zanist”ê di destpêka salên bîstî da li beramber “ilm”a erebî tê danîn ku li ser reha “zan-”ê û bi arîkarîya paşgira “ist”ê hatîye dariştin. Ji ber vê di sala 1926an da ev bêje di navê “Cemîyeta Zanistî Kurdan”ê da jî tê bikaranîn (Zarî Kirmançî, 1344: 8). Ev bêje bînavber ji wê demê heta niha di weşanên kurdîya soranî da her bi vî awayî tê bikaranîn. Bo nimûne di sala 1940î da ev bêje di *Gelawêjê* da weha hatîye bikaranîn:

“Ême êste le esrêk da dejîn ke be hoy pêşkewtinî **zanistewe** gelêk kun û qujbin û nihênîy tebiêtman bo derkewtuwe.” (H. F., 1940: 2).

[Em niha di esrekê da dijîn ku ji ber pêşketina zanistê gelek kun û kuncik û nihênîyên tebîetê ji bo me aşkera bûye]

Tevî ku di kurdîya soranî da “zanist” wek navdêr ji bo “îlm”ê û “zanistî” jî wek rengdêr ji bo “îlmî”yê hatibe bikaranîn jî D. Îzolî di ferhenga xwe da “zanistî”yê hem ji bo “ilim”a tirkî hem jî ji bo “ilmi”ya tirkî bi kar tîne û du bêjeyên cîyawaz tevlihev dike (2007: 880). Li ser şopa wî Michael Chyet jî di çapa pêşî ya ferhenga xwe da “zanistî”yê ji bo “science”yê bi kar tîne (2003: 681), lê di çapa nû ya ferhenga xwe da vê çewtîya xwe rast dike û li beramber “zanist”ê “science” û li beramber jî “zanistî”yê “scientific”ê bi kar tîne (2020: 432). Li ser van çewtîyên ferhengdaneran zimannas Salih Akin û hin kesên din jî “zanistî”yê di şûna “zanist”ê da bi kar tînin û dikevin nav şaşîyekê:

“**Zanistî**, tevahiya zanyariyên ku xwedî mijareke kifşkirî û nasyarragirtî û herwiha xwedî metodeke taybetî ye. Dema mirov li **zanistî**, babet û mijarên ku Rohat di çarçoveya kurdolojiyê de ... mirov nikare kurdolojiyê wek **zanistiyekê** qebûl bike” (Akin, 2013: 226).

3.3. Çewtîyên Bikaranîna Rengdêran

Di vê mijarê da çewtîya herî berbelav tevlihevkirina navdêra “taybet” û rengdêra “taybetî”yê ye. “Taybet” di kurdîyê da navdêr e û li hin deveran wek navên jinan jî tê bikaranîn, lê “taybetî” rengdêr e û bi arîkarîya paşgira “-î”yê ji navdêra “taybet”ê hatîye dariştin. Lewra çawa paşgira “-î”yê ji navdêra “av”ê, rengdêra “avî”yê çê dike, ji navdêra “taybet”ê jî rengdêra “taybetî”yê dadirijîne. Ji ber vê di kurdîya soranî da “taybet” hertim wek navdêrê û “taybetî” jî wek rengdêrê tê bikaranîn. Eger em berê xwe bidin van risteyên jêrîn ên Bile û Îbrahîm Ehmedî ku heman kes in, em dê bibînin ku “taybetî”yê wek rengdêra navdêrên “nûsîn” û “hoy”ê bi kar anîye:

“...ke hêşta çeşnêkî nûsînî **taybetî** nîye ke zimanî kurdî pê binûsrê...” (Bile, 1939: 2)

*[...ku hîna çeşnekî nivîsîna **taybetî** nîne ku zimanê kurdî pê bê nivîsîn...]*

“Le jimarey mangî pêşûmana le rûy hendê hoy **taybetîyewe** paş encamî (Wişey Mang) nenûsrabû” (Ehmed, 1945: 4).

*[Di hejmara meha pêşî ya me da ji ber hînek sedemên **taybetî** paş encama (Bêjeya Mehê) nehatibû nivîsîn]*

Di risteya jêrîn a Homer Dizeyî da “taybet” wek navdêrê hatîye bikaranîn:

“...zor asayî buwe danîştwanî her yekêk lew nawçane le ber kizîy hatûço û zor hoy dîkeş her be şewezarî nawçey xoy diwabê û her eweşî be zimanî xoy danabê û hellbeta her wişey **taybet** bew nawçeyeweşî be kar hênabê” (2012: 21).

*[...gelek asayî bûye rûniştvanên her yek ji wan navçeyan ji ber kêmbûna çûnûhatinê û gelek sedemên din jî her bi şêwezarên navçeyên xwe axiftibin û her wê jî zimanê xwe zanibe û helbet her bêjeya **taybet** bi wê navçeyê jî bi kar anibe]*

Ji dawîya salên sihî heta îro jî di kurdîya soranî da bi giştî “taybetî” wek rengdêrê û “taybet” wek navdêrê hatibin bikaranîn jî hin zimannasên kurd di weşanên salên heftêyî da bêjeya “taybetî”yê car bi car wek navdêrê di şûna “xusûsiyet”a erebî da bi kar tînin û dibin sedema aloziyeke morfolojîk. Di mînakên jêrîn da Nesrîn Fexrî û Mesûd Mihemed “taybetî”yê di şûna “xusûsiyet”a erebî da wek navdêr bi kar tînin.

“Êsta le ber giringî ew base w **taybetîye** wîrdaney lem (ve- we)ye da heye...” (Fexrî, 1973: 236).

*[Niha ji ber giringîya wê mijarê û **taybetîyên** hûr ên di van (ve-we)yê hene...]*

“...kêşe û bêne û berey siruşt û **taybetîyekanî** deng û birge û...” (Mihemed, 1975: 569).

*[...kêşe û bîne û bibeya siruşt û **taybetîyên** deng û kîte û...]*

Çend sal paşê hin zimannas ji vê aloziyê haydar dibin û hewl didin jê ra çareyekê peyda bikin. Wirya Umer di gotareke xwe da ji bo “xusûsiyet”ê “taybetîyetî”yê bi kar tîne û bi paşgira “-(y)etî”yê ji rengdêra navborî navdêrekê dadirijîne.

“Yekê le **taybetîyetîyekanî** em sête ewe e ke şwênyan le riste da degorêt” (1983: 262).

*[Yek ji **taybetîyetîyên** vê sete ew e ku cihê wan di hevokê da diguhere]*

Lê dîyar e ev “taybetîyetî”ya Wirya Umer cihê xwe nagire û salên paşê bêjeya “taybetmendî”yê di şûna “xusûsiyet”a erebî da tê bikaranîn û cihê xwe digire. Herçend piştî aloziyeke demkî di soranîyê da ev kêşe hatibe çareserkirin jî ev bêje di ferheng û weşanên kurmancîyê da hîna jî tîn tevlihevkirin. Bo nimûne, Îzolî di ferhenga xwe da herçend “taybetî”yê wek rengdêr bide zanîn (2007: 610) û di mînakên mîna “îşareta taybetî, erebeke taybetî”yê da (2007: 724,727) wê wek rengdêrê bi awayekî rast bi kar bîne jî di hin mînakên mîna “tîmên taybet”ê da “taybet”ê (2007: 635) wek rengdêrê bi kar tîne. Zana Farqînî di ferhenga xwe daberevajîyê soranîyê “taybet”ê rengdêr û “taybetî”yê jî navdêr dide zanîn. Ji bo vê jî herwek Nesrîn Fexrî û Mesûd Mihemedî manaya “xusûsiyet”a erebî û “özellik”a tirkîyê dide “taybetî”yê û bi vî awayî manayên “taybetî” û “taybetmendî”yê tevlihev dike. Piştî vê ji bo “taybetmendî”yê jî bi tirkî bêjeyên “özüllük, özgüllük, mahsus, münhasır”ê bi kar tîne û vê carê jî manaya “taybet”ê li “taybetmendî”yê bar dike (2010: 1811). Bi

vî awayî bêjeyên “taybet, taybetî û taybetmendî”yê hem ji alîyê polînkirina bêjeyî ve (word class) hem jî ji alîyê semantîkê ve tevlihev dike. Lê herwek li jor jî hat destnîşankirin “taybet” navdêr e û beramberî “xas”a erebîyê tê bikaranîn ku di vî zimanî da jî ev bêje wek navdêrê tê qebûlîkirin. Loma jî Michael L. Chyet di ferhenga xwe da destnîşan dike ku “taybetî” rengdêr e û beramberî “special” û “particular”a îngilîzîyê ye û “taybetmendî” jî navdêr e û beramberî “trait” û “characteristic”a îngilîzîyê ye (2003: 598). Hemû ev mînak jî nîşan didin ku divê ev her sê bêjeyên ku ji soranîyê bo kurmancîyê hatine veguhestin wek soranîyê bînan bikaranîn da ku alozîyêke rêzimanî û manayî di navbera her du zarên kurdî da çê nebe.

Herwek “taybet” û “taybetî”yê Kawa Nemir jî rengdêra “namo”yê û navdêra “namoyî”yê tevlihev dike. Çawa ku li jor jî amaje pê hat kirin paşgira “-î”yê dema li navdêrekê bê zêdekirin ji wê navdêrê rengdêrekê çê dike, lê di heman demê da ev paşgir dema bê dawîya rengdêrekê ji wê jî navdêreke razber çê dike. Herwek “xerîb” û “xerîbî”, “bîyanî” û “bîyanîtî”yê. Lê Kawa Nemir “namo”ya soranîyê ku hevmanaya “xerîb” û “bîyanî”yê ye û di eslê xwe da rengdêr e, mîna ku ne rengdêr be wê bi paşgira “-î”yê di erka rengdêrê da bi kar tîne. Aşkera ye ku di mînaka jêrîn da “namoyî” wek rengdêra “bajar”ê hatîye bikaranîn û divê ne wek “bajarê namoyî”, wek “bajarê namo” bihata bikaranîn. Lê eger em “namoyî”yê wek navdêrêjî qebûl bikin wê demê divê bihata tewandin û wek “bajarê namoyîyê” bihata bikaranîn.

“Derwaze xwe digire, bajarê **namoyî**

Dadide rûyê mêrikê canbaz” (2014: 48).

4. CÎYAWAZÎ Û TEVLİHEVÎYÊN FONOLOJÎK

Ev cure tevlihevî, mîna tevlihevîyên semantîk alozîya manayî çê nekin jî ji alîyê hevgirtinê ve nelîhevîyekê derdixin holê. Loma jî di bêjeyên weha da kîjan form resen û kevintir be û di kîjan zarî da cihgirtir be divê ew form bê pejrandin. Cîyawazî û tevlihevîyên fonolojîk di navbera soranî û kurmancîyê da di du kategorîyan da derdikevin pêşberî me ku di bêjeyên kategorîya yekem da mirov nikare behsa rastî û çewtîyê bike û ev bêje guherteyên hev in. Loma jî divê mirov ji nav wan yekî hilbijêre û eger mumkîn be divê di her du zaran da jî forma hevbeş tercîh bike. Lê di bêjeyên kategorîya duyem da li gor materyalên nivîskî û devkî yên zimanê kurdî mirov dikare behsa forma rast û çewt bike û divê ya rast hilbijêre.

4.1. Cîyawazîyên Guherteyî

4.1.1. Mamosta-Mamoste

Ji bilî bikaranîna devkî cara pêşîn em di *Pêşkewtinê* da (1920) rastî bêjeya “mamosta”yê tên (*Pêşkewtin*, 1920: 1) ku li beramberî “seyda û muelim”ê tê

bikaranîn. Herçend salek paşê ev bêje di *Hînkere* da wek “mamoste”yê bê bikaranîn jî (1921: 12) salên paşê di hemû weşanên Başûrê da wek “mamosta”yê cihgir dibe û di kurdîya soranî da berdewam bi vî awayî tê bikaranîn. Ji ber ku bêjeya navborî ji du bêjeyên “mam” û “hosta/westa/hoste”yê pêk tê û sê guherteyên bêjeya duyem hene, hem “mamosta” hem jî “mamoste” ji aliyê dariştina xwe ve rast in. Loma jî Kamiran Bedirxan herwek *Hînkere* sala 1932yandî helbesteke xwe davê bêjeyê wek “mamhoste”yê (1932: 3), di hejmara heştan a *Hawarê* da jî nivîskarek nasnavê “Mamoste”yê bi kar tîne û bi vî awayî ev bêje di kurmancîyê da wek “mamoste”yê cih digire. Herçend ji aliyê dariştinê ve her du guherter rast bin jî ji bo hevgerîtinê di şûna “mamoste”yê da herwek soranîyê “mamosta” bê bikaranîn dê çêtir be. Lewra di pehlewiyê da jî beşa duyem a vê bêjeyê wek “awistad/ostad”ê tê bikaranîn (Fereveşî, 1381: 28) ku “ustad”a farisî û “westa û hosta”ya kurdî jî reha xwe ji wê digirin. Jixwe roja îro jî di farisî û erebî da ustad/ustaz ji bo kesên zana û mamostayên zanîngehê tê bikaranîn.

4.1.2. Govar-Kovar

“Govar” di kurdîya soranî da li ser analojîya “mecmûa”ya erebî-osmanî herwek bêjeya “guh+ar”ê ji bêjeya “gov” û paşgira “-ar”ê tê dariştin. Dîyar e, “gom, gov û kom” sê bêjeyên peywendîdar in ku manaya “kombûn û civan”ê didin. “Gov û gom” wek guherteyên hev ji bo cihê kombûna pezan (Hejar, 1369: 711, 717; Farqînî, 2010: 717; Îzolî, 2007: 247) û gom jî bi serê xwe ji bo cihê kombûna avê tê bikaranîn (Hejar, 1369: 717; Farqînî, 2010: 708; Îzolî, 2007: 245). Herwek vê, Cemal Nebez bêjeyên “ko” û “go”yê jî guherteyên hev dizane ku manaya “kombûn û civîn”ê didin û di zimanê lafînî da beramberî bêjeyên “co, com û cun”ê ne ku ew jî di manaya “pêkvebûn”ê da tînan bikaranîn (2008: 198).

Ev bêje îro di kurdîya soranî da bi awayê “govar”ê cihê xwe girtibe jî di salên destpêkê da di mînakê *Zarî Kirmancîyê* (1926-1932) da pêşî wek “kovar”ê hatiye bikaranîn û li ser her 24 bergên vê kovarê ev hevok hatiye nivîsîn: “Kovarêkî îctîmaî, tarîxî fennî edebî ye” (1344 h., 1932). Ji bilî van guherteyan carinan di hin weşanan da wek “gowar” û “kovar”ê jî hatiye bikaranîn. Bo nimûne di *Dengê Gêtiy Taze* û *Mêjûy Edebî Kurdî* ya Xeznedar da wek “kovar” hatiye bikaranîn: “Gelawêj **kovarêkî** manganey edebî û komellayetî bû” (Xeznedar, 2010: 142).

Li hember vê herwek li jor jî hat behskirin ev bêje piştî hejmara şeşan a *Hawarê* di kurmancîyê da li ser rêça *Zarî Kirmancîyê* bi forma “kovar”ê tê wergirtin û bi vî awayî belav dibe. Dîyar e, wek qayîdeyê fonolojîk dengên “g” û “k”yê li hev diguherin û di encama vê da jî ev bêje hem di nav soranîyê bi xwe hem jî di nav soranî û kurmancîyê da bûye sedema cotstandardîyêkê.

4.1.3. Helwêst-Helwest⁷

“Helwêst” di kurdîya soranî dali ser mentîqa “mewqîf”a erebîyê hatîye dariştin ku lêkera “westan”ê hevmanaya “weqefe”yê ye. Ji ber ku lêkera “westan”ê li hin deveran wek “wêstan”ê jî tê bilêvkirin piranîya bikarînerên wê ji bo vê bêjeyê forma duyem hîlbijartîye û ew wek “helwêst”ê bi kar anîye. Lê hin kesan jî li ser lêkera “westan”ê ev bêje wek “hellwest”ê bi kar anîye. Ji ber vê di hejmara yekem a *GovarîKorrî Zanyarî Kurdê* da ji bo vê bêjeyê “hellwest” tê pêşnîyazkirin (1973: 518) û di hejmara duyem a sala 1974an da jî dubare li hember “mewqîf”ê “hellwest” tê danîn û di stûna “têbînî”yê da jî “hellwest” ji “hellwêst”ê rasttir tê destnîşankirin (1974: 183). Ji ber vê di hejmarên paşê da kesên wek Mesûd Mihemed herwek di hevoka “ewsas detwanîm pêdagîrim le ser **hellwestî** xom û billêm min rast im û ew hell e” (1975: 582) da jî tê dîtin “hellwest”ê bi kar tînin.

Wek delîleke din a vê rastîyê herçend di mînaka “helwêst”ê da di soranîyê da bi piranî “reha wêstan”ê hatibe hîlbijartin jî di bêjeya “helwestekirdin”ê da reha “westan”ê hatîye hîlbijartin û di nav soranîyê bixwe da jî di mînaka van bêjeyan da cotstandardîyekê çê bûye. Dema mirov bêjeyên “westan” û “rawestan”ê jî li ber çavan digire bi raya me ji van bêjeyan reha “westan”ê wek standard bê pejirandin dê ji alîyê hevgerîtinê ve baştir be. Mîna ku lijneya Korî Zanyarî Kurdê jî pêşnîyaz kirîye di mînaka vê bêjeyê da ne zarê wergir (kurmançî)e ger zarê serçavî (soranî) “helwêst”ê wek “helwest”ê bi kar bîne dê ji bo hevgerîtinê çêtir be.

4.2. Têvlihevîyên Fonolojîk

4.2.1. Têbînî-Têbinî

“Têbînî” ji morfema “tê-”, “bîn”a reha dema niha ya lêkera “dîtin/bînîn”ê û ji paşgira “-î”yê pêk tê. Hejar ji manaya wê ya îro cudatir di ferhenga xwe damanaya hizir û fikra piştî kar bide pê jî (1369: 172) roja îro zêdetir di şûna “mulaheze”yê da tê bikaranîn û di gel lêkera arîkar a “kirdin/kirin”ê wek lêker jî tê bikaranîn (Şêxanî, 2009: 172). Ji alîyê manayê ve di navbera soranî û kurmançîyê da li ser vê bêjeyê tu kêşeyek nebe jî ji alîyê nivîsînê ve kêşeyeke berbiçav xuya dike. Lewra eger hinek kes vê bêjeyê wek “tê+bin+î”yê fam bikin divê mirov bi bîr bîne ku morfema “tê-”yê di kurdîyê da tê pêşîya lêkeran û ji wan bêjeyên nû dadijîne. Dema mirov bêjeyên “têdan, têkirin, têwerdan” û gelekên din li ber çavan bigire pir aşkera ye ku morfema duyem ne “bin” e, “bîn” e. Dema weha be bikarînerên kurmançîyê divê dest ji “têbinî”yê berdînin û “têbînî”yê bi kar bînin.

7 Li herêma Behdînanê ev bêje wek “helwîst”ê jî tê bilêvkirin.

4.2.2. Pêwîst-Pêwîst

“Pêwîst” li hember “lazim” a erebî ji morfema “pê-” û reha dema borî ya lêkera “wîstin”ê hatîye dariştin. Reşîd Necîb di 1934an da vê bêjeyê weha bi kar tîne:

Be pêy felsefey Zoroastryanîzmî bo derkewtinî hemû şitêk bûnî pêçewaney ew şite **pêwîst** e... be kurtî bo helsûranî karûbarî gêtî bûnî du hêzî cwê çesn **pêwîst** e (1934: 47).

*[Li gor felsefeya Zoroastryanîzmê ji bo derketina her tiştekî hebûna berevajî ya wî tiştî **pêwîst** e... bi kurtî ji bo gerandina karûbarê kâinatê du hêzên cîyawaz **pêwîst** in]*

Tevî ku ev bêje nêzî sed salî ye bê awarte di kurdîya soranî da weha tê bikaranîn jî hin nivîskarên kurmancîyê ji ber ku reha wê nezanîye yan li ber çavan negirtîyedi şûna “pêwîst”ê da bi guherîneke dengî “pêwîst” bi kar anîye û bûne sedema veguhestineke çewt. Rojen Barnas di hejmarên pêşî yê *Kurmancîyê* da gelek caran vê bêjeyê wek “pêwîst”ê bi kar tîne:

“Ji bo biservebûna edebiyata klasîkî ev **pêwîst** e, lê îro ne heliz e... lê hemî gotinên **pêwîst** tê de hene, ji derva nemane” (1989: 22).

“... ji bona wan navekî kurdî danîn ewçend ne **pêwîst** e” (1990: 52).

Herwek Barnas, Reşo Zîlanî jî di hin nivîsên xwe yê *Kurmancîyê* da vê bêjeyê wek “pêwîst”ê bi kar anîye:

“Wek hate gotin, di dema nivîsandina jimarên de, **pêwîst** e, ku ew li gor cîh û halê di hevokê de bêne tewandin” (1995: 165).

“**Pêwîst** e em li vir bibêjin, ku Kurdên bakur di vî warî de nimûneyeke helez radixin ber çavan” (1996: 217).

Ji ber vê bikaranîna çewt ya pêşî roja îro jî di hin ferhengên kurmancîyê da “pêwîst” mîna ku guherteya “pêwîst”ê be di gel “pêwîst”ê tê bikaranîn (bnr: Farqînî, 2010: 1416).

4.2.3. Nerît-Nêrît

“Nerît” di kurdîya soranî da bi awayekî berbelav di manaya “tradîsyon”ê da bê bikaranîn jî Wahby û Edmonds di ferhenga xwe da li hember wê “custom, practice, order, organization” (1966: 97), Hejar jî di ferhenga xwe da li hember wê “xide, xû û akar”ê dinivîse (1369: 882). Lê tevî van manakirinên awarte jî di deqên nivîskî da em rastî van manayan nayên. Ev bêje di hejmarên pêşî yê *Gelawêjê* da di manaya “tradîsyon”ê da weha hatîye bikaranîn:

“Em **nerîtî** zimanbijarkirdnewe ke dahat le hemû willatêk da bûye hoy hewl û teqelayekî zor le naw miletan da bellam hemûyan le diway girr û pifî sardbûnewe.” (Eyn, 1940: 5).

[Ev nerîta vebijartina ziman ku hat di hemû welatan da bû sedema gelek hewldanan di nav miletan da lê piştî demekê gir û pifa hemûyan sar bû.]

“... bellam em kare karî **nerîtperistî** weya xopêşandan nîye...” (R. N., 1940: 5).

[... lê ev kar karê nerîtperistî yan xwenîşandanê nîne...]

Dîyar e, ev bêje bi vê manayê dema derbasî kurmançiyê dibe wek “nêrît”ê tê wergirtin û mîna bêjeyên jorîn tê da guherîneke fonolojîk tê kirin (bnr: Farqînî, 2010: 1299). Îzolî di ferhenga xwe da vê bêjeyê wek “nerît”ê rast wergire jî li ser rêça Wahby û Edmondsitenê manaya pratîkê dide pê (2007: 424) ku îro jî vê manayê zêdetir di şûna “tradisyon”ê da tê bikaranîn. Lê ji hemûyan cudatir Umîd Demîrhan di ferhenga xwe da “nerît” û “nêrît”ê wek du bêjeyên cuda mana dike û li kêşeya fonolojîk kêşeyeke semantîk jî zêde dike. Navborî “nerît”ê wek “tetbîq” (2007: 265) û “nêrît”ê jî wek “rewîşt û tîtal”ê dide zanîn (2007: 268) ku di eslê xwe da tiştêkî weha nîne. Li ser vê mirov dikare bibêje ku ev bêje wek soranîyê divê wek “nerît”ê û bi manaya “tradisyon”ê bê bikaranîn û rê li ber tevlihevîya dengî û manayî bê girtin.

4.2.4. Netewe-Netew

Bêjeya “netewe”yê di kurdiya soranî da li hember “qewm”a erebî û “nation”a îngilîzîyê tê dariştin. Ji ber ku bêjeyê nû ye dema Tewfîq Wehbî di sala 1940î da wê bi kar tîne di nav kevanekê da li teniştê wê bêjeya “qewm”ê jî dinivîse.

“Em bizûtnewe barkirdinêkî giştî (umûmî) bû ke le layen **neteweyekî** (qewmêkî) gewrewe des pê kirabû” (1940: 13).

[Ev bizav barkirineke giştî (umûmî) bû ku ji aliyê neteweyekî (qewmêkî) mezin ve dest pê hatibû kirin]

Salên paşê li ser reha “netewe”yê, bêjeyên “neteweyî” (national) û “netewayetî”yê (nationalism) jî tîn dariştin. Lê di gelek çavkanîyên kurmançiyê da “e”ya dawîya “netewe”yê tê xistin û bêjeyên navborî wek “netew” û “netewî” bi veguhestineke çewt tîn bikaranîn. Hin caran em di heman berheman da hem rastî bikaranîna çewt dibin hem jî ya rast dibin. Rojen Barnas di dîwana xwe ya pêşî da vê bêjeyê bi her du awayan jî bi kar tîne:

“Karkerên hemû paleyan / gel û **netewên** bindest” (2013: 85).

“Tu! / Ey **neteweyê** min” (2013: 230).

Îzolî di ferhenga xwe da herçend “netewe”yê rast bi kar bîne jî “neteweyî”yê hem bi awayê çewt wek “netewî”yê hem jî bi awayê rast wek “neteweyî”yê bi kar tîne (2007: 425). Li ser vê rêçê Şener Ozmen jî di *Rojnivîska Spinozayê* da bêjeya navborî bi her du awayan bi kar tîne û serederîya guherteyê pê dike:

“... di destê hemûyan de ala **netewî**, ala rengîn...” (2008: 93).

“...komek pêşmerge li pê, sirûdên **neteweyî** digotin” (2008: 177).

4.2.5. Misoger-Mîsoger

“Misoger” di kurdîya soranî da li hember “qetî” û “garantî”yê tê bikaranîn. Eslê vê bêjeyê vedigere ser bêjeya “sîgorta”yê ku di zimanê rojane yê erebîya Îraqê da wek “misoger”ê teşe digire û ji wir jî derbasî kurdîya soranî dibe (Chyet, 2003: 392). Mihemed Mewlûd Mem di romana xwe ya *Karwan û Segwerrê* da vê bêjeyê weha bi kar tîne:

“çît bo dwarejî çewsawekan misoger kirduwe?” (2003: 11).

[te ji bo paşeroja çewisandîyan çi misoger kirîye?]

Dîyar e, “misoger” jî mîna bêjeyên navborî di hin çavkanîyên kurmancîyê da bi guherîneke fonolojîk wek “mîsoger”ê tê wergirtin. Ji ber vê bikaranîna çewt jî ferhengdanerên kurmancîyê di ferhengên xwe da cih dane her du forman jî û dîsa serederîya guherteyê bi vê forma çewt kirine. Bo nimûne Zana Farqînî di ferhenga xwe da bi heman manayê hem “misoger”ê (2010: 1228) hem jî “mîsoger”ê (2010: 1237) bi kar tîne. Dîyar e, ev bêje ji ber ku ne guherteyên hev in divê “mîsoger” bê terikandin û di şûna wê da wek soranîyê “misoger” bê bikaranîn.

4.2.6. Giring-Girîng

“Giring” di kurdîya soranî da di manaya “muhîm”ê da tê bikaranîn û tu guherteya wê nîne. Herçend di ferhengên pêşî yê kurmancîyê da ev bêje di forma “giring”ê da hatibe nivîsîn jî (Zîyaeddin Paşa, 1978: 109; Anter, 2012: 57) ji ber zehmetîya bilêvkirina du “i”yan di du kîteyên li dû hev da “i”ya kîteya duyem bi “î”yê hatîye guhertin. Lê forma resen ya bêjeyê ji ber ku di her du zaran da jî “giring” e divê di şûna “girîng”ê da di kurmancîyê da jî “giring” bê bikaranîn û rê li ber vê tevlihevîyê bê girtin.

5. TERKE-BÊJEYÊN SORANÎYÊ DI KURMANCÎYÊ DA

Ev sed sal in ji bo afirandina zimanekî petî kurd bi giştî û kurdên Başûrê bi taybetî di hemû qadên jîyanê da di nav hewldanên dariştina bêjeyên nû da ne. Loma jî di kurdîya soranî da di vê maweyê da berdewam bêje têndariştin, lê di nav van bêjeyan da hinek jê ji ber sedemên cuda piştî demekê tên terikandin. Li hember vê tevî ku

kurdên Bakurê van bêjeyan ji kurdên Başûrê jî digirin dest ji wan bernadin û heta roja îro jî bi kar tînin. Bêguman ev rewş di navbera her du zarên kurdî da kêşeyekê çê dike û dibe sedema tevlihevîyeke termînolojîk. Ji bo vê em dê berê xwe bidin çar bêjeyan ku di soranîyê da hatine dariştin, lê îro ji soranîyê bêhtir di kurmancîyê da tînin bikaranîn.

5.1. Wêje û Biwêj

“Wêje” di kurdîya soranî da herwek “biwêj”ê li ser reha dema niha ya lêkera “watey”ê ya hewramîyê hatîye dariştin. Bi vî awayî “wêje” di şûna “edebîyat”ê û “biwêj” jî ji bo “helbestvan û edîb” hatine dahênan. Çawa ku li jor jî hat nîşandan li ser “wat”a reha dema borî ya vê lêkerê “wate” û “wata” jî hatine dariştin ku îro di soranîyê da yek ji bo “yanî”yê ya din jî ji bo “mana”yê tînin bikaranîn. Li alîyê din di heman salan da Celadet Bedirxan jî li ser “bêj”a reha dema niha ya lêkera “gotin”ê ku hevmanaya “watey”ê ye “bêje”yê ji bo “kelîme”ya erebî çê dike. Nexwe ji alîyê reh û dariştinê ve di navbera “wêje” û “bêje”yê da tu cîyawazî nîne ku îro di kurmancîyê da yek ji bo “edebîyat”ê û ya din jî ji bo “kelîme”yê tînin bikaranîn. Herçend ev bêje di soranîyê da hatibin dariştin jî piştî demekê hem “wêje” hem jî “biwêj” bi tevahî tînin terikandin û careke din “edeb”, “edebîyat” û “şair” tînin bikaranîn. Li hember vê heta niha jî “wêje” di kurmancîyê da tînin bikaranîn ji bo xatirê “kurdîya xwerû” tînin parastin, lê “biwêj”a ku li ser reha “wêj”ê hatibû dariştin herwek li jor jî hat behskirin ne wek “edîb û helbestvan”ê di şûna “idiom”ê da tînin bikaranîn. Herwek li jor jî hat destnîşankirin “biwêj” hem ji alîyê manayê ve hem jî ji alîyê şêweyê dariştinê ve nabe ku ji bo “idiom”ê bê bikaranîn û herçî “wêje” ye tevî ku bêjeyeke kêşedar e û ji alîyê dariştinê ve tu cîyawazîya wê ji “bêje”yê nîne jî bi raya me bikarîner di bikaranîn û bikarneanîna wê da azad in.

5.2. Helbest

“Helbest” jî herwek “helwest”ê ji pêşgira “hel-”ê û “best”a reha dema niha ya lêkera “bestin”ê hatîye dariştin. Bi vî awayî li ser “bestin”a ku hevmanaya “gîrêdan”ê ye û bi pêşgira “hel-”ê bêjeyeke nû hatîye çêkirin. Hevîndê Sorî di sala 1932yan da di hejmara 7an a *Hawarê* da vê bêjeyê bi vî awayî bi kar tîne:

“...lew deme yonanîyeqan fiqr u mêşqî xoyan be **“Helbest”** rêq dexist we destyan deqirde bêjîni ew **helbeste** be goranî. ...” (1932: 3).

*[...di wê demê da yûnanîyan fikir û mêjîyê xwe bi **“helbest”**ê rêk dixist û wan dest pê dikir bi gotina wê **helbestê** bi awayekî stranî. ...]*

Goran di sala 1934an da vê bêjeyê hem di nav helbesteke xwe da bi kar tîne hem jî bi navê “Helbestî Derûnî”ê wê dike sernavê helbesta xwe.

“Hellbestî Derûnî

Herçen ekem, ew xeyalley pê mestim,
Bom naxrête naw çwarçêwey **hellbestim!**” (1934: 36).

[Hellbesta Derûnî]

*Herçen dikim, wê xeyala pê mestim,
Nakeve nav çarçoveya **hellbest'im!***

Ji bilî vê Goran di dîwanên xwe da gelek caran vê bêjeyê bi kar tîne û herwek “Hellbestî Derûnî”yê di helbestên xwe yên “Hellbestî Rencaw” û “Hellbestî Peşîman”ê da jîvê bêjeyê wek sernav bi kar tîne.

“Qîbley ‘eşqim! Hoy awazem!

Hêlaney **hellbestî** tazem!” (1389: 61).

*[Qîbleya eşqa'm! Sedema awaza'm!
Hêlîna **hellbesta** min a teze!]*

Şêrko Bêkes vê bêjeyê berbiçavtir dike û di sala 1968an da navê dîwana xwe ya yekem *Tirîfey Hellbest* datîne û her di helbesta yekem a vê dîwanê da jî vê bêjeyê bi kar tîne:

“Hellbestekanim bawerr in

Naumêdî û xem enêjin

Rêy tarîkî jîyan ebirrin

Bo azadî, xwên errêjin” (2006: 12-13).

[Hellbestên min bawerî ne

Bêhêvîtî û xemê binax dikin

Rêya tarî ya jîyanê dibirin

Ji bo azadîyê, xwên dirêjin]

Salek piştî wî Peşêw jî di dîwana xwe ya pêşî *Firmêsk û Zamê* da vê bêjeyê bi kar tîne:

Min im – siruşt û huner û ciwanî,

Awaz û **hellbest** nûze û goranî,

Yeke be yeke lêwyan maç kirdim,

Minîş bom gutin herçendim twanî (2016: 36).

[Ez im – siruşt û huner û rindî,

*Awaz û **hellbest**stran û nûzî,*

Wan yeko yeko lêvê'm maç kirin,

Ez jî bo wan strîm heta min karî]

Tevî vê bikaranîna berbelav, ji ber ku di nav xelkê da herwek Hejar jî di ferhenga xwe da dîyar dike (1369: 986) “helbest” di manaya gotinên nerast da jî tê bikaranîn di soranîyê da dest ji vê bêjeyê tê kêşan û ji aliyê bikarînerên wê yên berê ve jî tê terikandin. Lê berevajî soranîyê dema ew dest ji “helbest”ê dikêşin bikarînerên kurmancîyê dest diavêjinê û wê zindî dikin. Loma jî roja îro di kurmancîyê da “helbest”ê “şîr” û “helbestvan”ê “şair” daye jibîrkirin. Wek nîşaneyê vê cihgîrbûnê jî gelek kes hene ku navên keçên xwe “Helbest” danîye û datînin ku di vir da manaya wê ya nû li ber çavan hatîye girtin, ne ku manaya wê ya nerênî ya gelêrî. Loma jî di vê xalê da herçend soranî zarê serçavî be jî bi raya me bikarînerên kurmancîyê di vê pêdagîrîya xwe da li ser rêyeke rasttir in.

5.3. Bertek

Li gor zanyarîyên me cara pêşî Mesûd Mihemed sala 1988an di xebata xwe ya *Zarawesazîyê Pêwaneyê* da vê bêjeyê dadihêne. Navborî “tek”ê ji bo “fî”a erebî û “bertek”ê jî ji bo “red fî”ê pêşniyaz dike (1988: 21). Tevî vê yekê ev bêje di soranîyê da zêde berbelav nabe û tê jibîrkirin. Loma jî paşê li ser mentîqa “fî” û “red fî”a erebî ji bo “fî”ê “kar” û ji bo “red fî”ê jî “kardanewe”yê bi kar tînin. Tevî ku “bertek” di soranîyê da cihgir nabe jî Zana Farqînî li ser rêça Mesûd Mihemedî di ferhenga xwe da “tek”ê ji bo “aksiyon” û “haraket”a tirkîyê (2010: 1822) û “bertek”ê jî ji bo “tepkî”ya tirkîyê bi kar tîne (2010: 142) û dibe sedem ku gelek kesên ku ji ferhenga wî sûd werdigirin vê bêjeyê bi awayekî berbelav bi kar bînin. Weha xuya ye ku Mesud Mihemedî ji lêkera “tekan”ê ku manaya bizav û tevgerê dide, manayeke weha dayevê bêjeyê, lê tevî vê jî mirov nikare bêjeya “tek”ê ji bo “fî”a erebîyê bi kar bîne. Ji ber vê bi raya me bikarînerên kurmancîyê divê dest ji vê bêjeyê bikêşin û ji bo vê bêjeyê li ser rêça soranîyê “karvedan”ê bi kar bînin ku forma kurmancîkirî ya “kardanewe”yê ye.

6. ENCAM

Çawa ku li jor jî hat behskirin hevgirtin û pêşvebirina zimanê kurdî di sedsala borî da di nav ronakbîrên kurdan da bi awayekî germ tê gengeşekirin, lê dabirînen sîyasî derbeke mezin li vê hewldanê dixin û navendên ronakbîrîya kurdî ji hev dûr dixin. Ji ber vê jî di danûstendina navzimanî ya zarên kurdî da hin kêşe peyda dibin. Bi taybetî kurdên Bakurê dema hin bêjeyên kurdîya soranî werdigirin ji aliyê semantîk, morfolojîk û fonolojîk ve dikevin nav çewtîyan û berevajî nîyeta xwe ya lihevnezişkûnê dibin sedem ku her du zarên kurdî di mînaka hin bêjeyan da ji hev dûr bikevin.

Çawa ku Celadet Bedirxan di mînaka bêjeya “komel”ê da demildest çewtîya xwe rast dike bi bawerîya me divê bikarînerên kurmancîyê yên îro jî “komel”ê ji

bo cemîyetê, “biwêj”ê ji bo îdyomê, “kirde”yê ji bo bikerê, “wate”yê ji bo manayê, “navçe”yê ji bo qezayê, “jakaw”ê ji bo dirindeyê, “xawen”ê ji bo rûmetê, “tenanet”ê ji bo tenêtîyê û “bûnewer”ê ji bo hebûnê bi kar neînin. Bi taybetî biwêj, kirde û wate gelek belav bûne û herwek li jor hat pêşnîyazkirin di şûna “biwêj”ê da “îdyom”, ji bo “wate”yê “mana” yan “wata” û ji bo “kirde”ye jî herwek soranîyê divê bêjeya “biker”ê bê bikaranîn.

Çewtîyên morfolojîk jî wek çewtîyên semantîk kêşeyên cidî ne. Bi taybetî di mînakê “werger”ê da em dibînin ku qayîdeya têperî û teneperîya lêkerên kurdî qet li ber çavan nehatîye girtin û bi çewtî ji bo “tercume”yê hatîye bikaranîn. Çawa em ji bo “tercuman”ê “wergêr”a soranîyê bi kar tînin divê em di şûna “werger”ê da jî “wergêran”ê bi kar bînin û vê çewtîyê çareser bikin. Herçî lêkerên “daniştin, bestin, çêştin û henase dan”ê ne, ew jî divê wek soranîyê bînin bikaranîn û nabe ku di reha wan a dema borî da yan jî di lêkera wan a arîkar da guherîn bînin çêkirin. Herweha “zanist û “zanistî” û “taybet” û “taybetî” jî divê ji alîyê polînkirina bêjeyî ve bînin rastkirin û “zanist” û “taybet” wek navdêr û “zanistî” û “taybetî” jî wek rengdêr bînin bikaranîn.

Guherînen fonolojîk di nav veguhestina navzimanî da li gor kategorîyên din nîsbeten kêşeyên siviktir in. Bêjeyên mamosta-mamoste, govar-kovar û helwêst-helwestê wek guherteyên hev heta radeyekê dikarin di şûna hev da bînin bikaranîn, lewra di nav soranîyê bixwe da jî “govar”, “kovar”, “gowar” û “kowar”, “helwêst”, “helwest” û “helweste”, kême be jî “mamosta” û “mamoste” bi du yan sê guherteyan hatine bikaranîn. Lê di “giring”ê da mirov nikare vî tiştî bibêje û di soranîyê da her bi awayê xwe yê “giring”ê hatîye bikaranîn. Bi bawerîya me “nêrît, têbînî, pêwîst, netew û mîsoger” jî divê demildest bînin rastkirin, lewra “têbînî” jî “bîn”a reha dema niha ya lêkera “dîtin/bînîn”ê, “pêwîst” jî reha “wîst”ê ya lêkera “wîstin”ê hatîye dariştin û bi tu awayî têkilîya wan bi “bin” û “wîst”ê nîne. Herweha “nêrît, netewe û misoger” jî di soranîyê da hatine dariştin û bi tu awayî guherteyên wan ên wek “nêrît, netew û mîsoger”ê nînin. Loma jî divê bikarînerên kurmançîyê guherteyên nû çê nekin û van bêjeyan wek soranîyê bi kar bînin.

Herî dawî eger em behsa terke-bêjeyên nûdariştî yê soranîyê bikin ev kêşe ji bikarînerên kurmançîyê bêhtir kêşeya bikarînerên soranîyê ye. Herçend wan bixwe wêje, biwêj, helbest û bertekê dariştibe û bikarînerên kurmançîyê ji wan jî girti-be piştî demekê wan dev jê berdaye, lê di kurmançîyê da her mane. Di nav van bêjeyan da jî herwek li jor hat behskirin bi raya me “helbest”ê cihê xwe girtîye û hewce nake di kurmançîyê da bê terikandin, lê “bertek” jî ber ku ji alîyê dariştana xwe ve jî kêşedar e divê bikarînerên kurmançîyê di şûna wê da “karvedan”ê bi kar bînin ku forma kurmançîkirî ya “kardanewe”ya soranîyê ye û di devoka behdînî da jî tê bikaranîn. Herçî “wêje” ye herçend ew jî ji alîyê dariştina xwe ve kêşedar be jî

çewtîyeke mezin em tê nabînin û wek bijardeyekê dikare bê nirxandin, lê “biwêj” herwek li jor jî hat behskirin nabe ku di şûna fraz û îdyomê da bê bikaranîn, lewra şêweyê dariştina wê rê nade ku di şûna bêjeyên navborî da bê bikaranîn.

6. ÇAVKANÎ

- Akin, S.(2013). *Lêkolînên Zimannasiya Kurdî*. İstanbul: Avesta.
- Amêdî, S. B. (2012). *Rêzimana Kurdî Kurmanciya Jorî û Jêrî ya Hevberkirî*. İstanbul: Dîwan.
- Anter, M. (2012). *Ferhanga Khurdî – Tirkî*. İstanbul: Yeni Matbaa.
- Arif, T. (1944). “Şêwey Wergirtin”. *Gelawêj*. h. 7, r. 20-22.
- Baran, B. (2014). *Derb*. İstanbul: Avesta.
- Barnas, R. (1989). “Ferhengoka Dîwana Melayê Cizîrî”. *Kurmancî*. h. 4, r. 21-22.
- Barnas, R. (1989). “Lêkerên Hevedudanî”. *Kurmancî*. h. 5, r. 32-36.
- Barnas, R. (1990). “Termên Edebi”. *Kurmancî*. h. 7, r. 52-55.
- Barnas, R. (2013). *Kadiz*. İstanbul: Nûbihar.
- Bedir-Xan, C. A (1932). “Ji Kurdî li Erebi Tefsîrû’l-mufredatî’l-Kurdiyye bî’l-Luxetî’l-Erebiyye”. *Hawar*. h. 6, r. 5-6.
- Bedir-Xan, C. A. (1932). “Bi Hinceta Pîroznamekê”, *Hawar*. h. 3, r. 4-5.
- Bedir-Xan, C. A. (1933). “Qurd û Qurdistan Bi Çavê Bîyanîyan”. *Hawar*. h. 19, r. 1-2.
- Bedir-Xan, C. A. (2009). *Ferheng (Kurdî – Kurdî)*, İstanbul Avesta.
- Bedir-Xan, Q. A. (1932). *Dilê Qurên Min*. Şam: Çapxana Terekî.
- Bedir-Xan, K. (1971). *Rêzana Zmanê Kurdî*. Paris.
- Bengîne. (1942). “Sikalay Por û Kew”. *Hawar*. h. 45, r. 9.
- Bêkes, Ş. (2006). *Dîwanî Şêrko Bêkes*. Kurdistan.
- Bile. (1939). “Xwêndewaranî Xoşewîst”. *Gelawêj*. h. 1, r. 1-2.
- Bozarslan, M. E. (2008). *Baxçê Zimên Cildê Pêşîn A-G*. Amed: Weşanên Deng.
- Calhoun, C. (2012). *Milliyetçilik*. Bilgen Sütçüoğlu (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chyet, M. L. (2003). *Kurdish-English Dictionary Ferhenga Kurmancî-İngilîzî*. New Haven and London: Yale University Press.
- Chyet, M. L. (2020). *Ferhenga BirûskîKurmancî-İngilîzî Volume 2 M-Z*. Transnational Press London.
- Demîrhan, U. (2007). *Ferhenga Destî*. Doğubeyazıt-Ağrı: Sewad.
- Dizeyî, H. (2012). “Prosey Ledayîkbûnî Zimanî Standard Keysî Soranî”. *Govarî Ekadîmî Kowarî Korî Zanyarî Kurdistan*. h. 23, r. 17-44.
- Ehmed, Î. (1945). “Bo Zanîn”. *Gelawêj*. h. 5, r. 4.
- Eyn. “Nûsînêkî Rewan û Bêqurtim Lêy Ewêt”. *Gelawêj*. 3 (1940): 1-8.
- Farqînî, Z. (2010). *Ferhenga Kurdî-Tirkî*. İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.

- Fereveşî, B. (1381). *Ferhengê Farsî be Pehlewî*. Têhran: Muesseseê Intişaratê Danişgahê Têhran.
- Fetah, Ş. (1932). “Hawar”. *Hawar*. h. 6, r. 1-2.
- Fexrî, N. (1973). “Paşgir û Pêşgirî (ve- yan -we) le Zimanî Kurdî da”, *Govarî Korî Zanyarî Kurd*. Bergî Yekem-Beşî Yekem, r. 234-273.
- French Dictionary Plus Grammer. (2001). Great Britain: Harper Collins Publishers.
- Goran, (1934). “Hellbestî Derûnî”. *Dîyarî Lawan*. r. 36-37.
- Goran, E. (1389). *Dîwanî Goran*. Tihran: Billawkirawey Panîz.
- Grûba Xebate ya Vateyî, (2009). *Ferhengê Kirmanckî(Zazakî)-Tirkî*. İstanbul: Vate.
- Hawar. (1932). “Armanc, Awayê Xebat û Nivîsandina Hawarê”. *Hawar*. h. 1, r. 1-2.
- Hawar. (1934). “Name Bo Lawanî Kurd le Iraqa”. *Hawar*. h. 24, r. 9.
- Hebîbullah, C. (2010). *Wişananame*. Hewlêr: Billawkirawey Ekađîmyay Kurdî.
- Hejar. (1369). *Henbane Borîne Ferhengî Kurdî-Farisî*. Têhran: Siruş.
- Herdî, E. (1984). *Razî Tenyayî*. Berêweberayeti Çapxaney Zankoy Selaheddîn.
- H. F. (1940). “Edebîyatî Taze Çon e w Debê Çon bê?”. *Gelawêj*. h. 7, r. 1-4.
- Îzolî, D. (2007). *Ferheng Kurdî-Tirkî Türkçe-Kürtçe*. Amed: Weşanên Deng.
- Korî Zanyarî Kurd. (1973). “Zarawî Kargêrî”, *Govarî Korî Zanyarî Kurd*. Bergî Yekem-Beşî Yekem, r. 419-525.
- Kurmancî. (1987). “Nûkirina Kurmancî”. *Kurmancî*. h. 1, r. 1.
- Kurmancî, (1989). “Dûmahîka Termên Rojname û Rojnamevaniyê”. *Kurmancî*. h. 4, r. 28.
- Kutlay, N. (1994). “Ez Ji Ber Pêşeroja Edebiyata Kurdî Xemgîn im”. *Nûdem*. h. 10, r. 15-18.
- Kürt Talebe-Hêvî Cemiyeti. (2008). *Hînkere Zimanê Kurdî*. İstanbul: bgst Yayınları.
- Korî Zanyarî Kurd (1974). “Lîstey Sêyemî Zarawekanî Korr”, *Govarî Korî Zanyarî Kurd*. Bergî Duwem-Beşî Duwem, r. 166-218.
- Mem, M. M. (2003). *Karwan û Segwerr*. Hewlêr: Billawkirawey Aras.
- Mihemed, M. (1975). “Fonetîk Çîman bo Bika?”. *Govarî Korî Zanyarî Kurd*. Bergî Sêyem-Beşî Yekem, r. 568-622.
- Mihemed, M. (1988). *Zarawesazîyê Pêwane*. Bexda.
- Mihemed, M. (2011). *Hendê Babetî Ziman û Rênuşî Kurdî*. Hewlêr: Dezgay Çap û Billawkirdnewey Aras.
- M.X. (2013). “Ziman”. *Rojî Kurd*. Koma Xebatên Kurdolojîyê (Amd.). İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Nadirî, M. (1322). “Beheştî Bextyarî”. *Nîştîman*. h. 3 û 4, r. 1-4.
- Nebez, C. (1957). *Nûsînî Kurdî be Latînî*. Bexda: Çapxaney Me‘arif.
- Nebez, J. (2008). *Kurd (Dîrok û Kultura Wan)*. Ergîn Opengîn (Wer.). İstanbul: Avesta.
- Nebez, C. (2008). *Wişanamekey Êtîmolojîyay Zimanî Kurdî*. Malperî Kurdbûn: www. Kurdbun.de.
- Nemir, K. (2014). *Selpakfiroş*. Diyarbakir: Lîs.
- Nemir, K. (2015). “Di eyna esmên de min dî sifetê ruhê xwe yî mirr” (13-32). *Êvara Zivistanê*. F. H. Cewarî (Amd.). Diyarbakir: Lîs.

- Nêrevan. (1942). “Rewşa Dinyayê”. *Hawar*. h. 43, r. 9-12.
- Neşrîyata Hêvî Civata Telebeê Kurdan. (1921). *Hîngerê Zimanê Kurdî Rêberê Zimanê Her Du Kurdî Kurmancî-Babanî*. Babi Alî: Çapxaneyê Necmul İstîqbal.
- Nîştîman. (1322). *Nîştîman*. h. 1, r. 9.
- Nîştîman, (1322). “Mayey Rizgarnebûnî Ême le Zincîr û Kelemey Dujmin Çi ye û Kê ye? Bo çî Pêş Nakewîn?”. *Nîştîman*. h. 2, r. 4.
- Özmen, Ş. (2008). *Rojnivîska Spinoza*. Dîyarbakır: Lîs.
- Peşêw, A. (2016). *Şewnamey Şa’îrêkî Tînû/Şewnameya Şa’îrêkî Tehnî*. Zülküf Ergün (Kurmancîkirin). İstanbul: Peywend.
- Pêşkewtin, (1920). “Xwêndin”. *Pêşkewtin*. h. 3, r. 1.
- R. N. (1934). “Zerdeşt û Dînî Zerdeştî”. *Dîyarî Lawan*. r. 38-52.
- R.N. (1940). “Nûsînî Bêqurt”. *Gelawêj*. h. 4, r. 1-5.
- Sabîr, R. (2008). *Kultûr û Nasyonalîzm*. Silêmanî: Çapxaney Tîşk.
- Sağnıç, F. H. (1991). *Hêmana Rêzimanê Kurdî*. İstanbul: Melsa Yayınları.
- Seccadî, E. (1389). *Mêjûy Edebî Kurdî*. Senendec: Billawkirdnewey Kurdistan.
- Segman, B. (1945). “Katêrîn”, *Ronahî*. h. 28, r. 13-16.
- Sorî, H. (1932). “Edebîyatî Kurdî”. *Hawar*. h. 5, r. 1-2.
- Sorî, H. (1932). “Edebîyatî Qurdî -2-”. *Hawar*. h. 7, r. 3-4.
- “Şairekanman”. (1933). *Yadgarî Lawan*. r. 33-44.
- Şerîfî, F. (?). *Ferhengî Zarawekanî Felsefe û Zanîste Komellayetîyekan Îngilîzî-Farsî-Kurdî*. Silêmanî: Dezgay Çap û Pexşî Serdem.
- Şêxanî, E. (2009). *Ferhengî Şêxanî*. Dihok: Dezgay Twêjînewe w Billawkirdnewey Mukriyanî.
- Şucaî, B. (2001). “Ferhenga partî-kurdî (III)”. *Kurmancî*. h. 30, r. 7-8.
- Şucaî, B. (2005). “Ferhenga Avestayî-Kurdî Beş II”. *Kurmancî*. h. 36, r. 10-12.
- Tofîq, D. Q. K. (2008). *Asayîşî Neteweyî û Pîlanî Ziman*. Hewlêr: Dezgay Twêjînewe û Billawkirdnewey Mukriyan.
- Umer, W. (1983). “Layenêkî Cîyawazî”, *Govarî Korî Zanyarî Êraq “Destey Kurd”*. Bergî De-yem, r. 254-276.
- Uzun, M. (1994). “Romana Hunera Civatên Pêşketî û Modern e”. *Nûdem*. h. 10, r. 31-39.
- Wahby, T.- Edmonds, C.J. (1966). *Kurdish-English Dictionary*. London: Oxford University Press.
- Wehbî, T. (1940). “Bellawekirdinî Arîyekan bo Ewrûpa û Asya”. *Gelawêj*. h. 2, r. 13-19.
- Wehbî, T. (1940). “Kirmanc Le Kurdancewe Nehatuwe”. *Gelawêj*. h. 5-6, r. 27-40, 80-86.
- Wehbî Beg, T. (1942). “Ferhengokî Gelawêj”. *Gelawêj*. h. 9-10, r. 87-94.
- Wehbî, T. (1955-1956). *Qewaidu’l-luxetî’l Kurdîyye*. Bexda.
- Xeznedar, M. (2010). *Mêjûy Edebî Kurdî Bergî Yekem*. Hewlêr: Dezgay Çap û Billawkirdnewey Aras.
- Xweyîyê Hawarê, (1932). “Li ser Yekîtiya Zimanê Kurdî”. *Hawar*. h. 10, r. 6-8.
- Zarî Kirmancî (1344-1932). *Zarî Kirmancî*. h. 1-h. 24.

Zarî Kirmancî (1344). “Basî Kurdistan”. *Zarî Kirmancî*. h. 1-h, r. 8.

Zeraq, D. (2005). *Deyimler Sözlüğü-Ferhenga Biwêjan*. İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.

Zinar, Z. (1993). “Elî Herîrî”, *Nûbihar*. h. 7, r. 21-22.

Zîlan, R. (1995). “Çend Pirsên Rastnivîsê”. *Kurmancî*. h. 16, r. 165.

Zîlan, R. (1996). “Çend pirsên rastnivîsînê”. *Kurmancî*. h. 20, r. 215-217.

Zîyaeddin Paşa, Y. (1978). *Kürtçe-Türkçe Sözlük*. M. Emin. Bozarslan (Wer.). İstanbul: Çıra Yayınları.

Extended Abstract

Kurmanji and Sorani, as the two main dialects of Kurdish, have been in the process of self-revival for hundreds of years. Although these two dialects were written side by side in the same magazines and newspapers in Istanbul in modern times, they became distant from each other after the collapse of the Ottoman state and the break-up of the Kurds. Since then, due to some political conditions, Sorani has gained more opportunities for development than Kurmanji and has become a source dialect for new words and Kurmanji has borrowed many words from it. But due to distance and lack of direct communication some of these words are mis-borrowed.

As mentioned under the heading “Tevlihevîyên Semantîk”, “komel, biwêj, kirde, wate û wata, nawçe/navçe, jakaw, xawên, tenanet, bûnewer û çûn dilovanîya xwe” are some of the words in Sorani and Kurmanji which caused semantic confusion. To avoid this confusion, Kurmanji users should use these words borrowed from Sorani as original. Therefore, it is not correct to use “komel” for “kovar” or “cemîyet”; “biwêj” for “phrase” or “idiom”; “kirde” for “subject”, “wate” for “mana”; “navçe” for “qeza”, “jakaw” for “dirinde”; “xawên” for “rûmet”, “tenanet” for “tenê”; “bûnewer” for “exist” and in idiom of “çûn dilowanîya Xwa” “xwe” for “xwa”.

Morphological confusions have been shown in the example of some verbs, nouns and adjectives. Examples of verbs such as “wergelandin/wergêran, têkoşîn, çêştin, bestin, danîştin, rawestan, henase dan”, of nouns such as “zanist” and of adjectives such as “taybetî” and “namo” have been the subject of research, which are used incorrectly in some Kurmanji texts.

Under the heading “Phonological Differences and Confusions” the words “mamosta and mamoste, govar and kovar, helwêst and helwest” are introduced as variants, but the words “têbînî-têbinî, pêwîst-pêwist, nerît-nêrît, netewe-netew, misoger-mîsoger and giring-gîring” have also been shown as phonological confusions. Here, although it is definitely better, the words of the first category are identified as correct, but the words of the second category are identified as errors of the Kurdish users. Therefore, Kurmanji users should be free to use variants and should use second category words as Sorani and not create variants that do not exist in the original.

In the last part of this article, under the title “Terke-bêjeyên Soranîyê di Kurmancîyê”, some words such as “wêje, biwêj, helbest û bertek” are mentioned that were derived in Sorani, but today they are used more in Kurmanji. This phenomenon has also been shown to be another issue of intra-language borrowing that leads to double-standard between the two Kurdish dialects.

Considering these aforementioned facts, we found that these words were shown and used in the Sorani magazines, newspapers for the first time. For this, we have obtained the most benefits from *Pêşkewtin*, *Hînger*, *Hawar*, *Dîyarî Lawan*, *Yadgarî Lawan*, *Gelawêj*, *Nîştiman*, *Mêjûy Edebî Kurdî*, *Kurdish-English Dictionary* by Wahby and Edmonds, *Henbane Borineeya Hejar*. Also for the borrowed words used in Kurdish texts, mostly *Hawar*, *Roja Nû*, *Dilê Kurên Min* and *Rêzana Zmanê Kurdî* by Kamiran Bedirxan, the Kurdish newspaper *Kurmancîyê* by Kurdish Institute of Paris, *Kadizê* by Rojen Barnas, *Ferhenga Kurdî-Tirkî Tirkî-Kurdîya* by D. Îzolî, *Ferhenga Kurdî-Tirkî* by Zana Farqînî, *Selpakfiroşa* by Kawa Nemir and *Rojnivîska Spi-noza* by Şener Özmen and some other works were used as sources.

In conclusion, this article suggests that there is a special importance of intra-language borrowing words for the integration of Kurdish dialects, but in this borrowing processes, the borrowed words should be used as original and avoid linguistic confusion.

Pîr Şehriyarê Hewramî û *Kelamên Wî* Di Baweriya Yarsanan De*

Pîr Shahriyar Hewrami and His *Kelam's* in Yarsan Faith

Shahab VALÎ**

Vali, Sh. (2021) "Pîr Shahriyar Hewrami and His *Kelam's* in Yarsan Faith", Nûbihar Akademî, no. 15, p.

Genre/Cure: Research Article/
Gotara Resen

Received/ Hatin: 14/07/2021

Accepted/ Pejirandin:
25/08/2021

Published/ Weşandin:
28.09.2021

Pages/ Rûpel: 47-65

ORCID:
0000-0003-0580-1598

Plagiarism/Întihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website./ Ev gotar herî kêm ji aliyê 2 hakeman ve hatiye nixandina û di malpera întihalê ithenticate re hatiye derbaskirin.

PUXTE:

Diyarkirin û tesbîta navdar û zanyarên her neteweyê, lazimeyek e ji bo nasîna tarîxa fikr û ramana wê neteweyê. Lê hebûna tarîxî ya piraniya kesayetên berê yên kurdan kêm caran ji aliyê nivîskarên ne Kurd ve hatine teyîdkirin. Ji ber vê jî hemû nivîsên der barê vê mijarê ji bo lêkolînê bi qîmet in. Yek ji wan kesayetên giring jî Pîr Şehriyarê Hewramî (sedsala 4emîn a koçî) ku agahiyên me li ser jîyan û ramana wî pir kêm û sînodar in. Armanca sereke ya vê vekolînê hewldanek e ji bo zelalkirina kesayet, cih û ramana Pîr Şehriyarê Hewramî weku yek ji navdar û zanayên Kurd, bi rêya nixandina metnên dînî yên Kurdên Yarsan.

Pêyvên Sereke: Pîr Şehriyar, Şah Xoşîn, Yarsan, Ehlê Heqq, Kelam, Hewraman.

ABSTRACT:

Determining and identifying the celebrities and scholars of any nation, is a necessity for knowing the history of thought of that nation. But the historical existence of most of the former Kurdish Personalities has rarely been conformed by non-Kurdish writers. The-

* Nusxeyek resen ji Defterê Pirdîwerî ku ji aliyê Elîmîr Derwîşî ve hatiye istinsaxkirin.

** **Dr., Zanîngeha Mardin Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, Turkiye / Asst. Prof., Mardin Artuklu University, Living Languages Institute, Kurdish Language and Culture Department, Mardin, Turkey. e-mail: vali.shahab@gmail.com**

refore all articles on this topic are valuable for research. One of those important personalities is Pir Shahriyar Hewrami (4. Hegira Century) whose information about his life and thought is very limited. The main aim of this study is to try to clarify the personality, place and thought of Pir Shahriyar as one of the famous Kurdish thinkers, by evaluating the religious texts of the Yarsan Kurds.

Key Words: Pîr Shahriyar, Shah Khoshin, Yarsan, Ehlê Heqq, Kelam, Hewraman.

1. DESTPÊK

Sedsala çaremîn a hicretê di tarîxa îslamê de, xwedî giraniyeke taybet e. Ev sedsal bi piranî wek “serdema ronensans û humanîzm”, serdema zêrîn a çandî û şaristanîya îslamê tê qebûlkirin ku ji aliyê huner û zanist, fikr û edebiyatê ve pêşveçûneke mezin jiyaye. Di heman demê de ev serdem weku “navbera îrani” ya tarîxa îslamê, yanî piştî serweriya ereb û berê gihîştina tirkên Asyaya Navendî di sedsala dahatûyê de, dikare bê dîtin. Ev sedsal di heman demê de “sedsala şîitî”ya îslamê ye. Mîrên Buyîd, şîiyên Zeydî (pêncîmamî) an jî isna’êşerî (duwazdeh îmamî), li Bexdaya paytexta împaratoriya îslamê xwediyê serweriyê bûn û zêdetir sedsalekê desthilat, hêza siyasî û xelîfeyên Ebbasî bi xwe jî bi temamî jêr kontrola wan de bûn. Di heman demê de dewleta şîî ya Hemdanî hin herêmên bakurê Iraqê û Sûriyeya îro bi dest dixê. Dewleteke Zeydî li Yemenê serweriyê dike. Hemû Misir û parçeyeke mezin a bakurê Afrîkayê di bin xilafeta Fatimî ya Îsmailî de dimîne. Piştî, başûrê Îranê, kendava Basrayê, Bahreyn û parçeyeke mezin a Erebestanê di bin kontrola Qermetî -şîiyên batîniyên heftîmamî- de dimînin ku ew jî koka Îsmailîyan e. Di heman demê de ev sedsal jî bo şîiyên duwazdehîmamî, xwedî girigiyeke bingehîn e. Zîra ev serdem, dawîya serdema îmamên tarîxî ye. Îmamê duwazdehemîn, ango yê dawî Mehdi, îmamê veşartî an jî wenda, di 329/940-941ê de wenda bû, bi vî awayî serdema “Veşartina Mezin” jî bo bawermendan dest pê kir (Amir-Moezzi & Jambet, 2004: 181-183).

Dikare bê gotin ku sedsala çaremîn a hicretê jî bo kurdên yarsan jî sedsaleke girîng û bingehîn e. Ev sedsal di kevneşopîya kurdên yarsan de wek serdema “me’rifet” an jî serdem yan dewrey “Şah Xoşîn” tê binavkirin. Şah Xoşîn kesayetekî navendî ye di bawerîya kurdên yarsan de ku wek tecellîya kamil a Xweda ya li ser erdê tê qebûlkirin. Ji aliyê tarîxî ve agahiyên me li ser kesayeta Şah Xoşîn, bi piranî, bi deq û riwayetên devkî yê yarsanan sînordar in. Lê weku Mokriji behs dike, her çiqas hebûna tarîxî ya piraniya kesayetên kevn ên ewil ên yarsanan kêman jî bi aliyê nivîskarên ne yarsan ve hatibe teyîdkirin jî, hemû nivîsên ser vê mijarê jî bo me biqîmet in (Mokri, 1994: 42). Jiyana Şah Xoşîn bi awayekî tarîxî nehatiye diyarkirin, lê li gorî kevneşopîya yarsanan Şah Xoşîn bi awayekî mucîzewî jî jineke

bakîre ya bi navê Mama Celale çêbûye (Ivanow, 1953: 111). Mokri dibêje Şah Xoşîn li gorî yarsanan, piştî Elî, yekemin îmamê şîitîyê, yekemîn teceliya îlahî ye ku li vê dinyayê xuya bûye. Her wiha nîşan dide ku daxuyana sûretê Şah Xoşîn, di cehdkirina paşdebirinê de, tenê piştî reformên Sultan Sehak dikare pêk bê (Mokri, 1997: 126-127). Lê di kevneşopîya yarsanan de, Şah Xoşîn ne yekemîn kes e ku piştî Elî tecelî kiriye. Wisa tê bawer kirin ku ew piştî Behlûl, Şah Fezl û Baba Serheng, yê çaremîn e. Digel hemû rivayetên efsanewî ku derdora kesayeta tarîxî ya Şah Xoşîn girtine, Sultanî hewl dide ku van hemû efsaneyan jê bibe û kesayeta wî ya tarîxî derxe pêş. Ew wisa difikire ku piştî Behlûl yekemîn rêberê polîtîk-dînî yê yarsanan ew e ku baweriya Xurremdînan ji nû ve xistiye şewazekê û ew li çiyayên Zagrosê anîne cem hev, li hemberî Ebbasiyan. Sultanî dibêje ku li gorî Siyûtîyê nivîskarê *Tarîx el-Xulefa*, di sala 341/952an de, li Bexdayê, xortekî alîgirê Elî diyar kiriye ku Zatê îlahî ketiye laşê wî. Dîsa li gorî Sultanî, mimkun e ku ev xortê alîgirê Elî, Şah Xoşîn be û tevgerên wî ji aliyê Al-i Bûweyê ve dihat parastin (Sultanî, 1376: 27-31). Digel nêrînên li jorê yên der barê kesayeta Şah Xoşîn dikare bê gotin ku li ser jiyana tarîxî ya wî divê xebateke hûr û kûr bê kirin. Weku hat gotin, li cem yarsanan serdema Şah Xoşîn weku serdema zanatiyê (*Dewrey Me'rifet*) tê hesabandin. Ev serdemeke nuwaze ye, lewre Xwedê û ferîşteyên wî zuhûr kirine. Di eslê xwe de Şah Xoşîn yekem kes e ku di metnên dînî yên yarsanî de xwe rasterast wek Xuda îlan dike. Gava ku Kaka Reya, yek ji ferîşteyên Şah Xoşîn, behsa wî wek teceliya Xwedê dike, Şah Xoşîn dibêje ku Kaka Reya rast negotiye, ew ne ye, ew Xwedê bi xwe ye:

“Şah Xoşîn meremû:

Kaka tu qeletit kird qelet wana

Min Yezdaninan hîç kes nezana

Sahib heft tebeq zemîn heft asmana

We merkebê Celalewe we mihmanî amana” (Derwîşî, 1968: 13).¹

Li gorî baweriya yarsanan, Şah Xoşîn piştî ku karê xwe yê cihanê bi dawî kiriye, xwe avêtiye nav çemê Gamasyabê û winda bûye (Vali, 2011: 45). Lê weku hat gotin, Şah Xoşîn û dewreya wî di tarîx, doktrîn û ayînên yarsanan de xwedî giringiyeke bingehîn e. Ew yekem kes e ku xwe wek Yezdan îlan dike. Dewreya wî wek dewreyeke kamil, ku Xuda û şeş ferîşteyên wî hatine li ser erdê, tê qebûl kirin. Di edebiyata dînî ya yarsanan de jî kelamên serdema wî xwedî cihekî taybet in (Vali, 2012: 59). Meseleyeke din ku di serdema Şah Xoşîn de balê dikêşîne hebûna navê du kesayetên giring e ku di nav alîgirên wî de ne: Baba Tahîrê Hemedanî û Pîr Şehriyarê Hewramî. Lê navê wan, wek kesayetên din ên yarsan, di tezkîre û menaqibnameyên tesewufî

1 Nuxseyek resen ji Defterê Pirdîwerî ku ji aliyê Elîmîr Derwîşî ve hatiye istinsaxkirin.

de nehatiye qeydkirin. Nebûna navên kesayetên yarsanî di metnên tesewufî de mijareke balkêş e. Digel ku sedema vê mesele hêj ne diyar e, lê dikare bê gotin ku si-ruşta ayînên îrfanî yên herêma Zagrosê ne wek tesewufa îslamî bûn. Ji ber vê ye ku em di nav berhemên ser vê mijarê de tu agahiyekê nabînin li ser îrfan û baweriyên vê herêmê. Xebatên ku şîroveya tesewufê dikin, behsa kesayetên yarsanî nakin. Ev girêdayî pirsgirêka di navbera fikra yarsanî û erka ortodoks û heterodoksê de ye. Di nav wan berheman de ku li ser mutesawwuf û ewliyayên misilman hatine nivîsîn, em li ser kesayetên yarsanan tu agahiyê nabînin. Ji aliyê din ve her kesê bi îrfana herêma Zagrosê re têkildar hatiye dîtin, ji aliye sofîyên misilman ve hatine sûcdarkirin û redkirin. Bi mînakê Baba Tahirê Hemedanî (sedsala 11emîn) ku kesayetekî mezin ê îrfan û tesewufê ye, em dikarin bibînin ku heta sedsala nehemîn a hicretê ew hatiye înkarkirin (Zerrînkûb, 1376: 187-192). Baba Tahir û menqîbeyên wî piştî wê serdemê ji aliyê mitesewifên misilman tînin behskirin lê meseleya înkarkirina Pîr Şehriyarê Hewramî di berhemên menqîbewî de dewam kiriye.

2. PÎR ŞEHRIYARÊ HEWRAMÎ

Diyarkirina tarîxa jiyana û ramana navdarên kurd yek ji kêşeyên giştî ya lêkolîn li ser aliyên cuda yên tarîx û çanda kurdan e. Derengmayîna kurdan bo nivîsê, stratejîkbûna coxrafyaya kurdan û girêdayî vê jî di berdewamiya tarîxê de bûna wê ya qada şer û cedelan, di encama îstîlayan de gelek caran şewitandîna berhem û arşîvan û car car jî siyaseta înkarkirinê hinek ji van sedemên sereke ne (Ölmez & Vali, 2020: 28-29). Ji ber vê yekê weku li jor jî hat diyarkirin, her çiqas hebûna tarîxî ya piraniya kesayetên kevn ên kurdan kêmkar jî aliye nivîskarên ne kurd ve hatibin teyîdkirin jî, hemû nivîsên li ser vê mijarê ji bo me biqîmet in. Di wê rewşê de behsa tarîxîya li ser gelek kesayetên navdar ên kurdan zehmet e. Pîr Şehriyarê Hewramî navdarekî kurd e ku ji ber sedemên li jorê, kesayeta wî ya tarîxî ew qas bi riwayetên efsanewî dorpêç bûye ku peyda kirin û diyarkirina kesayeta wî ya rastîn tenê bi hin nişaneyan ku di hin çavkanîyan de tomar bûne, mumkin e. Zîra di berhemên tarîxî de agahî li ser serdem û jiyana wî nehatine dayîn û exlebê riwayetên li ber destê me, bi awayê devkî, nîfş bi nîfş, gihiştine îro. Hin kes behsa wî wek mûbedekî zerdeştî di serdema Eşkanî, an jî dawîya serdema Sasanî û hin kes jî wî weku hevçaxê mutasawwifê mezin Ebdilqadir Geylanî (m. 1166), yanî di sedsala pencemîn a hicrî de dikin.

Digel kêmbûna agahiyên tarîxî li ser kesayet û jiyana Pîr Şehriyarê Hewramî û tunebûna navê wî di tezkîreyên îslamî de, Pîr Şehriyar di nav kurdan de xwedî rêz û hurmeteke taybet e. Gora ku bi wî tê mensûbkirin, di Hewramanê Textê de cihê ziyaretêye û di roja me de, her sal di zivistanê, nîveyê rêbandanê, li Hewramanê ayînek ji bo Pîr Şehriyar, bi navê “Erûsîyê (Zewac) Pîr Şehriyar” tê lidarxistin (Shams, 1393: 315-319).

Li gor agahiyên ku Merdûx dide, xelkê Hewramanê Ahûra Mezda diperestin û li ser baweriya Zerdeştîyê bûn. Piştî êrişa misilmanan a li ser Îranê û têkçûna Împaratoriya Sasanî û belavbûna îslamê jî, xelkê Hewramanê serdemekê li ser baweriyên xwe yên kevn man ûrû ne didan kesên ku ji bo teblîxa îslamê dihatin herêma wan. Ji mux û rêberên dînî yên zerdeştî ku li Hewramanê dijî, kesekî bi navê Pîr Şehriyar (ewil), kurê Camasp bû. Mirovekî zana û xwedî tebîeteke herikbar bû. Ev mux xwedî kitêbeka manzum abi navê “Marifetû Pîr Şehriyar” bi zaraveyê Hewramî bû (Merdûx, 1382: 2-3). Merdûx di heman demê de behsa kesekî din dike bi navê Seyîd Mistefa ku leqeba wî jî Pîr Şehriyarê Duyem û hevçaxê Ebdilqadir Geylanî û mensûbêwî bû. Ev kes li Bexdayê xwendîna xwe xilas dike û piştê tê Hewramanê ji bo belavkirin û hînkirina ayîna îslamê. Di heman demê de naveroka kitêba Pîr Şehriyarê ewil, tehrîf û aliyên zerdeştî yên wê jê dike (Merdûx, 1382: 47).

Li gor Xeznedar jî navê wî yê eslî Xudadad kurê Camasp bûye, lê wek “Pîrî Şaliyar” bi nav û bang bûye. Xeznedar dibêje ku Pîr Şehriyar yek ji pîrên mezin ên yarsanan e di sedsala çaremin a hicrî de çêbûye. Li herêma Hewramanê tê dinyayê û li serdema xortanîyê diçe Loristanê, xizmeta Şah Xoşîn. Sê sal ligel Şah Xoşîn dimîne û piştê li ser fermana Şah Xoşîn vedigere Hewramanê û li vir baweriya yarsaniyê belav dike. Di hin çavkaniyan de Pîr Şehriyar wek pîrekî zerdeştî û xwedî kitêbeke bi nav “Marifetû Pîrê Şaliyar”, ku di nav xelkê Hewramanê de weku kitêbeke pîroz tê qebûl kirin, meşhûr e (Xeznedar, 1998: 264). Tê gotin ku di nava vê pirtûkê de, ku nîşandan û dayîna wê bo biyaniyan qedexe ye, çarînen Pîr Şehriyar hebûne.

Yasemî jî heman agahiyên jorê dubare dike û dibêje ku ji fazil û hêjayên Kurdistanê bihîstiyê ku li Hewramanê pîrek ruhanî ji muxên zerdeştî bi navê Pîr Şehriyar (bi kurdî Pîr Şaliyar) hebû ku ew xwedî kitêbek bû bi navê “Marifetû Pîr Şaliyar” e, ew di nav xelkê Hewramanê de pîr hêja ye û wê nadin destê biyaniyan. Piştê Yasemî helbestên mensûb bi Pîr Şehriyar dide û balê dikêşîne ser naveroka gotinên Pîr Şehriyar û pêwendîya wan gotinan ligel baweriyên kevnên Îranê. Di heman demê de, li gor Yasemî, bi bawerî niştecihên Hewramanê, Pîr Şehriyar bê şik mecûs yanî zerdeştî bûye. Lê kesekî din jî bi heman navî û hevçax û dostê Şêx Ebdilqadir Geylanî hebûye ku wek Pîr Şehriyarê Sanî meşhûr e. Ev şexs di xewna xwe de Hz. Mihemed dibîne, dibe misilman û navê xwe jî dike Mistefa û kitêba Me’rifeta Pîr Şehriyar jî tehrîf dike (Yasemî, (bêtarîx): 120-122). Ji bilî wan du kesayetên, behsa Pîr Şehriyarê sêyem jî tê kirin, ku ev jî ji pîrên yarsan e û di sedsala heştêmîna hicretê de çêbûye (Sefîzade, 1375: 164).

Kurteya agahiyên wan çavkaniyan dikare wisa xulase bibe ku navê wî Xudadad kurê Camasp bûye, lê weku Pîr Şaliyarê Hewramî yan jî Zanayê Sîmyar navdar e. Binemaya Şaliyarî Şehriyar e û di nav kurdên yarsan de weku pîrekî mezin, di serdema Şah Xoşîn de tê qebûlkirin (Adak, 2013: 125). Di baweriya Yarsanan de herêma

Hewramanê herdem weku herêmeke pîroz û cihek ku Xweda tê de tecelli dike, tê hesibandin û di gelek kelimên yarsanan de jî navê Hewramanê derbas dibe. Wek mînak, Pîr Hemze Bîrîşahî (ss. VIII a k.) dibêje:

“Ew kûy Hewraman, ew kûy Hewraman
 Bargey Şam westin ew kûy Hewraman
 Zat û Xaliqî xwanî xulaman
 Sê sed sal sirr bî kes pêş nezanan
 Mirdan gird be şûn pîriş megêlan
 Ve eşq xwacaşan awird ve mêlan” (Huseynî, 1382:248).

Di heman demê de hebûna gora Pîr Şehriyar li herêma Hewramanê weku nişane-ya çalakî û belavbûna bawerîya yarsanîtiyêya di serdema Şah Xoşîn li Hewramanê tê nixrandin (Taherî, 2009: 22).

Lê agahiyên herî balkêş yên li ser Pîr Şehriyar, di hevokên nivîskarê *Tarîxê Hewraman* de derbas dibin ku Sultanî neqil dike: “Pîr Şehriyarê (Xudadad) Hewramî xelîfeyê zana yê Mezdekî bû ku di rêya Babekê Mecûsî û Ebû Muslim de diçû. Piştê li Hewramanê bû murîdê Şah Xoşîn û destnîşana wî di terîqeta elewiyan de bû yek ji 99 pîran”(Sultanî, 1376: 9). Li vir sê xalên giring li ser kesayet û ramana Pîr Şehriyar balê dikêşînin: 1) Pîr Şehriyar mîsyonerekî mezdekî bûye. 2) Ew di rêya Babek û Ebû Mislim de çûye. 3) Bûye murîdê Şah Xoşîn. Ev her sê xal dikarin girêdan û nêzîkahiyan navbera tevgerên Mezdek, Babek û Yarsanîtiyê nişan bidin.

Mezdek kurê Bamdadan serokê tevgerêke dînî ya şoreşgerî bû di Îrana serdema Sasanîyan de, di bin padişahiya Qubad de (ji 498-9 heta 531). Agahî li ser jiyana raman û serhildana wî pîr kêma in û mixabin hema hema hemû tiştên ku li ser wê tevgerê tene zanîn, ji çavkaniyan dijber tî. Tê zanîn ku piştî şoreşê, Mezdek bi hezaran alîgirên xwe re hat îdamkirin, di sala 528an de, di destpêka 529an de û di 531ê de jî, di bin serweriya Xusrewê kurê Qubad de, êrîşeke duyemîn hatiye ser Mezdekiyan; tevger hatiye astengkirin û pirtûkên wan hatine şewitandin (Guidi, 1991: 951).

Bingeha tevgera Mezdekiyê heta niha zelal nebûye, lê belê tê gotin ku bandor li ser hemû tevgerên civakî-dînî yên Îranî kiriye, bi taybetî piştî êrîşa ereban a li ser Îranê. Li gor belgeyên tarîxî, piştî îstîflaya ereban jî, heta dawîya serdema Emewîyan (ss. 8), mîsyonerên mezdekî di exlebê coxrafyaya Îranê bi belavkirina raman û doktrînen xwe mijûl bûn ku ji aliyê tarîxnivîsên îslamî wek mezdekî û xurremdînî, hatine binavkirin (Sedîqî, 1372: 141-142). Madelung jî bale dikêşîne ser meseleya dewam û bandora tevgera mezdek. Li gor wî, her çiqas çavkaniyan dema ewil ên îslamê cih nedane tevgera mezdekî, lê ev civat di nav herêmên Îranê de belav bûne û civata herî xurt jî li el-Cibalê ango li çiyayên Zagrosê cihê xwe girtiye (Madelung,

1986: 63). Yek ji van tevgeran, ya Xurremdîn bû ku bi serokê xwe Babekê navdar dihat naskirin.

Weku li jor hat nişandan, navekî din ku di agahiyên nivîskarê *Tarîxê Hewramanê* derbas dibe, Ebû Muslim e. Tê zanîn ku Ebû Muslimê Xorasanî (m. 755) serokê tevgera Siyahcemeğan (cil reşan) li hemberî xilafeta Emewîyan bû. Di berhema *Tarîxê Sîstanê* de navê wî wek *Ebû Muslimê Kurd* hatiye tomarkirin (Tarîxê Sîstan, 1381: 156). Dînewerî jî dibêje ku Ebû Muslim niştecihê Mahê Besre, yanî Nehavendê bû (Dînewerî, 1364: 379). Ebû Muslim di têkçûna xilafeta Emewî de roleke mezin dilîze û bi alîkariyê wî ye ku dewleta Ebbasî dikare bê ser xilafeta îslamê. Ebû Muslim di serdema xelîfetîya Ebu'l-Ebbas Ebdullah Seffax (m. 754) dibe waliyê Xorasanê û xwedî desthilatdariyeke mezin. Lê di serdema Mensûrê Ebbasî de (m. 775) Ebû Muslim bi fermana wî tê kuştin. Li gor hin pisporan kesayeta Ebû Muslim piştî mirina wî bêtir derdikeve pêş û li cem hin kesan digehîje asta îlahî û wek zidiyê nemir ku dê zû vegere, tê qebûlîkirin (Reîsniya, 1358: 89).

Piştî mirina Ebû Muslim, tolhildana xwîna wî bûye sebaba şoreşa tevgerên cuda di coxrafyaya Îranê de. Yek ji wan tevgeran jî tevgera Xurremdîn ya bi rêberiya Babekê bû. Babekê Xurremdîn, ku navê wî jî di hevokên nivîskarê *Tarîxê Hewramanê* de derbas dibe, serokê tevgera Xurremîyye an jî yên Xurremdînan bû ku di çavkaniyên îslamî de weku tevgereke dînî ya girêdayî mezdekîyê û weku komên cuda yên îranî yên dij-ereb hatine nişandan (Madelung, 1986: 65-67). Ji xeynî pêwendîya ramanî ya di nav tevgera Ebû Muslim û ya Babekê de, hin çavkaniyên tarîxî behsa pêwendîyeke xwînî jî di nav wan du kesayetên din. Weku mînak, li gor Dînewerî, Babekê ji ewladê Mutehher kurê Fatîmeya keça Ebû Muslim bû (Dînewerî, 1364: 444) û bi vî awayî pêwendîyeke xwînî di nav wan du kesayetên de çêdike. Babekê xelkê Meda'inê bûye û ji aliyê Cawîdan, serokê Xurremîyan ve hatiye ferqîkirin, yê ku piştî demeke kurt miriye. Piştî mirina Cawîdan, Babekê îddia kiriye ku rihê Cawîdan ketiye bedena wî û bi vî awayî alîgirên xwe zêde kirine. Wî hêzeke nû û metodên şer ên taybet dane vê tevgera dînî û civakî. Wisa tê zanîn ku helwestên wî ji sala 201/816-17an ve dest pê kiriye. Li gorî çavkaniyan, tevgera Babekê heta Cibalê belav bûye. Şerê bi çekê Babekê 23 salan berdewam kiriye. Dawiya dawî hatiye girtin û ew şandine Samirrayê ku 3yê sefer 223/ 4ê rêbendena 838an de gihastiyê wir. Xelîfe el-Mu'tesem bi awayekî tund ew îdam kiriye; laşê wî li sêdarekê aliqî maye û navê wî danîne ser taxeke bajêr (Sourdel, 1986: 844).

Lê dikare bê gotin ku li gor çavkaniyên tarîxî, çawa ku zeftkirin û îdamkirina Mezdekê dawîya tevgera wî neanî û di serdema îslamî de jî bandora wî wek çavkaniya îlhama gelek tevgerên din bû, ev zeftkirin û îdamkirina Babekê jî dawîya tevgera Xurremîyan neanî. Tevger bi temamî wenda nebû û bi navên din li coxrafyaya Îranê, bi taybetî li Zagrosê xuya bû ku îro jî herêma navendîya baweriya yarsanî ye.

Agahiyên ku li ser Pîr Şehriyar di *Tarîxa Hewramanê* de hatiye dayîn, dikare wek nişaneyek ji bo berdewamiya tevgera Babek di herêma Zagrosê û bi taybet di nav kurdên ku îro wek yarsanî binav dibin, bê qebûlîkirin. Ji ber vê jî girêdanên doktrînal, coxrafi ûtarîxî yên di navbera tevgera Xurremdîn ya bin femandariya Babek û doktrîna yarsanan di lêkolînên dawî yên li ser kurdên yarsanan de wek mijarekê hatiye nixandî. Digel ku ev analîz her dem guncav nebin, weku ya Izady ku ser sembola “rengê sor” ku rengê Xurremdîn e, û li ser navê Qirmizî ku yek ji kesayetên yarsanan e, disekine de ku di navbera van her du tevgeran de girêdaneke tarîxî çêke (Izady, 1992: 146). Lê hûrbûna li ser hevşibîna van du tevgeran nişan dide ku hevşibîna esas a van her duyan, ji xeynî yekbûna coxrafi ku, baweriya wan a bi doktrîna dînadûnê (reankarnasyon) ye. Li gor berhemên tarîxî, Babek bi mirina yekem serokê tevgera Xurremdînan, yanî Cawîdanê kurê Şehrek, daye xuyakirin ku ruhê wî ketiye laşê wî û wusa jiyana Cawîdan di laşê Babekî de dewam kiriye. Wek tê zanîn, ev doktrîn fikra navendî ya kevneşopîya yarsanan e. Hemû nivîsên ser yarsanan vê fikrê nîşan didin. Di navbera van her du tevgeran de, ji xeynî aliyê doktrînal û coxrafi, hûrgiliyên din hene ku hev digirin. Weku mînak, tenbûr; ku wek amûra pîroz di nav yarsanandê tê qebûlîkirin. Babek bixwe jî li tenbûrê dida (Nafisi, 1384: 9). Li gorî Afshari, tiştên hevpar ên navbera xurremî û yarsanan, sînorên coxrafi yên van du tevgeran e. Doktrîna xurremî di nav kurdan de dihat hesabandin. Milekî xurremî “kurdşahiyye” bû û îro jî hema hema piraniya yarsanan kurd in (Afshari, 1385: 79-80). Dawiya dawî tevgera yarsanî, weku ya Xurremdîn koka xwe li nav gel belav kiribû (Petrushevsky, 1353: 325).

Hin oryantalistan hewl dan hevşibî û têkiliyên di navbera baweriya yarsan û çandên beriya îslamî yên Îranê de îsbat bikin û şopên tesewifa îslamî di bingeha dînê yarsanan de bi awayekî nîşan bidin (During, 1998: 133), lê li gor agahiyên tarîxî, tê zanîn ku hejmara mezdekî û xurremdînan, heta wê serdemê di nav kurdan de gelek zede bûye (Hamza’î, 1990: 46). Di heman demê de hûrbûna di baweriya yarsaniyê nîşan dide ku cudahiyan bingehîn di nav wê bawerî û îslamê (şî’î yan sunnî) de hene. Nebûna têgeha nubuwetê, nebûna erkeke Qur’anê, nebûna têgeha dawiya dinyayî (eschatology), nebûna têgeha îmametê û îmamnasiyê ku baweriya navendî ya mezhebê şîîtiyê ye û nebûna rituelên misilmanan ên wek nimêj, rojî, hec di dînê yarsanan de (Vali, 2011: 27-28) dikarin wek sedemên cudahiyan bingehîn di nava yarsanî û îslamê de bîn nixandî.

Agahiyên li jorê yên derbarê ihtimala peywendiya fikrî û coxrafi di navbera xurremdînan û yarsanî û binavkirina Pîr Şehriyarê Hewramî, ku weku zanayekî mezdekî û li ser rêya Babekê Xurremdîn hatiye nişandan û xwedî cihekî taybet e di bawerîya yarsanan de, dikare wek nişaneyekê ciddî ji bo ihtimala vê pêwendî û bingeha baweriya yarsanî bê qebûlîkirin.

3. DI METNÊN YARSANAN DE KELAMÊN PÎR ŞEHRIYARÊ HEWRAMÎ

Di piraniya berhemên ku li ser tarîxa edebiyata kurdî hatine nivîsandin, çend dubeytî mensûb bi Pîr Şehriyarê Hewramî qeyd bûne. Her çiqas berhemên ku ev çend dubeytîyên mensûb bi Pîr Şehriyar neql dikin, çavkanîya wan nişan nedin jî, ew dubeytî wek nişaneyek ji bo isbata rastî ya tarîxî ya kesayeta Pîr Şehriyarê Hewramî tên qebûlkin.

Dubeytîyên mensûb bi Pîr Şehriyarê Hewramî ku di berhemên li jorê tomar bûne, bi kîteya deh heceyî wek pehlewîyatê hatine nivîsandin. Pehlewî, (bi ‘Erebî: Fehlewî) wek tê zanîn, zimanê fermî yê Îranê yê di dewra Sasaniyan de (224 b.z.-651 z.) bû. Bikaranîna vî zimanî piştî êrişa misilmanan û têkçûna Împaratoriya Sasanî jî, li hin herêmên Îranê dewan dike. Ji bo helbestên bi vî zimanî bi yekhejmarî “Pehlewî” û bi pirhejmarî “Pehlewîyat” yan “Fehlewîyat” tê gotin û ew xelek in ku helbesta Îranê ya beriya Îslamê û piştî Îslamê digihînin hev (Shamisa, 1374: 303, 333). Li vir divê bê gotin ku Pehle yan Fehle peyvek e ku piştî serdema Eşkaniyan-Partiyan ji bo herêma Medan hatiye bikar anîn (Tafazzoli, 1999: 158).

Xeznedar, yek ji wan nivîskarên e ku di kitêba xwe de dubeytîyên Pîr Şehriyar pêşkêşî xwendevanan dike. Li gor Xeznedar, Pîr Şehriyarê Hewramî li paş hemû dubeytên xwe, vê beytê tekar dike:

“Guşit ce watey Pîr Şaliyar bû

Huşit ce watey zanay Sîmiyar bû” (Xeznedar, 1998: 264)

Ev dubeytîyên ku Xeznedar û nivîskarên din destnişan dikin, ev in:

“Yaran ce rêwas, yaran ce rêwas

Padişam peyda bî ce daney rêwas

Meşiyê û Meşiyane beraman ce was

Perî azmayî mêrdan rewas”

“Werwê wewaro, werwe werên e

Werêse biryu, çuwar serên e

Kergê siyawê, hêliş çermên e

Guşlê me mêryu, duwe berêne”

“Daran gyandar in, cerg û dil berg in

Gayî pir berg in, gayî bê berg in

Kerge ce hêl in, hêlê ce kerg in

Rêwas ce rêwas, wergê ce werg in” (Xeznedar, 1998: 265).

Di wan berheman de yên ku li ser tarîxa edebiyata kurdî hatine nivîsandin, ji xeynî dubeytîyên li jorê, tu agahî li ser helbestên Pîr Şehriyarê Hewramî tune ye. Lê lêkolînên li ser deqên dînî yên yarsanan meydanê nû li ser helbestên Pîr Şehriyarê Hewramî vedike ku dikare ji bo tarîxa edebiyata kurdî jî wek xaleke giring bê hesibandin.

Dîne yarî yan yarsanîtî, ku bi xelet wek Ehlê Heq jî nasrav bûye (Vali, 2020: 161-178), weku hemû dînên din piştî xwe dide metnên xwe yên dînî ku ji aliyê bawermendan ve wek wehiyên rastîn û gotinên hebûnên teofanîk tên dîtin. Ev metnên dînî/edebî ku bi awayê helbestkî û bi pîranî bi zaraveya Goranî/Hewramî hatine gotin, beşên herî giring ên bawerîya yarsanan e. Li cem yarsanan her helbesta dînî wek “kelam” tê binavkirin. Sirr û raz jî bi rêya “kelam”ê bi devkî veguheste (Mir-Hosseini: 1994: 213). Ev “kelam” di “defter”ê (Sûrî, 1344: 18) de kom dibin û tên qeydkirin.

Bêguman pirsgirêka herî giring a li ser xebatên metnên yarsanî, diyarkirina tarîxeke zelal e ji bo wan metnan. Di pîraniya metnên yarsanî de tarîxa nivîsandin yan istinsaxa metnê, heta serdema me nehatine qeydkirin. Ji xeynî sedemên li jorê jî hatin gotin, wek derengmayîna kurdan bo nivîsê, stratejîkbûna coxrafyaya kurdan û hwd., sedemên dînî jî wek sedemeke giring ji bo vê kêşeyê dikare bê nîşandan. Mesela li gorî Mokrî, ji bo parastina karaktera pîroz a peyvê, dîroka nivîsandina metnên yarsanî nehatiye qeydkirin (Mokri, 1977: 16).

Li gorî kevneşopiya yarsanan, kelmên ewil ên metnên dînî yên yarsanan yên serdema Behlûl Madî, yanî sedsala II/VIIIemîn, wek “*Defterê Dewreyê Behlûl*” tê binavkirin û metna pîroz a herî kevn a yarsanan e. Vê kevneşopiya kelaman bi serdema Şah Fezl, Baba Serhengê Dewdanî, Baba Nawîsê Caf, Şah Xoşîn û piştî jî bi serdema Sultan Sehak dewam kiriye. Dîsa li gor kevneşopiya yarsanan di serdema Sultan Sehak de, yanî sedsala VIII/XIVemîn de kelmên vê serdemê û kelmên serdemên berê, ligel hev hatine berhevkirin û ji aliyê Pîr Mûsiyê nivîsevan qeyd bûne. Li gorî Mokrî, ev metn berê tenê di hişê murîdan de bûn. Heta serdemekê li hember tomarkirina van kelaman dihat derketin, lewre wisa dihat hesibandin ku kelm derheqê beriya dîrokê ne ku bi peyvên xwediyê karakterên wehiyê hatine îfadekirin (Mokri, 1977: 17). Kevneşopiya gotinên kelaman di nav yarsanan de heta serdema Seyîd Birake (ss. XIII/XIXemîn), ku wek serdema “Yerî Tenî” yan serdema “36 şa’ir” jî meşhur e û serdema dawîya kelmên yarsanan e, dewam dike. Kelmên yarsanan li ser çend mijarên bingeşîn, wek ravekirina doktrîn û fikrên çanda wan, ravekirina teceliya hebûna îlahî, ferîştenasî, ayîn û merasîmên kevneşopiyê, dîroka Îranê ya beriya îslamê û mîtolojî û kesayetên mîtolojik û destanên cîhana îranî, dîne zerdûştî, kesayet û doktrînen wê, kom bûne (Vali, 2011: 75).

Di kelmên yarsanan de kelambêj dikarin doktrîn, mîta dîrokî an jî bûyereke dîrokî ya ku berê qewimiye bibêjin, an jî dikarin bi saya monologê tiştên ku dê di pêşerojê de biqewimin bêjin. Her wiha dikarin bi alîkariya kelmên diyalogî yên ku di navbera du an sê kesan de çêdibin xwe îfade bikin. Xaleke giring a van kelaman jî bikaranîna demê ye. Kelambêj di heman demê de hem dema borî, hem dema niha û hem jî dema bê bi kar tînin weku bixwe bûne şahidê wan bûyeran.

Weku berê jî hat diyarkirin, kurdên yarsan, Pîr Şehriyarê Hewramî wek pîrekî yarsanî yê di serdema Şah Xoşîn de, ku weku serdema zanatiyê û serdemeke nuwaze qebûl dikin, lewre Xwedê û hemû ferîşteyên wî zuhûr kirine. Ji bo yarsanan, kêlamên “Defterê Dewrey Şah Xoşîn” jî aliyê wî û alîkarên wî ve hatine gotin ku di nav wan de navê Baba Tahir Hemedanî û Pîr Şehriyarê Hewramî jî tê dîtin. Kêlamên yarsanî ku derbarê Pîr Şehriyarê Hewramî de ne, dikarin bi awayên cuda bîndabeşkirin: 1. Kêlamên ku derbarê Pîr Şehriyar de, di serdema Şah Xoşîn yan serdemên din de, jî aliyê kesayetên din ve hatine gotin. 2. Kêlamên ku rasterast jî aliyê Pîr Şehriyarê Hewramî ve wek diyalog ligel kesekî din ve yan jî li ser mijareke dînî ve hatine gotin. Di wan kêlam de wek bê dîtin, navê wî hem wek Pîr Şehriyar, hem jî wek Şaliyar tomar bûye:

- Şah Xoşîn dibêje:

“Remezen Çelewîya Şehriyarîş cuft
Dîdewanî Şah Xoşîn mikiran zahir maçû muft
Pêy Şah Xoşîn reme kiran muft” (Derwîşî, 1968: 14)

- Şah Xoşîn dibêje:

“Şehriyarê Felekdîn
Ez çenî tum in Şehriyarê Felekdîn
Cilu du dem ve dest hen niğîn
Ve eremay Şah bowrit kire zîn
Ez çenî tum in Şehriyarê bêgerd
Qelay Kengewer ême xirav kird
Durr ne tay derya ême ber awird
Namê Baba Adem ême bird ew ferd” (Mokri, 1999: 169).

- Baba Nawis dibêje (ss. 5a k.):

“Yuzel xulaman bêtan huşyar e
Buyindî rûy Remz şert û tiyar e
Şer’ û Xoşînîm ve kêwe diyar e
Rastimewe kird ez bar ve Lare
Ada Xezanim Mihr û Remzbar e
Zatim Şah ‘etr in a Şehriyar e” (Huseynî, 1382: 71).

- Xatûn Mey Zerd (ss. 5a k.) dibêje:

“Şehriyarê sermest
Ve rehmetewe bûmî sermest
Ve Yar bijendîwe Hey west Hey west
Xwacam nî heşmet weniş neyû kes” (Derwîşî, 1968: 17)

- Xatûn Mey Zerd dibêje:

“Çelebî şemal dinyaş dadin cewl
Şehriyar se’diya teleb kird tebl” (Mokri, 1999: 169)

- Pîr Qubadê Dîwane (ss. 7a koçî) dibêje:

“West ew kûyê Eyar west ew kûyê Eyar
Bargeyê Şam west ew kûyê eyar
Wîş bî Key Xusrew çewga da diyar
Çuwarden ha îd bî ne ew Rûçiyar
Menîje Liza Bijen Xûbiyar
Rustem Hindû bî Gurgîn Şehriyar ” (Sefîzade, 1375: 142)

- Nergize Xanim Şehrizorî (ss. 8a k.) dibêje:

“Bo çî êwe xwîn dirjînîn
Çavtan kûr e Heq navînîn
Çwîne kureyê narî heddad
Qal bûyîn bi dar qewmî şeddad
Wexte Şaliyar bibê destgîr
Biçîn bo pêşî Axayê Emîr
Em felaxe derçî le bîr
Dilman pak in bi eşqî Pîr
Dilxweşîman bika le Cem
Bişadî bî em kureyê xem
Zelal bîyen le toz û tem
Bi eşqî Yar biçîn bo Cem” (Huseynî, 1382: 526).

- Nergize Xanim Şehrizorî dibêje:

“Abidîne xoş hatî ey rewşenî eynim
Zewq be xulaman derî yawerî du beynim
Etû be çuwar memûr encax ke bîdar bûy
Ez be bê memûr şewq kewte berî zînim
Buye le pêş tu zû hatim be bêdeng
Şad bûm be cemî mirdan Xwacay kevneyn im
Şaliyar legelim bû ta hênamiye Cem
Bûye şerîf kirdîwe lêm qapî rastînim”(Huseynî, 1382: 567).

- Sultan Sehak (ss. 8-9a k.) dibêje:

“Belê belanoş balê belam a
Hawariş ama ne eyvale ma

Ne eyvale ma Abidîn tawiya

Pîre Şaliyarî biçirdî wê ka” (Huseynî, 1382: 547).

- Pîr Mûsî (ss. 8-9a k.) dibêje:

“Şehriyar keman, Şehriyar keman

Remeznan nî weqt Şehriyar keman

Ne şûn Kaka daniman dîwan

Şaman peyda kird ne Mîrza Aman”(Huseynî, 1382: 299).

- Pîr Mûsî dibêje:

“Şaliyar keman, Şaliyar keman

Remzenî nî weqt Şaliyar keman

Ve şûn keman daniman dîwan

Şaman peyda kird çe Mîrza Aman”(Huseynî, 1382: 156).

- Seyid Xamûş (ss. 9a k.) dibêje:

“Saqî ew barî, saqî ew barî

Binyamîn meşiyû, saqî ew barî

Yurtiş mensûr in, Pîr Şehriyarî

Umîdwarenî î dewre glû ew Yarî” (Huseynî, 1382:649).

Weku di kêlamên jor de tê dîtîn, hebûna Pîr Şehriyarê Hewramî di baweriya Kurdên Yarsan de, tenê bi serdema Şah Xoşîn sînordar nîne. Kesayetên cudayên yarsanî, di serdemên cuda de behsa Pîr Şehriyarê dikin. Di heman demê de naveroka wan kêlamên giringiya kesayet û taybetiyên Pîr Şehriyarê di nav yarsanan de jî nişan dide. Di kêlamên mensûb bi Şah Xoşînê ku li jor tê dîtîn, Pîr Şehriyarê wek “cuftê Çelewî” ku wek ferîşteyêke di serdema Şah Xoşîn e, pêname bûye. Yanî bi bawerî yarsanan, Pîr Şehriyarê jî ferîşteyêke e ji ferîşteyên serdema Şah Xoşîn.

Di baweriya yarsanan de tunebûna têgeha nubuwet û îmametê bi ferîştênasiyêke xurt ku dikare wek bingeha navendî ya baweriya wan bê nirxandin, hatiye telafîkirin. Metnên yarsanî behsa hiyerarşiyêke gerdûnî li ser hebûnên pîroz yan yezdanî dikin. Endamên vê hiyerarşiyê gerdûnî li ser têla ferîşteyê sereke ne ku xwe dubare dîke û bi rêya vê têlê xwe li ser erdê nişan didin. Ev civakeke manewî ye ku bi hiyerarşiyêkê pêk hatiye. Li gorî kevneşopiyê ev kom ku ji “Heft Ferîşteyên Sereke” pêk hatiye, ji serdema avabûna cîhanê ve heye û her ferîşte, ji aliyê Xwedê ve hatiye wezîfedarkirin di dinyaya maddî û manewî de. Ev ferîşteyên sereke yên bargeha esmanî, li kirasê însan û di serdemên cihê de li ser erdê tecelli dikin (Alînijad, 1384:1) û bi kesayetên dîrokî re enkarne dibin û karên vê dinyayê digirin ser milên xwe, lê belê ji xwezaya însanan cuda ne (Daring, 2005: 131). Li gor kêlamên li jorê, Pîr Şehriyarê Hewramî jî, di baweriya yarsanî de, di nav koma ferîşteyên serdema

Şah Xoşîn de cih digire ku li gor riwayetên yarsaniyê berî ku Şah Xoşîn ji dayik bibe, haydar dibin û diçin cem Celale Xatûna dayika Şah Xoşîn. Di heman demê de kelimên li jorê behsa Pîr Şehriyar wek “felekdîn” (xwedî dînê esmanî), “xwedî ‘etr” (bîhnxweş), “sermest” (serxweş ji eşqa pîroz), “destgîr” (yê ku rêberî û alîkarî dike) û tecellîya Gurgîn, kesayeta mitolojik a mitolojiya Îranî/Kurdî dikin.

Di metnên yarsanan de ji xeynî kelimên ku derbarê Pîr Şehriyar hatine gotin yan navê Pîr Şehriyar derbas dibin, pênc kelim jî hene ku li gor kevneşopiya yarsanan ji aliyê Pîr Şehriyarê Hewramî hatine gotin. Weku emê bibînin, ev kelim ne heman dubeytî ne ku di berhemên derbarê tarîxa edebiyata kurdî de hatine pêşkêşkirin:

- Pîr Şehriyar dibêje:

“Hezar suwar ama yûşa ve derz

Pilî weş rama çe sema ta erz

Suwar Şah Xoşîn gûş awird ew merz” (Derwîşî, 1968: 16).

- Pîr Şehriyar:

“Çelewî reme

Xwacam diyar a merane reme

Redaş der pêş a, Xwacam çûn şem e

Şem’îş aftav in, nîneş gume” (Derwîşî, 1968: 16).

- Pîr Şehriyar:

“Ya Şay sahib şert

Aman in aman, ya Şay sahib şert

Asariş berar berdiş kir ve herd

Kengewer dinya, dinyaş kir ve gerd” (Mokri, 1999: 170).

- Pîr Şehriyar:

“Amam ne Hermûn, amam ne Hermûn

Şam ve kewserit amam ne Hermûn

Medêy Guwahî Ezelîn mewzûn

Namim bî Bina werne çû nay çûn

Ferzend ve beşer namim bî Zeytûn

Namim bî Humûl ça Kûfe efsûn

Ne rah şah Hesên zehrîn wird semûn

Hem na Kerbela nemim bî Înûn

Ne rah şah Huseyn serdam pêy nigûn

Ça Luristanî namim bî Hamûn

Xelîfe Cangîr bîm nama ve ew şûn

Êkayîş çî huzûr dîm Şay gûnagûn

Şadbîman ve Cem heqîqet mezmûn

Mezmûn heqit pêy yaranê bêcûn

Pêy yaranê heqit mezmûn guftar

‘Ebd ve mezmûnê Heq namim a Şaliyar’ (Huseynî, 1382: 396).

- Pîr Şehriyar:

“Ev Ahirxane, ev Ahirxane

Bargehê Şam westin ev Ahirxane

Zerdiştîş kiyast perî fermane

Berguzideş kird ne rûy zemane’ (Huseynî, 1382: 266).

Weku tê dîtin, kêlamên li jorê ku li gor baweriya yarsaniyê ji aliye Pîr Şehriyarê Hewramî ve hatine gotin ji dubeytîyên ku di berhemên derbarê tarîxa edebiyata kurdî de wek dubeytîyên Pîr Şehriyar hatine pêşkeşkirin, cuda ne. Lê dîsa bi kîteya deh heceyî wek pehlewîyatê hatine gotin. Ji aliye naverokê ve jî kêlamên mensûb bi Pîr Şehriyar pir balkêş in. Di çar kêlamên destpêkê de Pîr Şehriyar behsa Şah Xoşîn, behsa dînadûn, dînan (kiras) ên xwe yên berê, şert û îqrar û guwahiyê ezeli yanî tegehên bawerîyên yarsanan dike. Lê di beyta yekem a kelama dawî de wî behsa niştêcihbûn yan tecellîkirina Şah/Xwedê di ahirxane/ perestgeha agir dike. Wek tê zanîn di vê dawîyê de, ku di berhemên pehlewî yên zerdeştî de jî “man î atexş” yan “xaneg î atexş” tomar bûye (Boyce, 1987: 9), mekan û cihê pîroz ê ibadete ye di dînê zerdeştî de. Di beyta duyem de jî behsa hîlbijartina Zerdeşt ji bo pêxemberî û şandîna wî ji bo rêberiyê dike. Naveroka van kêlamên dikare vê îddîaya ku, Pîr Şehriyar yek ji mux û rêberên dînan yên zerdeştî ye ku li Hewramanê bû, piştrast bike. Tê zanîn ku gelek îranî, piştî misilman bûnê, car caran fikare nakin ku vegehin ser dînê xwe yê berê (Zerrînkûb, 1381: 257) û di nav wan de kurd jî her dem amade bûn ji bo vê vegehinê (Yasemî, b.t. 123). Ji ber vê jî baweriya yarsaniyê bi gelemperî û çalakîyên Pîr Şehriyarê Hewramî jî dikare di nav vê çarçoveyê de bê nîrxandin.

4. ENCAM

Her çiqaş hebûna tarîxî ya pîraniya kesayetên kevn ên kurdan ji aliye nivîskarên misilman ve nehatibin tomar û teyîdkirin jî, navê wan kesan di hin nivîsar yan jî binhişê hevpar ê kurdan de tomar bûye. Digel kêmbûna agahiyên tarîxî li ser kesayet û jiyana Pîr Şehriyarê Hewramî wek navdarekî kurd û tunebûna navê wî di tezkîreyên îslamî de, Pîr Şehriyar di nav kurdan de xwedî rêz û hirmeteke taybet e û di roja me de jî gora mensûb bi wî di Hewramanê Textê de cihê ziyaretê ye. Çavkaniyên kurd bi pîranî wî wek rêbereke zerdeştî ku di rêya Mezdek û Babek de bûye, pênase dikin, lê ji bo îsbata îddîaya xwe çavkaniyekê nîşan nadin. Di nav kurdên yarsan de

jî Pîr Şehriyar wek tecelliya ferîşteyekî tê hesibandin ku di serdema Şah Xoşîn de, yanî sedsala çar a koçî de jiyaye. Lêkolîna li ser metnên dînî yê kurdên yarsan ji du alîyan ve giring e: Berê her tiştê nîşan dide ku vekolîna van metnan ku wek kelimên pîroz tînin binavkirin, dikare wek belgeyekê ji bo isbata hebûna tarîxî ya kesayet yan rûdawekê bibe alîkar. Di heman demê de analîza kelimên ku li ser Pîr Şehriyarê Hewramî, ji aliyê kesayetên din ên yarsanî ve hatine gotin û kelimên mensûb bi wî dikare hem fikr û ramana Pîr Şehriyar diyar bike hem jî koka pêwendiya baweriyaya yarsanan ligel baweriyên kurdan yê berî îslamê zelaltir bike.

5. ÇAVKANÎ

- Adak, A. (2013). *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*. İstanbul: Nûbihar.
- Afshari, M. (1385). Yaddaşthayî Derbarey Xurremdînan, di nav *Taze bi Taze No bi No, Mecmûe Meqaleha Derbarey Esatîr*, Tehran: Neşrê Çeşme.
- Alînijad, S.X. (1384). *Risaley Alî Qelender*, nusxeya ofsetê çap nebûyî. Tehran.
- Amir-Moezzi, M.A., Jambet, C. (2004). *Qu'est-ce que le shî'isme ?*. Paris: éditions Fayard.
- Boyce, M. (1987). "ĀTĀŠKĀDA," *Encyclopædia Iranica*, III/1, rr. 9-10.
- Derwîşî, E. (1968). *Defterê Perdîwerî*. Nusxeya Xetî.
- Dînewerî, E. H. (1364). *Exbar el-Tival*, wer. M. Mehdevî Damixanî. Tehran: Neşrê Ney.
- During, J. (1998). A Critical Survey On Ahl-e Haqq Studies in Europe and Iran. di nav *Alevi Identity, Cultural, Religious and Social Perspectives*, ed. Olsson, T., Özdalga, E., Raudvere, C., London: Routledge, rr. 125-151.
- During, J. (2005). Notes Sur L'Angéologie Ahl-e Haqq. di nav *Syncretisme et Hérésies Dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIIIe Siècles)*, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, Sous la direction de Gilles Venstein, Paris: Peeters, rr. 129-153.
- Guidi, M. (1991), « Mazdak », *EI2*, vol. VI., rr. 949-952.
- Hamza'î, R.F. (1990). *The Yaresan, A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Huseynî, S.M. (ed.) (1382). *Dîwana Gewre*, Kermanshah: Entesaratê Baqê Ney.
- Ivanow, W. (1953), *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, edited in the Original Persian and analysed by W. Ivanow, Published for the Ismaili Society, Holland: by Successors of E.J.Brille.
- Izady, M. (1992). *The Kurds: A Concise Handbook*, Washington: Taylor & Francis Inc.
- Madelung, W. (1986) "Khurramiyya". *EI2*, vol. V., rr. 63-65.

- Merdûx, B. (1382). *Tarîxê Meşahîrê Kurd*, cild. 1, ed. M.M.Merdûx Rûhanî, cape 2., Tehran, Întişaratê Sorûş.
- Mir-Hosseini, Z. (1994). Inner Truth and Outer History: The Two Worlds Of The Ahl-i Haqq Of Kurdistan. in *IJMES*, Vol. 26. 2., rr. 267-285.
- Mokri, M. (1977). *La Grande Assemblée Des Fidèles de Vérité au tribunal sur le Mont Zagros en Iran (Dawra-y Dîwâna Gawra)*, Livre Sacré et Inédit en Gourani Ancien, Texte Critique, Traduction, Introduction et Commentaires avec des Notes Linguistiques et Glossaire, Etudes d'Hérésiologie Islamique et de Thèmes Mythico-Religieux Iraniens, Paris: Librairie Klincksieck.
- Mokri, M. (1994). Notes sur la Généalogie des Fondateurs de la secte des Fidèles de Vérité (Ahl-i Haqq) d'après un manuscrit inédit de source sunnite. *JA*, Tome CCXXXII, Numéro 1, Paris. rr. 37-109.
- Mokri, M. (1997). Mythe Historisé de l'Epoque Islamique au Luristan, La Geste du Roi Khôchîn, le Cavalier de la Montagne. Etude d'ethno-lexicologie (première partie). Extrait du *JA*, Tome CCLXXXV, Paris.
- Mokri, M. (1999). Mythe Historisé de l'Epoque Islamique au Luristan, La Geste du Roi Khôchîn, le Cavalier de la Montagne. Etude d'ethno-lexicologie (deuxième partie). Extrait du *JA*, Tome 287, Paris.
- Nafisi, S. (1384). *Babekê Xurremîdîn*. Tehran: Entesheratê 'Ettar.
- Ölmez, C.& Vali, Sh. (2020). *Mem û Zîna Hewramî*. İstanbul: Nûbihar.
- Petrushevsky, I.P.(1353). *Islam der Iran*. werger: Kerim Keşaverz, çapa 3mîn. Tehran: Entesheratê Peyam.
- Reîsnia, R. (1358). *Ez Mezdek ta Be'd*. Tehran: Entesheratê Peyam.
- Sedîqî, G. (1372). *Conbeşhayê Dînî yê Îranî der Qernhayê Dovvom ve Devvomê Hicrî*. Tehran: Pajeng.
- Sefîzade, S. (1375) *Nameyê Serencam, Kelamê Xezane, yekî ez motûnê kohenê Yarsan*. Tehran: Entesheratê Hîrmend.
- Shamisa, S. (1374). *Seyrê Ruba'î*. Tehran: Întesheratê Tûs.
- Shams, E. (1393). *Folklor ve Tarîxê Kurd*, Tehran: Mecmeê Zexayirê Îslamî.
- Sultanî, M.A. (1376). *Qiyam ve Nehzetê 'Eleviyanê Zagros der Hemedan, Kermañşahan, Kurdistan, Xuzisan ve Azerbeycan, ya Tarîxê Tehlîli Ehl-ê Heqq*. cild 1., Kirmanşah: Moesseseh Ferhengi Neşrê Soha, Kermañşah.
- Sourdell, D. (1986). "Bâbak", *El2*, vol. I., r. 844.
- Sûrî, M. (1344). *Sorûdheyê Dînî yê Yarsan*, Tehran: Entesheratê Emir Kebir.
- Tafazzoli, A. (1999), "Fahlaviyât", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX, fasc.2., rr. 158-162.
- Taherî, T. (2009). *Tarîx ve Felsefeyê Serencam Şerhî ber Nihlehayê Fikrî ve Îtiqadî der Kurdistan*, Hewlêr: Dezgay Toyjînewe û Belavkirnedewey Mukriyanî.

- Tarîxê Sîstan*, (1381). ed. M.T. Bahar. Tehran: Entesharatê Moin.
- Vali, Sh. (2011). *Les Yarsan, Aspects Mythologiques-Aspects Doctrinaux*, Saarbrücken: Editions Universitaires Européennes.
- Vali, Sh. (2012). La littérature Religieuse des Kurdes Yarsan. di nav *Etudes Kurdes no XI: La Littérature Kurde*, Paris: Editions Harmattan, rr. 57-65.
- Vali, Sh. (2020). Yarsan mı? Ehl-i Hak mı? Kürt İnançlarının İsimlendirilmesi üzerine. di nav *Kürt Çalışmaları, Bahar Akademisi-I*, ed. Yarkın, G., İstanbul: İBV, rr. 161-179.
- Xeznedar, M. (1998). *Mêjûy Edebî Kurdî, bergî yekem, le seretawe ta sedey çuwardem*, Hewlêr: Dezgay Çap û Belavkirdenewey Aras.
- Yasemî, R. (bê tarîx). *Kurd ve Peyvestegiyê Nejadî ve Tarîxiyê Û*. çapa 3mîn, Tehran: Entesharatê Ibn Sînâ.
- Zerrînkûb, E. (1376). *Custujû der Teşevvufê Iran*, çapa 5mîn, Tehran, Moesseseyê Entesharatê Emîr Kebîr.
- Zerrînkûb, E. (1381). *Du Qern Sokût*, çapa 16mîn, Tehran: Entesharatê Suxen.

Extended Abstract

The fourth century in Islamic history has different characteristics. At the beginning of the characteristics of this century, which is called the age of humanism and the Renaissance in Islam, the dominance of the Shiite sect in the Islamic geography draws attention. In addition, the fourth century is considered as the Iranian period of Islamic history. This is actually the transition period from the Arab period to the later Turkish period.

These features have also deeply affected the non-Islamic religious movements in the Islamic geography. One of these religious movements is Yarsanism, which is more commonly known as a Kurdish belief. The fourth century Hijri is also an important turning point in the history of the Yarsan Kurds. This period, which is called the “Shah Khoshin” era and the “Era of Ma’rifa” by the Yarsans, is accepted as a “Perfect Period” in which God and his great angels manifested together on earth.

According to the belief of the Yarsan Kurds, one of the personalities who were among the angels of Shah Xoshin and who appeared with him is Pir Shahriyar Hewrami. Like many famous Kurdish figures, the information we have about Pir Shahriyar Hewrami is very limited. The sources dealing with the history of the Islamic world generally do not mention Kurdish personalities and especially those belonging to non-Islamic beliefs.

The information we have about Pir Shahriyar hewrami is limited to the information given in a few works written by Kurdish writers on Kurdish history and literature. These works generally contain very short information about his life, belief and a few pieces of poetry belonging to him.

These sources introduce him as a religious man who is committed to pre-Islamic Iranian beliefs (Zoroastrian-Mazdakite) and as a person who strives to revive these beliefs in the geography of the Zagros Mountains.

Therefore, all the sources and writings we have about Pir Shahriar Hewrami are of great importance in order to have an idea about his life, personality and faith.

At the forefront of these sources is undoubtedly the religious texts of the Yarsan Kurds. The aim of this article is, first of all, by examining these religious texts, revealing the place and importance of Pir Shahriar in Yarsan belief, and also presenting the religious poems that were said about him or accepted to be said directly by him.

Milliyetçiliğin Osmanlı'daki Tezahürleri: Müslüman Halklar ile Hristiyan Halkların Milliyetçilikleri

Manifestations of Nationalism in the Ottoman Empire: Nationalisms of Muslim and Christian Peoples

Orhan ÖRS*

Örs, Orhan (2021)

"Milliyetçiliğin Osmanlı'daki
Tezahürleri: Hristiyan
Halkların Milliyetçiliği
ile Müslüman Halkların
Milliyetçiliği", no. 15, p.

Genre/Cure: Research Article/
Gotara Resen

Received/ Hatın: 17/06/2021

Accepted/ Pejirandin:
25/08/2021

Published/ Weşandin:
28.09.2021

Pages/ Rûpel: 67-108

ORCID:
0000-0003-4184-9775

Plagiarism/İntihal: This
article has been reviewed
by at least two referees
and scanned via ithenticate
plagiarism website./ Ev gotar
herî kê m ji ali yê 2 hakeman ve
hatiye nîrxandin û di malpera
întihalê ithenticate re hatiye
derbaskirin.

ÖZET:

Bu çalışmada, milliyetçilik çağı olarak adlandırılan dönemde ortaya çıkan, milliyetçilik düşüncesinin Osmanlı Devleti'ndeki yansımalarına yoğunlaşmaktadır. Osmanlı, sahip olduğu çok kültürlü toplumsal örüntüyü uzun süreler korumayı başarmış, millet sistemini işlevsel kılarak karşılaştığı sorunları aşmayı bilmiştir. Ancak milliyetçiliğin hızlı bir yükselişe geçip, önce tüm Avrupa'yı daha sonra da neredeyse tüm dünyayı etkilemeye başlamasıyla Osmanlı'nın çok kültürlü yapısı aşınmaya başlamış, Osmanlı bünyesinde yaşayan halklar milli haklar talep etmeye ve bu talepleri elde etmek için mücadeleye başlamışlar. Milli bir bilinçle ilk harekete geçenler Osmanlı'nın Hristiyan unsurları olmuştur. Millet olabilmenin nesnel koşullarını daha erken tamamlayan; 17. yüzyıldan itibaren eğitim kurumları açarak belli bir bilince ulaşan; Osmanlı'da ticaret ve sanatı genel itibarıyla ellerinde bulundurarak küçük de olsa bir burjuva sınıfı oluşturan ve kiliselerinden de destek alarak dini araçsallaştıran Rumlar, Ermeniler ve Bulgarlar bu çerçevede harekete geçmiş, Osmanlı merkezi iktidarından

* **Dr. Öğretim Üyesi, Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü** Munzur University, Faculty of Arts, History Department, orhan.ors@gmail.com

bağımsızlık elde etmek için mücadeleye girmişlerdir. Osmanlı'nın Müslüman halkları olan Kürtler, Türkler, Araplar ve Arnavutlar ise hem millet olabilmenin nesnel koşullarını yeterince oluşturamadıkları için hem de kendilerini milleti hakimenin birer unsuru olarak gördükleri için devletin bütünlüğünü savunmuş, milliyetçilik düşüncesinden uzak durmuşlardır. Ancak bu durum zamanla değişmiş, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara gelmesi ve Türkçü bir anlayışı benimsemesiyle diğer Müslüman unsurlar da harekete geçmiş ve milli talepleri gündeme getirmeye başlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Millet, milliyetçilik, Osmanlı, Müslüman, Hristiyan.

PUXTE:

Ev xebat, li ser sîtavên ramana neteweperweriyê ku di heyama Dewleta Osmanî ya ku wek serdema neteweperweriyê tê binavkirin de derketiye holê hûr dibe. Dewleta Osmanî, demeke dirêj kariye avaniya xwe ya pirçandî biparêze û bi rêya çalakkirina sazûmana netewî zaniye pirsgirêkên ku rûbirû dibe ser xwe re biborîne. Lêbelê bi bilindbûnalezgîn a neteweperweriyê ku pêşî bandor li tevahiya Ewropayê paşê jî hema bêje li tevahiya Cîhanê kiriye avaniya Osmanî ya pirçandî jî dest bi maşînê kiriye. Gelên ku di nav bastûra Osmanî de dijîn dest bi daxwaza mafên netewî kirine û ji bo bidestxistina van daxwazan dest bi tekoşînê kirine. Ên ku cara pêşîn bi hişmendiyeke neteweyî ketine nav liv û tevgerê hêmanên Xrîstiyên ên Osmanî bûne. Rûm, Ermen û Bûlgarên ku mercên heyberî yên netewebûnê hîn zûtir pêk anîne, ji sedsala 17. ve bi vekirina saziyên perwerdehiyê gihîştine hişmendiyeke eşkere, biçûk be jî bi sazkirina çîneke bûrjûvayê ku di nav Dewleta Osmanî de bi awayê giştî bi rêya bazirganî û hunerê derketiye meydanê û bi piştgirîya ku ji dêrên xwe wergirtine bi dîn re serederîya amûrekê kirine, di vê çarçoveyê de ketinê nav liv û tevgerê û ji bo bidestxistina serxwebûnê bi desthilatdariya navendî ya Osmanî re ketine nav tekoşînê. Gelên Osmanî yên misilman Kurd, Tirk, Ereb û Arnawûd; him ji ber ku nekarîne mercên heyber ên netewebûnê bi têra xwe pêk bînin û him jî ji ber ku xwe, weke hêmaneke neteweya desthilatdar dîtine, hevgirtina dewletê parastine û ji ramana neteweperweriyê dûr mane. Lêbelê ev rewş, bi demê re guheriye, bi hatina desthilatdariyê ya Komeleya Yekîtiyê Pêşveçûnê û pêjirandina wê ya hişmendiyeke Tirkperest, hêmanên din ên Misilman jî ketine nav liv û tevgerê û dest pê kirine ku daxwazên xwe yên neteweyî bînin rojevê.

Bêjeyên Sereke: Netewe, neteweperwerî, Osmanî, Misilman, Xrîstiyân

ABSTRACT:

This study focuses on the reflections of the idea of nationalism in the Ottoman Empire, which emerged in the period called the age of nationalism. The Ottoman Empire managed to preserve its multicultural social pattern for a long time and managed to overcome the problems it faced by making the millet system functional. However, with the rapid rise of nationalism, which firstly affected the whole of Europe and then almost the whole world, the multicultural structure of the Ottoman Empire began to erode, and the peoples living in the Ottoman Empire began to demand national rights and struggled to obtain these demands. Christian elements of the Ottoman Empire were firstly to act with a national consciousness. Completing the objective conditions of being a nation earlier; reaching a certain level of consciousness by opening educational institutions since the 17th century; The Greeks, Armenians and Bulgarians, who formed a bourgeois class, albeit small, by holding trade and art in their hands in general and instrumentalizing religion with the support of their Church, took action in this framework and entered the struggle to gain independence from the Ottoman central power. On the other hand, the Muslim peoples of the Ottoman Empire; Kurds, Turks, Arabs and Albanians, defended the integrity of the state and stayed away from the idea of nationalism, both because they could not sufficiently create the objective conditions of being a nation and because they saw themselves as an element of the nation's domination. However, this situation changed over time. When the Committee of Union and Progress took power adopting a Turkist understanding, other Muslim elements acted and started to raise national demands.

Keywords: Nation, nationalism, Ottoman, Muslim, Christian.

1. GİRİŞ: OSMANLI'DA MİLLİYETÇİLİK

Osmanlı toplumu tarihsel olarak farklı dini ve etnik aidiyete sahip bir örüntüyle bezenmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında bu çeşitliliğe dikkat çeken bir yazar, bu toplumsal örüntünün; Türkler, Kürtler, Araplar, Türkmenler, Çerkezler, İranlılar gibi Müslüman halklarla Gregoryen, Katolik, Protestan Ermeniler, Ortodoks Kilisesi'ne mensup Rumlar, Ortodoks ve Katolik Maruniler, Protestan ve Nasturi Kilisesi'ne mensup Nasturiler, Putperestlik, Musevilik, Çoğu Hristiyan (Katolik, Ortodoks ve Protestan) olan Süryaniler gibi Hristiyan haklar ile Müslümanlık-Hristiyanlık karışımı bir inanca sahip Dürziler ve Yahudilerden oluştuğunu tespit etmektedir (Basmacıyan, 2005: 92). Osmanlı'nın içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ve sosyo-politik koşullar ile zamanın düşünsel gelişmeleri bu toplumsal gruplar arasında sosyal ve milli çelişkilerin artmasına yol açmış, bu unsurların özgürlük taleplerinin gündeme gelmesine kaynaklık etmiştir (Celil, 2013: 13).

Osmanlı millet sistemini¹ oluşturan unsurlar arasında çelişkilerin artması, özgülük taleplerinin açıktan dile getirilmeye başlanması, Osmanlı aydınlarını² yeni arayışlara itmiş; birçok yeni ve kısmen de birbiriyle çelişen ideolojiler üretmelerine neden olmuştur. Dönemin milliyetçilik düşüncesine karşı harekete geçen bu aydın-bürokratlar Osmanlı'yı bir arada tutacak “*tutkal*” olarak Osmanlılık düşüncesine sarılmış; Osmanlı vatandaşlığına dayanan bir nevi yurtseverlik anlayışı geliştirmiş; bu anlayış çerçevesinde dil, din ayrımı gözetmeden bütün Osmanlı vatandaşlarının ortak çıkarını gündeme getirmişler (Bruinessen, 2010: 394-395).³ Aynı şekilde Osmanlı merkezi iktidarının sahipleri de özellikle Tanzimat (1839-1876) ve II. Abdülhamid (1876-1908) dönemlerinde, cemaat/millet farklılıklarını aşan, daha çok padişahlık-halifelik makamına odaklanan ve milliyetçilik düşüncesinin üstünde (supranationalist) bir fikriyat olarak bu anlayışı benimsemişler (Kayalı, 1998: 14).⁴

- 1 Osmanlı İmparatorluğu, genel itibarıyla, yönettiği halklar üzerinde gevşek bir denetim kurmayı tercih etmiştir. Osmanlı'nın uyguladığı siyasal sistem ve bunun uygulayıcıları olarak mülki idarecilerle askeri yetkililer, yönetilenlerin inançlarına bakmaksızın yani İslam, Musevi, Hristiyan veya Sünni, Şii, Rum, Ermeni, Süryani Ortodoks, Katolik gibi hangi inanca, mezhebe sahip olurlarsa olsunlar, hepsinin dinlerinin emirlerini yerine getirme haklarının olduğunu kabul etmiş, bu hakların korunmasını garanti etmiştir (Quataert, 2013: 32). Başka bir ifadeyle, Osmanlı'da millet meselesi İslami geleneklere göre düzenlenmiş, bu gelenekler Müslümanlar ile Müslüman olmayan Hristiyan ve Yahudi okumuşlar arasındaki ilişkileri organize etmiş ve bu da pratik hususlar dikkate alınarak yapılmıştır. Yani Osmanlı toplumunda bireyler arasındaki sınırlar etnik ya da sosyal olmaktan ziyade dinsel olmuştur (Georgeon, 1980: 8-9).
- 2 Bu dönemin en önemli aydınlarından bir olan Namık Kemal (1840-1888) Osmanlılık düşüncesine dayalı anlayışın temsilcisi olarak öne çıkmıştır (Derinçil, 2013: 271). Bu düşüncenin en önemli savunucularından Namık Kemal, Osmanlı topraklarında yaşayan bütün halkların ayrı birer devleti olamayacağına göre, bu halkların tümünü kapsayacak bir kimlik olarak ve hepsini imparatorluğa bağlayacak bir ideal olarak “*Osmanlılık*” düşüncesini ileri sürmüştür. Osmanlı toplumunu meydana getiren bu zenginliğin sürdürülmesini, devletin kurtarılarak yüceltilmesini sağlayacak bir Osmanlı vatanserverliğini asıl amaç olarak görmüştür. Kemal için “vatan” Osmanlı toplumunun tüm unsurları olmuştur (Mardin, 2015: s.94). Namık Kemal, her ne kadar Tanzimat döneminin bir aydını olsa da, Tanzimat Dönemi'nin devlet adamlarına muhalefet etmiş, İslam hukuku olan şeriata dönüşü savunmuştur. Kemal'in öğretisinin merkezinde meşveret yani istişare vardır. Bu düşünce, onun diğer Jön Türk düşünürleriyle beraber “temsili hükümet” sistemine tesadüf ettiklerine inandıkları bir öğretiyi somut hale gelmiştir (Derinçil, 2013: 276).
- 3 Celile Celil, Jön Türkler olarak adlandırılan grubun “Osmanlılık” düşüncesini, kendilerinden önceki kuşağın anayasacı veya meşrutiyetçilerinden miras aldığını, Osmanlılık düşüncesine inanana göre, Osmanlı İmparatorluğu bir ve bölünmez bir bütün olarak değerlendirilmeli, milli veya dini ayrım gözetilmemeli, ülke sınırları dahilinde yaşayan bütün halklar, devletin sağladığı tüm haklardan eşit olarak yararlanmalıydı (bkz. Celil, 2013: 15).
- 4 Bu düşünceye yönelik ortaya çıkan önemli bir eleştiri noktası, II. Abdülhamid döneminin Panislamizm fikriyatıyla özdeşleştirilmesidir. Şerif Mardin, II. Abdülhamid'in, Panislamizm veya İslamcılık siyasetinden ziyade, Tanzimat döneminin etkin düşüncesi olan Osmanlılık stratejisini sürdürdüğünü ileri sürmektedir. Mardin, II. Abdülhamid'in halifelik unvanıyla sembollerini kullanmak suretiyle İslam dayanışmasını diğer sultanlara nazaran daha çok ön plana çıkardığını fakat sultanın buradaki amacının, 1878 yılında Osmanlı-Rus savaşı neticesinde yapılan anlaşmayla yaşanan toprak kayıplarından dolayı iyice Asyalaşmış ve demografik bakımdan da daha Müslüman hale gelmiş olan imparatorluk için yeni durumuna uygun bir politika geliştirmek olduğunu ifade etmektedir. Yani, bu düşüncenin, imparatorluğun o günkü koşullarında uygulanmasını da, aslında, daha uygun olduğunu da kabul etmektedir (akt. Yeğen, 2006: 79-80).

Başka bir ifadeyle Osmanlı merkezi iktidarının elitleri imparatorluk genelinde alınacak idari, hukuksal ve iktisadi önlemlerle Osmanlı bünyesinde yaşayan kültür çeşitliliğini bir biçimde “eritebileceklerini”, bir Osmanlılık bilinci oluşturarak devleti kurtarabileceklerine inanmışlardır (Mardin, 2015: 12).⁵ Bu Osmanlılık düşüncesine göre Osmanlı İmparatorluğu’nun sınırları dâhilinde yaşayan bütün halklar yani Türkler, Kürtler, Araplar, Rumlar, Ermeniler, Bulgarlar vd. Osmanlı milletini oluşturan farklı din ve milliyetlerin mensuplarıdır. Başka bir ifadeyle Osmanlı vücudunu bu çeşitlilik oluşturmaktadır (Jongerden, 2012: 79).⁶ Kısacası Osmanlılık düşüncesiyle imparatorluk sathında yaşayan bütün halkların “*entegrasyonunun*” ve kimi zaman da “*kardeşliğinin*” pekiştirilmesi amaçlanmış, 1876 yılında ilan edilen Osmanlı’nın ilk anayasasında da buna yönelik bir maddede (8.madde) “*dini ve mezhebi ne olursa olsun*” tüm Osmanlı vatandaşlarına “*Osmanlı*” denildiğine dair bir hüküm getirilmiştir (Heper, 2008: 103).⁷

Osmanlılık siyasasıyla tatmin olmayan Osmanlı’nın Hristiyan halklarının, sisteme bağlılıklarını göstermekten ziyade taleplerini artırma yolunu seçtikleri görülmektedir (Kushner, 2009: 19).⁸ Dönemin hâkim düşüncesi olarak dünyayı saran

- 5 Philippe Bourmaud, bu noktada 1869 Osmanlı Millet Kanunu’na dikkat çekmekte ve merkezi iktidarın milleti tanımlarken devlet iktidarı düşüncesine atıfta bulunarak toprağa dayalı bir tanımlama yaptığını, bu düşüncenin de 1839 Tanzimat Fermanı ve sonrasında pratiğe dökülen yoğun reform sürecinde şekillendiğini ifade etmektedir. Yazar, bu düşüncenin zamanla devletin egemenlik işlevlerini güçlendirecek bir devlet egemenliği şekline büründüğünü belirtmektedir. Bourmaud, Epirus’un jeopolitiği bağlamında değerlendirildiğinde ve Osmanlı topraklarında yaşanan kitlesel nüfus hareketleri dikkate alındığında, kimin Osmanlı olduğunu belirlemenin önemli bir mesele haline geldiğini ifade etmektedir (Bourmaud, 2009: 64-65).
- 6 Bozarslan’ın ifadesiyle Osmanlı adaletname geleneğinin bir parçası olarak gelişen bu fikriyatın, Osmanlı aydın-bürokratlarının geleneksel millet sisteminden modern bir millete geçerken geliştirdikleri entelektüel projelerinin kalbinde yatan esas olduğu ve yapılan tüm reform girişimlerinin bir hedefinin de bunu gerçekleştirmek olduğu anlaşılmaktadır (Bozarslan, 1997: 80). Özellikle 1839 yılında yayımlanan Tanzimat Fermanı’yla başlayan bu anlayışa göre Osmanlı İmparatorluğu’nun sınırları dâhilinde yaşayan insanlara, artık eskimiş bulunan ve çerçevesi daralmış olan eski bağlılıkların yerine, Osmanlı milletine ait olma fikrinin verilmesi ve benimsetilmesi gerekmektedir; imparatorluk sınırları içinde yaşayan Müslüman-Hristiyan-Yahudi bütün tebaa Osmanlı’nın eşit vatandaşları olarak görülmekte; aynı hakları tam ve eşit kullanma yetkisine sahip vatandaşlar olarak değerlendirilmektedir (Kushner, 2009: 18).
- 7 Heper, Osmanlı’nın geliştirdiği Osmanlılık siyasetine Müslüman olmayan halkların, Osmanlılık-İslamcılık siyasetine de Türk olmayan Müslüman halkların karşı çıktığını dile getirmektedir (Heper, 2008: 107).
- 8 Osmanlı merkezi iktidarıyla aydın-bürokratları, Osmanlılık düşüncesinin günün sorunlarını çözen etkili bir unsur olmadığına kanaat getirince paradigma değişikliğine gitmiş, koşulların da değişmesiyle İslamcılık düşüncesini merkeze almaya başlamıştır. Bu düşüncenin en güçlü taraftarı iktidarda kaldığı süre (1876-1909) sultan II. Abdülhamid olmuştur. İslamcılık akımı, bünyesinde mutlak bir anti-sömürgeci tez barındırmaktadır. Bu düşüncenin de yeterince etkin olmadığına karar verildiğinde Türkçülük düşüncesi esas alınmaya başlanmıştır. Bu akımın esası, yeryüzünde bulunan bütün Türk halklarını tek bir politik birim altında toplamayı öngörmektedir. Bruinessen, bu romantik düşüncenin muhtemelen Rus Çar’ının Panslavizm düşüncesine bir tepki olarak ve aynı zamanda paradoksal bir biçimde ondan etkilenerек ortaya çıktığını ifade etmektedir. Osmanlı İmparatorluğu’nda yeşeren bu düşünceler, çoğunlukla, belki de bütünüyle, askeri ve sivil bürokratlar ile şehirli toprak sahiplerinin oluşturduğu sosyal tabakada neşvünema bulmuştur (Bruinessen, 2010: 394-395).

milliyetçilik, Osmanlı topraklarında da etkisini hızla yaymaya başlamış, artık sadece payitahttan uzak bölgelerde değil devletin merkezine çok yakın vilayetlerde de etkinliğini artırmıştır (Kushner, 2009: 20-21). Gücünü ve etkisini zamanla artıran milliyetçilik düşüncesi, Kushner'in de aktardığı gibi, her halkın veya milletin gelişmesini, manevi varlıklarını kuvvetlendirmesine gerekçeler üretmiş, Osmanlı topraklarında kavmiyet ile ırkın esası bütün bireylerin eşit olarak ortak malı mesabesinde bulunan dili merkeze alan milliyetçiliklerin üremesine kaynaklık etmiştir. Bu anlayışa göre eğer bir topluluk veya halk bir dili konuşuyorsa, o halk bir kavim ve ırk teşkil etmektedir (Kushner, 2009: 125).⁹

19. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarında yaşayan insanların neredeyse yarıya yakını Balkan topraklarında yaşamaktadır. Ancak Osmanlı'nın 20. yüzyılın başından itibaren Avrupa'daki topraklarının büyük bir kısmının kaybetmesinden sonra imparatorluğun Balkan eyaletlerinde yaşayanların toplam tebaa içindeki oranı yüzde yirmiye kadar düşmüştür. Ancak bu dönemde koşullar ile düşüncelerin de değişmeye başlamasıyla, Hristiyan milletlerin siyasal alandaki etkinliği artmaya başlamıştır. Örneğin, 18. yüzyılda meydana gelen isyanlar, genel itibariyle, sistemde var olduğuna inanılan sorunların düzeltilmesi, vergilerin azaltılması veya adaletin sağlanması amacıyla patlak vermiş ancak imparatorluğu parçalamayı veya ondan toprak koparmayı hedeflememiştir. Fakat 19. yüzyıldan itibaren imparatorluğun çeşitli eyaletlerinde özellikle de Balkan eyaletlerinde meydana gelen isyanların amaçları arasında kendilerine ait olduklarını iddia ettikleri bölgelerin, Osmanlı idaresinden kopararak kendilerine verilmesi ve herhangi bir otoriteye bağımlı olmayan bağımsız ve egemen devletler kurmak yer almıştır. Bu hedefler için siyasal örgütler kurulmuş, yeni hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durum öyle ciddi bir noktaya ulaşmış ki, 19. yüzyıl boyunca Osmanlı'nın kaybettiği toprakların çoğu, daha önce Osmanlı tebaası olan halkların, başlarında kontrol aygıtı durumunda bulunan liderlerin öncülüklerinde gerçekleştirdikleri ayaklanmalar neticesinde kaybedilmiştir. Bu niteliğinden dolayı, bu dönemin toprak kayıpları öncekilerden farklı bir

9 Ernest Renan, dilin kesinlikle, insanlık aklının ürettiği şeylere benzer bir şekilde tarihin her hangi bir anında ortaya çıkmış bir olgu olmadığını, dilin insanlar tarafından konuşulmaya başlandığı anda doğmakta olduğunu, onun özünün de, sürekli bir biçimde doğup durmak olduğunu savlamaktadır (Renan, 2015: 39). Renan, ayrıca, dillerin, gerçek anlamda, halklar tarafından üretildiğini, dillerin gerçek sanatkarlarının halkların bizzat kendileri olduklarını çünkü onların, "insanlığın iç ve kendiliğinden kuvvetlerini en iyi şekilde temsil" ettiklerini ifade etmektedir. Yazar, "ne kadar dâhi olurlarsa olsun dillerin" ustalarının fertlerin olmasının mümkün olmadığını da eklemektedir (Renan, 2015: 69). Dolayısıyla da herhangi bir kavim; ırkının varlığını sürdürmek istiyorsa ilk olarak diliyle ilgili çalışmalar yapmalı, onu düzeltmeli, yoluna koymak için uğraşmalı, onu ilerletmeli, kelimeleriyle kaidelerini tespit etmeli ve nihayetinde onu eğitim dili haline getirip mükemmelleştirmelidir. Bu anlayış çerçevesinde, bu toplumsal gruplar, dillerini ilim ve fen ile değişik sanat dallarına ait eserlerle zenginleştirmeli, klasik mesabesindeki seçkin edebi çalışmalarla ilerletmelidir. Bu anlayışı savunanlar, bu çalışmaları yapmanın ve dillerini zenginleştirmenin halklar üzerinde bir borç olduğunu savunmuştur (Kushner, 2009: 125).

anlam taşımakta, yeni bir durum olarak kendini göstermektedir (Quataert, 2013: 96).¹⁰ Özellikle 20. yüzyılın başından itibaren etnik-milliyetçilik, Osmanlı topraklarına iyice girmiş ve etkisini gündend güne artırmıştır. Bu düşünceye göre, siyasi birimler olan devletler ile kültürel birimler olan milletlerin sınırlarının çakışması gerekmektedir. Bu çerçevede devletin gücü de esasında belirli kültürel kimlik ideali taleplerine ne derece cevap verdiğiyle bağlı olmaktadır (Jongerden, 2012: 79).¹¹

Bu noktada, özellikle Balkan bölgesi halkları için Miroslav Hroch'un modern millet tanımı,¹² anlamlı bir bütün oluşturma potansiyeline sahip görünmektedir. Hroch, modern milletlerin iki temel durumda ortaya çıktıklarını, bunlardan ilkinin zaman içinde iyice belirginleşmeye başlayan ve kısaca egemen ("büyük") milletler denilebilecek Fransa, İngiltere, İspanya, Almanya, Danimarka vd. gruplar olduğunu, ikinci grubun ise küçük milletler olarak adlandırılabilceğini ifade etmektedir. Küçük milletlerin (a) kendilerini ait hissettikleri etnik guruba mensup bir hâkim sınıfları yoktur ve başka bir millete mensup olan hâkim sınıf tarafından yönetilmektedirler; (b) bu gruplar etnik veya kimi zamanda tarihsel bir birim oluşturamamış ve bağımsız siyasi bir birlik kurmamışlardır; (c) bu toplulukların ya sahip oldukları edebi dillerinde süreklilik sağlayacak kültürel üretim gelenekleri mevcut değildir ya da eskiden sahip oldukları bu gelenekler sonradan yok olmuş yahut da fazlasıyla dejenerasyona uğramıştır. Hroch, bu milletler grubunun, kapitalizmin yükselmelerinden sonra ya kısmen ya da tümüyle kendilerinden olmayan hâkim bir sınıfın, yani burjuvazinin egemenliği altına girdiklerini ifade etmektedir (Hroch, 2011: 30). Yazar, "*Küçük milletler*" biçiminde tanımladığı milletlerin uzun bir süre boyunca

10 Gerard Chaliand, kolonyalizm meselesi halledildikten sonra, özellikle, Asya ve Afrika ülkelerinde yeni bir durumun çok daha ciddi bir sorun olarak görünmeye başladığını, bunun azınlık sorunları olduğunu ifade etmektedir. Chaliand, etnik, dilsel veya etnik-dini azınlıkların kendi haklarını talep etmeye başladıklarını, kaderleri hakkında karar vermek istediklerini, yaşadıkları topraklarda çoğunluk olduklarını dile getirdiklerini, dağılmış oldukları durumlarda ise, en azından, kimlik haklarını talep etmeye başladıklarını dile getirmektedir (Chaliand, 1998: 17).

11 Osmanlı toplumunda dini terim ve kimlik olarak kullanılan "Müslüman" ve "Hristiyan" kelimeleri, 19. yüzyıldan itibaren geri plana düşmeye başlamış, bunların yerini etnik kimlikler almıştır. Bu dönemden sonra etnik farklılıkların önemi gittikçe artmıştır. Bu farklılıklar özellikle Hristiyan inancına mensup olanlar arasında ciddi bir biçimde etkili olmaya başlamış, farklı etnik gruplara mensup olanlar, kendi milli kilise örgütlenmelerini kurmak için mücadeleye katılmışlar. Örneğin, 1870 yılında bir Bulgar Eksarhanesi ortaya çıkmış, arkasında 1885 yılında ise diğer kiliselerden bağımsız bir Romen Kilisesi kurulmuştur. Bağımsız kiliselerini kuran bu halklar, kendi etnik kimliklerini de ön plana çıkararak milli bir duygu veya bilinç oluşturmuşlar. Aslında, dünyanın her tarafında olduğu gibi Osmanlı'da da ortaya çıkan milliyetçi hareketler, küçük bir azınlığın liderliğinde örgütlenmiştir. Osmanlı'dan ayrılarak kurulan yeni devletlerin, önce millet oluşturmayı, daha sonra ise devlet kurmayı amaçlamadığı, tam tersine, önce devletlerini kurmayı daha sonra ise milletleşmeyi tercih ettikleri anlaşılmaktadır (Quataert, 2013: 271-272).

12 Milliyetçilik, modernist kurama göre, "kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme, laikleşme gibi modern süreçlerle birlikte ya da onların ürünü olarak meydana gelmektedirler. Milliyetçiliği bu süreçlerden bağımsız telakki etmek imkânsızdır. Bu koşullar ancak modern çağda oluşabilirler, diğer bir ifadeyle milletler ancak milliyetçilik çağında sosyolojik bir gereklilik haline gelebilmektedirler" (Ertan ve Örs, 2018: 76).

ca egemen olan farklı bir millete tabi kaldıklarını ve bundan dolayı da tabi olma şeklinin her iki taraf, yani egemen ve küçük milletler içinde yapısal bir karakter kazandığını dile getirmektedir. Hroch, sadece tabi olan bu milletleri tanımlamak için “*Küçük milletler*” tabirini kullandığını ifade etmektedir. Küçük milletlerin tümü “*uyanış*” yaşayarak, tamamen millete dönüşemediler. Hroch, bu milletlerde “*uyanışın gerçekleşmemesi*”nin sebebinin milli bilincin ezilen milliyetlerin mensupları arasında yeterince açığa çıkamayışına bağlamaktadır.¹³ Hroch’un yukarıda özetlenen düşünceleri, tam da Osmanlı’nın tebaası durumunda bulunan Hristiyan halkların durumuna ışık tutmakta, Küçük Milletler olarak varlıklarını sürdüren bu grupların pratize ettiği milliyetçiliklerin hangi koşullarda ortaya çıktığını göstermektedir.

2. HRİSTİYAN HALKLARIN MİLLİYETÇİLİĞİ

Milliyetçiliğin revaçta olduğu dönemde Osmanlı tahtında bulunan II. Abdülhamid, Osmanlı’nın Balkan topraklarında yaşayan halklar üzerinde devletin egemenliğine zarar vereceğini düşündüğü ve aslında Tanzimat döneminde Lübnan bölgesinde uygulamaya konulan özerk idari anlayışın uygulanmasını doğru bulmamış, bu yönetim anlayışının Balkanlar’da uygulanmasını ret etmiştir (Scalbert-Yücel ve Gorgas, 2011: 50). Sultanın, Balkan halkları için geliştirdiği politika, Haslip’in deyişiyle, “*tamamen ‘divide ut regnes’, yani ‘hâkim olmak için dağıt’ veya ‘böl ve yönet’ prensibi üzerinden yürümüştür*” (Haslip, 2009: 176). Söz konusu dönemde iyice güçlenen Batı kapitalizmi, modernleşme sürecini yaşayan Osmanlı Devleti’nin sosyo-ekonomik yapısını ciddi oranda etkilemeye başlamış, imparatorluğun Hristiyan unsurlarıyla sıkı ticari ilişkileri geliştirmiştir. Ekonomik ilişki geliştirdikleri ve “*levantenler*” olarak adlandırdıkları bu gruplar, söz konusu ilişkilerden de destek ve ilham alarak milliyetçi taleplerini daha rahat dile getirmeye başlamışlardır. Bundan dolayı Levantenler milliyetçilik hareketini başlattıkları zaman emperyalist Batı ile gözükmüş veya öyle değerlendirilmişlerdir (Küçükömer, 2012: 69).¹⁴ Bu dönemde

13 Bu milletleri ayrıca ezilen milletler olarak da tanımlayan yazar, siyasal bağların sürekliliği bakımından bu milletlerin iki alt gruba ayrılabilceğini ifade etmektedir. Yazar, bunlardan bazılarının “*tarihsiz milletler*” olarak anıldıklarını, bu grupların pre-kapitalist geçmişlerinin herhangi bir devrinde bağımsız bir siyasal birim ortaya çıkaracak kaynaklara sahip olmadıklarını ifade etmektedir. İkinci gruptakilerin ise orta çağda bağımsız bir siyasal birim oluşturmuş olduklarını, egemen feodal sınıfları bulunduğunu fakat modern bir millete dönüşmeden önce siyasal bağımsızlıklarını ve/veya esas niteliklerini kaybettiklerini dile getirmektedir. Yazar, bu iki durumda da ezilen küçük milletlerin egemen milletlerle olan ilişkilerinin yapısal bir hususiyet kazandığını, hâkim veya yönetici sınıfların iki veya daha çok grup üzerinde hâkimiyetlerini devam ettirdiklerini ve bu sınıfların ya tamamen ya da çoğunlukla egemen milletlerin üyelerinden olduklarını tespit etmektedir. Yazar, ezilen küçük milletlerin de kısmen veya tamamen “*kendi*” yönetici sınıflarından mahrum olduklarını da ilave etmektedir. Hroch, kendi gruplarına mensup olmayan feodal sınıflar tarafından yönetilen bu küçük grupların aynı zamanda ciddi bir asimilasyona da uğradıklarını, asimilasyonun bu milletlerden bazıları için geçici bir durum arz ettiğini ancak birçoğu için süreklilik arz edecek bir vaziyet aldığını ileri sürmektedir (Hroch, 2011: 30-33).

14 Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa topraklarında yaşayan milletlerin milliyetçi taleplerine yön v -

Batılı misyonerlerin de bu faaliyetlere destek verdikleri; din, eğitim ve sağlık gibi temel ihtiyaçlarını” gerekçe göstererek Hristiyan halkları destekledikleri anlaşılmaktadır. (Ekinci & Asoğlu, 2017: 106). Dönemin kimi batılı güçleri de potansiyel müttefik olarak gördükleri Yunan, Slav ve Ermeni milliyetçiliklerini harekete geçirmeye çalışmış, onlara yakın ilgi göstermekten geri durmamıştır (Bruinessen, 2010: 394). “*Hasta Adam*” olarak gördükleri Osmanlı’yı parçalama planları yapmaya başlayan Batılı büyük güçler ve onların aydınları fikirlerini çok daha önce açıktan dile getirmeye başlamışlardır. Fransa’nın İstanbul elçisi Sebastiani daha II. Mahmut’un tahta çıktığı yıllarda şu düşünceleri serdetmiştir: “*Bilmiyorum mümkün müdür? Ama şu soru durmadan beynimde depreniyor: Acaba Müslümanlar arasında bir mezhep düşmanlığı sokmak mümkün müdür? Eğer İslam dininde bir ikilik yaratmak kabil olursa Avrupa Türkiye’sinin zaptı pek kolaylaşır*” (Tepedenlioğlu, 1989: 119).

Osmanlı’nın Avrupa topraklarında tebaası durumunda bulunan ve çoğunlukla da Hristiyan olan halkların, milliyetçiliğın de etkisiyle kendi küçük bağımsız devletlerine sahip olmak için imparatorluğın bu kısmını parçalamalarından türetilen bir “*balkanlaşma*” mevhumu söz konusu olmuştur (Hobsbawn, 2014: 48). Fransa’nın milliyetçi siyasetçisi Maurice Barres, Balkanlardaki bu durumla ilgili 1893 yılında şu tespiti yapmıştır: Fransa’da devrim yapıldığında, Fransa “*insan ve vatandaş hakları bildirgesinde eski bağlardan sıyrılıp evrensel bir nitelik taşıması*” fakat örgütlenirken milliyetçi bir anlayış tercih etmiştir. Yazar, Osmanlı Balkanlarında “*Türk baskısından çıkan bütün halklara bakın, ilk önce ne yapıyorlar? Sırplar, Yunanlılar, Bulgarlar birbirlerini yiyorlar*” diye bir tespitte bulunmuştur. Dünya düzleminde “*büyük milletler*”, “*hümanizma ile emperyalizmi bir arada*” yürütebilme kabiliyeti sergilerken, “*küçük milletler*” evrensel hakları yalnızca “*kendi ırkdaşları için uygulanabilir*” bir anlayış olarak benimsemekten kurtulamamışlardır (Koloğlu, 1998: 229).¹⁵

ren hareketler, esas itibarıyla, çeşitli gurupların sahip oldukları bağımsız kiliselerin, ilk başta milletleri için özerk yönetim talepleriyle beraber belirginleşmeye başlamışlar. Fakat daha sonra işin içine büyük güçler karışmaya başlamıştır. Bu büyük devletlerin kendi aralarında yaşadıkları çatışma-çözümlerle birlikte bu milliyetçi hareketler, bağımsız devletler kurmayı başarmışlar. Ortaylı, büyük güçlerin Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yaşayan halklarla ilgili olarak daha 1853 Kırım Savaşı ve arkasında gelen 1856 Paris Kongresi’nden itibaren ne yapacaklarına dair karar vermeye başladıklarını dile getirmektedir. Yazar, çeşitli güçlerin bu halklarla ilgili izleyecekleri politikalar geliştirdiğini, Fransa’nın Katolikleri, İngiltere’nin oluşumuna ön ayak olduğu Protestanları, Rusya’nın da Ortodoksları ilgilendiren meseleleri gündeme taşımaya başladığını ve onların koruyucusu rolünü oynadıklarını yazmaktadır (Ortaylı, 1981: 105-106). Fakat Osmanlı İmparatorluğu’ndan ayrılıp, bağımsız devlet kuran kimi unsurlar daha önce zaten harekete geçmişti. Bu bağlamda, ilk olarak Rumlar girişimlerde bulunmuştur. Osmanlı’nın diğer milletlerinden, bu dönemde, pek fazla bir hareketlilik mevcut değildir. Özellikle Slav halkı bu nokta da pek durgun kalmışlar. Esasında, Sırplar ile Karadağlılar da bir hareketlenme mevcuttur ama bu unsurlar Rumlar kadar gelişim kaydetmemişlerdir. Bulgarlar ise bu zaman diliminde seslerini çıkarmamayı tercih etmiş gözükmektedirler. Tepedenlioğlu, bu halkların Rumlarla birlikte harekete geçmemelerinin sebebini sormakta ve bu durumu “henüz Panslavizm” düşüncesinin ortaya çıkmamış olmasına bağlamaktadır (Tepedenlioğlu, 1989: 52).

15 Dünya düzleminde gelişen 1880-1914 dönem milliyetçiliği, daha önce liberal çağda etkili olan ve bu dönem milliyetçiliğının temelinde yatan “*eşik ilkesi*” prensibini terk etmiştir. Bu dönemde kendisini

2.1.Hristiyan Halkların Milliyetçiliğinde Din Faktörü

Eric Hobsbawm, din ile milli bilinç¹⁶ arasında çok sıkı bağlar bulunabileceğini, (Hobsbawm, 2014: 89) Gellner'in de dile getirdiği gibi, bir toplumsal grubun veya halkın dünya dinlerinden birini kabul ederek daha büyük kültürlerle, özellikle de yazılı kültürlerle bağ kurmasının, onu etnik grup olmaktan çıkarıp millete dönüştürme ve ona uygun bir yapı oluşturmaya yardım edebildiğini ifade etmektedir. Yazar, dinin, ön-milliyet dediği durumun zorunlu bir koşulu olmasa da dinden kaynaklı kutsal sembollerin, modern manasıyla milliyetçiliğin olduğu kadar ön-milliyetin de çok önemli bir parçasını oluşturduğunu, kutsal simgelerin esasında hayali olan bir cemaate somut bir gerçeklik sunduğu gibi bir halkın sembollerini, ritüellerini veya toplu yaptıkları pratikleri temsil ettiklerini dile getirmektedir (Hobsbawm, 2014: 92-93).¹⁷ Din-toplum ilişkileri söz konusu olduğunda genellikle Marks'ın "*din*"¹⁸ *halkın afyonudur*" biçimindeki cümlesi mevzubahis edilmektedir. Ancak her nedense kimse bu cümleden önce gelen tümceden söz etmemektedir. Bu durumun ilginçliğine

"millet" sayan bütün toplumsal gruplar, kendi toprakları olarak gördükleri bölgelerde ayrı ve ege-men bir bağımsız devlet kurma hakkı manasına gelen "*kendi kaderini tayin hakkına*" sahip olduklarını ileri sürmüşler. Hobsbawm, bu eşik ilkesini dikkate almayan ve "*tarihsel olmayan*" milletlerin artması neticesinde etnik köken ile dilin millet olmanın merkezi hatta zamanla tek belirleyici kriteri haline gelmeye başladığını ifade etmektedir. Bu dönemde, ayrıca millet ve en önemli sembollerden biri olan bayrak hızlı bir biçimde politik sağa doğru kaymıştır. Hobsbawm, Osmanlı topraklarının Avrupa kıtasında kalan alanlarında yaşayan çeşitli Balkan halklarının imparatorluğa karşı isyan ederek bağımsız devletler kurmalarının en önemli motivasyonlarının başında dilin geldiğini ifade etmektedir (Hobsbawm, 2014: 126-127).

- 16 Hobsbawm, XIX. yüzyıl Avrupası'nda görüldüğü şekliyle milli bilincin, Halk-Devlet-Millet-Hükümet boyutlarıyla dört taraflı bir bilinç olarak tanımlandığını ifade etmektedir (bkz. Hobsbawm, 2014: 223).
- 17 Hobsbawm, milliyetçilik ideolojisinin zaman içerisinde milli kilise, kraliyet ailesi ya da diğer bağlı - şık geleneklerin veya kolektif grup tezahürlerinin yerini, yeni bir seküler din vasıtasıyla toplumsal bütünlüğünü sağlayarak, almaya başladığını ve bu şekildeki bir bütünlüğe en çok gereksinim duyan sınıfın da büyüyen ve başka bütünlük biçimlerinden yoksun olan yeni orta sınıfın olduğunu dile getirmektedir. Yazar, bu noktada, siyasal geleneklerin icat edilmesiyle geleneklerin icat edilmesinin birbirleriyle çıktığı da eklemektedir (Hobsbawm, 2006: 350-351).
- 18 Freud da, dinle uygarlık arasındaki ilişkiyi ele almakta ve şunları dile getirmektedir: "Demek ki din uygarlığın buyruklarına yüce bir köken sağlamak (ve böylece onların içselleştirilmesini kolaylaştırmak), insanları iyiliksever ve koruyucu makamların (Tanrının) ellerine teslim etmek ve insanların baba imgesinde tanrılar yaratmasına imkân tanıyarak baba nostolojisini aşmak için mücadeleye eder. Din, uygarlığın bütünlüğü parçasıdır, uygarlığa iyiliksever, koruyucu ve teskin edici boyutunu kazandırır. Din olmadığında, uygarlık, içgüdülere dayattığı şiddetten doğan yüzünü gösterecektir: uygarlık dinle insanın ilkel arzusuna, sevilen ve korunan bir çocuk olma arzusuna yanıt verir" (Enriquez, 2004: 98). Durkheim de toplumun bütün düzen ve yapılarının din çerçevesinde ifade edilme de olduğunu, dinin, toplumun minyatürleştirilmiş modelini veren bir kurum olduğunu dile getirmektedir. Bu çerçevede dini ritüellerin de, bir toplum içinde yaşayanların bazen kendi yapılarının sosyal "anayasa"sını hatırlamalarını mümkün hale getiren bir "toplum değerleri doğrulama"sı olduğunu dile getirmektedir (Mardin, 1993: 47). Başka bir seferinde Durkheim, inanan ve inanmayan kuramcıları karşılaştırarak inançsız kuramcıların "dini inançların geçirdiği genel sarsıntı ortasında, yaşayan inanç kırıntılarını, sürekli olarak, hastalıklı bir fenomen diye" gösterdiklerini inananların ise "büyük toplumsal hastalığı, doğrudan doğruya, inançsızlık" olarak gördüklerini ifade etmektedir (Durkheim, 2012: 66).

dikkat çeken yazar, haklı olarak bahsi geçen tümceye işaret etmektedir: “*Din ezilen bir varlığın iç çekmesi, ruhsuz bir dünyanın ruhudur* (Timur, 1996: 89). Bu bağlamıyla dini de vasıta kılan Hristiyan halklar, 19. yüzyılın başından itibaren birer “*millet haline gelme yoluna girme*”ye başlamış görünmektedirler (Mardin, 2015: 87).

Miroslav Hroch'un ortaya koyduğu milliyetçilik skalasının A aşamasına uygun olarak, farklı bölgelerde “*kilisenin kültürel ve örgütsel özerklik mücadelesi, milli hareketin doğuşunun habercisi*” olmuş ve milliyetçi hareketlerin “*A Evresi'nin muayyen bir unsurunu*” meydana getirmişler. Bu çerçevede, 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren harekete geçen Bulgar ruhban sınıfının bağlı buldukları Yunan Kilisesi'nden ayrılma çabaları bir örnek oluşturmaktadır. Bulgarlar bir taraftan kiliselerini kurmaya çalışmış diğer taraftan bağımsızlaştırmaya çalıştıkları yeni kiliselerinin yapımı için topladıkları bağışlar vb. diğer dinsel (eklesiyastik) aktivitelerle pratikte yurtsever bir eylemlilik geliştirmişler (Hroch, 2011: 2019). Fakat Gellner'in de dile getirdiği gibi, 19 ve 20. yüzyıllar etnik duyguların iyice belirginleştiği bir dönem olarak ön plana çıkarken söz konusu durumun bu noktada etkili olduğunu eklemek gerekmektedir (Gellner, 2013: 58). Delannoi'nin dikkat çektiği gibi bu örnekte milliyetçilik, ekseriyetle dinlerin ve dinsel bilgi biçimlerinin kimi hususlarını taşıyan bir ideolojiye dönüşmüş, bir meşrulaştırma ve seferber etme aracı işlevi görmüş, ayrıca kişisel ve kolektif kurtuluşa dair kimi unsurlar da taşımaya başlamıştır (Delannoi, 1998: 32). Kellas'ın da belirttiği gibi milliyetçilik burada din ile hareket etmiş, İrlanda, Polonya, İsrail ve İran örneklerinde olduğu gibi Osmanlı'nın Hristiyan haklarının milliyetçiliğinde de dini kurumlar, milliyetçi hareketlere büyük destek sunmuştur (Özkırımlı, 2015: 187).

2.2. Hristiyan Milletlerin Milliyetçiliğinde Eğitim Faktörü

Başlangıçları İstanbul'un Osmanlıların eline geçmesine kadar geriye giden azınlık ve yabancı okullarda eğitim faaliyetlerini yoğun bir biçimde sürdüren Hristiyan halkların yaşadıkları bölgelerde, büyük devletlerin himayesinin de birçok okul açılmış; zaman içinde Amerikan-Ermeni Okulu, Fransız-Ermeni Okulu, Fransız-Yahudi Okulu, Amerikan Okulu, Fransız Okulu, İngiliz Okulu, Rus Okulu, Alman Okulu, İtalyan Okulu, Bulgar Okulu gibi adlarla birçok mektep inşa edilmiştir (Haydaroglu, 2006: 150). Özellikle doğudaki vilayetlerde birçok mektep, Hristiyan halkların mensupları tarafından açılmıştır. Bu okulların tümü sıbyan ve ibtidai derecesinde eğitim vermişler. Bu okullardan 4 tanesi Protestan, 3 tanesi Ermeni Katoliği, 2 tanesi Süryani Katoliği, 1 tanesi Ermeni ve 1 tanesi de Süryani milleti tarafından açılmıştır. Bu mekteplerin çoğu, Hristiyan milletlerin kiliselerinin içinde ya da yakınlarında faaliyet göstermiştir. Bahsi geçen okulların bazıları 1600'lı yıllardan itibaren açılmış ve eğitim hizmetini milliyetçilik çağında da vermeye devam etmiştir. Mesela,

Mardin sancağında 1695-96 yıllarından itibaren açık olup, eğitim süresi üç yıl olan sıbyan mektebinde 140 öğrenci eğitim görmektedir. Osmanlı, bu durumdan ya çok hoşnut olmadığı için ya da bu mektepleri iyice kontrol altına almak amacıyla 31 Ocak 1875 tarihinde Müslüman olmayan milletlerin açtıkları okullarla ilgili bir karar almıştır. Bu karara göre “*Babialı’dan resmi ruhsat alınmadıkça Gayrimüslim milletlerin mekteplerinin açılışına müsaade edilmeyecek; ruhsatsız mektepler var ise resmi izin almaları sağlanacak; mekteplerde okunan dersler takip edilerek zararlı şeylerin okutulması engellenecektir*” (Yıldız, 2014: 275). 1894 yılında ise Müslüman olmayan Osmanlı uyruklarının okullarında da Türkçe öğretim zorunlu tutulmaya başlanmıştır (Tekeli- İlkin, 1999: 131; Deringil, 2014: 119; Heper, 2008: 113).¹⁹

Özellikle Ermenilerin, kendi cemaat mensupları için Osmanlı payitahtının neredeyse bütün semtlerinde 1803-1812 yılları arasında ücretsiz eğitim veren okullar açtıkları görülmektedir (Tekeli-İlkin, 1999: 36). Ermeni milletine ait olan Ermeni Kilisesi’nin aktardığına bakılırsa, 1834 yılında Anadolu dâhilinde Ermeni cemaatinin 120 okulu bulunmaktadır. Ermeniler, 1838 yılında payitahtta Cemaran adıyla ilk yatılı yüksek okullarını da açmayı başarmışlar. Ermeni cemaatine ait okullarda eğitim alan öğrencilerin yalnızca sade bir Ermenice konuşmalarına ziyadesiyle özen gösterilmiştir. 1863 yılında kabul edilen “*Nizamname-i Millet-i Ermeniyân*”²⁰ adlı düzenleme ile Ermeni cemaatinin yürüttüğü eğitim sistemi Ermeni amirallerin (bürokrasi içinde yer alan Ermeniler, Ermeni sarraflar, zengin Ermeni araçlar, mültezimler) denetiminden tamamen çıkararak, tüm halka yayılması sağlanmıştır (Tekeli- İlkin, 1999: 106). Vital Cuinet’in aktardığı bilgilere göre Diyarbakır’da hizmet veren Gregoryen Ermeni okullarında temel eğitim verilmekte ve eğitim dili olarak Türkçe ve Ermenice okutulmaktadır (Yıldız, 2014: 276). Ayrıca, Diyarbakır vilayetinde çıkarılan ilk gazete olan Resmi vilayet gazetesi “Diyarbakır”, vilayetin valisi İsmail Hakkı Paşa tarafından, 3 Ağustos 1869 tarihinde yayın hayatına başlamış, büyük bir yaprakтан oluşan bu gazetenin bir tarafı Türkçe iken bir tarafı da Ermenice olarak basılmıştır (Yıldız, 2014: 343). Osmanlı topraklarında yaşayan Ermenilerin oluşturduğu Ermeni maarif komisyonunun verdiği bilgilere göre ise Osmanlı payi-

19 Bu duruma, bazı endişelerden dolayı, ziyadesiyle ehemmiyet verilmiş, özellikle Avrupalıların a - tıkları okullar için saraydan hususi irade çıkartılmıştır: “Avrupa devletleri yalnız ülkelerinde değil, geçici olarak işgal ettikleri yerlerde dahi kendi lisanlarının tahsillerini mecburi tuttıkları gibi, Osmanlı ülkesinde dahi dillerini yaymaya çalışmaktadırlar. Bu cihetle Osmanlı Devleti’nde bulunan Hristiyan mekteplerindeki talebeye ciddi surette Türkçe tedris ettirilmesi hususunun temini, bu mekteplerin Türkçe imtihanları sırasında Maarif Nezareti’nden bir gözlemci bulundurulması öğrencilerin Türkçeyi öğrenme derecelerinin tespiti, nizamname gereği bu mekteplerin diğer zamanlarda da teftiş edilmesi ve bunlardan öğrencilere Türkçe öğretmeyen okulların kapatılması padişahımız efendimiz hazretlerinin emir ve iradelerindedir” BOA, İrade Hususi, 101, Saray Başkatibi Süreyya 25 temmuz 1894. (Engin, 2001: 125).

20 Kodaman, “Nizamname-i Millet-i Ermeniyân” düzenlemesinin kabul tarihi olarak 1862 yılını dile getirmektedir (Kodaman, 1987: 113).

tahtında 1871 yılında eğitim yapan 48 Ermeni okulunda 3.936'sı erkek, 1.886'sı kız olmak üzere toplam 5.822 öğrenci okumaktadır. 1874 yılında ise Anadolu genelinde Ermeni cemaatine ait 469 ilkokul ile ana okul mevcuttur. 1902 yılına gelindiğinde, Osmanlı sınırları dâhilinde yaşayan Ermenilere ait bütün eğitim kurumlarında toplam 104.500 talebe eğitim almaktadır (Tekeli-İlkin, 1999: 107). Osmanlı vatandaşı bir Ermeni'nin aktardığı bilgilere göre, ayrıca, 1890'larda Ermenice olarak Osmanlı payitahtında yaklaşık 20, İzmir vilayetinde ise bir tane milli gazete ve mecmua çıkartılmaktadır (Basmacıyan, 2005: 116).

Bu dönemde Osmanlı'nın meskûn Ermeni nüfusu, özellikle de Tanzimat'tan sonra düzenli bir şekilde yalnızca merkezi iktidara değil, yerel iktidar odağı beylere de vergiler vermiştir. Buna ayrıca göçebe Kürt unsurların saldırıları da eklenince Ermenilerin rahatsızlığı daha da artmıştır (Yılmaz, 2014: 64). Bu sorunlarla birlikte Ermeniler örgütlenmeye başlamış; 1885'te Armenakan, 1887'de Hınçak ve 1890 yılında da Taşnaksutyun teşkilatlarını inşa etmişler (Klein, 2014: 46; Örs, 2019: 301). 19. yüzyılın son çeyreğinde teşkilatlanan Ermeniler milli hareketleri, geniş kesimlere ulaşmak üzere sayısı 10'u geçen gazete ve dergi de çıkarmışlar (Celil, 2013: 45). Ermeni komitacılar, amaçlarına ulaşmak için Avrupalı büyük güçlerin de desteğini almaya çalışmışlar. Avrupalı devletler de zor durumda bulunan Osmanlı'da nüfuzlarını genişletmek için Ermeni örgütleriyle ilişkilerini sıklaştırmışlar (Başak, 2008: 40). Bununla birlikte Kürt beylerinin zengin olan Ermenilerin mallarına el koymaya çalışmaları, Rusya ve İngiltere'nin bölge üzerinde giriştikleri mücadele, Ermeni örgütlerin faaliyetleri, bu teşkilatların 1894-96 yıllarında gerçekleştirdikleri olaylar Osmanlı-Ermeni-Kürt ilişkilerini çatışma noktasına getirmiştir (Şeker, 2007: 468). Ermenilerin özellikle 1890'lı yıllardan itibaren eylemlerini artırması, Ermenileri Osmanlı'nın en önemli iç sorunu haline getirmeye başlamıştır. Erzurum'da başlayan ve arkası kesilmeyen bu olayları 1890-92 yılları arasında meydana gelen Yozgat, Çorum, Kayseri ve Merzifon'da yaşanan olaylar takip etmiştir. 1894 yılında ise Sason ve Talori isyanları yaşanmıştır. Bu olayları takiben Ermeniler, Babıali önünde büyük bir gösteri yapmış ve Zeytun isyanı patlak vermiştir (Kırmızı, 2008: 35).

Osmanlı sınırları dâhilinde yaşayan Rum cemaati veya milleti de 16. yüzyılla birlikte sermaye sahibi olmuş Rum ticaret burjuvazisinin de desteğini arkasına alarak kendilerine ait olan kiliseler dâhilinde yaygın bir eğitim sistemi meydana getirmeyi başarmıştır (Tekeli-İlkin, 1999: 102). Akdeniz'de oluşturulan Rum ticaret filolarının ticari faaliyetleri, 1821 yılında iyice belirginleşmeye başlayan Rumluk bilinci üzerine inşa edilmiş hareketin ekonomik altyapısını oluşturmuştur. Osmanlı'da etkin olan bu Rum tacirler, ellerinde bulundurdukları gemiler ve ele geçirdikleri deniz yollarının kontrolüyle, özellikle de Karadeniz havzasında etkin olmaya başlayan Rus çarlarıyla başta olmak üzere birçok güç odağıyla ilişki kurmayı başarmışlardır (Faroqhi, 2010: 93). Bu durum daha sonra Yunan milliyetçiliğini de tetikleyecek ve

gelişimine katkıda bulunacaktır. İhtiyaç duyulan nesnel koşulları²¹ bu şekilde olgunlaştıran Rum milleti, nihayetinde Yunanistan'ın bir devlet olarak bağımsızlığını kazanmasının yolunu açmıştır. Yıllar içinde geliştirilen bu eğitim sistemi büyük gelişim kaydetmiştir. 1844 yılına gelindiğinde Osmanlı topraklarında Rumlar tarafından daha iyi bir noktaya taşınan bu eğitim sistemine, Ortodoks ilahiyat okulu olarak hizmet veren “*Heybeliada Papaz Mektebi*” de dahil edilmiştir (Tekeli-İlkin, 1999: 102). 1905 yılında Osmanlı payitahtında Rum cemaatinin çocuklarına hizmet veren 39'u ilk, 35'i orta ve Beyoğlu'nda yalnızca kızlara Fransızca eğitim veren 9 yıllık bir okulla beraber toplamda 75 mektep mevcuttur. Ayrıca, Avrupa ile Atina'da bulunan üniversitelere, öğrencileri kabul edilen 7 tane okulları bulunmaktadır (Tekeli-İlkin, 1999: 103).

Rum halkı veya milleti, Osmanlı'nın tedrici olarak zayıflamasıyla birlikte etnik bilinci oluşturmak için faaliyetlerini yoğunlaştırdıkları görülmektedir. Özellikle, 1814 yılında Filiki Eteryia isimli cemiyetin kurulmasından sonra Rumlar siyasi faaliyetlerini artırmış, bağımsızlığa doğru yol almaya başlamışlardır. Rumlar, bu dönemden bağımsızlıklarını elde edebilecekleri 1828 yılına kadar sürecek birçok isyanın ilkinin 1821 yılında başlatmışlar (Hülagü, 2008: 21). Yunanistan bağımsızlığını kazandıktan sonra Vassos, Girit adasına çıkmış, Girit adasının da Yunanistan'a ilhak edildiğini açıklamıştır. Osmanlı merkezi iktidarı, bu olayı sadece protesto etmekle yetinmiş, daha ileri bir adım atamamıştır (Hülagü, 2008: 55).²² Rumlar, hak sahibi olduklarını iddia ettikleri Makedonya bölgesinde, 20. yüzyılın ilk yıllarında hayali bir etnisite akrabalığı icat etmiş ve kendilerinden daha güçlü bir durumda bulunan Slavlarla mücadele etmeye de çalışmışlar (Hobsbawn, 2014: 132). Osmanlı'da Yunan burjuvazisi, Bulgar burjuvazisinden daha önce ortaya çıkmış, kendi milletinin eğitim sistemini kurmayı başarmıştır. Yunanlılar, sadece Yunanistan'da okul açmakla kalmamış, aynı zamanda, Bulgaristan'da da eğitim veren kurumlar kurmuşlar (Tekeli-İlkin, 1999: 104).

Bulgarlar da Osmanlı payitahtında açılan modern mekteplerden yararlanmaktan geri durmamışlar. Galatasaray Lisesi'ne giren Bulgar öğrenciler, okulun uslu ve çalışkan öğrencileri olarak öne çıkmışlar. Osmanlı payitahtında açılmış olan Robert Koleji'nde okuyan Bulgar öğrenciler arasından, daha sonra bağımsızlığını kazanacak Bulgaristan devletinde görev yapacak “iki başbakan, üç bakan, üç elçi,

21 Modern anlamıyla milliyetçilik, sanayileşme, endüstrileşme, iletişim ve ulaşım araçlarının gelişmesi ve eğitim gibi maddi koşulların olgunlaşmasıyla birlikte ortaya çıkabilen bir fenomen olarak değerlendirilmektedir (Ertan-Örs, 2018: 80).

22 Metin Hülagü, Rumların bağımsız bir devlet kurmalarının en önemli amillerinden birisinin de, diğer etkenlerle birlikte, bazı Avrupalı devletlerin yaptığı yardımlar olduğunu dile getirmektedir. Hülagü, Yunanistan'ın mekânsal açıdan Avrupalı devletlere yakın olmasının ve bu devletlerin nüfuz bölgesinde bulunmasının da, ayrıca, onun istiklalini kazanmasında kolaylaştırıcı rol oynadığını belirtmektedir (Hülagü, 2008: 21-23).

iki belediye başkanı, üç meclis üyesi” çıkmıştır. Bulgarlar, ilk kiliselerini ise 1849 yılında Osmanlı payitahtında açabilmiştir. 1850'lerin sonlarına doğru Rum Ortodoks Patrikliği'ne bağlı bulunan birçok Bulgar, bu kiliseden ayrılmıştır. 1860 yılında Hilarion Makariopolski, Bulgar Kilisesinin Rum Kilisesinden ayrıldığını resmi olarak ilan etmiş fakat Osmanlı İmparatorluğu, Bulgarların ayrı kilise kurmasını ancak 1870 yılında, o da Rusya'nın baskısıyla kabul etmeye yanaşmıştır. Böylece, bu tarihten sonra bağımsız Bulgar Ekzarklığı ortaya çıkmıştır (Tekeli-İlkin, 1999: 105).

Bulgar milleti, beş yüzyıla yakın bir süre boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyetinde kalmış fakat Osmanlıya karşı millet olarak herhangi bir isyana kalkışmamıştır. Fakat milliyetçilik çağında onlar da örgütlenmiş, Odesa'da ilk komitelerini kurmuşlar. Bulgarlar tarafından kurulan komite şu kişilerden oluşmuştur: “Reis: Yorgiyeff. Azalar: Nikola Sinoviç, Avramoviç Kardeşler (iki kişi), Dr. Çobanoff ve Nikola Sinoviç'in kardeşleri (üç kişi).” Bu kişilerden Dr. Çobanoff, Bükreş'te belediye tabibi olarak çalışmakta, Avramoviç kardeşlerden biri Bükreş, diğeri de Kalas'ta ticaretle uğraşmaktadır. Cemiyetin başkanı Yorgiyeff ise ziyadesiyle zengin bir kişi olarak tanınmaktadır. Bulgarlar tarafından kurulan cemiyetin 1867 yılında yaptığı bir toplantıda reis Yorgiyeff şunları söylemiştir: “Beş yüz yıl uyumuş bir millet beş ayda, beş yılda uyandırmak mümkün değildir. Ama on yılda değilse elli yılda mutlaka bu millet uyanacaktır” (Tepedenlioğlu, 1989: 158-160).²³

Bulgaristan, 1887 yılından itibaren Almanya ve Avusturya'nın nüfuz bölgesine girmeye başlamıştır. Bulgaristan'ın prensliğine, 1885-87 yılları arasında Coburg'ların yerine Avusturya hanedanlarından biri olan Battenbergler'den prens Alexander getirilmiştir. Bu dönemden sonra, Bulgaristan üzerinde bu iki devletin etkisi iyice artmaya başlamıştır (Ortaylı, 1981: 3). Vambery, 1900 yılında II. Abdülhamid'in kendisine, eğer Bulgaristan gibi küçük ve zayıf bir devletçiği tek başına bırakıp, desteğini çekerse, onun yaşamasının mümkün olmadığını söylediğini ifade etmektedir (Öke, 1983: 115). Osmanlı askerlerinden biri ise yazdığı hatıratında, Bulgarların

23 Bulgarlar, için birçok trajik olayların yaşandığı 1876 yılı önemli bir kırılma noktası olmuştur. Ermeni bir yazar, Bulgarların 1876 yılında karşılaştıkları manzarayı şu şekilde tasvir etmiştir: “1876 senesi Bulgar tarihinin en karanlık sayfasını teşkil eder. Binlerce erkek, kadın ve çocuk, tüm medeni dünyayı dehşete düşürecek bir biçimde katledilmiş, bu durum Avrupa ve Amerika'daki gazetelerin sütunlarını aylarca meşgul etmiştir. Bu dehşet verici katliamın sebebi, bu halkın hür bir millet olmayı arzu etmiş olmasıydı. Kananları döktüler fakat hürriyetlerini elde edemediler” (Basmacıyan, 2005: 100). Bulgarlara karşı girilen olayların yankıları Avrupa'da ve özellikle de İngiltere'de çok etkili olmuş, hatta ülkenin iç politikasını bile etkilemiştir. İngiltere'de muhalefette bulunan Gladstone, Bulgarlara karşı Osmanlı tarafından işlendiğini iddia ettiği olayları bir kampanya ile dile getirmiş, bu Hristiyanları kurtarma ve Osmanlı'yı Avrupa topraklarından tamamen çıkarmayı bir slogan haline getirmiştir. Osmanlıları Avrupa'dan kovma sloganı onu 1880 yılında yapılan seçimlerde beş yılına yeniden iktidara taşımıştır. Bazı araştırmacılara göre Bulgaristan'da yaşanan gaddarlıkların, siyasi bir kampanyada malzeme olarak işlenmesi durumu, 1894 yılında yaşanan “Dreyfus Olayı”nda ortaya çıkacak ve bu olayda siyasi bir kampanyaya dönüştürülecektir. Aynı araştırmacılara göre, “dönemin bütün edebiyatçı, sanatçı, bilim adamı ve felsefecisinin üzerinde görüş belirtmeye zorlandığı başka bir örnek bulmak zordur” (Koloğlu, 1998: 21).

1904 yılından itibaren faaliyetlerini yeni bir tarza soktuklarını, programlarını zamanın ruhuna uygun hale getirdiklerini aktarmaktadır. Buna karşın Osmanlıların icra güçleriyle daha ziyade Rumları takip etmek durumunda kaldığını, çünkü Rumların da Bulgarların bölgede etkisini artırması üzerine endişeye kapılarak bölgedeki faaliyetlerini artırarak isyan ettiklerini ifade etmektedir (Resneli Niyazi, 2017: 47).²⁴

Osmanlı payitahtında verilen davete Bulgaristan temsilcisi Keşof'un davet edilmemesini bahane eden Bulgaristan prensi Ferdinand, Bulgarların tarihi emeli olan bağımsızlığı, 11 Eylül tarihinde Tırnova'da Bulgar Krallığı olarak ilan etmiştir. Bu bağımsızlık ilanı, Osmanlı tarafından memnuniyetle karşılanmamış fakat Osmanlı bu ilana karşı herhangi bir şey de yapamamıştır. Merkezi iktidar sadece daha önce Avusturya Macaristan'a karşı ilan edilen boykot benzer bir boykotu Bulgaristan mallarına da uygulanmaya başlandığını ilan edebilmiştir (Tevfik, 2011: 268-269).

3. MÜSLÜMAN HALKLARIN MİLLİYETÇİLİĞİ

Hem maduniyet çalışmaları (subaltern studies) yapanlar hem de Benedict Anderson ve Timothy Mitchell gibi milliyetçilik üzerine araştırma yapan yazarlar, milliyetçilik düşüncesinin, batılı olmayan toplumlardaki gelişiminin Avrupa kolonizmini takip eden bir fenomen biçiminde ortaya çıktığına dikkat çekmektedirler (Deringil, 2013: 170). Fakat Osmanlı sınırları dâhilinde yaşayan Müslüman halklar arasında milliyetçiliğin siyasi boyutunu ön plana çıkararak bir hareket meydana getiren tutarlı bir gücün olduğundan bahsetmek, en azından, I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar pek mümkün görünmemektedir (Kayalı, 1998: 13). Başka bir ifadeyle, Bruinessen'in de belirttiği gibi, imparatorluk dâhilinde yaşayan Müslüman halklar kendilerini, Müslüman olmayan Hristiyan ve Yahudi gruplar karşısında konumlandırmış, milleti hâkime²⁵ olan Sünni Müslümanların parçaları olarak değerlendir-

24 Osmanlı askeri bir yetkilisi de II. Abdülhamid'in "İstibdat İdaresine" karşı sadece Balkanlarda değil aynı zamanda Osmanlı'nın Doğusunda da bir yankı bulduğunu, Anadolu'da yaşayan Osmanlı vatandaşları Ermenilerin de bu yönetim anlayışına, diğer milletler katılmamıştır, karşı isyan ettiklerini, aynı şekilde Rumeli'de de Bulgarların bu yönetim anlayışına karşı başkaldırdıklarını ve bu iki halkın kendi menfaatleri doğrultusunda böyle bir yola girdiklerini dile getirmektedir. Yazar Doğudaki durumun aksine Batıda ortaya çıkan Bulgar isyanının, diğer gruplar üzerinde de etkili olduğunu, bu tarihten sonra çeşitli halkların çeteleşmeye başladıklarını ve bazı cinayetler işlediklerini ifade etmektedir. Osmanlı askeri yetkilisi, Osmanlı'nın farklı halklarının bu şekilde ayrı düşmelerinin, çeşitli hareketler meydana getirmelerinin II. Abdülhamid'in "İstibdat İdaresi"ne bu halkları birbirlerine karşı kullanma fırsatı verdiğini iddia etmektedir (Niyazi, 2017: 265).

25 Osmanlı'daki bu sistemin çekirdeğini sosyal ve dini olarak Türklerin, Arapların ve Kürtlerin oluşturduğu düşünülmektedir. Bu toplulukların dilleri ve kültürleri birbirleriyle aynı olmasa da aynı dine mensup olmaları ve genel itibarıyla Sünni olmaları ortak noktalarıdır. İmparatorlukta Sünnilerin bütünü eşit biçimde Müslüman ve inanan olarak kabul edilmekte, bu gruplar arasında var olan etnik ve dilsel farklılıkların kanunen hiçbir öneminin olmadığı görülmektedir (Graham E. Fuller, Henri J. Barkey, **Türkiye'nin Kürt Meselesi**, (Çev: Hasan Kaya), Profil yayıncılık, İstanbul, 2011, s.27).

mişler. Bu topluluklar arasında etnik milliyetçilik ancak 20. yüzyılın ilk yıllarından itibaren eğitim gören gruplar vasıtasıyla yayılmaya başlamış, bu da kitleleri etkilemeyi başaramamıştır (Bruinessen, 2010: 131-132).²⁶ Aslında bu dönemde, Afgani gibi etkili bir Müslüman âlim de Müslüman halkların ayakta kalabilmeleri için milli bir bilince sahip olmaları gerektiğini ve bunun da ancak bu halkların sahip oldukları ve konuştukları dille sağlayabileceklerini belirtmesine rağmen, Müslüman halklar nezdinde milliyetçilik mevhumu İslam milleti anlayışının yerini alamamıştır (Tekeli-İlkin, 1999: 130).²⁷

Milliyetçiliğin Osmanlı sathında etkisini iyice hissettirdiği dönemde II. Abdülhamid geride kalmış olan Osmanlı toplumunu bir arada tutabilmek ve milliyetçi düşüncelerden uzak tutabilmek için daha çok Müslüman halkların yaşadığı Arnavutluk'ta, Kürdistan'da ve Arabistan'da yerel halk nezdinde nüfuz sahibi olan ileri gelenleri Osmanlı payitahtına, yani yanına getirmiş, onlar üzerinden bu bölgelerde nüfuzunu pekiştirmeye çalışmıştır. Sultan, bu nüfuzlu şahsiyetleri İstanbul'a getirttiği zaman, bunlara iltifat etmiş, ihşanlarda bulunmuş, "*cim karnında bir nokta olduğunu da bilse*" onların bazılarını Devlet Şurasına, bazılarını Cemiyet-i Ruzumiye'ye aza olarak atamış, onlara maaş vermekten geri durmamıştır. Fakat sultan, bu kişileri payitahta getirttikten sonra gözünün önünden ayırmamış, onları sürekli olarak gözetim altında

26 Görüldüğü kadarıyla Osmanlı, 19. yüzyıldan itibaren Ruslar tarafından desteklenen Balkanlardaki milliyetçi hareketler ve bunların faaliyetleri neticesinde kaybedilen toprakları bir biçimde kabul etmemiştir. Fakat Osmanlı merkezi iktidarının doğu tarafı için aynı noktada olmadığı da açık bir gerçektir. Osmanlı merkezi iktidarının anlayışına göre Doğu bölgesi, gelenekselleşmiş ve derinleşmiş İslam egemenliğinden ötürü Osmanlı'nın "*Müslüman anavatanı*"nın bölünmez bir parçasıdır. Hatta Jwaideh, Osmanlı'nın, batı tarafından kaybedtiği toprakları telafi etmek için doğusunda bulunan ve güçsüz bir halde olan İran'dan toprak koparmayı düşünmüş olabileceğini yazmaktadır. Yazar, bu dönemde, Osmanlı merkezi iktidarının, Azerbaycan ile Sünni Kürtlerin yaşadığı toprakları hala geri alma ümidini taşıdığını da eklemektedir (Jwaideh, 2014: 199-200).

27 Hasan Kayal'ın da ifade ettiği gibi Osmanlı'nın özellikle Tanzimat'tan sonra merkezi iktidarını ve otoritesini ülkenin periferilerinde pekiştirme çabaları, imparatorluğun mali açıdan Batı'yla bütünleşmesi ve Batı'da etkinliğini göstermiş olan düşüncelerin imparatorluğa girmesi, Osmanlı toplumunda çok güçlü bir biçimde olmasa da, milliyetçiliğin kültürel yorumuna dayanan bir bilincin oluşmasına yol açmıştır. Fakat Osmanlı toplumunda yaygınlaşmaya başlayan bu bilinç, Müslüman halklar arasında, hem cemaat bağlılıklarının hem de imparatorluğa olan daha kapsayıcı olan bağlılığının yerini almayı başaramamıştır (Kayal, 1998: 14). Hasan Kayal da Birinci Dünya Savaşı öncesi dönem üzerine çalışma yapan Avrupalı tanıkların, Ortadoğu'yu değerlendirirken Batı'da etkin olan milliyetçi bakış açısını kullandıklarını ifade etmektedir. Yazar, savaş öncesi dönemde Müslüman halkların çoğu için bir milletin veya bir ulus-devletin parçası olma gibi bir düşüncenin henüz hiçbir anlam ifade etmediğini, fakat Batılı gözlemcilerin milliyetçiliği, imparatorluğun son dönemini etkileyen en önemli ve en güçlü siyasi düşüncelerden biri olarak ortaya koyduklarını ifade etmektedir. Kayal, Batılı gözlemcilerin diğer bir yanlısının da, Balkanlarda yaşayan Hristiyan milletlerin sahip oldukları milliyetçi hareketlerden yola çıkarak, Müslüman halkları da bu çerçevede değerlendirmeleri olduğunu dile getirmektedir. Yazar, esasında, Batılıların Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki genel değerlendirmelerinin de, özellikle de imparatorluk içindeki karışıklıklar söz konusu olduğunda, kimi zaman bilgisizliklerinden kimi zaman da "bu böyle olmalı" şeklindeki isteklerinin çarpıklığının etkisiyle biçimlendiğini ifade etmektedir (Kayal, 1998: 3).

tutmuştur (Alakom, 2012: 49).²⁸ Fakat bütün çabalara rağmen merkezi iktidar, devletin 19. yüzyılda uygulamaya çalıştığı merkezileşme politikalarına Müslüman halkların; Kürtlerin, Arnavutların ve Arapların karşı çıkmasını önleyememiş, bu unsurların yeni arayışlara girmelerine engel olamamıştır (Heper, 2008: 77).²⁹ Fakat bu halklar sadece merkezi iktidarla karşı karşıya gelmemiş, aynı zamanda, kendi aralarında sorun yaşamışlar. Örneğin Osmanlı'nın Musul vilayetinde birlikte yaşayan Kürtler ile Araplar arasında ciddi olaylar meydana gelmiştir (Tepeyran, 1998: 335). Özellikle Hamidiye Alayları kurulduktan sonra Musul ve civarında yaşayan Kürt aşiretleri, Arap aşiretleri ve özellikle de “*Hamidiye Süvari sürüleri*” meyânında şiddetli “*boğazlaşmalar*” meydana gelmiş, karşılıklı yapılan yağmalardan dolayı vilayette emniyet namına bir şey kalmamıştır (Tepeyran, 1998: 351).³⁰

- 28 Refi Cevad Ulunay, daha önceki birkaç Osmanlı sultanlarının hocaları gibi, II. Abdülhamid'in de hocasının Kürt olduğunu ve adının da Abdülhakim Efendi olduğunu belirtmektedir (Alakom, 2012: 49). Tahsin Paşa, sultanın bu çerçevede, bölgelerinde nüfuz sahibi olan şahsiyetler ile iyi ilişkiler geliştirdiğini, örneğin Irak taraflarında bilinen, bölgede nüfuz ve kudret sahibi olan İbnüreşid adında bir zatın bulunduğunu, sultanın bu kişinin taraftarlarının çok olduğunu bildiğini, onun gücünden faydalanmak ve onu kendi tarafına çekmek için İbnüreşid'e “pek cemilkarane muamele” ettiğini ifade etmektedir (Tahsin Paşa, 1990: 205).
- 29 Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak bölgelerini oluşturan Arnavutluk ile Kürt bölgeleri, esas itibariyle dağlık ve sarp bölgelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla da merkezi iktidar bu bölgelerde otoriteyi tam olarak hiçbir zaman kuramamıştır. Osmanlı, bu iki bölgede yaşayan halklardan ne verginin tamamını alabilmiş ne de bu bölgelerden istediği sayıda asker toplayabilmiştir. Bu yüzden de bu iki toprak parçası, genel itibariyle, merkezi denetimden uzak, “bağımsız ve kendi mukadderatıyla baş başa yüzyıllarca” ayakta kalmaya çalışmıştır (Kodaman, 1987: 82-83).
- 30 Bölgede görev yapan Fransa konsolosu, 1897 yılında hazırladığı bir raporda, Musul bölgesinde Musullu tüccarlar tarafından Arap tüccarlara satılan büyük miktardaki koyun sürüsünün Arap Şammar aşireti tarafından alındığını, Kerkük bölgesindeki şeyhlerin ve Hamidiye Alayları mensuplarının aralarındaki çatışmalardan dolayı birbirlerine karşı silahlandıklarını, Musul'daki yetkili makamların çatışma halinde bulunan gruplar arasında anlaşmaya varıldığını ilan ettiğini fakat anlaşmanın uygulandığının görülmediğini, Hamidiye Alayları'na mensup olanların, üst rütbeli askerler ile tümen komutanlarının gözlerinin önünde kargaşa çıkarmaya devam ettiklerini ve mutasarrıfların da zamanlarını birbirlerini ihbar etmekle geçirdiklerini aktarmaktadır. Fransız konsolos, Zibar kazasında aşiret reisi Osman Ağa'nın halkı canından bezdirdiğini, Musul'da hapse atılan bu zevatın jandarma komutanı tarafından serbest bırakıldığını, Valinin, şehre dönmesiyle kargaşanın çıkacağını anladığından dolayı onu ortalıkta gözükmemek şartıyla koruması altına almayı teklif ettiğini, Osman Ağa'nın bölgedeki hasımlarına karşı sert davrandığını, görevini kötüye kullanmaya devam ettiğini, bu durumdan rahatsız olan halkın valinin gönderdiği kişiler tarafından alınan vergi yükü altında ezildiklerini dile getirdiğini, ödedikleri paraların kimlere gittiğini görünce aşırı derecede rahatsızlık duyduklarını, bu sebeplerden ötürü halk arasında bir kaynama ve huzursuzluk halinin bulunduğunu kayda geçirmektedir. Aynı yetkili, benzer bir durumun Amadiye kazasında da yaşandığını, yetkililer tarafından verilen güvencelere rağmen kazada tehlikeli bir çalkantının sürmeye devam ettiğini, açgözlülüğü ve acımasızlığıyla bilinen birinin yetkililer tarafından nahiyelerden birinin müdürü olarak tutulmaya devam edildiğini, bahsi geçen kişinin sebep olduğu kötülüklerin haddi ve hesabının olmadığını, bölgede yaşayan Müslümanların ve Hristiyanların, bu şahsın zorbalıkları ve keyfi uygulamalarından dolayı eziyet çektiklerini, birkaç askerle birlikte nahiyeye gönderilen Musullu bir kamu görevlisinin müdürün halka karşı olan davranışlarını düzeltmeğe dair söz vermekten öte bir şey yapamadığını, Amadiye kaymakamı ve vali tarafından korunan bu müdürün nahiyenin başında kalmaya devam ettiğini aktarmaktadır (Musul Fransa Konsolosluğu'ndan Fransa Dışişleri Bakanı Manotaux'a, no. 45/6, Musul, 28 Ağustos 1897, (MAE/AD Paris, Correspondance Commerciale, Turquie, Musul, Seri B).

II. Meşrutiyet devrinde yaşayan İslamcı düşünürler de Peygamber'in "*kavmiyet gayreti güdenler bizden değildir*" şeklinde İslam'ın temel bir kaidesini dile getirdiğini, farklı Müslüman grupların Araplığa, Arnavutluğa, Kürtlüğe yönelmeleri halinde, en sağlam sosyal ve siyasal bağlantı olan dinin bertaraf edileceğini ve bundan dolayı imparatorluğun hüsrana uğrayacağını ileri sürmüşler (Tunaya, İslamcılık Cereyanı I, 1998: 100). İslamcılar, İslam dininin tam olarak anlaşılmadığını, cehaletle tembelliğin onu tanınmayacak bir duruma soktuğunu, bundan dolayı, İslam dünyasının tefrika içine düştüğünü ve millet davasıyla parçalandığını, bunun da esasında bir hastalık olduğunu savunmuşlar. Onlara göre Müslümanlara düşen bu hastalığı tedavi etmektir (Tunaya, İslamcılık Cereyanı II, 1998: 9). Bunun yapılabilmesi için Müslüman milletlerin yekvücut haline gelmesi gerekmektedir. Müslümanlar, bu iki aşamada birliklerini gerçekleştirebilirler; ilk olarak bütün Müslüman kavimler veya milletler, birer millet olarak gelişimini gerçekleştirmeli yani öncelikli olarak kendi milliyetini idrak etmeli, kendini millet olarak inşa etmeli "*mümkün olduğu takdirde bağımsız bir devlet*" kurmalıdır. İkinci aşamada ise bütün Müslüman milletler bir araya gelerek İslam'ı veya İslam Birliği'ni vücuda getirmelidir (Tunaya, İslamcılık Cereyanı II, 1998: 14).

3.1. Türk Milliyetçiliği

20. yüzyılın başlarına kadar, Şerif Mardin'in ifadesiyle, çok milletli Osmanlı Devleti'nde "Türk" sözcüğünün pek itibar gören bir sözcük olmadığı, çoğunlukla "geri kalmış" veya "göçebe" manalarında kullanıldığı anlaşılmaktadır (Mardin, 2015: 95). Aslında 19. yüzyılın başlarında da durumun pek farklı olmadığı, örneğin 1802 senesinde Halet Efendi'nin Osmanlı'nın Paris elçisi olarak görev yaptığı zaman, "Türk büyükelçisi" olarak tanıtıldığında sinirlendiği aktarılmaktadır (Heper, 2008: 41). Kendi döneminin öne çıkan aydınlarından Namık Kemal'in de yazılarında genel olarak "Osmanlı" kelimesini tercih ettiği ancak bazen bu kelimeyle eşanlamlı olacak şekilde "Türk" kelimesini kullanmayı tercih ettiği bilinmektedir. Fakat bu durumun zamanla değiştiği, Osmanlı'nın Türk tebaasının da arayış içine girdiği ve Türk kimliğini öne çıkarmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Osmanlı'da Türklerin eski çağlardan beri dünya medeniyetine katkı sağladığına ilk olarak dikkat çeken kişi, Sultan Abdülaziz devrinde askeri okullar nazırı olarak görev yapan Süleyman Paşa olmuştur (Mardin, 2015: 95). Bu dönemde Süleyman Paşa, "Sarf-ı Türki" adlı bir gramer kitabı yazmış, Recaizade Ekrem de yazdığı bir mektupta şu düşünceleri serdetmiştir: "...Osmanlı edebiyatı demek, doğru değildir. Nasıl ki, dilimize Osmanlı dili ve milletimize Osmanlı milleti demek de yanlıştır. Çünkü Osmanlı tabiri yalnız devletimizin adıdır. Milletimizin adı ise, yalnız Türk'tür. Buna göre dili de Türk dilidir, edebiyatımız da Türk edebiyatıdır..." (Gökalp, 1990: 9).³¹

31 Bu çalışmaların etkisini fark ettiği anlaşılan Benedict Anderson da Türk milliyetçiliğinin kökenler -

Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte dilin ön planda olduğu Türk kimliği anlayışı belirginleşmeye başlamıştır. Esasında bu akım II. Abdülhamid iktidarından önce ortaya çıkmış, dışarıdan büyük ölçüde etkilenerek gelişme göstermiştir (Kayalı, 1998: 41).³² II. Abdülhamid döneminden itibaren Türk tarihine karşı ilginin artmasının Türklerde, Türk tarihinin aslında Türk milletinin esas tarihi olduğu şeklinde bir şuur oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada Osmanlı'nın soyunun Türk olduğunu ilk olarak açık bir biçimde vurgulayan, 1887 yılında yayınladığı “Mufassal Tarih-i Kurun-ı Cedide” isimli çalışmasıyla Ahmet Mithat Efendi olmuştur (Kushner, 2009: 65). Ahmet Mithat, milyonlarca Türk'ün Selçuklular zamanında Osmanlı'nın o dönemki topraklarına getirildiğini ve bunların Osmanlılarla birleşerek sayılarını artırdığını öne sürmüştür. Yazara göre eğer Selçuklular zamanında bu Türkler getirilmemiş olsa, Osmanlı İmparatorluğu'nun “Rumlar, Kürtler, Araplar ve Ermeniler” arasında inşa edilmesinin mümkün olduğunu, böyle bir durumun ortaya çıkmasından sonra ise nüfusları yalnızca 4.000 dolaylarında olan bu göçebelerin (Osmanlıların) varlıklarını göstermelerinin mümkün olmadığını iddia etmektedir (Kushner, 2009: 76).³³

nin 1870'lerde ortaya çıkan gelişmelerden aranabileceğini ve özellikle de Osmanlı'nın payitahtında ortaya çıkan halk dilindeki yayıncılığın izlerinin takip edilmesiyle ekilen tohumları tespit etmenin mümkün olacağını ifade etmektedir (Anderson, 2015: 91).

32 Kushner'in de belirttiği gibi II. Abdülhamid de iktidara geldikten sonra çeşitli vesilelerle Türk olduğunu dile getirmiştir (Kushner, 2009, 48-49). II. Abdülhamid, kendisinin yalnızca ülkenin hükümdarı olmadığını, aynı zamanda Türk ve Müslüman da olduğunu, ırkın ve dinin de resmi lideri olduğunu dile getirmiştir (bkz. Öke, 1983: 83). Aslında özellikle II. Abdülhamid döneminden itibaren Türkçe'nin konumu da tedrici olarak kuvvetlenmeye başlamıştır. Hatta devletin, bu dönemde Türkçenin yaygınlaştırılması için kimi tedbirler aldığı görülmektedir. Öyle ki Osmanlı'da ilk kez, II. Abdülhamid'in tahta çıkışının akabinde ilan edilen 1876 Anayasa'sında, devletin resmi dilinin Türkçe olduğunu açıkça bir biçimde yer almıştır. Bu anayasada, aynı zamanda, seçilecek mebusan meclisi üyeleri ile bürokraside çalışacak memurların Türkçe bilmesi bir zorunluluk haline getirilmiştir. Anayasanın konuyla ilgili maddelerinde şunlar ifade edilmiştir: '18. madde, devlet tarafından işe alınacak olan Osmanlı vatandaşlarının devletin resmi dil olan Türkçeyi bilmeleri şarttır. Madde 57, parlamentoda yapılacak konuşmaların Türkçe olmasını; Madde 68, gelecek parlamento üyelerinin Türkçe konuşmasını ve mümkün olduğu kadar Türkçe yazmalarını şart' koşmaktadır (Kushner, 2009: 178; Tekeli-İlkin, 1999: 130). 1894 yılında devlet okullarında eğitim gören öğrenciler için Türkçe derslerinin kolaylaştırılması amacıyla yeni bir düzenleme yapılmıştır. Yapılan bu düzenlemeye göre, “yaygın kullanılışa sahip olmayan Arapça ve Farsça kelimelerden arınmış sabit ve açık bir dil kullanılacak, ayrıca düzgün okul kitapları'nın okutulması sağlanacaktır (Kushner, 2009: 154). 1877 yılında kabul edilen Vilayetler Belediye Kanunu'nda da belediye meclis üyeleri ile belediye reisi olmak isteyenlerin Türkçe konuşmaları zorunlu bir koşul haline getirilmiştir (Karademir, 2014: 369). Bu düzenlemelere rağmen, İnalçık ve Seyitdanlıoğlu, II Abdülhamid'in, siyasi manadaki bütün milliyetçilikleri imparatorluğa karşı ihanet olarak değerlendirdiğini ve buna Türk milliyetçiliğinin de dâhil olduğunu iddia etmektedirler. Bu yazarlar, Sultan'ın bu düşüncesinden dolayı kendinden önce yapılan Tanzimat reformlarından tam olarak tatmin olmaması bulunan Müslüman olmayan milletlerin karşısına Müslüman milletlerin birliği ile çıkmayı denediğini yazmaktadırlar (İnalçık-Seyitdanlıoğlu, 2015: 554). Osmanlı yöneticileri, gerçekten de Türkçeyi resmi dil haline getirerek kendilerinden önce varlık göstermiş olan diğer Türk devlet ve hanedanlarından farklı bir anlayış geliştirmişlerdir (Kushner, 2009: 173).

33 Bursalı Mehmet Tahir de “Türklerin Ulum ve Fununa Hizmetleri” adlı kitabında Türklerin ilim dünyasına yaptıkları hizmetlerden bahsetmektedir: ‘...şurası da dikkate değer ki, Türkler İslamiyet'i ka-

Bu dönemlerde yazan Necip Asım, Türk medeniyetini açıklamak için İslami inanç kadar, belki ondan daha fazla ırki özelliklere önem verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Asım, yazdığı “Türk Tarihi” isimli çalışmasının “başlangıç” bölümünde Moğolların ve Türklerin tarihte ortaya koydukları başarılarından söz ettikten sonra hicri 6. yüzyılda dini çeşitlilikten maada aynı alanda ortaya çıkan Budist, Moğol ve Müslüman Batı Türklerinin birbirlerine yardım etmediklerini ama bu farklılaşmaya rağmen bunların “eski karakterlerini” sürdürdüklerini belirtmektedir. Bu dönemin önemli aydınlarından biri olan Ebüzziya Tefvik de Araplarla Türkler üzerine yazdığı bir yazıda şunları ifade etmiştir: “...Milliyet duygularına birçok sebeplerden dolayı zarar vermiş olan Arap kavmini bile şanlı bayraklarının altına alarak koruyan Türklerdi. O askerin savaşlarında “maval” veya “ercüze” okunmaz “deyiş” veya “türkü” çağrılırdı. Osmanlı bayrağını Hint denizlerinde dalgalandıranlar Araplar değil Türklerdi... yüzlerce çeşitli milletleri Osmanlı saltanatına boyun eğdirenler Araplar değil yine Türklerdi. Emevi devletinin ortaya çıkışıyla zulüm ve düşmanlığa dönüşen adalet ve iyiliği yeniden tesis edenler Araplar değil Türklerdi” (Kushner, 2009: 74-75). Dönemin yazar ve gazetecilerinden biri olan Said Bey’in ortaya koyduğu fikriyat, Türk milliyetçiliğinin vardığı aşamayı açıklamak için önem arz etmektedir. Yazar, bir çalışmasında şu fikirleri dile getirmiştir: “Arapça isteyen Urban’a gitsin Acemce isteyen İran’a gitsin Frengiler Frengistan’a gitsin, ki biz Türk’üz, bize Türki gerektir” (Kushner, 2009: 125).³⁴

İmparatorluğun resmi eğitim müfredatında orta dereceli okullar için kullanılan ve 1877 yılında yayımlanan tarih kitabında Osmanlıların soyunun Türk olup olmadığıyla ilgilenilmezken, bu tarihten sonra çıkarılan kitapların neredeyse hepsinde, Osmanlıların soyunun Orta Asya’daki Türk boylarına dayandığı fikri işlenmiştir. Bu dönemlerde aynı zamanda Avrupalı araştırmacılar tarafından da Türkler ile ilgili

bul ettikten sonra Arap alfabe ve kelimelerini de aldılar. İçlerinden hükümdar yetişmesine rağmen Gazneliler, Selçuklular, Osmanlılar ismiyle tanınan üç büyük devletten ve bilhassa Gazneliler ve Selçuklulardan yetişen ilim adamları, dini ve bilimsel eserlerinin hemen hepsini Arapça ve edebi eserlerinin çoğunu Farsça yazmışlardır. İslam medeniyeti tarihini yazan Avrupalılar bu noktaya pek dikkat etmediklerinden Türk âlimlerini Arap ve İran âlimleriyle karıştırmışlardır. Hâlbuki ilme ve İslam medeniyetine hizmet eden ve yayılması için çalışan değerli insanların yarısını değilse bile üçte birinin mutlaka Türk oldukları soy ve menşeleri ile sabittir’ (Kushner, 2009: 78).

- 34 Said Bey tarafından ele alınan yazıdaki düşünceler, *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde yazan Hacı İbrahim Efendi’den sert bir cevap gelmiştir. Yazar, “Taacüb” başlığıyla ele aldığı yazısında şunları dile getirmiştir: “Biz davamızı yani Osmanlı lisanını mevcut olduğunu daha nice delillerle ispat edebiliyoruz. ‘Biz Türk’üz, Bize Türki gerektir.’ deyip Türklük iddiasında bulunanlar acaba aslen Türk olduklarını nasıl ispat edebiliyorlar? Türk değil de belki Kür’tür veyahut Laz veya Gürcü’dür veyahut diğer çeşitli gruplardan biridir. Türklük iddiasında bulunanlar evvela soy kütüklerini Türk’e dayandığını gelenekle ispat etsinler de ondan sonra bu iddiada ısrar etsinler. ...Osmanlı diliyle bundan bilhassa devletin kastedilmesi gerekmez. Bu tabir, kavmi de içine alır. Nitekim Alman dili, Fransız dili, Rus dili, İngiliz dili denildiği zaman bundan kavim mi kast olunur? Fransız, Alman, İngiliz, Rus devlet değil midir? İşte Rus sözü nasıl hem devlet ve hem de kavmi içine alıyorsa Osmanlı tabiri de onun gibidir. Dilimizin nesebini devlet tarafına çevirmekten çekiniyorlarsa varsınlar kavim tarafına çeksinler.” (Tercüman-ı Hakikat, No:1246, 7 Ağustos 1882. (Kushner, 2009: 126-127).

çalışmalar yapılmıştır. Özellikle Arminius Vambery ile Leon Cahun gibi araştırmacıların Türk tarihi konusunda gerçekleştirdikleri araştırmalar Türklere yeni ufuklar açmıştır. Bu araştırmalar Türk yazarlar tarafından yakından takip edilmiştir. Türkler ile ilgili araştırma yapan Avrupalı tarihçiler, Türklerin milletler ailesine yeni katılmadıklarını, eski çağlardan itibaren çeşitli isimler altında dünyaya yayıldıklarını ve çok eski bir ırk olduklarını belirtmektedirler (Kushner, 2009: 65-69).³⁵

Osmanlılık ve İslamcılık düşüncelerinin Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkan sorunlara bir çözüm üretmediği, imparatorluğu bir arada tutma konusunda yetersiz kaldıklarına inanılan bir dönemde Yusuf Akçura, farklı bir bakış açısı geliştirmiş, Türkçülüğü devlet bünyesinde yaşanan problemlere bir çözüm olarak sunmuştur. Akçura, 1904 yılında ittihatçıların çıkardığı bir dergide Osmanlılık ve İslamcılık düşüncelerine alternatif olarak Türkçülüğü esas alan bir anlayışı öne süren bir makale yazmıştır. Makalede ele alınan düşünceye göre Osmanlı İmparatorluğu, sadakatlerinden şüphe edilebilecek halkların yerine Türklerle yönetilmelidir. Bu durum da imparatorluğu ve imparatorlukta var olan kurumların hepsini birbirine iyice bağlayacak, halkı millete dönüştürecektir (Kushner, 2009: 21). Akçura, bu çalışmasında, Türkçülüğün bir düşünce olarak tercih edilmesinin “hiç Türkleşmemiş olup da milli hisleri bulunmayanların Türkleştirilebileceği”ni, Türkleştirmek için de Araplar ile Arnavutların hedef alınabileceğini iddia etmiştir (Dündar, 2008: 76).³⁶ İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1908'de iktidara gelmesiyle birlikte bu fikir

35 Gökalp de Türkçülük düşüncesinin ilk zamanlarda Deguignes'in yazdığı tarih eserinden, daha sonra da Leon Cahun'un yazdığı “Asya Tarihine Giriş” isimli çalışmasından ziyadesiyle etkilendiklerini ifade etmektedir (Gökalp, 1990: 10).

36 Mustafa Celaleddin Paşa (1828-1875), 1869 yılında yazdığı “Les Turc Anciens et Modernes” adlı çalışmasında Türkçenin Yunanca ile Latin dillerini etkileyen ana kök-dil olduğunu iddia etmiştir. 1904 yılında ise Yusuf Akçura, “Üç Tarzı Siyaset” başlığı taşıyan çalışmasında Türk milletinin artık “etnik öğelere” göre tanımlanması gerektiğini ifade etmiştir (Deringil, 2013: 267). Bu dönemlerde, Turan meselesi de Türk aydınları arasında çok dile getirilen bir mevzu haline almıştır. Ziya Gökalp, Ömer Seyfeddin ve Tekin Alp gibi zamanın milliyetçi entelektüelleri Turan düşüncesini yaygın bir şekilde ele almaya başlamışlar. Onların düşüncesinde “Turan”; Türk ve Turan halklarının bir araya gelecek oluşturacakları gelecekteki devletin adı olarak somutlaşmaktadır. Tekin Alp için Türk halkının genişlemesine tekabül eden, coğrafik olarak küçük bir Turan'ın yanında bir de Türklerle birlikte Macarlar ile Finlileri de içine alan ve bunların birleşmesinden doğacak olan büyük bir Turan vardır. Georgeon, Türk milliyetçilerinin toprak ideali olan Turan'ın güçlü bir duygusal içeriğe sahip olduğunu, Ziya Gökalp'ın onu, Türklerin ilk evini simgeleyen “Kızıl Elma” ile bağlar kurarak açıkladığını ve bu ismi hazırladığı bir şiir koleksiyonuna verdiğini dile getirmektedir. Gökalp'ın Turan'ı şiir koleksiyonunda şu şekilde açıklamıştır: ‘Türkler için Turan Türkiye ya da Türkistan değildir, o çok büyük ve ebedi bir ülkedir’. Georgeon, Türk milliyetçiliğinin romantik tarafını kristalleştirenin bu Turan teması olduğunu öne sürmektedir (Georgeon, 1980: 29-30). Georgeon, Akçura tarafından öne sürülen tezin esas mantığının “ırka dayalı siyasi Türk milliyeti” olduğunu, Akçura'nın üç sistemi de ortaya koyarken en fazla ırk terimini kullandığını, ırk kelimesinin Arapça kökenli olduğunu, ilk anlamıyla kök manasına geldiğini, ikinci olarak soy anlamına geldiğini ve en nihayetinde ırk saflığına atıfta bulunmak suretiyle kullanıldığını belirtmektedir (Georgeon, 1980: 26). Akçura, Georgeon'un ifade ettiği gibi, çalışmasının sonunda Pan-Türkizm ile Pan-İslamizm arasında tam olarak karar verememiş gibidir. Georgeon'a göre, Akçura'nın bu kararsızlığı, onun analizinden kaynaklanmaktadır. Yazar, Akçura'nın; Panislamizm düşüncesinin önünde en büyük engel olarak dışsal nedenden söz

ler merkezi iktidar tarafından da benimsenmiş, İttihatçılar özellikle 1909 31 Mart Vakası'ndan sonra Osmanlı payitahtında tedrici olarak otoriter ve şovenist bir siyasa takip etmeye başlamışlar. Bu dönemden sonra etnik Türk milliyetçiliği hızlı bir biçimde yayılmaya eğilimi göstermiştir. İngiliz subayı Arnold Wilson da birkaç yıl önce karşılaştığı bir Türk konsolosun kendisine Osmanlı kardeşliğini coşkulu bir şekilde anlattığını, fakat aynı subayın artık 'Araplar ve Ermeniler, Süryaniler ve Yahudiler, Kürtler ve Asurluları içeren topluluklara kapsamlı hakaretlerde bulunduğu, bunları yalnızca Türkler yönetebilir ve yalnızca demir yumruk ve akrep kışkaçlarıyla yönetebilir', dediğini aktarmaktadır (McDowall, 2004: 142).³⁷

3.2. Kürt Milliyetçiliği

İslam coğrafyasında uzun zaman boyunca millet denilince akla ilk olarak dini kimlik gelmiştir, çünkü millet dini kimliğin ifadesi olarak anlaşılmıştır. Fakat 20. yüzyılla birlikte millet, bir "ulus" ifadesi halini almaya başlamıştır. McDowall, bu durumun, bu dönemde Kürtlerde de oluşmaya başladığını, Kürtlerin "kendilerini etnik anlamda yeniden" tanımladıklarını, "kendi kimliklerinin inkâr edildiğini" düşünmeye başladıklarını ve "etnisiteye dayalı yeni bir kimlik edinmek isteyen devletlerle rekabet" etmek durumunda kaldıklarını öne sürmektedir. Yazar, bu dönemde Kürtlerin, Türklerin ve Arapların aksine, "medeni kültürleri ve oturmuş bir edebiyatları olmadığı için" dezavantajlı bir durumda olduklarını ileri sürmektedir (McDowall, 2004: 22).

Kürtler, esas itibarıyla, uzun yıllar boyunca Bağdat merkezli Arap Abbasi Hali-feliği veya Osmanlı İmparatorluğu benzeri güçlü ve büyük alanlara yayılmış devletlerin merkezlerine uzak bir coğrafyada dağınık bir biçimde yaşamışlar. Bu durum da Kürtlerin birleşik ve güçlü bir benlik bilincine sahip olmalarını oldukça yavaşlatmıştır. Bu izole ve kırsal yaşam, birçok bölgede, siyasi ve bölgesel bölünmelerin ortaya çıkmasına neden olan güçlü bir kabile ve aşiret yapısının oluşmasına yol

ettiğini, neden olarak Avrupa'nın Müslüman ülkeler üzerindeki mutlak egemenliğini gördüğünü; Pantürkizm fikriyatının önündeki en büyük sorun olarak Türkler arasında milli bilincin yeterince gelişmemiş olmasını gösterdiğini ve bunu da içsel bir sorun olarak dile getirdiğini ifade etmektedir. Fakat Akçura'ya göre, bu duruma rağmen Panislamizm'e göre Pantürkizm'de daha fazla hareket ve eylem imkânı mevcuttur. Dolayısıyla da Akçura mantıken Pantürkizm'e kaymaktadır. Goergeon, Akçura'nın bu düşüncesinin yanlış anlaşılması gerektiğini, dile getirdiği üç modelin de her zaman için Pantürkizm'in tezahürleri olduğunu belirtmektedir (Georgeon, 1980: 24).

37 Abou-el-Haj, özellikle 20. yüzyılın ilk yıllarından itibaren, imparatorlukta, Osmanlı kültürel u - surlarının bazılarıyla İslami unsurların bazılarının, etnik kimliği ön plana çıkararak ve dil esasına dayanan Türkçülük fikriyatı lehine terk edildiğini ileri sürmektedir (Kayalı, 1998: 9). Kushner ise Türk milliyetçiliğinin zaman içerisinde geçirdiği dönüşüme dikkat çekmekte ve II. Abdülhamid döneminin ilk yıllarında, "Türklük" başlığı altında yayımlanan bir makalede imparatorluğun menfaatlerinin bir bütün olarak ele alındığını fakat bundan yirmi yıl sonra aynı adla yayınlanan başka bir makalede Türk diliyle edebiyatının nasıl islah edileceğinin sorunsal olarak işlendiğini belirtmektedir (Kushner, 2009: 51).

açmıştır (Fuller- Barkey, 2011: 26).³⁸ Bu noktada Gellner'in köylü topluluklarla ilgili yaptığı tespit önem kazanmaktadır. Gellner, bu tür kırsal kesimlerde yaşayanların okuryazar olma olanağına sahip olmadıkları gibi soyut iletişim imkânlarına da sahip olmadığını, köylülerin böyle bir gereksinimine de ihtiyaç duymadıklarını, hayatlarının statik toplumsal bağlamlarda geçtiğini, devamlı olarak birbirini tekrarlayan standart durumlarla karşılaştıklarını dile getirmektedir. Bu insanlar kendi aralarında ses ahengi, yüz ifadeleri veya jestler vasıtasıyla iletişim kurmaktadır. Bu topluluklar için iletişim aracı olarak dil, devamlı bir biçimde değişen, bağlamdan bağımsız mesajlar üreten bir makine işlevi görmemektedir (Gellner, 2013: 63). Yazar, köylü grupların âlim olamayacağı gibi skolastik de olamayacağını, onların ancak dans ettiklerini, şarkı söylediklerini ve kültürlerini yaşadıklarını fakat bu kültürlerini yazıya dökemediklerini dile getirmektedir (Gellner, 2013: 65).

Aşiret olgusunun hâkim örüntü olması ve genel olarak kırsal kesimlerde yaşama- larından dolayı Kürtler için 19. yüzyıl ile 20. yüzyılda gittikçe berraklaşan şey, açık ve tutarlı bir Kürtlük duygusu veya bilinci değil Hemavendler, Talabaniler, Barzani- ler gibi aşiret kimliği olmuştur. Özellikle 19. yüzyıl Kürtlerinde hakim sosyal formas- yon, daha ziyade akrabalık ideolojisine dayalı, birbirlerine bağlı ve ortak bir atadan geldiklerine inanan kişilerden müteşekkil olan aşiret yapısıdır. Kürtler, bu zaman diliminde, sayıları hayli fazla olan ve aralarında herhangi bir birlik olmayan ve bu yönde de herhangi bir eğilim sergilemeyen bir "aşiretler koleksiyonundan" oluşan bir örüntü arz etmektedir (Karademir, 2014: 489).³⁹ Kürtlerde aşiret yapısının kalıcı

38 Genel itibariyle, farklı halkların coğrafi ve tarihi koşullara bağlı olarak farklı milliyetçi gelişme b - çimleri izleklerini takip ettikleri bilinmektedir. Bu noktadan hareketle, Fuller ve Barkey, Kürtlerin güçlü bir milliyetçi hareket meydana getirmekte yeterince başarılı olamamalarının önemli bir se- bebinin yaşadıkları coğrafya olduğunu dile getirmektedirler. Kürtler, genel itibariyle dağlık bölgelerde yaşamayı tercih ettiklerinden güçlü bir merkezi devlet veya herhangi bir siyasi yapı oluşturmadıkları gibi dağınık bir biçimde ve birbirlerinden kopuk halde yaşamak durumunda kalmışlar. Diğer taraftan siyasi bakımdan da Kürtler yüzyıllar boyunca Fars ve Osmanlı imparatorlukları arasında bölünmüş bir şekilde yaşamak zorunda kalmışlar. Bu yazarlara göre, bu iki durum Kürtlerin mil- let olma düşüncesinin önünü tkamış ve milliyetçi bir hareket ortaya çıkarmalarını engellemiştir (Fuller-Barkey, 2011: 26). 19. yüzyılın sonlarında, bir İngiliz konsolosluk görevlisi, Kürtlerin içinde buldukları nesnel koşulları çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. İngiliz yetkiliye göre, Kürtler iyi insanlar oldukları kadar zekiler de fakat aşırı yoksul bir yaşam sürdürmekte. Yaşadıkları böl- gelerin fazlasıyla dağlık olmasından dolayı, Kürtlerin tarıma elverişli toprakları yetersizdir. İngiliz yetkili, Kürtlerin, aynı zamanda yerel otoritelere de hiç güven duymadıklarını ve geçimlerini sağ- layabilecekleri meşru bir kaynak bulmak için yaşadıkları dağları terk etmeyi göze alamadıklarını dile getirmektedir. Yetkili, Kürtlerin ihtiyaç duydukları malları temin etmeye de mecbur olduklarını, bundan dolayı da, bölgede her türlü talana giriştiklerini, dağların etrafındaki bölgelerde yürekle- re dehşet saçtıklarını ifade etmektedir (Boyajian'dan Graves'e, no.24, Harput, 18 Temmuz 1892 (FO 424/172; FO 195/1766 (Klein, 2014: 133).

39 Aşiret yapısının bölgedeki gücünün boyutunun bütün Kürt bölgeleri için geçerli olduğunu ortaya koyan ve Kürt milliyetçiliğinin neden gelişmediğine de işaret eden örneklerden biri de Dersim bölgesi için Osmanlı merkezi yetkililer tarafından hazırlanan bir lahiyada mevcuttur. Lahiyada, "Dersim Ekrad'ının efradı bu halde olup yalnız ağalarını tanırlar. Ağaları ise muti görünerek hükümet ile ahali arasında vasıta oldukları halde gayet dessor adamlar olup ekser memurini iğfal ederler. Ve

olmasına yol açan bir unsur da, Reşat Kasaba'nın da ifade ettiği gibi, Osmanlı'nın Kürtleri bir biçimde silahsızlandırarak yerel Kürt beyleri aracılığıyla dolaylı bir biçimde yönetmeyi tercih etmesi, aşiret alayları veya kırsal muhafızlar olarak Osmanlı'nın merkezi ordusuna alma politikaları olmuştur (Kasaba, 2012: 152-153). 1900'lu yıllarda ele aldığı çalışmasında Kürtlerin berrak bir milli "özbilinç"ten yoksun olduğunu öne süren Averyanov da Kürtlerdeki aşiret ve aşiretçilik olgusuna dikkat çekmektedir. Yazar, bu dönemde Kürtlerde Kürt milliyetçiliği manasında yurtseverlik düşüncesi bulunmadığını, bir özgürlük tutkusunun mevcut olduğunu fakat bu tutkunun aşirete duyulan bağlılık, sevgi ve ancak aşiret özgürlüğü olduğunu ileri sürmektedir. Bu duygu, kimi zaman kendi aşiret reisine ve kendi aşiretinin yaşadığı coğrafyaya yönelik olabilir. Dolayısıyla da geçmiş zamanlarda ortaya çıkan ve genel olarak kişilerin tek başlarına yönelindikleri bağımsız bir Kürt devleti kurma girişimleri, salt yerel olayların boyutlarını aşmamış, bütün Kürt topraklarını kucaklayacak bir anlayışa evrilememiştir (Averyanov, 2010: 232; Reynolds, 2011: 430).⁴⁰ Başka bir ifadeyle 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında, Kürt coğrafyasında feodal-kabile yaşam biçimi hüküm sürmüştü ve bu yaşam biçimi de ekonomik ve sosyal bakımdan "burjuva-kültürel" bir ideolojinin yeşermesine engel olmuştur (Celil, 2013: 24).

Kürtler, yerel düzeyde çeşitli dini mezhep⁴¹ ve aşiretlere bölünmüş olmasına rağmen (Fuller-Barkey, 2011: 27) Fuller ve Barkey'in de dile getirdikleri gibi, bin yıldan uzun bir süreden beri "diğerlerinden" farklı bir halk ve topluluk olduklarının bilincinde olmuşlar (Fuller-Barkey, 2011: 25). Lynch gibi Batılılar Kürt bölgesinde gerçekleştirdikleri geziler sırasında karşılaştıkları Kürtlere özellikle "Osmanlı mısınız?" diye soru sorduklarını ve her defasında "Kürdüm" diye cevap aldıklarını yazmaktadırlar (Karademir, 2014: 436). Fakat özellikle 20. yüzyıldan evvel Kürtlerin ortak çıkarlarından bahseden veya bahsedebilen Kürt aydınlarıyla aşiret seçkinle-

ara sıra yekdiğeriyle muharebe edip ancak canib-i hükümetten üzerlerine sevk-i asker olunduktan cümlesi hükümet aleyhine müttefik olurlar" demektedir (Gündoğdu-Genç, 2013: 80).

40 Fakat Mesut Yeğen, 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın ortalarına dek geçen yüzyıllık süre zarfında, Kürt etno-politik kimliğinin inşa edilmesine zemin oluşturan toplumsal uzamların saltanat, beylik ve aşiret gibi modern öncesi zamanlara ait geleneksel sosyal ve politik yapılarla birlikte din mevhumunun yapıları olan şeyhlik, tarikat ile hilafetin ve sınır bölgelerinin bir niteliği haline gelmiş bulunan kaçakçılık ile merkezi ekonomik sistemin bir alt-ekonomik yapısı olarak özerk taşra ekonomisinin olduğunu ileri sürmektedir (Yeğen, 2006: 262). Martin van Bruinessen de Kürtlerde milliyetçiliğinin ilk olarak şeyhler ile ağalar gibi geleneksel iktidar sahipleri arasında çıktığını ifade etmektedir. Fakat paradoksal bir biçimde bu liderler arasında, aynı zamanda, sürekli bir rekabetin var olmasının da Kürtlerin gerçek anlamda birleşmesini engellediğini belirtmektedir (Bruinessen, 2010: 20-21).

41 Kürt bölgelerini çok genç yaşta gezme fırsatı bulan Antranik, Dersim bölgesinde yaşayan insanların Kürt olduklarını ancak Müslüman olmadıklarını ileri sürmektedir. Genç seyyah, bütün Dersim bölgesinde, farklı aşiretler şeklinde, 200 bin dolayında İslam olmayan Kürt yaşadığını, bu insanlara genel itibarıyla Kızılbaz denildiğini dile getirmektedir. Antranik'in Dersim bölgesinde yaşanan Kızılbaz inancını İslam içinde görmemesi bahsi geçen dönem için ilginçtir. Bu da aklı bugün tartışılan "Alevilik İslam içi mi, yoksa İslam dışı mı" tartışmalarının o zamandan beri var olup olmadığı sorusunu getirmektedir (Antranik, 2014: 118).

rinin sayısı yok denecek kadar azdır. Ancak sayıları çok az olmasına rağmen bu aydın-seçkinlerin yazıp çizdikleri de anlaşılmaktadır. Ama bu dönemde Kürt halkında dayanışmanın merkezi olarak ortak bir Kürtlükten ziyade, aileler, aşiretler, köyler, din veya bir dini öndere bağlılık geçerli olduğunu unutmamak gerekir (Bruinessen, 2013: 153). 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Kürtler ile ilgili gözlemlerini, Kürtlerle bizzat tanışan Batılı bir gözlemci de Kürtlerin, “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” benzeri mevzularda fikir sahibi olmadıklarını dile getirmektedir (Hay, 2015: 69). Yine 20. yüzyılın ilk yıllarında Kürtler arasında yaşamış başka bir Batılı gözlemci de Kürtlerin, özellikle de dağlarda yaşayan Kürt aşiretlerinin, tabii olarak korkunç bir cahillik içinde bulduklarını belirtmiştir. Onlarla tanıştıktan sonra şu soruları sormaktadır; Kürtlerin acaba kaç yaşlarını tam olarak bilmektedir? Kürtler acaba yaşadıkları bölgelerin dışında ne olduğundan haberdarlar mı? (Soane, 2007: 405-406).⁴²

Dolayısıyla Kürtler, etnik bir topluluk olarak kendilerini düşünmeye ancak Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra başlayabilmişler denilebilir. Ancak bu tarihten sonra Kürt milliyetçileri “Kürt milletinin” çok uzun bir tarihe sahip olduğuna inanmaya başlamış, tarih boyunca “uyumuş olan” Kürtler 20. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra uyanabilmiş, bu sebeplerden dolayı Kürt kimliğini, çok eskilere götürmeye çalışan efsaneler ile sembollerin ışığında görme eğilimi taşımaya başlamışlar (McDowall, 2004: 25). Ancak bu uyanışa rağmen geç Osmanlı döneminde ortaya çıkan Kürt milliyetçileri, kendilerini hem Osmanlı hem de Kürt ilan etmekte herhangi bir sakınca görmemiş ve devletten ayrılma gibi bir temayüle sahip olmamıştır (Klein, 2014: 301). Örneğin Kürtlerin okumuş neferlerinden biri olan Abdurrahman Bedirhan 1902 yılında Avrupa’da yapılan ve İttihat ve Terakki tarafından organize edilen “Ahrar-ı Osmaniye Kongresi”nde Osmanlı’ya yabancı müdahalesini reddeden birkaç delegelerden biri olmuştur (Malmisani, 2011: 20). Dönemin milliyetçi düşüncesiyle tanışmış Kürtlerden biri de savaş esnasında Kürt subaylar arasında bazı kışkırtıcı konuşmalar yaptığını ancak bu subaylardan çok azının kendisini dinlediğini ve bundan dolayı büyük bir hayal kırıklığı yaşadığını dile getirmiştir. Kürt milliyetçisinin anlatıma göre “Kürtler halifeye ve aşiretlerine sadıktılar, vatanseverlik ve millet gibi soyut kavramlara değil” (Strohmeier-Yalçın-Heckman, 2014: 58). Dönemin Kürt ileri gelenlerinden İsmail Hakkı Baban da Kürtler arasında milli bilincin, yurtseverliğin bulunmadığını fakat yine de Kürt halkında bir özgürlük tutkusunun olduğunu, bunun da kendi aşiretine, aşiretin yaşadığı topraklara ya da aşiret liderine yönelik bir bağlılık olduğunu dile getirmiştir (Karademir, 2014: 473).

42 Kısacası Batılı gözlemciler Kürtleri, herhangi bir birleşme arzusu olmayan ve bunun için de fazla istekli olmayan bir aşiretler topluluğu olarak değerlendirmektedir. Bu insanların, kendilerini daha güvende hissettikleri için dağlarda yaşadıklarını ifade etmektedirler. Bölgeyi gezen batılı biri, eğer bir gün Kürtler milli bir bilinçle uyanıp birleşmeyi başarırlarsa ki bu ihtimalin ancak çok uzak süreler sonra olabilir olduğunu ifade etmekte, “Türk, Arap ve İran devletleri”nin dağılıp, parçalanacaklarını ileri sürmektedir (Hay, 2005: 45-46).

II. Meşrutiyet'ten sonra kurulan Kürdistan Teavün ve Terakki Cemiyeti (KTTC) ile Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan ve bir önceki cemiyetin devamı niteliğinden değerlendirilen Kürdistan Teali Cemiyeti (KTC) gibi erken dönem Kürt örgütleri de tüzüklerinde, etnik olarak farklı olduklarını dile getirseler de Kürtleri, Osmanlı toplumunun ayrılmaz bir parçası olarak görmüşler. Bu cemiyetlerin Osmanlı'dan ayrılıp ayrı bir devlet ya da özerk bir yapı kurmak gibi bir arayışları olmamıştır (Özoğlu, 2017: 43). Bu dönemde yaşamış Kürtlerden biri olan Mehmed Emin Beg, zamanla "Osmanlı" kavramı tamamen kaldırılıp onun yerine "Türk" ve "Turan" kavramlarının kullanılmaya başlanmasından sonra ancak kendisinde, diğer Türk olmayan Osmanlı vatandaşları gibi, Türklerden ayrı bir millete ait olduğuna dair bir bilincin oluştuğunu, kendisinin duyarlı bir milliyetçiliğe yöneldiğini, 1910 senesinde itibaren bu konu üzerinde yoğunlaşmaya başladığını ve ilk olarak İstanbul'daki halk kütüphanelerine araştırmalar için uğradığını ifade etmektedir (Zeki Beg, 2011, 23-24). Ayrıca, Metin Heper'in de ifade ettiği gibi, Osmanlı savaştan sonra tamamen savunmasız bir durumda bulunmasına, imparatorluk askerleri İngilizler, Fransızlar ve diğer ülkelerin kuvvetleri tarafından dağıtılmasına, silahlarına el konulmuş olmasına rağmen, Kürtler, Osmanlı'dan ayrılıp bağımsız bir devlet kurmak için girişimlerde bulunmamıştır. Tam tersine bu kadar geç bir dönemde bile Türklerin öncülüğünde gerçekleşen savaşa Kürtler de destek vermiş, imparatorluğun varlığını sürdürmesi için mücadele etmiştir (Heper, 2008: 14).

Hamit Bozarslan da ne 17. yüzyıldaki Ahmed-i Hani'nin çağrısının, ne 1880 yılında Hakkari merkezli bir isyan çıkaran Şeyh Ubeydullah yönetimindeki gizli örgütlenmenin, ne onun İran tarafındaki şubelerinin, ne de 19. yüzyılın son yıllarında yayınlanan *Kürdistan* adlı mecmuanın; Kürt milletine dayanan bir Kürt devleti kurmak gibi politik bir projelerinin olmadığını ve bunun nesnel koşullarını oluşturmak için bir çabalarının bulunmadığını öne sürmektedir. Bozarslan, Kürtlerin, bu dönemde, merkezi iktidarı empoze eden saray ile eşitlik talebinde bulunan Hristiyan nüfusa karşı bir statü taleplerinin olduğunu ve isteklerinin bundan ibaret olduğunu dile getirmektedir. Yazar, aynı zamanda, Kürtlerin eğitim ile medeniyete ulaşma gibi bir arzularının da mevcut olduğunu⁴³ yazmaktadır. Yazar, Osmanlı çağının en

43 20. yüzyılın başlarında, 1913 yılında ise Hoy'da bulunan Rus temsilcisine yazan Abdurrezak Bedi -han da Kürtlerin içinde bulunduğu ibtidai koşulları tespit etmiş ve medeni gelişmelere olan ihtiyaçları dile getirmiştir; Kürtlerin halen sefalet içinde yaşadıklarını ve düşünsel gelişim açısından ilkel aşamadan öteye geçemediklerini dile getirmektedir (Celil, 2013: 120). 1850'li yıllarda Rusya'ya bağlı yetkililer tarafından hazırlanan yıllık raporlardan anlaşıldığı kadarıyla Rusya'nın denetiminde bulunan topraklarda yaşayan Kürtlerin neredeyse tamamı okuma-yazma bilmemektedir. Bu insanlar, aynı zamanda Rusça da bilmemektedir. İnanılmayacak derecede yoksul olmalarından dolayı Kürtlerin eğitim için harcayacak paraları veya kaynaklarının kesinlikle bulunmadığını da Rus yetkililer belirtmektedir (Averyanov, 2010: 261). 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Kürt bölgelerini gezen bir seyyah da bu bölgenin genel durumunu şu şekilde ortaya koymaktadır: Kürtlerin yaşadığı coğrafya, "hiç bozulmamış bir ırk tarafından iskân edilen sıra dışı bir ülke"dir. Yazarın verdiği bilgilere göre,

son demlerinde bile Türk olmayan bütün Müslüman milletlerin bağımsızlık düşüncesine sahip olduğunu fakat Kürt milliyetçilerinin en önemli taleplerinin dilsel ve kültürel bir özerklik talebi ile Kürtlerin medeniyete erişimlerini sağlamak için çabalamak olduğunu iddia etmektedir (Bozarslan, 1997: 119-120).⁴⁴

muhtemelen abartmaktadır, o güne kadar bu halkın yaşadığı bu dağlık bölgeleri hiçbir Avrupalı seyyah gezmemiştir. Kürtlerle tanıştıktan sonra seyyah, muhtemelen biraz şaşırarak, biraz üzülerek ve biraz da hayranlık duyarak şunları dile getirmektedir: “İlkel insanlığın naif yabaniliği ve katıksızlığına sadık kalmış hala Altın Çağı’ni yaşayan ilkel bir halkla karşı karşıyayız” diyerek buradaki halkın içinde bulunduğu durumu açıklamaktadır (Hay, 2005: 333). 1960’lı yıllarda yazan bir Kürt aydını da Kürt nüfusun büyük bir kısmının halen okur-yazar olmadığını, bu oranının %80’den daha fazla olduğunu dile getirmektedir (Qasimlo, 2014: 50).

- 44 Her ne kadar 20. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra ortaya çıkmaya başladığına inanılsa da, Kürt milliyetçiliğinin tarihini 17. yüzyıla kadar geriye götürülenler de bulunmaktadır. Bu iddia sahipleri, tezlerine Ahmed-i Xanî’nin ortaya koyduğu fikirleri dayanak yapmaktadır. Kürt din adamı-şair Ahmed-i Xanî Kürtlerin, komşu olarak yaşadıkları Araplar, Türkler ve Farslardan ayrı olduklarını ortaya koymaya çalışmış, o güne kadar gözükmeyen bir biçimde, belirgin bir grup bilinci ortaya koymuştur. Özellikle Kürt milliyetçileri, Kürtçenin Kurmanci lehçesiyle yazılmış olması hasebiyle Ahmed-i Xanî’nin Mem û Zin adlı çalışmasını “Kürtlerin ulusal destanı” olarak dillendirmektedirler. Hani, 1695 yılında tamamladığı meşhur eseri Mem û Zin’in “Derde Me” (dertlerimiz) adlı bölümünde bir öz-yönetim arayışı ortaya koymuş, şu fikirleri savunmuştur:

“Olsaydı bir uzlaşma ve dayanışmamız eğer
Ve hepimiz birbirimize itaat etseydik eğer
Rum, Acem ve Arapların hepsi
Bize hizmetçilik ederdi onların hepsi
O zaman tamamlardık dini de, devleti de
Ve elde ederdik, bilimi de, hikmeti de
Bak Arap ülkesinden Gürcü ülkesine kadar
Kürtlüktür ki olmuş kale gibi
Şu Rum da, Acem de onlarla korunmuş hisar olmuş
Kürdlerin hepsi dört kenar da yer almış
Kürd aşiretlerini her iki taraf
Yok edici oklarına etmişler hedef
Sınır boylarında Kürdler sanki kilitmiş
Ve her bir aşiretleri sanki bir setmiş
Şu Tacik denizi ile Kızıldeniz gibi Rum deryası
Çıktıkça yerinden ve harekete geçtikçe dalgası
Kürdler tümüyle kana bulanırlar
Ve bir berzah gibi onları ayırırlar”
“Araplardan Gürcülere kadar bak,
Kürtler burçlar gibi olmuşlardır.
Türkler ve Farslar onlarla çevrilmiştir.
Her iki taraf da Kürt halkını
Kaderin oklarının hedefi haline gelmiştir.
Yenilmesi güç bir siper oluşturan her bir aşiretin
Sınırları için çok önemli olduğu söylenmektedir.
Osmanlı Denizi (Osmanlılar) ve Tacik Denizi (Farslar) ne zaman
Kabarsa çalkalansa,
Kürdler kana bulanıyor

- Onları (Türkleri ve Farsları) bir kıstak gibi ayırıyor (McDowall, 2004: 26; Özoğlu, 2017; Bruinessen, 2010: 390). Bu düşüncenin benzerine, Ankara Savaşı öncesi Tatar beylerini ikna etmek için onlara hitap eden Timur’un nutkunda da rastlanmaktadır: “onlarla aynı soydan olduğunu belirtiyor, vaktiyle Tatarların Anadolu’ya egemen olduğunu, Eretna’nın sultanlığını hatırlatıyor, vaktiyle Türkmenle-

3.3. Arap Milliyetçiliği

Arap milleti olgusu, Osmanlı bürokrat ve devlet adamlarının modernleşme adımlarının bir neticesi olarak, 19. yüzyılın son demlerinden itibaren belirginleşmiştir. Fakat Arap halkı, genel itibarıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nu İslam milleti- nin somut bir hali ve kendilerini de o milletin bir parçası olarak gördüğü için gelişen Arap milliyetçiliği devlet talebinden ziyade, kültürel özerklik talebiyle bir siyasa yürütmüştür (Gourdon, 1998: 84).⁴⁵ Aslında, Duri'nin de ifade ettiği gibi, Arap milleti olgusu Peygamber'in zamanından beri var olmuş bir düşüncedir. Fakat bu millet düşüncesinin, siyasi bir bilince dönüşmesi, Osmanlıların/Türklerin Batılı büyük güçlere karşı koyacak bir güce, kuvvete sahip olmadığı anlaşılmaya başlandığında ve bir de İttihatçıların Türk milliyetçiliği çerçevesinde diğer Müslüman halkları Türkleştirmek için bir politika benimsemelerinden ve Arapçaya karşı çıkmalarından sonra hızlanmıştır (Kayalı, 1998: 8).

Tanzimat Dönemi'nde ortaya konulan devlet ve toplum anlayışı, bir yandan İslami modernist bir eğilimin ortaya çıkmasına yol açmış, diğer taraftan Araplar arasında laik bir hareketin doğmasını tetiklemiştir. 1857 yılında kurulan Suriye İlim Cemiyeti çevresindeki Hristiyanların önderlik ettiği bu laik hareket, Antonius tarafından, “kolektif ulusal bilincin ilk dışavurumu” ve “yeni bir siyasi hareketin beşiği” şeklinde değerlendirilmektedir. Bu cemiyet, Avrupa'da etkili olan romantik milliyetçiliğin de etkisiyle Arap ırkı ile dilini yüceltmektedir. Laik bir anlayışla

rin, Tatarların kölesi olduğunu söylüyor, Osmanoğlu aradan kalkarsa kendilerini orada tekrar ege- men yapmayı vaat ediyor ve savaşta kendi saflarına katılmalarını istiyordu” (İnalıcık, 2009: 72-73.) Zaten Bruinessen de Mem u Zin'in Kürtlerin milli destanı olarak kabul edildiğini belirttiikten sonra Ahmed-i Xani'nin düşüncelerinde henüz bir halk hareketine ilham kaynağı olacak çapta bir fikre rastlamadığını dile getirmektedir (Bruinessen, 2010:s.391). Strohmeier ve Heckman gibi yazarlar da Ahmed-i Xani'nin milliyetçi bir figür şeklinde karakterize edilmesinin ahistorik olduğu kadar anakronizm olduğunu çünkü Hani'nin yaşadığı dönemde modern anlamda milliyetçilik ve millet kavramlarının ve belki düşüncesinin daha ortaya çıkmadığını, bu düşünce ve kavramların ancak modern zamanların “çok özel koşullarında” ve tam olarak da Fransız Devrimi'nden sonrası için kullanıldığını dile getirmektedir. Bu iki yazar, Xani'yi milliyetçi olarak sunmanın milliyetçiliğin modern bir olgu olduğunu dikkate almamak anlamına geldiğini yazmaktadır (Strohmeier-Yalçın-Heckman, 2014: 17). David McDowall ise meseleyi farklı bir noktadan değerlendirmekte ve Ahmed-i Xani'nin bütün Kürtler adına bir düşünce ürettiğini fakat onun dışında 19. yüzyılın sonuna kadar başka bir Kürt'ün böyle bir düşünce ortaya koyamadığını ve buna dair herhangi bir kanıtın daha bulunmadığını dile getirmektedir (McDOWALL, 2004: 22). Özoğlu da Mem ü Zin destanında Ahmed-i Xani'nin Kürtler için ulus-devlet istemiş olduğu tezinin zayıf olduğunu dile getirmektedir. Xani'nin, Safevi ve Osmanlı Devletlerinin yönetim anlayışlarından şikâyet etmesi ve Kürt bir hükümdar veya yönetici istemesinin, Kürt milliyetçiliğinin siyasi bir hareket olarak XVII. yüzyılda var olduğunu kanıtlamaya yetmez (Özoğlu, 2017: 68).

45 Bu tezlere rağmen Georg Antonius, Arap milliyetçiliğinin kökenlerini 19. yüzyılın başlarına dek g - türmektedir. Bu dönemde, esas itibarıyla, daha çok Hristiyan misyonerlerin etkisine açık bir durumda bulunan ekseriyeti Hristiyan inancına sahip olanlar ile bir kısım Müslüman Arap'ın bir araya gelerek Beyrut'ta oluşturduğu bilim ve edebiyat çevresi, yaptıkları etkinliklerde uzun süreden beri devam edegelen Osmanlı/Türk hegemonyasına karşı bir tepki mahiyetinde milli bir bilincin ilk ifadelerini sergilemeye başlamışlar (Kayalı, 1998: 6).

hareket eden bu çevrenin Hristiyan liderlerinden biri konumunda bulunan Butrus Bustani, Suriye topraklarının anavatan olduğunu dile getirmiş fakat cemiyet bu fikre sıcak bakmamıştır. Cemiyet, Suriye Arap halkını sosyo-politik bir platformda bir araya getirme fikrine veya merkezi iktidar seçkinlerini eleştirmesine rağmen, Osmanlı'dan ayrılma gibi bir eğilime sahip olmamış ve böyle bir amaç gütmemiştir (Kayalı, 1998: 25). Gourdon, Konstantin Zurayk ve Edmond Rabbat'la beraber Panarabizm⁴⁶ düşüncesinin önemli figürlerinden olan ideolog Sadi Al-Husri'nin (1880-1968), Osmanlılık düşüncesinin önemli savunucularından olan Namık Kemal'den çok da farklı düşüncelere sahip olmadığını dile getirmektedir. Yazar, tıpkı Namık Kemal gibi Husri'nin de ilk zamanlar Osmanlı savunduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Fakat Faris Nimr'in öncülüğünü yaptığı başka bir hareket, 1875-1883 yılları arasında farklı bir anlayış geliştirmeye başlamıştır. Bu cemiyet, Hristiyanları olduğu kadar Müslümanları da merkezi iktidara ve Türklere karşı bir program kapsamında bir araya getirmeyi amaçlamıştır. Bu hedefle yola çıkan ve daha çok genç Hristiyanların oluşturduğu bu hareket, edebi-kültürel bir Arap kimliğini ön plana çıkarılmış, Antonius'un ifadesiyle, "ulusal bir temele dayanan bağımsız siyasi bir devlet kavramı"nı şekillendirmek için uğraş vermiştir (Kayalı, 1998: 37). 1881 yılında da Arabî Paşa "Mısır, Mısırlılarıdır" diyerek memleketin her tarafında ilgi görmeye başlamıştır (Haslip, 2009: 161).

Aslında Zeineve Hourani gibi düşünürlerin de dile getirdiği gibi İttihatçıların Türk milliyetçiliğini esas alan siyasasının Arap milliyetçiliğini tetiklediğinden söz etmek mümkündür. Çünkü Arap toplumunda söz sahibi olan şahısların çoğunluğu II. Abdülhamid'in iktidarı süresince Osmanlı merkezi iktidarıyla bütünleşmeyi tercih etmiştir. Fakat İttihatçıların iktidara gelmesinde sonra Araplar, Arap milliyetçiliğini, yeni yönetime ve onun yeni anlayışına karşı bir direniş aracı olarak sarılmaya başlamıştır. Yani İttihatçılarla birlikte veya II. Abdülhamid'den sonra Araplarda Osmanlı'ya ve onun merkezi iktidarına karşı bir yabancılaşma yaşanmış, bu yabancılaşma ittihatçıların Türk milliyetçiliğiyle de birleşince Arapçılık politize olmaya ve politik bir içeriğe sahip olmaya başlamıştır (Kayalı, 1998: s.7).⁴⁸Aslında,

46 19. yüzyılla birlikte ortaya çıkmaya başlayan "Panarabizm" düşüncesi Müslüman olan Araplar kadar Hristiyan Araplar tarafından da benimsenmiştir. Özellikle de Suriyeli ve Lübnanlı Hristiyan Araplar bu noktada ön plana çıkmıştır. Bu dönemde ortaya çıkmaya başlayan Panarabizm, esas itibarıyla, bir taraftan İslam düşüncesinden ümmet fikrini almış, diğer taraftan ferdi tabiiyetlere ve imparatorluğun parçalanmaya başlamasıyla birlikte Avrupalı devletlerin yönlendirmeleriyle belirlemeye başlayan Irak ve Ürdün Haşimileri'nin bölünmesi gibi sorunlarla mücadele etmeye çalışmıştır (Santamaria, 1998: 28).

47 Daha sonra Kral Faysal yönetiminde bulunan Irak'ta bakan olan Al-Husri, Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülmesinin esas sebebinin çeşitli milletler arasında bulunan çekişmeler ile dil farklılığı olduğunu ileri sürmüştür, Alman romantik milliyetçiliğinin ideologlarından olan Johann Fichte ile Johan Herder'e yakın bir düşünceyi savunmaya başlamıştır (Gourdon, 1998: 85).

48 Arap milliyetçiliği ile ilgili çalışmalar yürüten Rashid Khalidi, Arapların, genel olarak, Osmanlı Devleti'nden ayrılma duygusunu ortaya çıkarmaya yönelik olgunlaşmış bir milliyetçiliklerinin olmadığını

dikkatlice bakıldığında, özellikle de II. Abdülhamid devrinde Hristiyan Arapların, Arapçılıktan ziyade, Jön Türk hareketi olarak adlandırılan liberal hareketin yeniden güçlenmesi için mücadele ettikleri anlaşılmaktadır (Kayalı, 1998, 57). Fakat özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Jordi Tejel'in ifadesiyle, milliyetçilik (Arap Kavmiyetçiliği) Ortadoğu entelektüellerinin lingua franca'sı (geçerli dil) haline gelmiştir (Gorgas, 2009: 51).

Hubert Gourdon, zaman içerisinde Osmanlılık fikrinin başarısızlığa mahkum olmasının ve Türk milliyetçiliğinin veya Türkçülüğün yükselişe geçmesinin, Arap milliyetçilerini bir kopusu doğru sürüklediğini ifade etmektedir. Tam da Gourdon'un ifade ettiği gibi, Necip Azuri, "Türk Asyası'nda Arap Ulusu'nun Uyanışı (1905)" isimli çalışmasında, Arap yarımadasıyla verimli hilal olarak nitelendirilen topraklarda bağımsız bir devlet kurulması gerektiğini ifade etmiştir. Azuri'ye göre, kurulacak olan bu bağımsız Arap devleti, Batı'yı müttefik olarak görmeli, seküler bir kimlik edinmelidir. Yazar, bu devletin veya krallığın, aynı zamanda, Hristiyan dünyasının manevi liderliğini yürüten papalıkla eşdeğer olacak bir Müslüman halifeliği kurması gerektiğini dile getirmiştir (Gourdon, 1998: 84). Aslında, Arap coğrafyasında daha Kırım savaşı'ndan sonra ortaya çıkan büyük ekonomik sıkıntılarla birlikte ayrılıkçı düşünceler de ilk işaretlerini vermeye başlamıştır. Bu savaş nedeniyle imparatorluğun mali yapısının büyük bir darbe almasından sonra 1858 yılında Halep'te görev yapan İngiliz konsolos, kentte ayrılıkçı eğilimlerin ortaya çıktığına işaret eden bir rapor hazırlayarak Londra'ya göndermiştir (Kayalı, 1998: 38). Fakat Araplar tarafından kurulan örgütlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndan kısmi de olsa bir bağımsızlık talebinin gündeme getirmesi Suriye'de memnuniyetsizlikle karşılanmış ve bu talep halk tarafından kınanmıştır (Kayalı, 1998: 78).

3.4. Arnavut Milliyetçiliği

Arnavutlar, Müslüman bir halk olarak, uzun süre boyunca Osmanlı'nın önem verdiği yerel müttefiklerin başında gelmişlerdir. Dolayısıyla da padişahlar tarafın-

ğını, daha ziyade ön-milliyetçiliğe denk düşen "Arapçılık" teriminin Birinci Dünya Savaşı öncesi Arap hareketlerini tanımlamak için daha uygun bir terim olarak literatürde kabul edildiğini dile getirmektedir (Özoğlu, 2017: 34). Selim Deringil, Arap ülkelerinde oluşturulan tarih yazıcılığında, Osmanlı dönemi ısrarlı bir biçimde bir gerileme ve yozlaşma dönemi olarak değerlendirildiğini dile getirmektedir. Deringil, ancak yeni yeni revizyoncu bir yaklaşımın da gelişmekte olduğunu, bu ekolden yazarlardan biri olan Youssef Choueiri'nin işaret ettiği gibi, Arap bölgesinin tarihi "Osmanlı gerçeği Arap dünyasındaki merkezi konumuna dönmedikçe" anlaşılamayacağını belirttiklerini ifade etmektedir (Deringil, 2014: 192). Zeine de Arap milliyetçiliği söz konusu olduğunda, asıl önemli safhanın, İttihatçıların aşırı laik bir anlayışla geleneksel Osmanlı siyasasından kopmaya başlayarak Türk milliyetçiliğine sarılmaya başladıkları II. Meşrutiyet dönemi olduğunu dile getirmektedir. Albert Hourani'ye göre de Osmanlı dünyasında etkili olmaya başlayan modernleşme anlayışıyla birlikte olgunlaşan "İslamcı modernist fikirler" Arap halkında bir milli bilinç oluşturmuş fakat bu bilinç, Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruluğunu sekteye uğratacak bir siyasi düşünceye dönüşmemiştir (Kayalı, 1998: 6-7).

dan hizmete alımlarında ön plana çıkarılmış, diğer halkların mensuplarına tercih edilmişlerdir (Dumont-Georgeon, 1997: 53). Osmanlı'da padişahlar, birçok general ile sadrazamı Arnavut halkı arasında seçip görev başına getirmiştir.⁴⁹ Arnavutlar, Osmanlı saraylarındaki hizmetlerde de mahir olduklarını göstermişler. Batılı bir yazar, saltanat haremlerinde görev yapan bütün harem ağaları arasında en kudretlisinin, kötü şöhreti ile bilinen kızlar ağası Süleyman'ın Arnavut olduğunu belirtmektedir (Stern, 2014: 129-130). Özellikle de II. Abdülhamid, Arnavut beylerin dostluğunu elde etmeyi ve onları kendine sadık kılmayı başarmıştır (Dumont-Georgeon, 1997: 53). Tüfekçibaşı görevi için Arnavut Tahir Paşa'yı tercih eden (Stern, 2014: 129-130) Sultan'ın Arnavutlara karşı muhabbetini şu sözlerinden anlamak mümkündür: “Müslümanların halifesi olduğumdan hepinizin babası sayılırım. Huzur ve rahatınızın bozulmaması için uyukumu, rahatımı ve her türlü arzularımı terk eyledim. Müslüman olan evlatlarımların bir bölümü olan Arnavutları babalık himayemden nasıl uzaklaştırabilirim” (Hocaoğlu, 1998: 201.⁵⁰ Haslip de Balkanlarda yaşayan Rum, Bulgar ve Arnavut halkları arasında tarihsel düşmanlıkların bulunduğunu, bu düşmanlıkların bazen şiddet olayları şeklinde tezahür ettiğini, II. Abdülhamid'in bu halklar arasında var olan rekabeti sürekli olarak tahrik ettiğini ama Arnavutları, gizli bir biçimde de olsa desteklediğini ileri sürmektedir. Yazar, Kürtlerin Ermeni olaylarında oynadıkları rolün benzerini, Arnavutların Balkanlarda oynadığını ve komşuları olan Hristiyan halkların topraklarına saldırdıklarını iddia etmektedir (Haslip, 2009: 220).⁵¹

Osmanlı merkezi iktidarı, 1878 yılının başlarında Arnavutluk'un Yakova, Prizren ve Debre bölgelerinde görev yapan kadı, müderris ve müftüler ve askeri yetkililerinden “Arnavut Birliği”ne sorun çıkarmamalarını hatta bu birliğin oluşması için destekte bulunmalarını istemiştir. Bu çerçevede destek aldıkları anlaşılan Ar-

49 Örneğin, sultan I. Ahmed'in sadrazamı Ayas Paşa Arnavut'tur. Bu sadrazam Osmanlı tarihinde, daha ziyade sahip olduğu 40 çocuğuyla bilinmektedir. Yine bir sonraki sadrazam da Arnavutlar arasından seçilmiştir. Sadrazam Arnavut Lütfi Paşa, padişahın kız kardeşiyle evlenmiştir. Aynı şekilde, Sultan III. Murad da sadrazamını Arnavutlar arasında bulmuş, alt sınıflarda yer alan Sinan Paşa'yı sadrazam olarak atamıştır. Sultan II. Süleyman'ın döneminde sadrazam olan Siyavuş Paşa da Arnavut'tur (Stern, 2014: 129-130).

50 Milliyetçiliğin Osmanlı milletlerini derinden etki altına aldığı dönemde iktidarı ele geçiren II. Abdülhamid, Arnavut halkına çok güvenmiş, onların cesaretleri ile sadakatlerine itimadının tam olduğunu ifade etmiş, bu güven üzerine Osmanlı'nın Balkanlar'daki siyasetinin temelini teşkil etmiş, Rumeli bölgesinde yaşayan Arnavutlar siyasasının bir istihkâmı olarak düşünmüştür. Sultan, Arnavutlara o kadar güvenmiş ki İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) Rumeli bölgesinden baskısını artırdığı zaman Arnavutların kendisine sadık kalacağından emin olmuş, kendi tarafını tutacağını ve gerektiğinde İTC'ye karşı silahlı mukabelede bile bulanacaklarından şüphe etmemiştir (Tahsin Paşa, 1990: 30-31).

51 Bozarlsan, Sultan'ın sarayında genellikle Kürt ve Arap ileri gelenlerini misafir olarak kabul ettiğini, bunları aynı zamanda, tutuklu mesabesinde gördüğünü fakat en çok Arnavutlara güvendiğini dile getirmektedir. Yazar'a göre sultanın Arnavut politikası Kürt ve Arap politikasının ötesinde tüm çelişkileri barındırmasına rağmen Sultan yine de güç yönetimini oldukça iyi başarmıştır (Bozarlsan, 2013: 189).

navutların 10 Haziran 1878 yılında Prizren'de "Prizren ittihadı" adıyla bir kongre de yaptıkları görülmektedir. Bu birliğin kurucularıyla merkezi iktidar arasında kimi hadiseler yaşanmasına rağmen, II. Abdülhamid Arnavut Birliğini desteklemiş, bu oluşumun devletin menfaatine olduğunu dile getirmeye devam etmiştir (Kodaman, 1987: 84).⁵² Sultan'ın yakın hizmetinde çalışma fırsatı bulanlardan biri olan Tahsin Paşa da II. Abdülhamid'in Arnavutlar üzerinde çok derin bir nüfuzu sahip olduğunu, bundan dolayı bölgede yaşayan Arnavut halkının zamanla pek "şırmamış" olduğunu, Osmanlı hükümetinin emir ve tebliğlerine ihtimam göstermediklerini, II. Abdülhamid'in sarayında çalışan adamları vasıtasıyla iş görmeyi adet haline getirdiklerini, hükümetin bu halkın üzerinde etkili olmadığını ve Arnavutların yalnızca padişahın iradesini tanıdıklarını belirtmektedir (Tahsin Paşa, 1990: 209).⁵³ Fakat

- 52 Tahsin Paşa, Sultan'ın Arnavutlara sarayının korumasını yapan ikinci fırkada ziyadesiyle yer ve -diğini, onları "türlü in'am ve iltifata mazhar" ettiğini hatta bunların memleketlerindeki akrabalarını bile benzer imkânlardan yararlandırdığını, bunların da zamanla bölgedeki hükümet güçlerine kafa tutacak kadar kendilerini güçlü hissettiklerini ifade etmektedir. Paşa, Sultan'ın Arnavutlara bu imkânları sunarak, onları şahsına sadık hale getirmeye çalıştığını öne sürmektedir. Tahsin Paşa, Sultan'ın bunları yaptıktan sonra Arnavutlara vereceği bütün emirlerin eksiksiz yerine getirileceğine inanmaya başladığını aktarmaktadır (Tahsin Paşa, 1990: 31). Fakat II. Abdülhamid'in siyasasının yakın şahidi olmuş ve bir aralık Sultan'ın saray kâtipliğini de yapmış olan İsmail Müştak Mayokan, II. Abdülhamid'in Arnavutluk'ta jurnalcileri ve casuslarını kullanarak, Arnavut kabileleri birbirine düşürmeye çalıştığını, bu bölgeye eğitimin gitmesini engellediğini, halkının dindar olmasından faydalanarak dini duyguları sömürdüğünü, bölgede var olan olumsuzlukları gidermeye çalışmadığını, bu topraklarda yapılan ve yapılacak her şeyin müsaadesinin bizzat kendisinden alınmasını istediğini ve bu durumun iktidarının sonuna kadar devam ettiğini ileri sürmektedir. Mayokan'a göre Sultan'ın bu politikası Arnavutluk'un imparatorluktan koparılmasına yönelik olmaktan ziyade, kendi şahsı ve iktidarının devamına yöneliktir. Mayokan, Sultan'ın tek kaynesinin de esas itibarıyla, kendi koltuğu olduğunu iddia etmektedir. Sultan'ın bu bölgede ortaya koyduğu politikalara güvendiğini dile getiren eski saray kâtiibi, II. Meşrutiyet ilan edildiğinde eğer Arnavutların yaşadığı Firozvik'ten 10 bin kişinin meşrutiyeti desteklemek amacıyla bir araya geldiği haberleri Sultan'a ulaşmasaydı, II. Abdülhamid'in bir süre daha mukavemet etme imkânını kendinde bulma ihtimalinden bahsetmektedir. Rumeli'nin her tarafından toplanma haberleri kendisine ulaştığında Sultan, Firozvik'e derhal bir özel heyet göndermiştir. Sultanın diğer yerleri unutup, Arnavutların yaşadığı yere dikkat kesilmesi, onlara ne kadar güvendiğinin bir delili mesabesinde (Mayokan, 2010: 194).
- 53 Arnavutluk bölgesinde zapt edilemeyen bir Arnavut şefi olan Rıza, Arnavut halkının bir bütün olarak II. Abdülhamid saltanatına sadık olduklarını ve sonuna kadar da öyle kalacaklarını dile getirmektedir. Osmanlı toplumu arasında yaşama imkânı bulan Batılı bir yazar 1901 yılında ele aldığı çalışmasında, bu Arnavut beyinin bir defasında Osmanlı payitahtına geldiğini, beyin payitahta geliş sebebi olarak sultana sadakat sunmayı gösterdiğini, bizzat buraya gelerek bu güveni verdiğini dile getirdiğini ifade etmektedir. Arnavut beylerinden Rıza, kendisinin yalnızca memleketindeki Müslümanların değil, aynı zamanda Hristiyanların da temsilcisi olduğunu, yaşadıkları topraklarda Hristiyanlarla Müslümanların bir olduklarını, bu iki topluluk arasında farklı olanın sadece kabileler olduğunu, kabileleri tanıdıklarını, onları ayıran bir şey tanımadıklarını, hep birlikte bir halk oluşturduklarını, memleketlerinde herkesin aynı özgürlükler ile aynı haklardan yararlandıklarını, Hristiyanlar ile Müslümanların birbirlerinin haklarını koruduklarını, Müslümanlar olarak, Hristiyan kardeşlerinin mallarına asla el uzatmadıklarını, Hristiyanların evleri ile haremelerini kendileri için kutsal kabul ettiklerini, onlarda izin almadan onların evlerine kesinlikle girmediklerini, Hristiyanların da aynı şekilde kendilerine davrandıklarını iddia etmektedir. Arnavut Bey'i, topraklarında Hristiyanlar ile Müslümanların yaşadıkları evlerin iç içe girmiş bir şekilde olduğunu, ayrı semtler tanımadıklarını, bu halkların birbirlerinin namuslarını kendi namusları olarak görüp saygı gösterdiklerini ileri sürmektedir. Bu durumun yalnızca Cizvit misyonerler tarafından bozulmaya

aynı Sultan'ın, Arnavut ittihadının 1881 yılındaki faaliyetlerinden memnun olmadığına, üzerlerine asker sevk ettiği, çıkan isyanı bastırdığı ve ittihadın liderlerini yakalattığı da bilinmektedir (Kodaman, 1987: 85).

Sultan, Arnavutluk bölgesinde ortaya çıkan karışıklıkları yatıştırdıktan sonra Arnavutluk'u kendi haline bırakmayı doğru bulmamış ve 1881 yılında sonra farklı bir politika geliştirerek Arnavutları şahsına ve sarayına bağlı hale getirmek suretiyle bölgedeki huzursuzluğu ortadan kaldırmayı tercih etmiştir. Sultan, bu politika çerçevesinde daha önce Osmanlıcılığı savunmuş ancak şartların değişmesiyle politikasını değiştirmiş ve İslamcılığı savunan Arnavut aydınlarını da yanına alarak, muhtariyet ve bağımsızlık taraftarı olan Arnavutlara karşı bir denge oluşturmuş, bölgede etkin olan Arnavut aşiret liderleriyle bölgenin ileri gelenlerini kimi tavizler ve iltimaslar vasıtasıyla kendine bağlamış, bunlar sayesinde muhtariyet destekçileriyle merkezi otoriteyi tanımayan yerel eşraf ve ayanlara karşı bir kuvvet oluşturmayı başarmıştır. Sultan, böylece bu yolla bölgedeki güç odakları arasında merkezi iktidar lehine bir güç dengesi oluşturmuştur. Bu siyasa belli bir süre sonra meyvelerini vermiş, Arnavutluk'un kuzey taraflarında mukim olan Arnavutlar askere gönüllü olarak yazılmış, II. Abdülhamid'e hizmet etmek istediklerini ortaya koymuşlar. Arnavutların bu tutumlarına karşılık olarak Sultan da kendi maiyetinde, onlardan müteşekkil "tüfenkçiler"⁵⁴ adıyla özel bir birlik kurmuştur. Bu birlik, yalnızca Arnavutlardan ve özellikle de Arnavutların ileri gelen ailelerine mensup askerlerden oluşturulmuştur. Sultan, bu birliğin başına da yine Arnavut olan Tahir Paşa'yı getirmiş, onlara ne kadar önem verdiğini bu şekilde ortaya koymuştur (Kodaman, 1987: 85).⁵⁵

Osmanlı'nın uygulamaya koyduğu Tanzimat Devri ıslahatları zamanla Arnavutluk bölgesinde de olumlu sonuçlar üretmeye başlamış, Arnavutlar Batılılarla özellikle de İtalyanlarla ticari ilişkilerini geliştirmiş, ıslahatların olanaklarından da yararlanan şehir merkezlerinde bir ticaret burjuvazisi oluşturmuşlar. Arnavutluk'ta

çalışıldığını, bunların Arnavut topraklarında yaşayan halklar arasına ayrılık tohumları ekmek istediklerini; "lakin Allaha şükürler olsun" bu tohumun meyve vermediğini ifade etmektedir (Stern, 2014: 133-134).

54 Osmanlı İmparatorluğu'nda padişahlar, geleneksel olarak, saltanat merkezi olarak kullandıkları saraylarda tüfenkçiler adında bir gurup asker bulundurmışlar. Bu askerler, padişahlar dışarı çıktıkları zaman onların arkasında "mücevherle süslenmiş tüfekler (filinta)" taşımış, onları korumakla görevlendirilmişler. II. Abdülhamid, tahta çıktıktan sonra, geleneksel hale gelmiş bu birlikleri yenide oluşturmuş, sayılarını 500 kişiye kadar çıkarmıştır. Sultan, oluşturduğu bu birliğe katılan askerlerin neredeyse tamamını Arnavutlar arasında seçmiş fakat bu askerlerin küçük de olsa bir bölümünü Kürtler, Çerkezler ve Anadolu halkından da seçmiştir. Ancak Arnavutlar, önemli konumların kendilerinden kalması için büyük gayret göstermiş, bütün beççilik işini yapmış ve diğerlerine çok küçük işler bırakmışlar (Stern, 2014: 129-130).

55 Sultanın Arnavutlardan oluşturduğu tüfenkçilere "Fesli Zuhaf" denildiği de kayıtlarda geçmektedir. Bu özel "Saray Muhafız Birliği" tamamen Arnavutlardan ve özellikle de Arnavutluk'un ileri gelen ailelerin çocuklarından kurulmuştur. Arnavutlardan kurulan bu birliğin bir benzeri daha sonra Araplardan "Sarıklı Zuhaf" ismiyle teşkil edilmiştir (Karademir, 2014: 195-196).

güçlenmeye başlayan söz konusu sosyal tabaka kısa zaman içinde güçlenmiş, diğer geleneksel güçlerin önüne geçmeyi başarmıştır. Bu dönemde Arnavutlar, çocuklarını Osmanlı payitahtı ile Avrupa'ya eğitim için göndermiş ve aydın bir sınıftan ortaya çıkmasını da sağlamışlardır (Kodaman, 1987: 83).⁵⁶Maurice Baring, II. Abdülhamid'den sonra iktidarı ele geçiren İttihatçıların Osmanlı'nın Arnavutluk bölgesinde yaşayan Arnavutlara tek dil konuşmayı dayattıklarını, onları bir potada eritmek için uğraştıklarını fakat başaramadıklarını öne sürmektedir. Baring, İttihatçıların bu dayatmacı politikaları yüzünden Osmanlı'nın bu bölgeyi kaybettiğini ifade etmektedir. Yazara göre Arnavutlar ile girilen bu negatif ilişkiden en çok zarar gören kurum Osmanlı ordusu olmuştur (Baring, 2008: 80). Arnavutlar, 1910 yılında Kosova bölgesinde, konulan yeni vergilere, yapılan nüfus sayımına, eğitim veren Türk okullarına ve kendi anadillerini kullanmak için merkez tarafından dayatılan Arap alfabesine karşı gösteri yapmışlar (Dumont- Georgeon, 1997: 53).

Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yaşayan Arnavutlarda milliyetçilik dil temelli bir gelişim kaydetmiştir. Hobsbawm bu durumun ortaya çıkmasında, Arnavutluk'un kendine özgü karakterlerinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Yazar, bu topraklarda dil dışında kalan diğer bütün değerlerin, daha doğrusu hemen her şeyin, ayrıştırıcı bir içeriğe sahip olmasında dolayı Arnavut milliyetçiliğine önderlik edenlerin Arnavut halkının kültürel kimliğini dilde aradıklarını ve bunun da doğal bir durum olduğunu belirtmektedir (Hobsbawm, 2014: 72). Hobsbawm, Arnavutların milliyetçi öncülerinin yazım dili olarak Arnavutçayı, alfabe olarak da Arap ve Yunan alfabeleri yerine Latin alfabesini tercih etmelerinin kendilerinin Yunanlılar ile Türklerden aşağıda bir halk olmadıklarını gösterme isteğinden kaynaklandığını ve esasında bu tercihin hiçbir yazı okumayan Arnavut halkıyla belirgin bir ilişki bağlamında gerçekleşmediğini ifade etmektedir (Hobsbawm, 2014: 140).

4. SONUÇ

Osmanlı Devleti, sahip olduğu çok kültürlü toplumsal yapısını, işlevsel kıldığı millet sistemiyle uzun süre boyunca korumayı başarmış, 19. yüzyılın başlarına kadar toplumsal yapının aşınmasını önemli ölçüde engellemiştir. Osmanlı merkezi iktidarı, miras aldığı millet sistemi çerçevesinde sağladığı haklarla farklı dini ve etnik grupları bir arada tutmasını bilmiştir. Müslüman halklar, devletin bekasını kendi

56 Ancak Resneli Niyazi, "istibdat idaresine" karşı dağa çıktığı zaman görüştüğü Ziya Bey'in kendisine, bölgede bulunan Görüce'de yaşayan halkın çok zeki ve uyanık olduğunun söylendiğini, Çerçis'in ve bağlı bulunduğu hareketin inşa etmek istedikleri Arnavutluk devleti düşüncesini benimseyenlerin burada az olduklarını, bu fikrin hayata geçmesinin mümkün olmadığını bildiğini ifade ettiğini dile getirmektedir. Kendisi de Arnavut olan Resneli Niyazi, bölgede bulunan İstarova'da Arnavutluk devletinin bağımsızlığını isteyenlerin sayısının çok olduğunu müşahade ettiğini ve bu düşüncenin istikametinin ne kadar müşkülâtlı olduğunu fark etmiş olduklarını ve başarılı olamayacaklarını çok iyi anladıklarına şahit olduğunu belirtmektedir (Resneli Niyazi, 2017: 189-190).

gelecekleriyle bir görmüş, devletin dağılmasına set çekmek için mücadele etmiştir. Hristiyan halklar da Osmanlı toplumunun önemli bir parçası olarak merkezi iktidarla belli ölçülerde uyum içinde olmuş, kendilerine sunulan imkânlardan faydalanarak eğitimden ticarete kadar birçok alanda etkili olmayı başarmışlar.

Osmanlı'nın Hristiyan unsurları çok erken dönemlerden itibaren eğitim kurumları açmış, ticaret ve sanatla uğraşmaları hasebiyle belli bir burjuva tabakası oluşturmuş, zamanın şartlarına uygun olarak gazete ve dergi gibi araçları işlevsel kılarak belli bir aydın gurubunu ortaya çıkaran zemini oluşturmayı başarmışlar. Dini araçsallaştırarak Kilise gibi bir kurumun desteğini de sağlayan Hristiyan halklar, milliyetçiliğin etkili olduğu dönemde milli bir bilinç oluşturmuş, millet olmak için gerekli olan koşulları ortaya çıkarmayı bilmişler. Batı dünyasıyla uzamsal olarak yakın olan Hristiyan halklar dini ve kültürel yakınlığı da fırsata çevirerek mali destek sağlayacak milli burjuva gruplarını da oluşturmuş, eğitilmiş kesimlerinin öncülüğünde milliyetçi örgütlerini de meydana getirmişler. 19. yüzyılın başından itibaren harekete geçmeye başlayan Osmanlı'nın Hristiyan halkları olan Rumlar, Bulgarlar ve Ermeniler zamanla netice almaya başlamış ve nihayetinde bağımsız birer devlet kurmayı da başarmışlar.

Osmanlı'nın Müslüman unsurları ise millet sistemi çerçevesinde kendilerini devletin sahibi olarak görmüş, devletin geleceği ile kendi geleceklerini birleştirmiş kendi bekalarını devletin bekasında görmüşler. Milleti hâkimenin birer parçası olarak kendilerini gören Müslüman halkların eğitim konusunda olduğu gibi ticaret konusunda da Hristiyan halklar kadar imkânlara sahip olmadıkları ve millet olmak için gerekli koşulları oluşturamadıkları anlaşılmaktadır. Milliyetçilik çağının önemli bir aracı olan dil noktasında geride kaldıkları görülen kimi Müslüman halkların anadillerinde eğitim görmeleri ve kendi dillerinde gazete çıkarmaları da, kimi örnekleri olmasına rağmen, pek mümkün olamamıştır. Yine Hristiyan halklar, dini, millet olmanın önemli bir unsuru haline getirip kiliselerin öncülüğünde milli talepler oluştururken, Müslüman halkların dine sarılarak milliyetçiliğe karşı harekete geçtikleri görülmektedir. Başka bir ifadeyle din, Hristiyanlar için devlete giden yolu açan aygıt olurken, Müslüman milletler için millete giden yolun önündeki bariyer olmuştur.

Sonuç olarak Hristiyan halkların farklı gerekçelerle de olsa milliyetçilik çağına daha hazır oldukları, millet olmak için gerekli koşullara daha fazla sahip oldukları anlaşılmaktadır. Müslüman halkların içinde yaşadıkları koşullarla birlikte sahip oldukları düşüncelerin de etkisiyle bu çağa hazır olmadıkları ve zamanın gereklerine cevap verecek donanıma sahip olmadıkları görülmektedir.

5. KAYNAKÇA

- Alakom, R. (2012). *Eski İstanbul Kürtleri*. İstanbul: Avesta.
- Anderson, B. (2015). *Hayali Cemaatler*. (Çev: İskender Savaşır), İstanbul: Metis.
- Antranik, (2014). *Dersim Seyahatnamesi*. (Çev: Payline Tomasyan), İstanbul: Aras.
- Averyanov, P. İ. (2010). *Osmanlı İnan Rus Savaşlarında Kürtler (19: Yüzyıl)*. (Çev: İbrahim Kale). İstanbul: Avesta.
- Basmacıyan, K. H. (2005). *Şark'ta Toplumsal ve Dinsel Hayat*. (Çev: Altuğ Yılmaz), İstanbul: Aras.
- Baring, M. (2008). *İstanbul'dan Mektuplar 1909-1912*. (Çev: Mahmut Muku), İstanbul: Dergah.
- Bourmaud, P. (2009). Construction Nationale et Discrimination au Proche-Orient: de la Fin de l'Empire Ottoman a Nos Jours, Vingtième Siècle. *Revue d'Histoire*. No.103, Proche-Orient: Foyers, Frontières et Fractures (Jul.- sep. 2009) pp. 63-76.
- Başak, T. (2008). *İngiltere'nin Ermeni Politikası (1830-1923.)* İstanbul: IQ Kültür.
- Bozarslan, H. (1997). *La Question Kurde Etats et Minorités au Moyen-Orient*. Paris : Presses de Sciences Po.
- Bozarslan, H. (2013). *Histoire de la Turquie de l'Epire a Nos Jours*. Paris: Tallandier.
- Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye Klasik Dönem (1302-1606)*, Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.
- Bruinessen, M. (2010). *Ağa, Şeyh Devlet*. (Çev: Banu Yalkut), İstanbul: İletişim.
- Bruinessen, M. (2013). *Kürdistan Üzerine Yazılar*. (Çev: Nevzat Kırac vd.), İstanbul: İletişim.
- Celil, C. (2013). *Kürt Aydınlanması*. (Çev: Arif Karabağ), İstanbul: Avesta.
- Chaliand, G. (1998). Présentation Question nationale et droit des minorités, *Les Kurdes et Le Kurdistan: La Question Nationale Kurde au Proche-Orient*, (Haz: Gerard Chaliand), Paris: PCM.
- Deringil, S. (2013). *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İstanbul: İletişim.
- Deringil, S. (2014). *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Delannoi, G. (1998). Milliyetçilik ve İdeolojik Kataliz. *Uluslar ve Milliyetçilikler*. (Haz. Jean Leca), (Çev: Siren İdemen), İstanbul: Metis.
- Dumont, P. Georgeon, F. (1997). *Bir İmparatorluğun Ölümü 1908-1923*. (Çev: Server Tanilli), İstanbul: Yenigün.
- Durkheim, E. (2012). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. (Çev: Cemal Bali Akal), Ankara: Dost.
- Dündar, F. (2008). *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*. İstanbul: İletişim.

- Ekinci, A.& Asoğlu, İ. (2017). Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Misyoner Hekimler ve Urfa'daki Faaliyetleri. *Şehir ve İrfan*, Sayı (5).
- Engin, V. (2001). *Sultan Abdülhamid ve İstanbul'u*. İstanbul: Simurg.
- Enriquez, E. (2004). *Sürüden Devlete: Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme*. (Çev: Nilgün Tural). İstanbul: Ayrıntı.
- Ertan, T. F & Örs, O. (2918), Milliyetçiliğin Müphemliği: Milliyetçilik Nedir?. *Atatürk Yolu*, Sayı 62, 39-84.
- Faroqhi, S. (2010). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. (Çev: Ercan Ertürk), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Fuller, G. E.&Barkey, H. J. (2011). *Türkiye'nin Kürt Meselesi*. (Çev: Hasan Kaya), İstanbul: Profil.
- Georgeon, F. (1980). *Aux Origines du Nationalisme Turc Yusuf Akçura (1876-1935)*. Paris : Edition ADPF.
- Gellner, E. (2013). *Milliyetçiliğe Bakmak*. (Çev: Simten Coşar vd.), İstanbul: İletişim.
- Gorgas, J. T. (2009). Repenserles Nationalismes Minoritaires: la Nationalisme Kurde et Irak et en Syrie Durant la Périodedes Mandats, entre Traditions et Modernite. *A Contrario*, (No.11), p.151-173.
- Gourdon, H. (1998). Bolivar, Marti, Castro... Latin Amerika'da Ulusal Kurtuluş Hareketleri ve Milliyetçilikler, *Uluslar ve Milliyetçilikler*. (Haz. Jean Leca), (Çev: Siren İdemen), İstanbul: Metis.
- Gökalp, Z. (1990). *Türkçülüğün Esasları*. (Haz: Mehmet Kaplan), İstanbul: MEB Yayınları.
- Gündoğdu, C.& Genç, V. (2013). *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzale-i Vahşet, Tashih-i İtikad ve Tasfiye-i Ezhan 1880-1913*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Haslip, J. (2009). *Bilinmeyen Yönleriyle Abdülhamid*. (Edt: Sevdâ Dursun), İstanbul: Kariyer.
- Hay, W. R. (2005). *Kürdistan'da İki Yıl: 1918-1920*. (Çev: Fahriye Adsay), İstanbul: Avesta.
- Haydaroğlu, İ. (2006). Osmanlı Devleti'nde Yabancı Okullarda Denetim ve Cumhuriyet Dönemine Yansımaları. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25 (39), 149-160.
- Heper, M. (2008). *Devlet ve Kürtler*. (Çev: Kadriye Göksel), İstanbul: Doğan Kitap.
- Hobsbawn, E. J. (2014). *Millîyetler ve Milliyetçilik*. (Çev: Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı.
- Hobsbawm, E. J. Seri Üretim Gelenekler: Avrupa, 1870-1914, *Geleneğin İcadı*, (Der: Erik Hobsbawm, Terence Ranger), (Çev: Mehmet Murat Şahin), İstanbul: Agora.
- Hocaoğlu, M. (1998). *Abdülhamit Han'ın Muhtraları*. İstanbul: Oymak Yayınları.
- Hroch, M. (2011). *Avrupa'da Milli Uyanış*. (Çev: Ayşe Özdemir), İstanbul: İletişim.

- Hülagü, M. (2008). *Osmanlı Yunan Savaşı: Abdülhamid'in Zaferi*. İzmir: Yitik Hazine Yayınları.
- İnalçık, H. & Seyitdanlıoğlu M. (2015). *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Kültür Yayınları.
- Jongerden, J. (2012) Elite Encounters of a Violent Kind Milli Ibrahim Paşa, Ziya Gökalp and Political Struggle in Diyarbakir at the turn of the 20th Century. *Social Relations in Ottoman Diyarbakır 1870-1915*, (Haz: Joost Jongerden, Jelle Verheij), Boston: BRILL.
- Jwaideh, W. (2014). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi*. (Çev: İsmail Çekem, Alper Duman), İstanbul: İletişim.
- Karademir, N. (2014). *Sultan Abdülhamid ve Kürtler*. İstanbul: Nübihar.
- Kasaba, R. (2012). *Bir Konargöçer İmparatorluk; Osmanlıda Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*. (Çev: Ayla Ortaç), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Kayalı, H. (1998). *Jön Türkler ve Araplar*. (Çev: Türkan Yöney), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kırmızı, A. (2008). *Abdülhamid'in Valileri: Osmanlı Vilayet İdaresi 1895-1908*, İstanbul: Klasik yayınları.
- Klein, J. (2014). *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*. (Çev: Renan Akman), İstanbul: İletişim.
- Kodaman, B. (1987). *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Politikası*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Koloğlu, O. (1998). *Avrupa'nın Kıskaçında Abdülhamit*. İletişim, İstanbul, 1998.
- Kushner, D. (2009). *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908*. (Çev: Şevket Serdar Türet, vd.), İstanbul: Kesit.
- Küçükömer, İ. (2012). *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*. İstanbul: Profil.
- Malmisanij, (2011). *İlk Kürt Gazetesi Kürdistan'ı Yayınlayan Abdurrahman Bedirhan 1868-1936*. İstanbul: Vate Yayınevi.
- Mardin, Ş. (2015). *Türk Modernleşmesi*. (Der: Mümtazer Türköne-Tuncay önder), İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (1993). *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim.
- Mayokan, İ. M. (2010). *Mabeyn Katibinin Kaleminden Abdülhamid ve Çevresi: Yıldız'da Neler Gördüm*. (Ali Yılmaz), İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- McDOWALL, D. (2004). *Modern Kürt Tarihi*. (Çev: Neşenur Domaniç), Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Ortaylı, İ. (1981). *İkinci Abdülhamit Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*. Ankara, Siyasal Bilgiler Yayınları.
- Niyazi, R. (2017). *Hürriyet Kahramanı Resneli Niyazi Hatıratı*. Ankara: Panama.

- Öke, M. K. (1983). *İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambéry'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Örs, O. (2019). *Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti (1876-1909)*. İstanbul: Nubihar.
- Özkırımlı, U. (2015). *Milliyetçilik Kuramları*. Ankara: Doğu Batı.
- Özoğlu, H. (2017). *Osmanlı'da Kürt Milliyetçiliği: Kimlik, Evrim ve Sadakat*. (Çev: Nilay Özok-Gündoğan, Azat Zana Gündoğan), İstanbul: İletişim.
- Qasımlo, A. (2014). *Kürtler ve Kürdistan*. (Çev: İbrahim Bingöl), İstanbul: Avesta.
- Quataert, D. (2013). *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*. (Çev: Ayşe Berktaş), İstanbul: İletişim.
- Renan, E. (2015). *Dilin Kökeni Üzerine*. (Çev: Atakan Altınörs), İstanbul: Bilge Sanat Kültür.
- Reynolds, M. A. (2011). Abdurrezak Bedirhan: Ottoman Kurd and Russophile in the twilight of Empire, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Volume 12, Number 2, pp.411-450.
- Santamaria, Y. (1998). Ulus-Devlet: Bir Modelin Tarihi, *Uluslar ve Milliyetçilikler*, (Haz: Jean Leca), (Çev: Siren İdemen), İstanbul: Metis.
- Scalber-Yücel, C. & Gorgas, J. T. (2011). Ruralite, Urbanite et Violence au Kurdistan, Hans-Lukas Keiser, *Reformes Ottomanes et Cohabitation Entre Chretiens et Kurdes (1839-1915)*, Paris: EHESS.
- Soane, E. B. (2007). *Mezopotamya ve Kürdistan'a Gizli Yolculuk: Kürdistan'ın Kürt Aşiretleri ve Keldanilere İlişkin Tarihsel Notlar*. (Çev: Fahriye Adsay), İstanbul: Avesta.
- Stern, B. (2014). *II. Abdülhamid Yıldız Sarayı ve Haremi 1901*. (Çev: Güray Beken), İstanbul: Truva.
- Strohmeier, M. & Yalçın-Heckman, L. (2014). *Kürtler: Tarih, Siyaset, Kültür*. (Çev: Atilla Dirim), İstanbul: Yurt Yayınları.
- Şeker, N. (2009) Demographic Engineering in the Late Ottoman Empire and the Armenians. *Middle Eastern Studies*, Vol. 43, No.3, pp.461-474.
- Tahsin Paşa, *Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Tekeli, İ. & İlkın, S. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*. Ankara: TTK.
- Tepedenlioğlu, N. (1989). *Sultan Abdülhamit ve Osmanlı İmparatorluğunda Komitacılar*. İstanbul: Toker yayınları.
- Tepeyran, E. H. (1998). *Hatıralar*. İstanbul: Pera Yayınları.
- Tevfik, S. (2011). *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Elli Yıllık Hatıralarım*. (Haz: Tahsin

- Yıldırım, Şaban Özdemir), İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Timur, T. (1996). *İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*. Ankara: İmge.
- Tunaya, T. Z. (1998). *İslamcılık Cereyanı I*. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Yayıncılık.
- Tunaya, T. Z. (1998). *İslamcılık Cereyanı II*. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Yayıncılık.
- Yeğen, M. (2006). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İstanbul: İletişim.
- Yıldız, H. (2014). *Osmanlı Yenileşme Döneminde Diyarbakir Vilayeti'nde Eğitim (1870-1910)*. Ankara: TTK.
- Yılmaz, İ. (2014). *Serseri Anarşist ve Fesadın Peşinde: II. Abdülhamid Dönemi Güvenlik Politikaları Ekseninde Mürur Tezkereleri, Pasaportlar ve Otel Kayıtları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Zeki Beg, M. E. (2011). *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*. (Çev: Vahdettin İnce vd.), İstanbul: Nübihar.

Extended Abstract

This study focuses on the nationalisms that came to the fore in the last days of the Ottoman Empire. It is seen that the multicultural structure of the Ottoman society began to be affected after nationalism increased its effectiveness and achieved success in the European geography.

The Christian nations, which formed an important part of the multicultural social pattern of the Ottoman Empire, were influenced by the idea of nationalism in the 19th century, began to organize under the leadership of their intellectuals and confronted the Ottoman central government with national demands. The Christian peoples, who started to fulfill the necessary conditions for becoming a nation, started to take action with the support of their Churches. Greeks, Armenians and Bulgarians, who gave importance to education and opened schools for their children to receive education in their mother tongue, started their activities under the leadership of educated groups, with the support of the clergy along with their wealthy people. As a result of these activities, first Greece, then Bulgaria and Armenia succeeded in obtaining their independence.

The Muslim peoples of the Ottoman Empire, on the other hand, instead of taking action in the age of nationalism, defended the unity of the state and positioned themselves as an element of the Islamic nation against the Christian peoples they saw as the "other". Muslim peoples, who see themselves as the owners of the state, did not make national demands and preferred to assume the protection of the sta-

te. The Ottoman central government, in this context, took some activities to keep Muslim peoples away from nationalism and opened some institutions for Muslim peoples. While Christian peoples developed national consciousness by making religion instrumental, Muslim peoples remained away from nationalism by making religion an excuse. While religion was instrumentalized as a device that divided the Ottoman Empire, on the other hand, it was made functional as a tool that kept the Ottoman Empire together. Until the first quarter of the 20th century, Muslim peoples such as Kurds, Turks, Arabs and Albanians saw the unity of the Ottoman Empire as a requirement of their faith and preferred the survival of the state to their national demands. However, after the CUP came to power and adopted a Turkist understanding, it is understood that a national consciousness began to develop in the Muslim peoples in the form of action-reaction. It shows that Muslim peoples, who demanded only cultural rights until this period, started to make national demands with a national consciousness within this framework.

As a result, it is understood that Christian peoples are more ready for the age of nationalism, albeit for different reasons, and that they have more of the necessary conditions to become a nation. It is seen that Muslim peoples are not ready for this age and are not equipped to meet the requirements of the time, due to the conditions they live in and the thoughts they have.

Helbesteke Nûpeyda ya Feqîyê Teyran

A Newly Found Poem of Feqîyê Teyran

M. Zana KARAK*

Karak, M. Z. (2021) "Helbesteke Nûpeyda ya Feqîyê Teyran", Nûbihar Akademi, no. 15, p.

Genre/Cure: ShortArticle/
Gotara Resen

Received/ Hatin: 02/07/2021

Accepted/ Pejirandin:
22/08/2021

Published/ Weşandin:
27.09.2021

Pages/ Rûpel: 109-119

ORCID:
0000-0003-1681-4917

Plagiarism/Întihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website./ Ev gotar herî kêr ji aliyê 2 hakeman ve hatiye nirxandin û di malpera întihalê ithenticate re hatiye derbaskirin.

PUXTE:

Feqîyê Teyran yek ji helbestkarên edebîyata Kurdî yê sedsala 16em e û gelek helbestên wî yên Kurdî hene. Dîwana wî piştî jîyana wî ji helbestên wî yên belawela hatiye berhevkirin. Di vê xebatê de jî em ê helbesteke wî ku heta niha nehatiye zanîn û belavkirin tevî destxet û transkîrîpsiyona wê pêşkêş bikin û helbestê bidin nasandin. Bi vê xebatê dê ev helbest jî têkeve nav edebîyata Kurdî û dê Dîwana Feqîjî kamiltir bibe. Di vê xebatê de dê ev helbest ji aliyê ruxsarî û naverokî ve were nirxandin. Di nav taybetîyên vê helbesta nûpeyda de hunerên tesmît û î'adeyê ber bi çav in. Ji ber vê yekê li gorî hunerên edebî ev helbest xezela mu'ad e, li gorî teşe û şeweya serwabendîyê xezela musemmet e û li gorî naveroka xwe jî xezela ji bo maşûqê ya cureyaxezela pak (xezela 'aşiqane) e.

Peyvên Sereke: Feqîyê Teyran, dîwan, edebîyata kurdî, xezela mu'ad, xezela musemmet.

ABSTRACT:

Feqîyê Teyran is one of the 16th-century Kurdish literature poets and has many Kurdish poems. After his death, his divan was compiled from his poems that were brought together. In this study, we will introduce a manuscript of his poem with its transcription, which is unknown and unpublished until now. At the same

* Lîsansa Bilind, Zanîngeha Mardin Artukluyê, Beşa Ziman û Çanda Kurdî. MA, Mardin Artuklu University, The Department of Kurdish Language and Culture. m.zana47@gmail.com

time, this poem will take its place in Kurdish literature and Feqîyê Teyran's Divan will mature a little more with this poem.

In this article, this poem will be analyzed in terms of form and content. Among the features of this newly found poem, the literary rhetorics of *tesmit* (internal rhyme) and *i'ade* stand out more. Therefore, this poem is called *ghazal-i muad* in terms of literary rhetorics. According to the form and rhyme scheme of the poem, this poem is a *musammat ghazal*, and in terms of content, it is a *me'suq ghazal* and a ghazal that was written for the beloved.

Keywords: Feqîyê Teyran, Divan, Kurdish Classical Literature, *Ghazal-i Muad*, *Musammat Ghazal*

1. DESTPÊK

Berhemên nû yên di qada edebîyata Kurdî de roj bi roj zêdetir dibin û gelek ji wan jî nû tîn peydakirin û peyderpey ev berhemên giranbiha bi xebatên akademîk dikevin nav lîteratûra edebîyata Kurdî. Bi keşfkirina materyalên nû qada edebîyata Kurdî jî berfireh dibe û derfeta xebat û tesbîtên nû ji lêkolera re çêdibe. Di encama xebatên me de çend mecmûeyên nû ketin destên me û di van mecmûeyan de em rastî helbesteke nû ya Feqîyê Teyran hatin. Helbest di mecmûeyeke destxet de ye ku me jê re got Keşkola Malbata Hezanî. Mustensîxên vê nusxeya destxet Hecî Haris Begê Hezroyî û kurê wî Mehmet Ceylan e.¹

Feqîyê Teyran (971/1563-1041/1632) yek ji helbestkarên edebîyata Kurdî yê kevn e û navê wî yê rastî Mihemed e. Çend menzûme û *Dîwaneke* wî heta niha gihastiye ber destê me². *Dîwana* wî ne *dîwaneke* mireteb e û piştî wî jî helbestên wî yên belawela hatiye berhevkirin. Her ku diçe *dîwana* wî bi peydakirin û berhevkirina helbestên nû kamiltir dibe. Yek ji wan helbestan jî ev e ku em ê di vê xebatê de li ser bisekinin û wê bidin nasandin.

2. DANASÎN Û AÎDÎYETA HELBESTÊ

Me ev helbest di mecmûeyekê de dît. Di serê helbestê de bi Erebî îfadeya “Min kalamî Feqîyê Teyran rehmetullahî ‘eleyhî” hatiye nivîsîn, em jî vê îfadeyê fahm dikin ku ev helbesteke Feqîyê Teyran e. Herweha luxet û terza vê helbestê jî dîsa

1 Ji bo agahiyên zêdetir ên derbarê vê nusxeya destxet de bnr.; Karak, M. Z. (2021). “Qesîdeya Şêx Mihemed Selîmê Hezanî”. *Kurdîyat* / 3, 41-66.

2 Ji bo agahiyên zêdetir ên derbarê Feqîyê Teyran de bnr.; Sadînî, M. X. (2014). *Feqîyê Teyran Jîyan Berhem û Helbestên Wî*. (Çapa 8.). Stenbol: Nûbihar; Saydun, E. (2018). *Teşe û Ciwankariyên Wêjeyî di Dîwana Feqîyê Teyran de*, Teza Lîsansa Bilind a Çapnebûyî. Wan: Zanîngeha Wan Yuzûncû Yilê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê.

terza Feqî ye, gava em li bêje û uslûba di helbestên Feqî de dinihêrin ev yek bi aşkereyî xuya dibe. Di helbestên Feqî de nîşaneyêke dinê jî heye dîsa terza wî nîşanî me dide ku ew helbest yên wî ne. Ew jî hunera î'adeyê ye, ev huner ji tekrara bêje û komebêjeyan pêk tê û di vê helbestê de jî di dawîya hemû malikan/bendan de bêje û kombêje hatine tekrarkirin. Ango ev helbest jî bi vê terzê hatiye nivîsîn û li gorî hunerên edebî jî cureya vê xezelê dibe “xezela mu‘ad”.

Ev xûsiyeten ku me behsa wan kir di gelek helbestên Feqî de hene, weke mînak di vê helbesta jêr de jî hem ji alîyê tesmît û hunera î'adeyê ve û hem jî ji alîyê uslûb û kêşa xwe ve mîna vê helbesta nûpeyda ye.

1. *Min dî di xewnê da gulek / hişyar dibûm wê saetê*
*Nalîn ji min çûne felek / **sebr û qirara min** netê*
2. ***Sebr û qirara min** nema / nalîn ji min çûne sema*
*Zêde li ser min bû xema / **her dem** ku ahîne me tê*
3. ***Her dem** dinalim dilkulim / zêde ji eşqa bilbil im*
J' derdê firaqê dihelim / qe d'xum peyala şerbetê (Sadî, 2014: 477-478)

3. VEKOLÎNA HELBESTÊ

Em ê li ser vê helbesta Feqiyê Teyran lêkolîna xwe ji alîyê ruxsarî û naverokî ve bikin û wê binirxînin.

3.1. Ji Alîyê Ruxsarî ve

Di vê beşê de em ê ji alîyê ruxsarî ve lêkolîna xwe bikin û em ê li ser teşe, kêş, serwabendî û unsûrên ahengê yên di helbestê de bisekinin.

Ev xezela Feqî ji ber ku ji alîyê hunerê ve dikeve kategorîya xezela mu‘ad û ji alîyê serwayê ve jî dikeve kategorîya xezela musemmetê em ê bi kurtasî behsa van terman jî bikin.

3.1.1. Teşe, Kêş û Serwabendîya Helbestê

Ev helbesta Feqiyê Teyran ji 12 malikan pêk tê û şemaya xezelê aa, ba, ca ... ye. Kêşa wê kêşa erûzê ye û qalibê wê jî mustef' ilun / mustef' ilun / mustef' ilun / mustef' ilun e, ji behra recezê ye û salim e. Lêbelê di kêşa wê de hin qusûr jî hene.

1. *Îro ji destê dilberê / pur bûn li min fikr û xiyal*
Bedhal kirim dêm-enwerê / weqta ku min dî ew xezal

Serwabendîya vê helbestê serwaya murdef e. Di dawîya risteyan de “1” ya herî dawî herfa rewîyê ye û “a” jî herfa rîdfê ye. Bi vî awayî hemû malikên vê helbestê bi hev ve tèn girêdan û serwabendîya helbestê jî dibe serwaya murdef. Di helbestê de serwaya murdef di navbera peyvên xiyal, xezal, nalenal, zu’l-celal, çavxezal, ebrû-hilal, pur-hemal, delal, la-yezal, dal û mecal de hatiye avakirin.

Xezel ji alîyê şeweyên cuda yên serwabendîyê ve dibe xezela musemmet. Edip Saydun di xebata xwe ya li ser Dîwana Feqîyê Teyran de weha dibêje: “Wî di hemû xezelên xwe de çi yên muzeyyel û çi jî yên bêmetle’ de serwaya navîn bi kar anîye. Ev cure xezel pêwîst e bi keşên erûzê yên bi çar tef’île hatibin nivîsîn; lewre dema malik li gor serwaya navîn li bin hev bèn rêzkirin murebbeyek an ku çarristek derdikeve holê. Jixwe K. Yildirim, S. Dêrişî û M. Sadînî jî di berhemên xwe de xezelên musemmet ên Feqî bi awayê murebbeyê nîşan dane” (Saydun, 2018:40).

Ji vê îfadeya Saydun jî tê fahmkirin ku Feqî ev yek di helbestên xwe de weke şeweyekê bi kar anîye û em vê şeweyê hem di helbestên wî yên din de hem jî di vê helbesta wî de dibînin. Lewra di vê helbesta wî de jî weke unsûreke ahengê hunera tesmîte hatiye bikaranîn. Ev helbesta wî bi saya hunera tesmîte ango serwaya navekî hem dikare weke malik hem jî tevî hin qisûrên biçûk weke çarîneyan jî bê rêzkirin. Ev helbesta wî ji vî alî ve zêde dişibe helbesta Melayê Cizîrî ya “Îro ji husna dilberê dîsa helak û serxweş in”.³ Herweha ji alîyê kêş, şemaya serwayê ve jî heman e. Heta ji alîyê naveroka xwe ve jî dişibe wê û weke wê dikeve kategoriya xezela pak ya xezela ji bo maşûqê. Ji vî alî ve jî em dikarin bibêjin ku tesîreke edebî jî li vir xuya dike. Weke nimûne ji helbesta Mela du malikên serî û malika dawî weha ne;

1. *Îro ji husna dilberê / dîsa helak û serxweş in*
Remzên di wê şîrînsurê / sohtim bi pêta ateşin
2. *Sohtim bi berqa lami’ e / ew necm û bedra tali’ e*
Şemsa semayê rabi’ e / lew pur ji şewqê şewwişin
20. *Mîn dî sehergeha “elest” / camek ji kewser dost di dest*
*Jê ra **Melê** lew maye mest / hetta heyatê serxweş in*

3.1.1.1. Xezela Musemmet

Çend şeweyên cuda yên xezela musemmet hene. Feqî jî yek ji wan şeweyan di vê helbesta xwe de bi kar anîye. Ew xezelên ku di hundirê malikên wan de serwa hatibe bikaranîn ji wan re “xezela musemmet” tê gotin. Ev şeweyeke xezelê ye ku bi rêya serwaya navekî ji xezelê tê dariştin (Adak, 2019:184). Ji ber ku di malikên wê de serwaya

3 Ji bo tevahiya helbestê bnr.; Cizîrî, M. (2013). *Dîwan*. Selman Dilovan (Amd), Stenbol: Nûbihar. r.163-165.

navekî (tesmît) heye û ev yek jî li gorî hevsengîyekê pêk hatiye, ev helbesta Feqî jî ji alîyê teşe û şêweya serwabendîyê ve dibe xezela musemmet. Di van nimûneyan de bi hêsanî serwaya navekî, tasmît û musemmetbûna helbestê xuya dike.

1. *Îro ji destê dilberê / pur bûn li min fikr û xiyal*
Bedhal kirim dêm-enwerê / weqta ku min dî ew xezal
2. *Weqta ku min dî ew letîf / qamet ji reyhana xefîf*
Min dî di falê da elîf / têtin ji min sed nalenal
3. *Têtin ji min sed ah û zar / j' bo qameta şibhê çinar*
Min bê wê qet nîne qerar / da' im ji bejna wê qerar

3.1.1.2. Xezela Mu'ad

Ji wê hunera edebî re ku peyva dawî ya malika jorîn, di serê malika jêrîn de were dubarekirin, î'ade tê gotin. Gava ev dubarekirin di seranserê xezelekê de hebe ji xezelên bi vî rengî re “xezela mu'ad” tê gotin (Saraç, 2013:50; Adak, 2019:212). Di piranîya helbestên Feqî de ev huner hatiye bikaranîn û ev huner di vê xezela wî de jî weke xisûsiyetekekê li pêş e.

1. *Îro ji destê dilberê / pur bûn li min fikr û xiyal*
Bedhal kirim dêm-enwerê / weqta ku min dî ew xezal
2. *Weqta ku min dî ew letîf / qamet ji reyhana xefîf*
Min dî di falê da elîf / têtin ji min sed nalenal
3. *Têtin ji min sed ah û zar / j' bo qameta şibhê çinar*
Min bê wê qet nîne qerar / da' im ji bejna wê qerar

3.2. Ji Alîyê Naverokê ve

Di vê beşê de jî em ê helbestê ji alîyê tema, ziman, uslûba helbestkar û girîngîya wê ya di edebîyata Kurdî de binirxînin.

3.2.1. Mijar û Cûreya Helbestê

Di vê helbesta Feqî de mijara evîn, iztirab û sîtema ji maşûqê mijarên berbiçav in. Evîneke tesewifî û pak di vê helbestê de hatiye hûnandin. Ev helbest ji alîyê naveroka xwe ve dikeve bin banê xezela ji bo maşûqê ango xezela ‘aşiqane. Di bin çarçoveya xezela ji bo maşûqê de jî dikeve cûreya xezela pak (xezela aşiqane/xezela ‘uzrî).

Di edebîyata klasîk de çî menzûm çî pexşan hemû metnên ku li ser yekîfîya Xwedê, sifet û mezinahîya wî hatine sekinîn wek tewhîd hatine binavkirin (Adak, 2019:148). Tewhîd hema hema dikare bi hemû teşeyên nezmê bîn nivîsîn û di tertîba dîwanan de di serî de cî digirin (Keskin, 2014:276). Ji ber ku ev helbesteke tesewîfî ye tê de gelek bêjeyên derbarê fikra tewhîdê de jî derbas dibin. Bêje û îfadeyên wek dêm-enwerê, lefîf, elîf, lefîfa enwer, nûra ekber, zu'l-celal, wehdet, sen 'a qudretê, dêm-xawerê, dêm-binûr jî tewhîdê nîşanî me didin. Ji ber vê yekê aliyekî vê helbestê jî tewhîd e û tê de behsa yekîtiyê û sifetên Xwedê jî hatiye kirin.

3.2.1.1. Xezela Pak

Xezelên ku mijara wan evîna pak ango evîna rûhanî ye ew xezelên pak in. Di tesewîf û felsefeya Îslamî de evîna rûhanî evîneke wisa ye ku 'aşîq li hember maşûqa xwe îradeya xwe wenda dike, zatê xwe ji bîr dike û tiştê jê tê xwestin wî tenê tîne cih. Ev evîneke saf, paqij e û di vê evînê de daxwazên cinsî tune ne (Adak, 2019:218). Diyar e ku helbestkarê vê helbestê jî li ser evîndara xwe nivîsîye û di seranserê helbestê de jî lîrîzmeke zêde heye. Ji vî alî ve xezel li gorî naveroka xwe jî dibe xezela ji bo maşûqê û xezela pak.

3.2.2. Uslûba Helbestkar

Di helbestên Feqî de zimanekî zelal, rewan û herikbar heye. Di helbestên wî de uslûbeke lîrîk derdikeve pêş. Kurmancîya helbestên wî pak û sade ye. Em dikarin bibêjin Feqî zimanekî gelêrî bi kar anîye. Feqî di helbestên xwe de bêje, terkîb û îzafetên Erebi û Farisî jî zêde bi kar anîne, lêbelê vê bikaranînê zimanê wî giran nekiriye. Feqî di vê helbesta xwe de jî dîsa bêje, terkîb û îzafetên Erebi û Farisî bi kar anîne.

4. METNA HELBESTÊ YA TRANSKIRÎBEKIRÎ

Min kalamî Feqiyê Teyran rehmetsullâhî 'eleyhî
 mustef' ilun / mustef' ilun / mustef' ilun / mustef' ilun
 (Ji behra recezê: - - + - / - - + - / - - + - / - - + -)

1. Îro ji destê dilberê / pur bûn li min fikr û xiyal
 Bedhâl kirim dêm-enwerê / weqta ku min dî ew gèzal
2. Weqta ku min dî ew lefîf / qamet ji reyhana xeffif
 Min dî di falê da elîf / têtin ji min şed nalenal

3. Têtin ji min şed ah û zar / j' bo qameta şîbhê çinar
Min bê wê qeṭ nîne qerar / da'im ji bejna wê qerar
4. Bejna leṭîfa enwer e / qamet bi mişlê 'er'er e
Mişkatê nûra ekber e / jê tê bixûra zu'l-Celal
5. Jê tê bixûra weḥdetê / selwa-bilinda qametê
Şadir ji şen'a qudretê / Ḥeyf kû be'îd bûn çavgezal
6. Ev çavgezala çavxumar / reşmar ji burcan hate xwar
Kafir kırım ez bê şimar / dêm-xawerê⁴ ebrû-hilal
7. Ebrû-hilala çavbelek / nîne bi şubhê wê melek
Lê dîn dibûn 'aşîq gelek / xala ḥebîba pur-ḥemal
8. Xala cemala dêm-binûr / 'eqlim kirî sewda ji dûr
Na'ê ji destê min ḥizûr / 'eceb-leṭîf e ew delal
9. 'Eceb-leṭîf e cindi ye / b' ezman-nizafet Kurdî ye
Ageh ji 'uşşaqan niye / mest im ji xemra la-yezal
10. Mest im ji xemra mahitab / ciwan-leṭîfa nûşebab⁵
Pur kir li min cewr û 'itab / reşmar li bircan bûne dal
11. Reşmar li bircan êwirîn / bilbil di bağan gîlgîlîn
Kafir li ḥalê min girîn / qelbim kirî şed nalenal
12. Qelbim kirî şed ah û wah min qeṭ nedî zewq û şefa
Zêde li min cewr û cefa perwane yim ez bê mecal

5. ENCAM

Feqîyê Teyran helbestkarekî sedsala 16-17em e. Di edebîyata Kurdî de cîyekî girîng digire. Me ev helbesta Feqîyê Teyran ya ku nayê zanîn di mecmûyekê de dît ku mistensîxê wê Hecî Haris Begê Hezroyî û kurê xwe ye. Ev helbesta Feqî ji 12 malikan pêk tê û bi kêşa erûzê hatiye nivîsîn.

- 4 Ev îfade di destxetê de weke “dêm-xawerê” hatiye nivîsîn. Lê xuyaye ku ev xetaye teknîkî ya mu - tensîx e, lewra ji qarîneyê jî tê fahmkirin ku dêm/rû bi xawerê ango bi rojhilatê ve hatiye şibandin û birû/ebû jî bi hîlalê ango bi heyvê re hatiye şibandin.
- 5 Di eslê destxetê de weha bû “ciwana leṭîfa nûşebab”. Lême ji bo kêş û melodîyê ew sererast kir.

Helbestkar ev helbest li ser evîndara xwe nivîsîye û di seranserê helbestê de jî lîrîzmeke xurt heye. Evîndara wî jî evîna Îlahî ye û di helbestê de unsûrên tewhîdê jî xuya dibin. Ji ber vê yekê alîyêkî vê helbestê jî tewhîd e û tê de behsa yekîtî û sîfetên Xwedê jî hatiye kirin. Herweha helbest ji alîyê naveroka xwe ve jî dikeve nav xezelên ji bo maşûqê ya cûreya xezela pak. Di helbestê de hunerên edebî yên weke î'ade û tesmît jî ber bi çav in. Ji ber vê hunera î'adeyê li gorî hunerên edebî cureya vê xezelê dibe “xezela mu'ad”.

Zimanê wî zimanekî li gorî helbestkarên heyama xwe sadetir e. Feqî xwedî uslûbeke taybet e û gava mirov li helbesta wî dinihêre bi hêsanî jê tê fahmkirin ku ew helbest a Feqî ye. Yek ji nîşaneyên vê uslûba wî ya berbelav jî hunera î'adeyê û tesmîtê ye ku di gelek helbestên xwe de bi kar anîye. Di vê helbestê de jî ev hemû nîşaneyên uslûba wî xuya dibin. Herweha di serê helbestê de jî mistensîx bi îfadeya “Min kalamî Feqîyê Teyran rehmetullahî ‘eleyhî” ve aîdîyeta helbestê aşkere kiriye.

Ev helbesta Feqî ji alîyê teşeya xwe ve jî dikeve kategorîya xezela musemmet. Lewra di helbestê de hunera tesmîtê heye û gava malikên xezelên musemmet weke çar risteyan li bin hev bèn rêzkirin dê murebbe'ek derkeve holê û şeweya wê jî dibe murebbe'a muzdewîc digel benda yekem a mutenawib.

Xulase ev helbest dikare bi du awayan were nirxandin. Helbest hem dikare weke malikan bê rêzkirin hem jî weke çarîneyan. Gava weke malik bê rêzkirin dibe xezela musemmet û gava weke çarîneyan jî bê rêzkirin dibe murebbe'. Me di vê xebatê de ev helbesta wî ji alîyê teşeyê ve weke xezela musemmet nivîsî. Lewra ji alîyê çarîneyan ve di hin bendan de qusûrên biçûk hebûn û ji me re nîşandayîna bi xezela musemmet û herweha nîşandayîna bi malikan maqûltir hat.

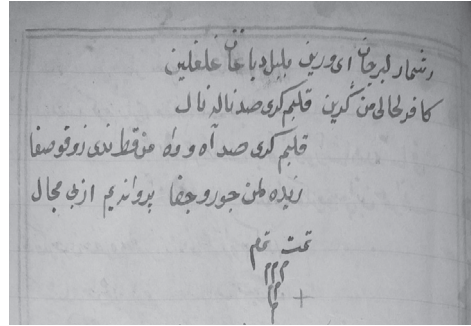
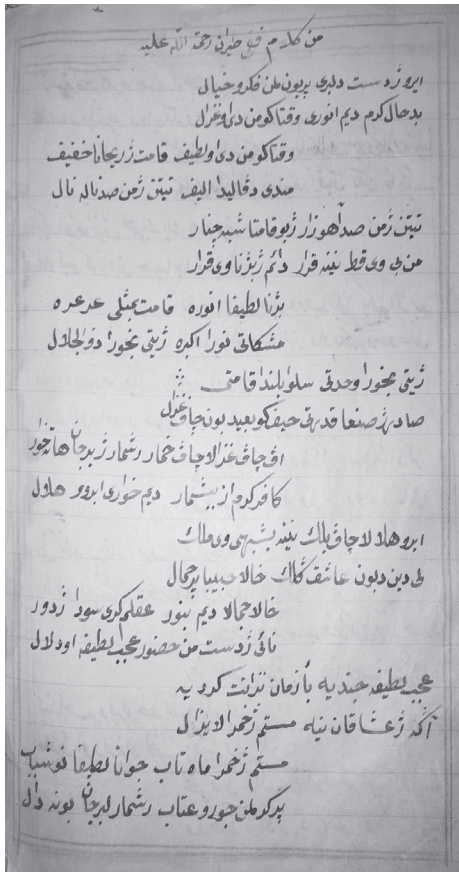
6. ÇAVKANÎ

- Adak, A. (2019). *Teşeyên Nezmê di Edebîyata Kurdî ya Klasîk de*. Stenbol: Nûbihar.
- Cizîrî, M. (2013). *Dîwan*. Selman Dilovan (Amd). Stenbol: Nûbihar.
- Destxeta Helbesta Feqîyê Teyran, *Keşkola Malbata Hezanî (1930?)*. (Destxet di pirtûkxaneya me ya taybet de parastî ye).
- Karak, M. Z. (2021). Qesîdeya Şêx Mihemed Selîmê Hezanî. *Kurdiyat* (Jimar 3, 41-66).
- Mermer, A. Deniz, S. Bayram, Y. Alıcı, L. Eflatun, M. Koç Keskin, N. (2014). Eski Türk Edebiyatında Edebi Türler. *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş* (11. Baskı) içinde (s. 263-422). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sadinî, M. X. (2014). *Feqîyê Teyran Jîyan Berhem û Helbestên Wî*. (Çapa 8.). Stenbol: Nûbihar.

Saraç, Y. (2013). *Klâsik Edebiyat Bilgisi; Biçim-Ölçü-Kafiye*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.

Saydun, E. (2018). *Teşe û Ciwankariyên Wêjeyî di Dîwana Feqîyê Teyran de*, Teza Lîsansa Bilind a Çapnebûyî. Wan: Zanîngeha Wan Yuzûncû Yilê , Enstîtuya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê.

7. PÊVEK



Pêvek 1: Destxeta Helbesta Feqîyê Teyran (Ji Destxeta Keşkola Hezanê⁶)

- 6 Rûpelên 191-192yên ên keşkolê (Me ev keşkol ji ba malbata Hezaniyan bi dest xist. Di rûpela 143yan de bi Osmanî îfadeya "iş bu divanın muhariri Hazrolu Heci Haris Begzade" derbas dibe. Xebatên me li ser destxetê dewam dikin).

Extended Abstract:

The number of newly found literary works in Kurdish literature is increasing day by day. These newly found literary works take their place in Kurdish literature with academic studies done one after another. As a result of our studies, we found a new unpublished poem by Feqîyê Teyran. We obtained this unpublished poem from a periodical (mecmua).

Feqîyê Teyran (971/1563-1041/1632) is one of the old poets of Kurdish literature. A few of his poems and his divan have been found so far. His divan is not a composite divan and this divan was collected from his dispersed poems after his death. With each new poem found, Feqîyê Teyran's divan expands. One of those poems is the one that we discussed and introduced in this study.

This poem was written in the Arabic alphabet and in the Kurdish-Kurmanji dialect. At the beginning of the poem, the phrase "Min kelami Feqiyê Teyran rehmetsullahî 'eleyhî" is written in Arabic. Based on this expression, it is seen that this poem is Feqîyê Teyran's poem. Again, from the style, vocabulary, and style in the poem, it is understood that this poem belongs to him. In addition, there is another sign in Feqî's poems, which sign Feqî's style and shows that the poems belong to him. That sign is the repetition of words and phrases at the end of couplets and clauses. This newly found poem was also written in this style and wording. The poem was composed with these repetitions from the beginning to the end, and in this way, the ghazal-i mu'ad was formed. So, this poem of Feqî falls into the category of ghazal-i mu'ad.

Among the features of this new poem, the literary rhetorics of tesmit (*internal rhyme*) and i'ade out more. Therefore, this poem is called gazel-i muad in terms of literary arts.

Ghazals with internal rhyme in couplets are called musammat (*divan literature technique*) ghazals. This poem of Feqî is also a musammat ghazal according to its shape and rhyme scheme.

In this poem of Feqî, the reproach made for love, suffering and the loved one come to the fore. There is a strong lyricism throughout the poem. Pure and divine love is processed in the poem. In terms of subject and content, this poem falls into the category of poetry written for the beloved, that is, it is an amorous (aşıkane) ghazal.

Feqî's language is simple, clear, and fluent. This poem also has a lyrical style. Feqî's poems are written in a clean and simple Kurdish-Kurmanji and his language is closer to the folk language than other poets of his contemporaries. In this poem, Arabic and Persian words and compositions are a little more than his other poems, but this did not aggravate his language.

This poem of Feqî consists of 12 couplets and is written in the form of prosody mustef' ilun / mustef' ilun / müstef' ilün / mustef' ilun. The poem is written in murdef (*a kind of divan rhyme*) rhyme and the rhyme scheme is aa, ba, ca

This poem of Feqî can be arranged both in couplets and quatrains due to the art of tesmit or inner rhyme. However, we found it more appropriate to write this poem in couplets and in the form of musammat ghazal due to some rhyme mistakes.

In summary, Feqîyê Teyran is one of the important poets of 16th-century Kurdish literature and we have many of his Kurdish poems. His divan was compiled from his poems that were brought together after his death. In this study, we introduced a manuscript of his poem and its transcription, which is unknown and unpublished until now. However, this poem will have taken its place in Kurdish literature and Feqîyê Teyran's Divan will mature a little more with it. In this study, this poem was introduced and examined in terms of form and content.

Bi Nêrîna Rastgirên* Tirk ên Radîkal li Tirkîyê Kurd

Kurds in Turkey From The Perspective of Turkish Radical Rightists

Mehmet Emin PURÇAK**

Koca, B. (2021) "Kürtler Aslında - Uç Sağın Kürtlere Bakışı", İletişim: İstanbul. Purçak, M. E. (2021). "Bi Nêrîna Rastgirên Tirk ên Radîkal li Tirkîyê Kurd", Nûbihar Akademi, no. 15, p.

Genre/Cure: Book Evaluation/
Nirxandina Pirtûkan

Received/ Hatin: 19/04/2021

Accepted/ Pejirandin:
21/08/2021

Published/ Weşandin:
27.09.2021

Pages/ Rûpel: 121-126

ORCID:
0000-0003-1875-5842

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website./ Ev gotar herî kêr ji aliyê 2 hakeman ve hatiye nirxandin û di malpera întihalê ithenticate re hatiye derbaskirin.

Bayram Koca, akademîsyenek e û di Zanîngeha Kilis 7 Aralıkê de dixebite. Teza wî ya doktorayê ku li zanîngeha Hacettepeyê qedandiyê, di Adara 2021an de ji aliyê weşanxaneya İletişimê ve bi navê *Kürtler Aslında - Uç Sağın Kürtlere Bakışı* hat çapkirin. Mijara teza wî bi çavê tevgerên polîtîk ên Tirkan pîrsgirêka Kurd û Kurdistanê ye. Ji bo vê jî xebata xwe bi salên 1945 û 1980î re sînardar kiriye. Lê digel vê sînokirinê, di beşa encamê de bi kurtasî mijarê heta sala 2020an tîne û bi vî awayî sînorê lêkolînê heta roja me fireh dîke.

Nivîskar berê xwe dide tevgerên sîyasî yê navendî, nijadperest, olperest û Tirkperest -Tûranîperestên Tirkan û li derdora tîgînên "ewlehî", "nasname" û "pêşketin"ê ramanên tevgerên cuda dişopîne. Pirtûk ji xeynî beşên destpêk û encamê ji pênc beşan pêk tê. Di beşa destpêkê de nivîskar behsa naveroka pirtûkê dîke. Di beşa yekem de paşxaneya dîrokî / sîyasî û tîgînî tî vegotin. Dema em bala xwe didin dîroka ku nivîskar pênûsa xwe li ser zîq kiriye, ango salên di navbera 1945 û 1980î, wekî tî zanîn, di wan salan de dinya hema bêje bûye du perçe û di nava du dewletan yan jî du blokan de dabeş bûye: Li aliyekê Amerîkaya ku qaşo "dinyaya azad" temsîl dîke û welatên bi wê

* Ev peyv miqabilî peyva "sağcı" (ing. rightist) yan jî partiyên rastgir "sağcı partiler" (right-wing parties) hatiye bikaranîn.

** **Dr. Zanîngeha Muş Alparslanê, Fakulteya Fen Edebiyatê, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî.** / Dr. Muş Alparslan University, Faculty of Arts and Sciences, The Department of Kurdish Language and Literature, epurcak@hotmail.com

re ne, cî digrin. Li alîyê din jî Yekîtiya Komarên Sosyalîstên Sovyet, ango dewletên ku “gerdûneke wekhev” dixwazin cî digrin. Di nava van herdu dewletan û dewletên din ên bi şiklekê ketine binê sîwana van herduyan de piştî şerê cîhanê yê duyem “şerekî sar” (soğuk savaş) heye. Lewre rasterast bi hev re şerekî bi mirovan û çekan pêk nayînin; bêhtir jî alîyê tundiya aborî, propagandayê û pêşbirka çekdariyê ve bi hev re di nava reqabetekê de ne. Tirkiye her çiqas neketibe “şerê cîhanê yê duyem” jî, piştî ku şer qediya, dewletê hêdî hêdî berê xwe da Amerîkayê. Sedemeke vê berê xwe danê jî ew bû ku nûçeyek derbarê xwestina axê ya ji Tirkiyê ji hêla Sovyetê ve belav bû. Ev jî bû sedema ku tirsek bikeve nava rêveberên Tirkiyê û ew jî berê xwe didin Amerîkayê û êdî Tirkiye dibe antêneke Amerîkayê ya li Rojhilata Navîn. Piştî ku ev biryar tê dayîn, di nava siyaseta Tirkiyê de, bi taybetî jî di nava siyaseta partiyên navgîn/merkez, nijadperest û Tûranî de rasterast alîgirîya Amerîkayê tê parastin û Ûrisîstana Sovyetan wekî hêza şeytan tê dîtin. Bi vê hîşmendiya dijmînane li hemberî Sovyetan, hemû xirabî ji Sovyetan tê zanîn û wekî çavkaniya hemû xirabiyên Tirkiyê û hemû dinyayê tê pênasekirin.

Li Tirkiyê saziya siyaseta her dem xwe li ser propagandaya li dijî hêzekê organîze dike û bi dezenformasyona fermî raya giştî li hemberî wê hêza qaşo “dijmin” sewqî tevgerên dijminane dike. Ev jî vê îmkânê dide hêzên serdest yan jî hêzên dewletê ku bi rehetî bikarin tevgerên ku mîna wan nafikirin û hişmendiya wan napejirînin ji xwe re bikin dijmin û êrîşî wan bikin. Bayram Koca jî di xebata xwe de bala xwe dide ser tevgerên radîkal ên rastgir di siyaseta Tirkiyê de. Bi taybetî jî li ser çar sernavan dabeşkirinekê dike. Li gor vê kategorîzasyonê, di koma yekem de li ser kesên ku pêşengtiya wan H. Nihal Atsız dike ku Tirkperestên sekuler / Tûranîpererest temsîl dike. Kesên di vê komê de pêşengtiyê dikin, bi gelemperî bi hişmendiya ewlehiyê nêzîkî pîrsgirêka Kurd dibin gotine ev pîrsgirêk bi serê xwe tune, lê Ûris, Amerîkî û Îngilîz ji derva û partî û rêxistinên wekî TİP (Türkiye İşçi Partisi /Partiya Karkeran a Tirkiyê) û DDKO (Devrimci Doğu Kültür Ocakları / Ocaxên Çandî yên Şoreşger ên Rojhilat) ji hundir ve Kurdan dixin nava pîrsgirêkan. Di salên 1950î de vê komê nasnameya Kurdan weke nasnameyeke cuda qebûl nekiriye û ew Tirk hesabandine. Lê piştî salên 1960î gotine ku ji ber kêmasî û xeletiyên rêveberan, tevgerên kurddarêz êdî bûne hêz û wan dest ji înkarkirina nasnameya Kurdan berdane. Lê ji Kurdan xwestine ku ji bo nasnameya xwe û heqê xwe yê din deng dernexin û di nava rêxistinên de cî negrin. Divê Kurd li ser axa Tirkiye desthilatdariya Tirkan bipejirînin û dengê xwe dernexin. Ger bêdeng nemînin û di nava Tirkan de daxwaza mafên cuda bikin, wê demê bi mînaka qirkirina Ermenîyan Kurd jî tehdît kirine. Wan li hemberî paşdemayîna erdnigariya Kurdan jî pêşniyareke erênî nekirine. Lewre li gor wan, Kurd tiral in û ji ber vê jî xizan û belengaz in.

Koma duyem “Bizavên sereke yê netewperest” in ku ev jî bi piranî ji alîgirên partî û rêxistinên wekî Millet Partisi (Partiya Gel-MP), Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (Partiya Komarparêz Gundî ya Gel - CKMP û paşê dibe MHP), Ülkü Ocak-

larî, Türk Milliyetçiler Derneği, Komünizmle Mücadele Derneği pêk tên. Li gor vê komê nasnameyeke Kurdan tune. Ew jî Tirk in û hinek hêzên derve û hinek hêzên hundirê welat Kurdan dixapînin û wekî ku ew Tirk nebin, wan didin nas kirin. Ji derve hêzên Êris, Amerîka û Îngilîz; ji hundir jî TÎP, CHP, DDKO Kurdan ji rê derdixin û dixwazin welat parve bikin û qaşo Kurdistaneke azad çêkin. Ev koma nijadperest paşdemayîna Kurdan û erdnigariya wan dipejirîne û ji bo çareserkirina nasnameya Kurdan jî pêşketina aborî pêşniyazdikin. Ango paşdemayîna Kurdan bi sedemên aborî xwestine vebêjin û bi aboriyê jî çareser bikin.

Koma sêyem jî ji “bizavên sereke yên îslamîst” pêk tê. Di nava vê komê de Milli Selamet Partisi (MSP) û Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) û Mücadeleciler cî digrin. Partî û tevgerên ku di vê komê de cî digrin jî di çarçoveya ewlehiyê de nêzîkî “pirsgirêka Kurd” bûne. Li gorî wan, ev mesele ji aliyê hêzên derve yên weke Êris, Cihû, Ermenî û Îngilîzan û ji aliyê hêzên hundir ên weke Partiya Karkerên Tirk (TÎP), CHP, DDKO, qewmperest û komunîstan ve hatîye xurtkirin û bi piştgiriya wan mesele geş bûye. Lê bingeha pirsgirêka Kurd jî bi polîtîkayên salên avakirina komara Tirkîyê ve girê didin. Lewre wan salan dûrketina ji misilmantiyê, li Kurdan zilmkirin û paşdehiştina “rojhilat” bûne sedem ku pirsgirêka Kurd derbikeve holê. Li gor vê komê çareseriya pirsgirêkê di Îslamê deye.

Koma çarem jî “îslamîstên radîkal” pêk tê ku di salên 1970an de ji komên îslamî yên “nerm” vediqetin û armanca wan wekî Îran û Afganîstanê pêkanîna şoreşeke îslamî ye. Ev kom, ji ber ku bi perspektîfeke fireh li misilmanên dewletên din jî dinihêre, li ser Kurdên Îran û Iraqê jî difikirin û dibêjen, bi avakirina “dewleta Îslamî” dê herkes wekhev bijî, bi vî awayî jî dê pirsgirêka Kurdan jî çareser bibe. Ji bo vê komê jî Akıncılar Derneği (Komeleya Êrîşkeran) herî zêde derdikeve pêş.

Di pirtûkê de, ev çar kom hatine analizkirin û ramanên wan ên li ser Kurdan hatine vegotin. Bayram Koca dibêje hemûyan jî koka pirsgirêkê bi dewletên derve re girê dane. Her sê komên pêşîn, Kurd weke Tirk yan jî beşek ji Tirkan hesabandine û weke neteweke din ew qebûl nekirine. Ji bo çareserkirina “pirsgirêkê” jî polîtîkayên tundûtijiyê parastine. Bi pêşniyazên çareserkirina pirsgirêkên paşdemayîne yên rojhilat, gotine dê pirsgirêk jî ji holê rabe. Her çar koman jî Kurd weke mileteke cuda qebûl nekirine. Ango li Tirkîyê di nava salên 1945 û 1980î de tevgerên nijadperest/Tirkperest jî, yên misilmanên normal û yên radîkal jî mafên Kurdan ê azadiyê nepejirandine. Li hember Kurdan xwe sipartine polîtîkayên înkâr û îmhayê. Li çareseriyê jî li derên din geriyane. Ji ber vê jî ev pirsgirêk çareser nebûye û heta roja me hatiyê û îro jî di nava civakê de û di qada polîtîk de pirsgirêka sereke ye. Tespîten Bayram Koca xebata Barış Ünlü ya bi navê *Türklük Sözleşmesi* (Peymana Tirkayetiye) tîne bîra mirov. Barış Ünlü di vê xebata xwe de dibêje li Tirkîyê di nava civakê de peymaneke Tirkayetiye heye. Hûn ji kîjan nijad û bawerîye bin ferq nake, ger hûn li gorî vê peymanê tevbigerin, ji we re gelek tişt hêsan in (Ünlü, 2019: 14-15). Di xebata Bayram Koca de jî em dikarin

bibêjin şopa vê “peymanê” rasterast tê dîtin. Lewre çar komên qaşo ji hev cuda ne, di mijara Kurdan de xwe digihînin heman xalê: Kurd ji aliyê hêzên derva û alîgirên wan ên hundir ve tîn xapandin. Ango nayê hişê wan ku Kurd jî herî kêm qasî wan mirov in; aqil û dilê wan heyê; ew jî dikarin bifikirin û ji bona xwe û pêşeroja xwe hewl bidin. Her wiha, wan tenê çareyeke xapînok ji xwe re dîtine û dixwazin vê xapînoka xwe bi Kurdan jî bidin pejirandin: Kurd beşek ji netewa Tirkên in û misilman in; dijminê me jî dixwazin wan cuda bidin nîşandan û hew... Tiştêk din a balkêş ew e ku Bayram Koca li ser disekine; gelek kesên ku ji netewa Kurd, Erebb û Lazan in jî di nava van rêxistinên navborî de cî digrin û ew jî li hember înkâr û asîmîlasyonê bêdeng in yan jî vê dipejirînin. Ev rewş, dîsa teoriya “peymana tirkayetiye” tine bîra mirov.

Bayram Koca di vê xebata xwe de çavkaniyên sereke yê derbareyî mijarê de bi kar anîye û bi kesên ku di nava van rêxistinên de cî girtine re hevpeyvîn kirine. Ev jî girîngiya berhemê zêdetir dike. Xaleke din a girîng jî ew e: Kadroyên ku îro li Tirkîye rêveber in û dewletê dîzayn dikin, xwe dispêrin kadroyên salên piştî 1945î, angoy partiya Adnan Menderes. Dîsa tîkiliya wan a bi partiyên Necmettin Erbakan re jî li holê ye. Di heman demê de desthilatdariya Tirkîyê ya îro, derbareyî pîrsgirêka Kurd de pozîsyona înkâr û îmhayê tercih kiriye û vê politikaya xwe bi hevkarîya MHPê dimeşîne. Di xebata Bayram Koca dehatiye diyarkirin ku do çawa dijminê sereke yê nijadperest û îslamîstên Tirk komunîzm û Kurd bin, îro ji ber ku bloka Sovyetan ji dewrê derketiye, êdî dijminê sereke ji bo wan partî û rêxistinên Kurd û çepgir in. Di siyaseta Tirkîyê de bi pêşengîya AKP û CHPê du blok derketine holê. Di reaksiyon û tawanbarkirinên van blokan de jî em dibînin ku herî zêde rexne li ser pîrsgirêka Kurd tîn kirin. Di vê xalê de em dikarin bi taybetî li referandûma azadiyê Kurdistanê Başûr û bertekên ku partiyên sereke yê Tirkên dan binihêrin. Ji lewre dema vê referandûmê de li Tirkîyê gelek rewşenbîr û siyasatmedarên oldar û netewperest li hember vê terciha Kurdan bi dengê û bilind û gef lê xwarinê, îtirazên xwe anîn ziman. Ji van kesan yek Prof. Dr. Hayrettin Karaman bû ku ew, di qada olî û rewşenbîrên oldar ên Tirk de weke kesayetekî muteber tê dîtin. Hayrettin Karaman di rojnameya *Yeni Şafakê* de di derheqê vê hewldana Kurdan de çend nivîs weşand û bi referansên dîni xwest vê daxwaza Kurdan rexne bike. Ji vana yek di 19 Avrêl 2019an de bi sernavê “Bölünmeye giden yol kapatılmalıdır” (Riya ku diçe veqetîne pêwîst e were girtin) bû. Di vê nivîsa xwe de Karaman, xwe dispêrê fetwayeke Prof. Dr. Abdulkerim Zeydan û daxwaziya Kurdan a azadiyê û referandûmê caîz nabîne. Karaman di nivîsên bi sernavên “Tefrika savunulamaz” (Cudatî nikare were parastin), “Ümmeti birleştirmek farz, bölmek haramdır” (Yekkirina ummetê ferz, parçekirina wê heram e) de jî vê sekna xwe didomîne¹. Bi gotina wî, daxwaza azadiya

1 Ji bo nivîsên Hayrettin Karaman yê di derbarê vê meseleyê de hûn dikarin li beşa çavkaniyan binêrin.

Kurdistanê ji bo misilmanan meseleya parçebûnê ye û ev yek ne caîz e. Lê li aliyê din çendîn dewletên Erebiyê û Tirkan hene û tiştên ku wan dewletan anîne serê Kurdan jî li holê ye. Dîsa jî ew dewletên Tirk û Ereban nebûne nîfaq, lê dema ku Kurd behsa azadiyê dikin, qaşo xetereya nîfaqê derdikeve holê. Ev mînak nişan dide ku rewşenbîrên Tirk ên oldar di roja me de jî sekna xwe ya li hember Kurdan û mafê Kurdan neguherandine. Di heman meseleyê de reaksiyona rêvebirîyê jî roj bi roj hişktir bûye. Di dawîyê de jî vê hişkiyê xwe gihandîye wê astê ku ji bo Kurdên Başûr di gotina “Dê nanê xwarinê jî nebînin.” de xwe daye der. Ne tenê ev, di heman demê de ji wezîfegirtina şarederîyên Kurdan û tevkîfîkirina sîyasetmedar û kesayetên polîtîkayên Kurdan; qirtin û qedexekirina sazîyên Kurdan li Tirkîyê û polîtîkayên neyênîyên qeyyûman li hember Kurdî jî vê hişkbûna rêveberîyê û zagonan ya li hember Kurdan nîşan dide. Dîsa şarederîyên ku di destên partîya desthilatdar de ne jî di xêza hişmendîya fermî de tevdişandin û jî çalakîyên Kurdî û di derbarê Kurdan dîr di-sekinin. Helbet ev jî pejirandîneke bêdeng îfade dike. Wekî tê zanîn, ev hişmendî û bîrdozîyekê temsîl dike û di binê vê sîbanê de gelek kom, komale, terîqat û wakîfên olî û partî û rêxistinên rastgirên îslamî hene. Di heman demê de partîyên mîna MHP, BBP, Vatan Partisi ku bi netewperestîya xwe ve tînan naskirin jî hene û heman partî jî xêza Îttihat û Terakkîya dawîya dewleta Osmanîyên tînan û xwe digihînin Kemalîstên sekuler û netewperestên oldar. Bi vî awayî em dikarin bibêjin îddîyên xebata Koca di polîtîkayên rojane ya Tirkîyê de jî desthilatdar û xwedîbandor in.

Di xebata Bayram Koca de em dibînin ku di siyaseta Tirkîyê de tevgerên radîkal ên Tirkperest û oldar meseleya Kurd çawa dibînin. Bi vî awayî nivîskar di siyaseta Tirkîyê de ji 1945an heta îro panaromayeke derdixe ber me. Ji bo fêmkirina siyaseta Tirkîyê û bi taybetî jî siyaseta Tirkîyê ya îro, xebateke baş e. Di pirtûkê de tişteke din balkêş jî ew e ku nivîskar derbarê mijara xwe de tespît û tehlîlên baş dike lê tenkît/ rexne pir kêr in. Mînak, Bayram Koca ji ber ku koka pîrsgirêkê bi derve ve girê didin rastgirên Tirk rexne dike lêbelê di encamê de sekna wan bi teoriya komployê ve rave dike. Di derbarê tirkbûnê yan jî netirkbûna Kurdan de fikrên tevgerên ku behsa wan derbas dibe de tesbîten xwe parve dike lêbelê ev rast in yan xelet in, yan jî bi ya wî ev rast in yan jî xelet in, vê nabêje. Wî dikarî bi argumanên ji çavkanî yan jî pisporên wan mijaran ve rastî yan jî xeletiya îddîyên wan rêxistinîyan bigotiya. Lêbelê vê nake. Ji ber vê em dikarin bibêjin ku kêmasiya sereke ya xebatê, tunebûnê yan jî kêmbûna rexneyê ye. Nivîskar fikrên xwe yê derbarê îddîyên wan koman de venabêje, rast dibêjin yan jî rast nabêjin, vê şîrove nake. Minak, li gorî ramanên rastgirên Tirkan “komunîzm” û “hebûna kurdan” jî bo hebûna dewletê û tirkayetiye du xetereyên sereke ne. Lêbelê nivîskar li ser vê rasterast perspektîfa xwe kûr nake ka gelo bi rastî

2 Çavkanî: “Erdoğan sert çıktı: Yiyecek ekmek bulamayacaklar.”: <https://www.yenisafak.com/video-galeri/gundem/erdogan-cok-sert-cikti-yiyecek-ekmek-bulamayacaklar-2156812> (16.05.2021).

jî ji van herdu hêzan quweteke ewqas mezin an jî aktîf heye ku hebûna dewletê yan jî tirkayetiye têxe xetereyê? Lewre dengên ku wan tevgeran digirtin her dem kêmbûne. Di dema tevkîfata mezin a di sala 1951ê de hejmara komunîstên hatin girtin nedigihîşt dusedî.³Di hîlbijartinan de jî tu caran bi fermî komunîst bi navê xwe û Kurd jî bi navê Kurd û kurdayetiye neketine hîlbijartinê û nebûne rêveberê dewletê. Nexwe çawa dikarin ji dewletê re bibin xetereyeke herî mezin? Bersiv di vê xebatê de tune. Welew gelek deng bistînin jî gelo ew ji bo dewletê û Tirkayetiye xetere ne yan na? Bersiva vê pirsê jî di xebatê de nayê dîtin.

Weku me di destpêkê de jî got, nivîskar di beşa encamê de mijara xwe heta roja me tîne. Desthilatdar û rêveberên ku îro dewlet di destê wan de ye bi rabirdûyê wan ve, wan digihîne îro û bi vî avayî jî em di aliyê îdeolojiyê de berdewamiya wan kom û rêxistinan dibînin. Ev jî aliyekî erênî yê pirtûkê ye.

Nivîskar dikaribû piştî vê xebatê di derbareyê xalên ku wî temas nekirine de yan pêşniyazên xwe bigotiya, yan jî di vê mijarê de pêwîst e xebatên çawa bînin kirin, fikr û pêşniyazên xwe bigotiya. Lê Bayram Koca ev jî nekiriye. Dîsa jî em dikarin bibêjin tiştên hatine gotin, ji bo yê nehatine gotin deriyekî vedikin û ev derî li benda xwendevanên jîr û jêhatî ye ku bi wî derî re têkevin hundir û bidin li pey xwendin û lêkolînên kûr û dewlemend.

ÇAVKANÎ

1951 TKP Tevkîfatı – *Esbâb-ı Mucibeli Karar*, BDS Yay., 2000.

Karaman, Hayrettin “Bölünmeye giden yol kapatılmalıdır”: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/bolunmeye-giden-yol-kapatilmalidir-32013> (16.08.2021).

Karaman, Hayrettin, “Tefrika savunulamaz”: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/tefrika-savunulamaz-32157> (16.08.2021).

Karaman, Hayrettin, “Ümmeti birleştirmek farz, bölmek haramdır”: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/ummeti-birletirmek-farz-bolmek-haramdir-32425> (16.08.2021).

Koca, Bayram, *Kürtler Aslında – Uç Sağın Kürtlere Bakışı*, İletişim Yayınları, 2021, İstanbul.

Ünlü, Barış, *Türklük Sözleşmesi*, Dipnot Yayınları, 2019, 7. Baskı, Ankara.

Yeni Şafak, “Erdoğan sert çıktı: Yiyecek ekme bulamayacaklar.”: <https://www.yenisafak.com/video-galeri/gundem/erdogan-cok-sert-cikti-yiyecek-ekmek-bulamayacaklar-2156812> (16.05.2021).

3 1951 TKP Tevkîfatı – *Esbâb-ı Mucibeli Karar*, BDS Yay., 2000.

Navê Kurd û Pêwendiyên wî yên Fîlolojîk*

The Name Kurd and its Philological Connexions

G. R. DRIVER**

Wergêran ji Zimanê Îngilizi bo Kurdi: Mehmet YONAT***

Driver, G. R. (1923) "Navê Kurd û Pêwendiyên wî yên Fîlolojîk" (The Name Kurd and its Philological Connexions), wer. Mehmet Yonat, Nûbihar Akademî, no. 15, p.

Genre/Cure: Translation/
Wergêran

Received/ Hatin: 25/08/2021

Accepted/ Pejirandin:
09/09/2021

Published/ Weşandin:
27.09.2021

Pages/ Rûpel: 127-135

ORCID:
0000-0001-8576-7486

Plagiarism/Întihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website./ Ev gotar herî kêr ji aliyê 2 hakeman ve hatiye nirxandin û di malpera întihalê ithenticate re hatiye derbaskirin.

Mimkûn e ku şopa herî pêşîn a Kurdan li ser lewheyeye Sumerîyan ya berîya zayînê sê hezaran bê dîtîna ku li wir wuha behsa wan tê kirin: "axa Kar-da" an "Qar-da".¹ Vê "axa Karda"yê li kêleka milletê Su cih digirt û ew li başûrê gola Wanê dijîyan. Wisa tê xwîyanê ku bi îhtîmaleke mezin îrtîbata wan bi "Qur-î-e"yê ve heye ku ew jî li çîyayên rojavayê heman golê dijîyan û li gel Tiglath-Pileserê Yekem² şer kirine. Her çiqas nasnameya fîlolojîk ya van herdu navan teqez nebe jî sebebê wê nedîyarîya di navbera dengên difnî (palatal) û diranî (dental) yên Sumerî de ye.³

- 1 Thureau-Dangin, *Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften*, i, 150 (No. 22, § 2).
- 2 Tiglath-Pileser's *Cylinder-Inscription*, I, ii, 17 ; iii, 50.
- 3 Ev jî hêla Winckler ve di *Keilschriftliche Bibliotheka Schrader* de, vol. ?, s.v. Tiglath-Pileser ; jî hêla Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, i, 356; jî hêla Kiepert, *Lehrbuch der Alten Geographie*, r. 80; di *Zeitschrift für Assyriologie* ya Sachau de, xii, 52 ; û jî hêla Hommel, *Geschichte*, r. 524 ve hatiye qebûlkirin; Di *Z. f. Ass.a Streck* de, xiii, 101. hatiye redkirin.

* Orjînalê vê gotarê jî hêla G. R. Driver ve bi navê "The Name Kurd and Its Philological Connexions" di "The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", Jul., 1923, No. 3 (Jul., 1923), pp. 393-403" de, di çapxaneyê "Cambridge University Press" de derketiye. Çavkanîya Onlîne ya stabîl: <https://www.jstor.org/stable/25210074>. Ev naverok jî bo JOSTOR jî 95.183.143.14 on Thu, 25 Mar 2021 08:19:51 UTC hatiye daxistin.

** Magdalen College, Oxford.

*** Zaningeha Mêrdin Artukluyê, Fakulteya Edebiyatê, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdi, Dr. Mardin Artuklu University, The Faculty of Literature, The Department of Kurdish Language and Literature. mehmetyonat@gmail.com

Cihê duyem yê vê kokê *Kardûchi* (Καρδοῦχοι) ya Ksênefon (Xenophon) e.⁴ *Gortuya* Grekî ku di Asurî de *Qurti* ye û qertafa pirjimarkirinê ya Ermenîkî -*kh* standiyê û di Urartuyîya di dîroka berîya zayînê pênc sedan de di forma *Gortu-khê* de ye, eslê vê peyvê ye. Baş tê zanîn ku bêjeyên bi -οῦχος ve qedîyayî ji hêla Deh Hezaran (The Ten Thousand) ve ji zimanên din bo Grekî hatine asîmîlekirin.⁵ Dîsa, her çiqas di demeke wiha zû de di zimanê Ermenîkî de em rastê tiştekî neyênê jî, lê divê ev bikaribe bê derxistin ku *Gortu-kh* an jî *Gortai-khên* (Kurd) Ermenîkîya klasîk ku di Grekî de wekî *Kardûchi* ye, *Kardûchiya* Grekî versoyaneke nêzik ya Ermenîkîya axaftinî ya berê be. Ev arguman ji hêla du rastiyên girîng ve têne piştrastkirin ku ji hêla Stephanusê Bîzansî ve hatine vegotin: (1) Gelê ku ji hêla Ksênefon ve wekî *Taochi* (Τάοχοι)⁶ tê binavkirin *Tai* (Τάοι)⁷ ye ku ji hêla Sopaenetus ve bi vî awayî hatiye qeyîtkirin, û (2) gelê *Gordiaea* jî wekî *Gordî* û *Gordochî*⁸ û bi hin navên din têne zanîn. Ev herdu divê transkîrîba navên Ermenîkî *Taikh* û *Gortukh* bo alfabeza Grekî bin ku Grekîyên wan bi vî awayî ne: *Τάοι* û *Τόρδοι*.⁹ Varyasyoneke *Kardûchi* û *Gordochî* jî *Kardakes* (Κάρδακες) e ku ev nav tenê ji bo terîfkirina leşkerên bi peretî yên Asyayî tê bikaranîn. Qasê ku tê zanîn ew ji cihên dûr yên *Kardûchi* îşqal kirî têne kirêkirin. Pêkan e ku di serî de wekî navê eşîrekî hatibe bikaranîn û paşê ev bêjeya *Kardakes* ji bo hemû leşkerên bi peretî hatibe emilandin.¹⁰ Di nameyeke alimekî de ku li ser Strabo (*Geogr.*, xv. 734) hatî nivîsîn, noteke balkêş heye ku dibêje ew wekî *Kardakes* têne binavkirin “lewra ew debara xwe bi dizîyê dikin, jixwe *karda* tê wateya “mêranî” û “şerxwaz” - ku esas *kurd* di Farisî de jî tam tê vê wateyê. Hema bêje ne muhtemel e ew ji bilî mêrên eşîrên kurdan bin ku qismen bi rêgirtinê û qismen jî bi leşkerîya peretî ya artêşên bîyanî debara xwe dikirin.

Lê paşê xeletiyên paşgirên -οῦχοι û -οχοι hatine kişîfkirin. Her çiqas paşgira -οῦχοι ji bo demeke dirêj ji bo çêkirina rengdêrên cihî¹¹ hatibe bikaranîn jî, ev paşgir bi -αῖοι an -ἦοι an jî yên wekî van ve hatine guhertin. Pliny bi awayeke teqez dibêje “gelê berê wekî *Cardûchi* dihat binavkirin lê niha *Corduani* ye”¹² cîranê Adiabeniyan¹³ bûne. Li ber çemê Dîcleyê û cihên din yên “çîyayên *Gordiyaci*” jîyane ku heman çem Urfaya (Orroean; Edessa, di Suryankî de Urhai û îro Urfa) Erebi ji Adiabeniyan

4 Xen., *Anab.*, III, v, 15, 17; IV, i, 2-4, 8-11; iii, 1-2, 7, 26-7, 30; v, 5, 17; VII, viii, 25.

5 Froma yekjimar *Cardûchus* formeke çêkirî ya pirjimara *Cardûchi* ye. (Xen., *Cyr.*, vi, 3, 30).

6 Xen., *Anab.*, IV, iv, 18; vi, 5; viii, 1; V, v, 17.

7 Steph. Byz., *Ethnica* (Meineke), s.v. *Táοχοι*, i, 211 ; binêre notên wî yên derbarê *Καρδοῦχοι* de, i, 358.

8 I I. *ib.*, i, 211.

9 Binêre Meillet, *Esquisse d'une Grammaire comparée de L'Arménien classique*, pp. 40-3, û Hü -schmann, *Armenische Grammatik*, pp. 404, 518-20.

10 Binêre Polyb., *Hist.*, v, 79, 11, 82,11 ; Corn. Nep., *Datames*, viii, 2; Arr., *Anab.*, ii, 8, 5-6, û Plut., *Sec. Epic.*, xiii ; dîsa binêre Steph. Byz., s.v. *Kardakes* ; Hesych., *Lex. (Schow)*, p. 403, (Alberti), ii, 147 ; Phot., *Lex. Synag.* (Porson), i, 131.

11 Nota wergêran: Ev wekî paşgira -fya Kurdî ye. wekî; Cizîrî, Xanî, Mûşî.

12 Plin., *Hist. Nat.*, vi, 15, 44.

13 Nota Werger: Pey miladê sedsala 1ê de di navbera Zapa jor û Zapa jêr de jiyane.

cuda dikir.¹⁴ Strabo yê duym wekî *Kardûchiyan* bi nav dike û dibêje “axa *Gordyaei* ji hêla yê berê ve wekî *Kardûchi* dihate pênasekirin.”¹⁵

Ev herdu form û varyantên wan ku pirî caran ji ber nebaldarî û nezanîna mustensîxan bû, û wisa jî di nav nivîskarên Grek û Romanan de û disa di nav nivîskarên Xirîstîyanan de berdewam kir.

Tabloya Şêweyên ji Sedsala Yekem ya Berîya Zayînê Heta Nivîskarên Grek û Latîn Hatine Bikaranîn

Di Sedsala yekem ya berîya zayînê de:

Cordueni (Sall., *Hist. Fragm.*, iv, 72).¹⁶

Gordylene (Diod. Sic., *Hist. Gr.*, xl, 4; Strab., *Geogr.*, xi, 527; xvi, 747).
Gordyacus and Gordyaeā (Strab., *Geogr.*, xi, 522, 529, 532; xvi, 739, 746, 747, 750).

Di sedsala ewil ya piştî zayînê de:

Gordyeni û **Gordylene** (Plut., *Luc*, xxi, 505; xxvi, 508, 509; xxix, 512; xxx, 512; xxxiv 515 ; *Pomp.*, xxxvi, 638).

Cordueni (Plin., *Nat. Hist.*, vi, 44).

Gordyaeus (Plut., *Alex.*, xxxi, 683).¹⁷

Kordyaei (Josephus, *Archoeol*, i, 3, 6, § 93).

Cordiaei (?) (Plin., *Nat. Hist.*, vi, 118, MSS. wekî *Condiaei* or *Gurdiaci*, û vi, 129, “*Coridaeorum*” an “*Choridiorum*” xwendine.

Di sedsala duym ya piştî zayînê de:

Gordylene (Ptol., *Geogr.*, v, 12; xi, 527 ; App., *de Bell. Mithr.* cv).

Gordyaeus (Ptol., *Geogr.*, v, 13; Arr., *Anab. Alex.*, iii, 77).

Korduēne (Dio Cassius, *Hist. Rom.*, xxxvii, 5, 3).

Kardynus (Dio Cass., *Epit.* Ixviii, 26, 2 : τὸ Κάρδυνον ὄρος)

14 Id. *ib.*, vi, 31, 129.

15 Strab., *op. cit.*, xvi, 747. Ji bo referansên *Kardûchi* binêre Strab., *Geogr.*, xvi, 747; *Epit.*, r. 148 (*Kardûchiā*); Diod. Sic., *Hist. Gr.*, xiv, 127; Plin., *Hist. Nat.*, vi, 44 ; Ptol., *Geogr.*, vi, 2; Agath., *Hist.*, iv, 29 ; Theophyl. Simoc, ii, 10, 2.

16 Di pasajên Josophus (*Archeol.*, xx, 2, 2, s. 34) *MMS de Καρδῶν, Καρῶν, Καρεῶν hemû nivîsên xeletî yê muhtemel in ji bo bêjeya Καρδῶν. Her çiqas forma Καρδῶν dibê bi Γὸρδοι bê muqayesekirin lê ev ne pêkan e.*

17 Nivîskarên din yê Bîyografîyên Îskenderê Mezin wekî *Cordiaei*, *Gordyaei* (Curt. Ruf., *Hist. Alex.*, iv, 10, 8; v, 1, 4, 14-15), an jî wekî *Cordiaei* (*Epit. Rer. Gest. Alex. Magn.*, xxix); di pasajekî de wekî *Curtius* (*op. cit.*, iv, 10, 8) xwendine. Hin MSS wekî *Cordei* xwendine.

Di sedsal çaran ya piştî zayîne de:

Kardûeni (Petr. Patr., *Hist.*, di nav *Fragma Miiller de. Hist. Graec.*, iv, 187).

Cardueni (Sext. Ruf., *Brev.*, iii, xx, ku ji *Historia Miscella*, x, 3 hatiye kopîkirin; Eutrop., *Hist. Rom.*, viii, 3, 1).

Kordyaeci (Euseb., *Praep. Ev.*, ix, 11; *Onom.*, 208; *Chron. Armen.*, r. 23).

Di sedsala pêncan ya piştî zayîne de:

Cardueni (Not. *Dign.*, Or. xxxvi, 34, û *Occ.* vii, 209) an jî Cordueni (Not. *Dign.*, Or. xviii, 6, 19, û *Occ.* vi, 40, 83).

Corduena (Amm. Marc, *Res Gest.*, xviii, 6, 20; xxiii, 3, 5; xxiv, 8, 4, 8, 5; xxv, 7, 8, 7, 9).

Cordyena (Jul. Honor, Di nav *Geogr. Lat. Min.* a Reise de, xxx, 5, û Aethicus, *ib.*, lxxvi, 21).

Kardûeni (Zosimus, *Hist. Nov.*, iii, 31).

Di nivîsên nivîskarên Kîlîseyan de:

Cardyeus (Epiphan., *adv. Haeret.*, i, 1, 4; ii, 66, 83).

Cordulia (Philostorg., *Hist.*, iii, 7; *Lib. Generat.* (Reise), § 24, r. 116, li gor texmîna edîtorî l xetayek e û divê bibe a û divê wekî Cordyaia bê xwendin; dîsa binêre *Excerpt. Lat. Barb.* (Frick), r. 208, ku hin MSS. wekî Cordyna xwendine; *Monum. Germ. Hist.* (Mommsen), *Saec.* iv-vii, vol. i, r. 106).

Codryalia (Syncellus, ji hêla Goar hatîye edît kirin, r. 47, ku hin MSS. xwendina wê vergerandine ser Cordulia).

Divê tu girîngî li varyasyonên din neyê dayîn ku di nav MSSan de gelek in û dîsa divê tu qiymet neyê dayîn bo hin formên xeyalî yên wekî *Gordyas* ku ji hêla Stephanusê Bîzansî¹⁸ ve wekî axa *Gordyaeci* hatiye pênasekirin. Lê rengdêreke cihî (gentilic) heye divê li ser bê sekinîn û qasê tê xwîyanê ji heman kokê hatiye. *Cyrtii* ji hêla hin nivîskarên klasîk ve wekî eşîreke Asyayî hatiye behskirin ku wekî *Kardûchi* û *Kardekesan* bi alîyên xwe yên nîşangêrîyê ve têne zanin. Strabo dibêje ew li Îranê nêzîkê çîyayê Zagrosê li cem Mardiyan¹⁹ îqame dikin û ew bi şelandinê (robbery)²⁰ debara xwe dikin. Hem Polybius²¹ û hem jî Livy²² qeydên xwe de dîyar kirine ku ew wekî leşkerên nîşanger dihatine kirêkirin. Qereker û cihê van miletan bi hev re nîşan didin ku ew bi *Kardûchi* re têkildar in. Dengê bideng ya kin berîya paşgira

18 Steph. Byz., s.v. Gordyaca.

19 Notê bi jêgirtina jêrê re muqayese bike, di nav *Aneed*, Syr. de, iii, p. 332a Land de.

20 Strab., *Geogr.*, xii, 13, 533; xv, 3, 727.

21 Polyb., *Hist.*, v, 52.

22 Livius, *ab Urb. Cond.*, xxxvii, 40, 9 (cihê ku ew wekî Cyrtai dihatine binavkirin), û xlii, 58, 13.

dawîyê tê (di varyasyona *Cyrtaei* de bi awayeke ne rast hatiye dirêjkirin ku di formên din de teqez kin in) ku di hemû formên navan de wekî hev in (wekî, Qardä, Qurtî-e, Kardû-ochi = Kardûchi, Kardä-kes, Gordÿ-aei, û Cordÿ-eni, hwd.). Girîngîya van dê paşê di teqezkirina filolojik ya vê argumentê de derkeve meydanê.

Ev nav paşê bi navê *Qardû*²³ kete zimanê Suryankî. Ev ax di navbera Turabîdîn, çîyayên Zagrosê û Cizîrê (Jazîrat-ibn-‘Umar) de ye ku cihê *Kardûchiyan* e û îro yên li wir dijîn bi piranî Kurd in. Dirêjkirina bidenga dawî ji ber taybetîya qedandina bêjeyan bi bidengên kin yên di zimanên Semîtîk de ye. Bi vî awayî ev bidenga kin ya hate nîşandan ku taybetîyeke bingehîn e, yan dikeve yan jî bi herfeke bêhêz ve tê xurtkirin. Di encamê de, li gor taybetîyên Suryankî *Gortu-kh* bûye *Qardu-w* û paşê jî herfa bêhêz bi bidenga kurt ya berîya xwe ve bûye yek û bûye *Qardû*. Ev terîfa rast ya qedandinê ye ku heman form di Erebi de jî heye. Di Erebi de bidenga kin ya dawî *a²⁴* ye wekî di *Karda-kes*, û ev bûye sebep *Qarda-y* derkeve meydanê û dawî de jî bûye *Qardâ*²⁵. Di pasajekê de, versiyona Erebi wekî *Qardûhû* ya Suryankî *Qardû*²⁶ ye, lê ev îstîsnayî ye. Bi gelemperî *Qardû* û *Qardâ* wekî hev in.²⁷

Bajarê Cizîrê (Jazîrat-ibn-‘Umar) ku paytexta *Qardûyan* e, di Suryankî de bi çend navan ve hatiye binavkirin. Ev cudahî ji ber paşgirên rengdêrên cihî (gentilic) ne. Ev formên jêrê tene bikaranîn:

Gāzartā d’Qardū (Wright, *Catal. of Syr. MSS.* di nav the *Libr. of Cambridge Univ.*, ii, r. 746; Forshall û Rosen, *Catal. MSS. Or. li M. Brit.*, pp. 102a, 104b; Assemanni, *Bibl. Or.*, ii, pp. 2516, 2566; Barhebr., *Chron.* (Bruns and Kirsch), p. 329).

Gāzartā d’Qardūwîhā (Forshall and Rosen, *op. cit.*, r. 102a; cp. Assemanni, *Cat. MSS. Bibl. Apost. Vat.*, iii, p. 355).

Gāzartā d’Qardawāyê (Wright, *Catal. of the Syr. MSS.* li the *Brit. Mus.*, iii, pp. 1181a, 1182b).

Forma dawî nîşanê me dide ku rengdêra cihî ya ku di Suryankî de ji bo pirjimarîyê tê bikaranîn bi *Kardûchî* û *Gordiaei* û *hwd.* re wekî hev e. Ev form di Suryankî de forma herî berbelav e.²⁸ Dîsa, di noteke *Anecdota Syriaca* (vol. iii, r. 332) ya Land de bi awayeke eşkere tê vegotin ku *Qardawāyê* û *Marûdāyê* (yanê Mardîyên Kevnare)

23 Mesela, Barhebraeus, *Nomocanon* (Hunt MSS. 1), 36 v., *Ascensus Mentis* (ib., 540), 83 v.; *Patr. Or.*, Sim'on bar Sabba'e, cp. 23 (û 25); Wright, *Catal. of Syr. MSS.* di nav the B.M., iii, 1136a-6 de; al.

24 Nastûrî *Qardû* wekî *Qardâ* vedibêjin ku ev jî béguman bandora xwe li ser *Qardāya* Erebi heye.

25 Avri et Slibā, *de Patr. Nest. Comm.* (Gismondî), r. 80; Maris, *de Patr. Nest. Comm* (Gismondî), pp. 2, 3, 10; Balâdhurî, 176, 5; At-tabarî, iii, 610, 3 Ibn Fâqîh, 132, 8; 136, 2; Ibn Rustah, 106, 14; 195, 12; Ibn Khurdâdhbih, 76, 12; 245, 15; Mas'ûdî, *Tanbih*, 53, 12; Ibn Hauqal, 145, 13. Yâqût (i, 476) dibêje *Qirdā* ku ew lê zêde dike dibêje ev millet wekî Qardâ tê bilêvkirin. Dîsa bi Bâqardāya Erebi re bide ber hev (Ar-tab., iii, 610,1).

26 *M'art d'Gazê* (Bezold), *Syr.*, r. 98 = Ar., r. 99.

27 Elias of Nisibis (Baethgon) in *AbJuindl. f. d. Kunde des Morgenl.*, viii, 3, r. 17.

28 Assemanni, *Bibl. Or.*, vol. i, pp. 204a, 352a; Chabot, *Nest. Synods* di nav *Notices et Extraits* (Paris), x, p. 165 de.

li Asurê bi hev re jîyane. Lê formeke dawî *q'* bêhêz kiriye û ew bûye *k* û *Kartawâyê*²⁹ derxistiye medanê ku di eslê xwe de *Qardawâyê* ye. Alimekî jî pasajeke Suryankî ya di *Jiyana Mâr Yabhalâhâ* de dibêje, *Kartawâ Qûrdâ ye* ku Yahûdî û Keldanî wan wekî *Qûrdâyê*, Faris wekî *Kurd* bi nav dikin. Ew dibêje *Qardawâyê* jî çîyayên *Qardûyê* ne.³⁰ Ev not pênaseya Nöldeke piştrast dike ku derbarê girê li Sûrîyeyê ya di Suryankî de bi navê *Tellâ d'Qûrdâyê* û di Erebi de bi navê *Tallu-'l-Kurdî* tê zanîn.³¹ Bikaranîna vî navî di nav rûpelên heman nivîskarî de diguhere. Eger em bawerîya xwe bi musten-sixan bînin, Barhebraeus hem forma bi *q'yê* hem jî ya bi *k'yê* bi kar anîne ku bigiranî wekî *Qardû* û *Kûrdâyê* hatiye bikaranîn.

Şeweyên ku di Edîsyonên Barhebraeus de Hatine Dîtin

Qardû. (birêkûpêkî,, wekî li jor hate gotin).

Kardû (varyanteke di Chron., p. 522 de).

Qardawâyê (Chron., p. 81, û Chron. Eccl., Abbeloos û Lamy, s ii, r. 75). Qurdâyê (Chron., p. 306, and Chron. Eccl, r. 731).

Kûrdâyê (Chron., pp. 329, 398, 459, 554,575; ji bo formên jî vê çêbûne binêre Chron., pp. 153, 151, 238; Chron. Eccl., r. 569).³²

Divê em li ser şeweyên di Aramî de têne bikaranîn zêde nesekinin. Ew wekî şeweyên Suryankî ne, lê di wan de hin guherîn çê bûne û ev zêde girîng nînin. On-qelos wexta behsa çîyayê Araratê yê ku keştî li ser sekinî kiriye (Genesis viii, 4), wergera Suryankî daye ber xwe û bêjeya *Qardû*³³ bi kar anîye. Di şeweyê Erebi yê Sa'adiyahê de wekî *Qardû*³⁴ û di Targûma Jerusalamê de wekî *Qardûn* derbas dibe ku ew şeweyê *Kardynosa* Dio Cassius tîne bîra merivan. Di ciheke din ya versiyona Peymana Kevn de (old Testament) (2 Kings xix, 37 = Isaiah xxxvii, 38, û Jeremiah li, 27) heman cîh wekî *Qardû* tê pênasekirin û ji niştecihên wê derê re jî *Qardawayyâ* tê gotin. Di Îbrankîya Rabbînik de forma pirjimar ya *Qard'wâyîn* tê bikaranîn.³⁵ Dîsa li cîyekî *Kardû* wekî varyanteke *Qardû*³⁶ tê bikaranîn. Lê divê mirov zêde qîmetê nede van guherînên ortagrafik yên di Îbrankî de.

29 Chabot, *op. cit.*, x, p. 423 (Syr., p. 165); *Tûmâ d'Margâ, Governors* (Budge), p. 98, *al.*; Bedjan, *Acta Martyrum*, ii, p. 673; Wright, *Catal. of Syr. MSS. li the Brit. Mus.*, iii, p. 1207a.

30 *Mâr Yabhalâhâ* (Bedjan), chap, xiv, p. 121.

31 Nöldeke di nav *ZDMG.*, xxix, pp. 419 ff de.

32 Form *Kûrdayya* di nav nivîsa nivîskarekî sedsala diwazdehan ya pey mîladê re bide ber hev. (J - hannes of Nisibis, di nav *Assemanni's Bibl. Or.*, ii, pp. 221-2 de).

33 Zanyarê ku Erebi wekî Abu-'l-Faraj (Pococke) dizanîn, di r. 13. de wekî "çîyayê Kurd ku wekî Al-Jûdî (çîyayê Cûdiyê) tê bi nav kirin" pênase dike.

34 Heman pasaja forma *Qardûn* *tê de heyî di Midr. B'reshith Rabbâ* û di Mandaic *Great Book* (i, 380, 21) de jî wekî referans cih digire.

35 Y'bhâmôth, 3b, 16a.

36 Rabbinowitz li ser *Bâbâ Bathrâ* 91a.

Hate xwîyanê ku ev şêweyên cuda yên wekî Qarda (an jî Karda), Kardûchi, Gortochi (û Gordi), Kardakes û Cyrtii, Gordyaei û Cordueni, Qardû and Qardâ, Qardawâyê, Qurdâyê, Kartawâyê û Kurdayyâ, hwd. her çiqas di formên cuda de bin jî ji heman kokê tên. Bêhêzbûna dengên palatal û dentalan û tunebûna wan, dîyardeyeke gelek berbelav e di zimanên Semîtîk de. Di vê rewşê de ev navê ji zimanê orîjînal derbasî zimanên bîyanî bûyî, gelek tiştên wê bieceleyî guherîye. Lê bidenga kin ya pey herfeke dental û berîya paşgira qedandinê hatî, bêistîsna hatiye parastin û bûye sebeb ku ev nav bi teqez bê dîyarkirin.

Gelo mirov dikare van şêweyan di *Kurda*³⁷ zimanê Farisî û Erebi de jî dîyar bike ku bidengeke kurt ya dawîyê di şêweyê vê navdêrê de tune û her wext *k*'ya ewil parastiye. Gelo gelê ku bi van navan hatine terîfkirin *Kurdên* nivîskarên Erebi û Farisî behskirî ne? Eger em pêşî pirsra duyem bibersivînin, bersiv ji ber hin sedeman divê erênî be. *Qardaya* Sumerîyan ku li dora gola Wanê bûn û *Qurtîya* ku Assurîyan li çîyayên Azuyê (ku bi îhtîmaleke mezin çîyayên Hazzûyê yên niha ne³⁸) bi wan re şer kiribûn, heman herêm bû ku *Kardûchi* lê jîyabûn. Dîsa ev ew *Qurtî* ne ku di vekişîna Deh Hezaran (the retreat of the Ten Thousand) de êrîşî artêşa Deh Hezaran dikirin. Herêma ku ji hêla *Gordyaci* an jî *Cordueniyan* ve îşqalkirî hatibû terîfkirin- herême firehtir ya *Kardûchiyê* bû wekî Kurdistana modern, lê li gor cihê *Gordyaea* an jî *Corduene* ev cih berfirehtir bû. Dîsa edetên van hemû gelen bi temamî wekî hev bûn; ew millet çîyayî bûn, “miletêkî hişk, bihêz, wehşî, ji bindestiyê re bêtehemul, hînbûyên şelandinê û bi awayekî hişk girêdayê rêveberîya serokên milletê xwe”³⁹ bûn. Wekî dawî divê neyê jibîrkirin ku alimên berê ew bi *vî* awayî terîf dikirin; alimên berê eleqe di navbera *Kardakesa* Strabo û *kardaya* Farisî de datînin. Di heman demê de ev nîyeta wergêranê *Chronographiaya* Eliasê Nîsîbîsê bû ku di pasajekê de digot “*Kartawâyê* bi navê *Jacobites* têne binavkirin” û ew bi *vî* awayî wergerandibû Erebi “*Akrâd* ku bi navê *Jacobites* têne binavkirin”⁴⁰. Ji aliyê din ve, wekî li jorê hate dîtin, şerhkerê *Jiyana Mâr Yabhalâhâ* bi awayekî aşkeretir dibêje; ‘*Akrâdê* ku di *Chronicla* Barhebraeus de derbas dibe ew gel e ku berê wekî *Kûrdâyê* dihate zanin.⁴¹

Ji aliyê din ve her çiqas wekhevîyên rûkî (superficial) û hin parelelî hebin jî, nêzikahîya filolojik nehatiye parastin. Nexwe îhtîmal e ku bi taybetî di bêjeyên bîyanî de gelek mînakên *q*'ya Semîtîk ku di Farisî de dibe *g* û *k* wekî mînak bêne

37 Bi gelenperî pirjimara vê bêjeyê di Erebi de wekî ‘Akrâd e. Lê berê wekî ‘Akârîd bû (‘Abdu-‘l-Bâsit, *Dâris* di nav *the Journal Asiatique*, IX, iv, pp. 252-3) ji bo forma regular wekî varyanteke di MS.ekê de.

38 Nota Wergêran: Ev cih çîyayên Qozluxê ne. Lê Îbrahîm Halîl Baran bi perspektîfeke din ve mijarê dinirxîne. Ji bo agahiyên zêdetir binêre (<https://www.kurdistan24.net/tr/opinion/48198-Azu-Da%20C4%20Flar%20B1%E2%80%99n%C4%B1-Nas%C4%B1-Kaybettik?>)

39 Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, chap. lix

40 Binêre Baethgen di nav *Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl.*, viii, 3, p. 17.

41 Assemanni, *Bibl. Or.*, ii, p. 366

dayîn.⁴² Ev argûman bi wan îhtîmalan têne piştrastkirin; bêhêzbûna *q'yê* bo *k'yê* di zimanên Semîtîk de û tevlihevîya herfa rast ya di formên curbecur yê Ermenkî û Grekî de. Nêzikahîya navbera *Kurd* û *Qarda* û varyasyonên wê yê eslî, bi rastî balkêş e. Lê ne muhtemel e ku bidenga kin ya daliqîyayî ji holê rabe ku tenê di mînakên Farisî û Erebi de wekî îstîsna ev jîhêlêrabûn heye. Di vê xalê de nivîskar bi Nöldeke⁴³ re li ser heman fikrê ye. Lê ji vê zêdetir nivîskarê vê gotarê nikare bi wî re li ser heman fikrê berdewam be. Li gor Nöldeke, mijarên din yê wekî terma *Qardû* tenê herêmeke biçûk nîşan dide lê Kurd ji bo ciheke berfirehtir tê bikaranîn. Dîsa, ew dibêje navê Kurd ji *Kyrtiiyê* tê ku li jor behsa wê hate kirin. Li gor wî *Kyrtii* li ser axa Îran û Medyayê û herêma Kurdên niha wenda bûne. Li dijî vê mirov dikare bêje tu delîlek tune ku vê jîholêrabûna *Kyrtiiyan* piştrast bike. Dîsa, bêdenga kin ya daliqandî ya *Kyrtii* ji formên din kêmtir bîngêhîn nîne. Herêma Cizîrê (Jazîrat-ibn-'Umar) wekî herêma *Gortu-khan* hatiye pênasekirin. Lewra ew cihê yekane ya dewlemend ya ber çem bû ku wan dikarîn ew bişelînin. Dîsa, Cizîr (Jazîrat-ibn-'Umar) bi xwe yekane bajar bû li wê herêmê ku bi giranî nîfûsa wê ji wan pêk dihat. Li cihên din, ew ji hêla Ereban ve ber bi paş ve ber bi çîyayên bêxêr yê cihê eslî yê wan hatibûn tevdan. Paşê ew ber bi bakûr, rojhilat û başûrê rojhilat belav bûn. Cihê belav bûn çîyayên kêmnîfûs bûn ku ji bo mileteke hejmarê wan zû zêde dibe ciheke guncav bû ku ew bêyî tu berxwedanê li hember xwe bibînin li wan deran belav bûn. Lê di mayîna wan ya kêmwext de wan li Cizîrê ne tenê navê xwe li paşîya xwe hîştin lê di heman demê de wan ji gelê xwe hin kes hîştin ku jiyana rehet ya bajaran tercîhê jiyana zehmet ya çîyayan dikirin.

Eger pêwendîya navê Kurd ji hêla filolojîk ve bi *Qurtî* û hwd. ve tunebe, nexwe eslê wê çî ye? Divê meriv li cihên dûr li bersivê negere; alimekî berê di navbera navê *Kardakes* û *kardaya* Farisî de têkilî danîye. Çareserîya problemê di vir de ye. Lewra ka tişteke ji vê xwezayîtir heye ku Faris ku *Qurtîyan* dinasin û bi wan re têkildarbûn, navekî li wan bikin ku ev nav ne tenê bi qerekerê wan re eleqedar be lê di heman demê de bişibe navê wan ê eslî? *Gurd* na jî *Kurda* Farisî, ku muhtemelen di zimanê Babîlî de jî ji koka *gardu* an jî *qarduya* hevkok, tê wateya “dilawer”, “egît” an jî “şerhez”. Dîsa, egîdî û hezkirina şer qerekerên bîngêhîn yê Kurdan e. Ji Farisî ev nav derbasî Erebi bûye û ji wir jî di zimanên Ewropî de bûye Kurd.

42 Mesela, *gardu* an jî *qarduya* Asûrî di Farisî de dibe *gurd* an jî *kurd* (egît), hwd.; wekî vê *Kîrmâna* Farisî di Suryankî de dibe *Qarman*.

43 Nöldeke, *Kardu und Kurden in Beiträge zur Alten Geschichte und Geographie: Festschrift für H. Ki - pert*, pp. 71-82 ; disa binêre Hartmann, *Bohtan*, pp. 90 ff.

Nota Serwehî 1: Nivîskarê vê gotarê nikare tu tiştî bibîne ji bo piştgirîya fikra ku eleqeya Kurdan bi Guti û Gutu re datînin; (Binêre li gotarên li ser *Kurdistanê* yên di *Dictionnaire de la Géographie universelle* û di *Encyclopaedia Britannica*; cf. Sayce, *ibid.* iii, r. 103).

Nota Serwehî 2: Di *Anecdota Syriaca*, i, *Geographica*, fol. i r., Syr., p. 23. ya Land de ev behs derbas dibe; “*Bardâyê* ku gihîştine gola Wanê (Lake Thospitis)”; ev *Bardâyê* aşkere ye ku di çavkanîyên din de derbas nabe, nebe ku xeletîyeke xwendina *Kurdâyê* be guherînek sivik ji navdêra ewil bo navêdêra duyem?

ISSN: 2147-883X

na **NÛBIHAR**
AKADEMÎ

Kovara Akademîk a Xebatên Kurdî ya Navneteweyî
International Peer-reviewed Journal of Kurdish Studies

ISSN 0000-0213 00883



9 770000 021473