

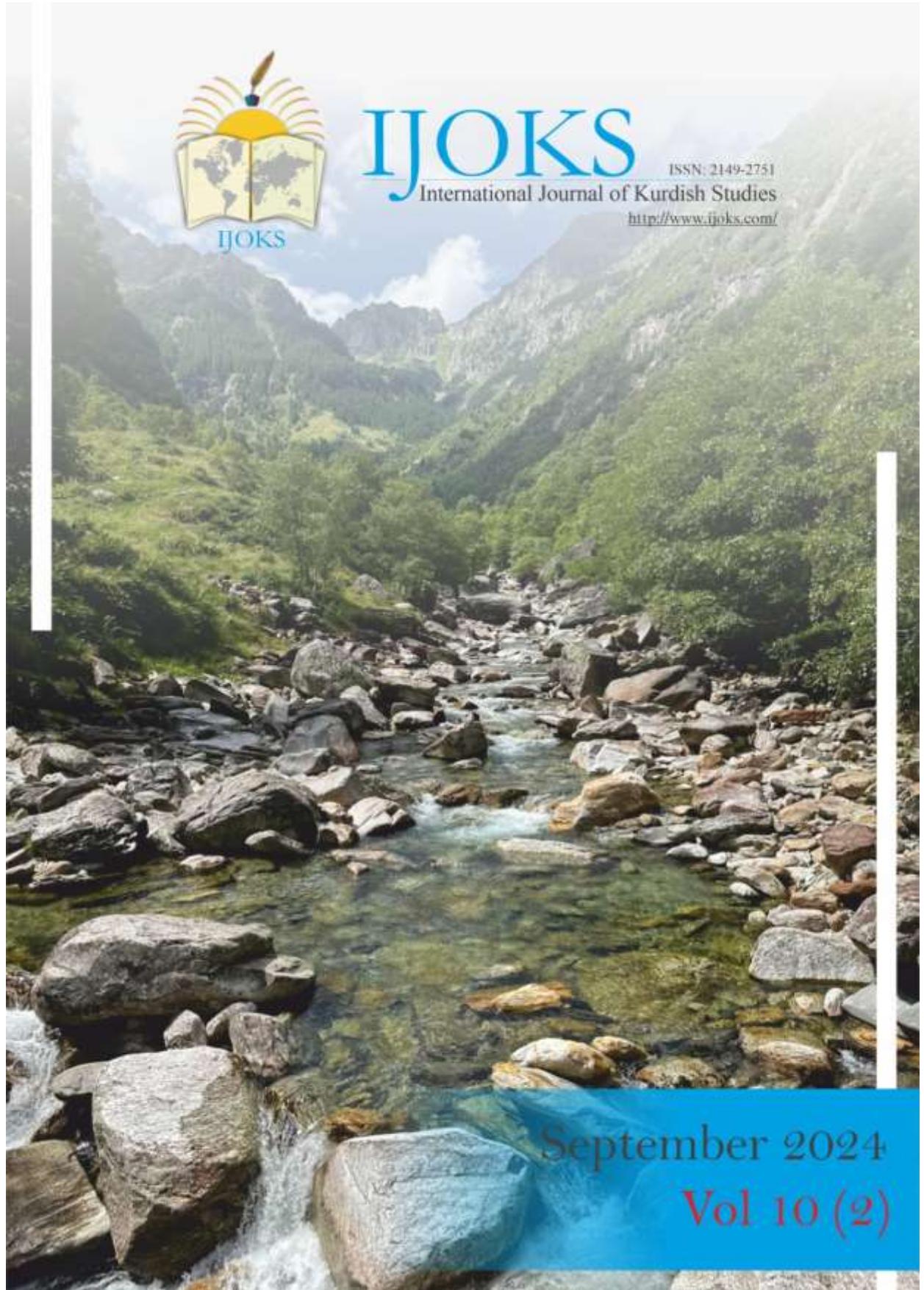


IJOKS

ISSN: 2149-2751

International Journal of Kurdish Studies

<http://www.ijoks.com/>



September 2024
Vol. 10 (2)



Editor-in-Chief

Hasan KARACAN, Ph. D 

English Language Editor

Aviva BUTT, (Australia)

Turkish Language Editor

Hüseyin KARACAN, Ph.D.

Editor of Linguistics & Communication

Eva EPPLER, Ph.D., (UK)

Editor of Russian Language

Kerami UNAL, Ph.D., (Russian Federation)

About ---

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

• © All rights reserved.

Abstracting & Indexing



ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ (Muş Alparslan University/Türkiye)

Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ (Dicle University/ Türkiye)

Prof. Dr. Abdullah Kurshid ABDULLAH (Salahaddin University, Iraq)

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle University/ Türkiye)

Prof. Dr. Mesut ERGİN (Dicle University/ Türkiye)

Prof. Dr. Kinyaz İbrahim MİRZOYEV (Abai National Pedagogical University / Kazakhstan)

Prof. Dr. Gulmira ABDIRASIROVA (Kazakh State Women's Teacher Training University / Kazakhstan)

Prof. Dr. Vecihi SÖNMEZ (Yüzüncü Yıl University/ Türkiye)

Prof. Dr. Abdulhadi TIMURTAS (Yüzüncü Yıl University/ Türkiye)

Prof. Dr. Zahir ERTEKİN (Mardin Artuklu University / Türkiye)

Assoc. Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu University/ Türkiye)

Assoc. Prof. Dr. Giovanni BORRIELLO (Roma Tre University/Italy)

Assoc. Prof. Dr. Eva DURAN (University of Roehampton / UK)

Assoc. Prof. Dr. Hajjah Jariah Mohd JAN (University of Malaya, MALAYSIA)

Assoc. Prof. Dr. Safin Jalal FATHWLLA (Koya University /Kurdistan Region of Iraq)
Assoc. Prof. Dr. Muhammet ÖZDEMİR (Katip Celebi University/ Türkiye)
Assoc. Prof. Dr. Necat KESKIN (Mardin Artuklu University/ Türkiye)
Asst. Prof. Dr. Murat DEMİR (Ankara Haci Bayram Veli University, Türkiye)
Asst. Prof. Dr. Joanna BOCHENSKA (Jagiellonian University, Kraków / Poland)
Asst. Prof. Dr. Omed Barzan BRZOO (Germian University /Kurdistan Region of Iraq)
Dr. Christian SINCLAIR (University of Arizona / USA)
Dr. Salah Hwayyiz RASOOL (Koya University / Kurdistan Region of Iraq)
Dr. Nawzad Anwer OMER (Koya University / Kurdistan Region of Iraq)
Dr. Amir KARIMIPOUR (University of Isfahan / IRAN)
Dr. Katya DUNAJEVA (Eotvos Lorand University, Budapest, HUNGARY)
Dr. Aviva BUTT (Sydney University/Australia)



EDITORIAL

We are together for the twentieth issue, the September issue of 2024. It is very exciting to present this new issue of our e-journal, the International Journal of Kurdish Studies – a journal for Kurdish Studies. Every issue provides new ambitions and motivation for us to achieve a better journal, thanks to your fruitful and motivational support, collaboration and encouragement.

The papers in this issue are as usual listed in the Contents. They are again our contribution to the field of Kurdish Studies. We thank the journal employees, authors, reviewers and all the others who have contributed to the preparation process. And, we hope to meet you all again in the forthcoming issues...

Hasan KARACAN, Ph. D

Editor in Chief



*Vol. 10 Issue 2
(September 2024)*

CONTENTS

Page

Research Articles / Review Articles

Examining Color Recognition in the Kurdish Language: A Sociolinguistic Perspective <i>Suleyman KASAP</i>	272
A Jewel of Kurmanji Literature of Out of Sight Kurdish from the Eye: Mele Telheyê Şerefkî [^] <i>Ayhan YILDIZ</i>	283
From De-Tribalisation to Re-tribalisation: Conflict and Organisation Models in Discussing the Structural Transformation of Kurdish Tribes <i>Safîye ATEŞ BURÇ</i>	314
The Sheikh Obaidullah Rebellion and Its Effect on Ottoman-Iranian Relations <i>Hasan TAN</i>	339
In Defense of Philosophy and the Necessity of Learning It, by Professor Al-Bukhari Hamana <i>Rachida SARI</i>	364
Determining the Perspective of Local People on Cultural Tourism: The Case of Mardin [^] <i>Mehmet Necati CİZRELİOĞULLARI</i>	375
The Role of French Intellectuals in the Development of Kurdish Studies and Kurdish Enlightenment <i>Sevda ORAK REŞITOĞLU, Necat KESKIN</i>	391
The Creation according to Shamaran myth in Kurdish Regions: A Comparative Analysis of Mesopotamian Mythology and Hebrew Texts <i>Diana ROSTAMINEZHADAN</i>	411
The Legitimacy of Didactic Philosophizing for Children in Light of the Digital Revolution <i>Mebarak FADHILA</i>	431

The Geopolitical Imagination of the State of Israel: An Evaluation from the Perspective of Critical Geopolitics <i>Yeşim BAYRAM, Onur BALCI</i>	445
Teaching Arabic to Specialists in the Digital Age: Strategies and Challenges <i>Naima CHALGHOUM</i>	464
Children and the Risk Society in Algeria: The COVID-19 Pandemic as a Model <i>Zidan NAIMA</i>	482
Algerian cinema and its accompaniment of the war of national liberation: The film "The Battle of Algiers" as a model <i>Mebarak FADHILA</i>	503
Relations of Kurds with Armenians (951-1150) <i>Bekir BİÇER</i>	518

International Journal of Kurdish Studies

Vol. 10 Issue 2 (September 2024)

ISSN:2149-2751

Editorial
Hasan KARACAN

[EN](#)

[PDF](#)

RESEARCH ARTICLES / REVIEW ARTICLES

Examining Color Recognition in the Kurdish Language: A

Sociolinguistic Perspective

[EN](#)

[PDF](#)

Süleyman KASAP

A Jewel of Kurmanji Literature of Out of Sight Kurdish from the Eye:

Mele Telheyê Şerefkî

[KRD](#)

[PDF](#)

Ayhan YILDIZ

From De-Tribalisation to Re-tribalisation: Conflict and Organisation Models in Discussing the Structural Transformation of Kurdish Tribes

[TR](#)

[PDF](#)

Safiye ATEŞ BURÇ

The Sheikh Obaidullah Rebellion and Its Effect on Ottoman-Iranian Relations

Hasan TAN

[TR](#)

[PDF](#)

In Defense of Philosophy and the Necessity of Learning It, by Professor

Al-Bukhari Hamana

[EN](#)

[PDF](#)

Rachida SARI

Determining the Perspective of Local People on Cultural Tourism: The Case of Mardin[^]

Mehmet Necati CIZRELIOĞULLARI

[TR](#)

[PDF](#)

The Role of French Intellectuals in the Development of Kurdish Studies and Kurdish Enlightenment

Sevda ORAK REŞITOĞLU, Necat KESKIN

[KRD](#)

[PDF](#)

The Creation according to Shamaran myth in Kurdish Regions: A Comparative Analysis of Mesopotamian Mythology and Hebrew Texts
Diana ROSTAMINEZHADAN

[EN](#)

[PDF](#)

The Legitimacy of Didactic Philosophizing for Children in Light of the Digital Revolution
Mebarak FADHILA

[EN](#)

[PDF](#)

The Geopolitical Imagination of the State of Israel: An Evaluation from

[TR](#)

[PDF](#)

the Perspective of Critical Geopolitics
Yeşim BAYRAM, Onur BALCI

Teaching Arabic to Specialists in the Digital Age: Strategies and Challenges

[EN](#)

[PDF](#)

Naima CHALGHOUM

Children and the Risk Society in Algeria: The COVID-19 Pandemic as a Model

[EN](#)

[PDF](#)

Zidan NAIMA

Algerian cinema and its accompaniment of the war of national liberation:

The film "The Battle of Algiers" as a model

[EN](#)

[PDF](#)

Sidhom Fatima AL-ZAHRA

Relations of Kurds with Armenians (951-1150)

[EN](#)

[PDF](#)

Bekir BİÇER



Research Article

International Journal of Kurdish Studies
10 (2), pp. 272-282
<http://www.ijoks.com>

Examining Color Recognition in the Kurdish Language: A Sociolinguistic Perspective

Süleyman KASAP¹ 

Received: Mar 21, 2024

Reviewed: Apr 4, 2024

Accepted: May 13, 2024

Abstract

This study employs a cross-sectional research design to explore color recognition among Kurdish participants, encompassing individuals from various age and education groups. The research aims to investigate patterns of color perception across demographic segments within the Kurdish population. Participants were selected from four distinct groups: elementary school graduates (elderly), high school students, university students, and university graduates. The study involved presenting participants with a list of color names in Kurdish and recording their responses to assess color recognition. Descriptive statistics, including frequency distributions and percentages, were utilized to analyze the data and identify trends in color perception. The total number of participants in the study was 274. Findings indicate a high level of familiarity with basic colors such as black, white, red, green, yellow, and blue across all participant groups, with recognition rates ranging from 85% to 96%. However, less common colors, including gray, orange, pink, and purple, showed varying levels of recognition among different participant groups. Gray was relatively better recognized compared to other less common colors, with recognition rates ranging from 8.93% to 15%, suggesting potential differences in exposure to color terminology among different age and education groups.

Keywords: Sociolinguistics, color recognition, Kurdish language, Kurd

Recommended citation:

Kasap, S. (2024). Examining Color Recognition in the Kurdish Language: A Sociolinguistic Perspective. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 272-282, DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1456401>

¹ Assoc. prof. Dr., Van Yuzuncuyil University, Van, Türkiye: kasap_hakan@hotmail.com,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8367-8789>

Introduction

The study of how humans perceive and name colors offers a captivating glimpse into the intricacies of language, culture, and cognition. This inquiry delves into the curious case of Kurdish spoken mostly in the East and south-east part of Turkey (Babayigit, 2021; Karacan & Babayigit, 2017) and other languages, which appear to lack specific words for certain colors despite the apparent ability of speakers to distinguish them. By critically examining culturalist perspectives, investigating material evidence, and addressing skepticism, we aim to unravel the complexities surrounding color perception.

Culturalists, as critics of prevailing explanations, challenge the notion that languages could overlook words for colors that are perceptually distinct. They question how communities capable of recognizing subtle differences in hues would fail to develop corresponding linguistic distinctions. An analogy to modern idiomatic expressions, where color descriptions often deviate from precise visual representations, underscores the inherent complexity of language in capturing the nuances of color perception. However, the culturalists acknowledge that sporadic idioms fall short of explaining consistent "deficiencies" observed in ancient texts.

To bolster their argument, culturalists turn to material artifacts and cultural practices, seeking evidence of sophisticated color perception in ancient civilizations. Notably, the ancient Egyptians emerge as a case study, boasting a lexicon rich in color terms and a keen appreciation for hues such as green and blue. The presence of lapis lazuli, a revered blue gemstone, serves as tangible evidence challenging prevailing assumptions about color perception in antiquity. Archaeological findings and historical records offer glimpses into ancient cultures' conceptualization of color, underscoring the dynamic interplay between language, perception, and cultural practices.

Despite the compelling arguments put forth by culturalists, skepticism persists among detractors like Magnus and his followers. Doubts linger regarding the plausibility of languages possessing elaborate vocabularies for describing light effects while lacking specific color terms. Nevertheless, culturalists remain undeterred in their pursuit of cross-cultural comparisons and interdisciplinary inquiry, (Cebi & Babayigit, 2021), aiming to bridge the gap between linguistic expression and perceptual reality. The study of color perception transcends linguistic and cultural boundaries, offering profound insights into the complexities of human cognition. Through critical examination and interdisciplinary inquiry, we have begun to unravel the mysteries surrounding

color perception and expression. By embracing a holistic approach that encompasses linguistic analysis, archaeological evidence, and anthropological insights, we move closer to understanding how language, culture, and perception intersect in shaping our understanding of the world. As we continue this journey of exploration, we are reminded of the dynamic nature of human experience and the role of language and culture in shaping our perceptions of color and reality.

Colors and Language

Color perception is a fascinating aspect of human cognition that is deeply intertwined with language and culture. Across different linguistic communities, the categorization and description of colors vary, reflecting unique cultural perspectives and historical influences. While English speakers may use terms like "sky blue" or "green like the grass" to describe colors, other languages may employ different strategies to articulate the rich spectrum of hues present in the world. Languages organize colors into basic categories, known as basic color terms, which serve as the building blocks for discussing color. These basic color terms provide a framework for individuals to communicate and interpret colors within their cultural context. In English, there are commonly recognized basic color terms such as black, white, red, green, yellow, blue, brown, orange, pink, purple, and gray. However, not all languages have the same number of basic color terms. Some languages may have fewer basic color categories, while others may have more. This variation in color categorization reflects the diversity of human perception and cultural interpretation.

Color perception is a multifaceted phenomenon influenced by language, culture, and cognition. Understanding how different languages categorize and describe colors provides insight into the intricate relationship between language and perception. This chapter delves into the rich tapestry of research exploring color perception across diverse linguistic and cultural contexts, drawing upon a range of scholarly works and empirical studies.

The seminal work of Bulmer (1968) and Conklin (1964) laid the foundation for understanding color categories in indigenous languages, such as the Kalam and Hanunóo communities. These studies revealed how cultural factors shape color perception and categorization, challenging Western-centric notions of color universals. Further insights into color categorization were provided by Dedrick (1997), who explored the nuanced interplay between perception and language in shaping color categories. Wierzbicka's groundbreaking research (1990, 1992) delved

into the semantics of color terms, elucidating the cultural and cognitive dimensions of color perception. Her work highlighted the role of language in shaping conceptual frameworks for understanding color, emphasizing the diversity of linguistic and cultural perspectives on color categorization. Similarly, studies by Goddard (1998, 1999) and Geertz (1983) underscored the cultural specificity of color meanings and the importance of cultural context in interpreting color symbolism.

The influence of language on color perception has also been examined through cross-cultural studies, such as those by Kay and Berlin (1997) and Crystal (2003). These studies revealed how linguistic differences impact color perception and categorization across diverse cultural and linguistic groups. Furthermore, research by Laughren et al. (2006) and Langlois (2004) explored color semantics in Indigenous Australian languages, shedding light on the rich cultural significance of color in these communities. Anthropological studies have provided valuable insights into the cultural significance of color. Morphy's (2005) exploration of Yolngu aesthetics and Munn's (1973) analysis of Walbiri iconography highlighted the profound cultural meanings embedded in color symbolism. Similarly, Scott (2007) and Simpson (2006) examined the role of language migration and cultural synesthesia in shaping color perception and expression. Additionally, the work of Hargrave (1982) and Isaacs (1999) contributed to understanding color terms in Aboriginal languages and contemporary Australian Aboriginal art, respectively. Furthermore, research by Hale and Casagrande (1967) and Langlois (2004) provided insights into semantic relationships in Papago folk definitions and Warlpiri-English encyclopaedic dictionaries, respectively.

Research Design

This study adopts a cross-sectional research design to investigate color recognition among Kurdish participants. Cross-sectional research allows for the examination of a diverse range of participants at a single point in time, providing insights into color perception across different demographic groups. Descriptive statistics, such as frequency distributions and percentages, were used to summarize the data and identify patterns of color recognition among participants.

Participants

Participants were selected from various age and education groups, including elementary school graduates, high school students, university students, and university graduates. This selection aimed to capture a broad spectrum of the Kurdish population and explore potential differences in color recognition based on age and educational background. The sample size was determined based on considerations of statistical power and feasibility. Efforts were made to recruit a sufficient number of participants from each demographic group to ensure adequate representation and statistical reliability.

Table: 1 Participant Distribution by Education Level and Age Range

Participant Group	Number of Participants	Age Range
Elementary School Graduates (Elderly)	80	45-65 years
High School Students	56	15-17 years
University Students	90	19-24 years
University Graduates	48	26-49 years

The table provides a clear overview of the distribution of participants based on their educational level and age range in the study on color perception among the Kurdish population. Each participant group represents a distinct segment of the population, allowing for a comprehensive examination of color recognition across different age and educational backgrounds. Firstly, the table indicates that the study includes a diverse range of participants, encompassing individuals at various stages of education, from elementary school graduates to university graduates. This diversity ensures a broad representation of the Kurdish population, enhancing the generalizability of the study findings.

Secondly, the table highlights the age range within each participant group, showing that participants within each educational level span a considerable range of ages. For instance, elementary school graduates (elderly) range from 45 to 65 years old, while university students are predominantly between 19 and 24 years old. This variation in age distribution allows for the exploration of potential age-related differences in color perception. Furthermore, the table reveals that the largest participant group is university students, comprising 90 individuals, followed by elementary school graduates (80 participants), high school students (56 participants), and

university graduates (48 participants). This distribution reflects the educational structure of the Kurdish population, with a larger number of individuals enrolled in university-level education compared to high school or elementary school.

Data Collection Procedure

Participants were presented with a list of color names in Kurdish and asked to identify each color.. The colors included Black (Reş), White (Spî), Red (Sor), Green (Kesk), Yellow (Zer), Blue (Şîn), Brown (Qehweyî), Orange (Porteqalî), Pink (Kinûşk), Purple (Binefşî), and Gray (Gewr). They were asked to identify and name each color, providing insights into their recognition and linguistic categorization of different hues. This approach allowed for an examination of color perception within the Kurdish population and provided data for analyzing patterns of color recognition across various demographic groups. Responses were recorded using structured questionnaires a to ensure accuracy and consistency in data collection.

Findings

The study findings reveal distinct patterns of color recognition among different age and education groups within the Kurdish population. Across all participant categories, there is a strong familiarity with basic colors like black, white, red, green, yellow, and blue. Elderly participants exhibit the highest level of recognition, followed by university graduates, university students, and high school students. However, the recognition of less common colors varies considerably. Gray is relatively well recognized, while orange, pink, and purple show lower recognition rates, particularly among university students. These findings suggest that age and education may influence color vocabulary acquisition, with older and more educated participants demonstrating greater knowledge. In summary, the study underscores the significance of age and education in shaping color perception and vocabulary within the Kurdish population.

Table 2: Color Recognition Across Age and Education Groups in Kurdish Participants".

Participant Group	Total Participants	Known Colors	Percentage of Participants Knowing Basic Colors	Less Common Colors
Elderly	80	Red, Green, Yellow, Blue, Brown	96%	Gray: 12 (15%), Orange: 2, Pink: 3, Purple: 4
University Graduates	48	Black, White, Red, Green, Yellow, Blue	89%	Gray: 8 (16.67%), Orange: 6, Pink: 3, Purple: 8
University Students	90	Black, White, Red, Green, Yellow, Blue	88%	Gray: 15 (16.67%), Orange: 0, Pink: 0, Purple: 0
High School Students	56	Black, White, Red, Green, Yellow, Blue	85%	Gray: 5 (8.93%), Orange: 0, Pink: 0, Purple: 0

Knowledge of Basic Colors:

Across all participant groups, there is a high level of familiarity with basic colors such as black, white, red, green, yellow, and blue. The percentage of participants knowing these basic colors ranges from 85% to 96%, indicating a strong grasp of fundamental color terms in Kurdish.

Elderly participants exhibit the highest percentage (96%) of knowing basic colors, followed by university graduates (89%), university students (88%), and high school students (85%).

Less Common Colors:

The less common colors, including gray, orange, pink, and purple, show varying levels of recognition among different participant groups. Gray appears to be relatively better recognized compared to the other less common colors across all groups, with percentages ranging from 8.93% to 15%. Orange, pink, and purple have lower recognition rates, with university students showing no recognition of these colors. This suggests that these colors might be less frequently encountered or discussed in everyday conversations or educational settings.

Age and Education Impact:

Elderly participants exhibit the highest overall percentage of knowing both basic and less common colors, suggesting that age and experience may play a role in color vocabulary acquisition. University graduates, despite having slightly lower percentages than the elderly, still demonstrate strong knowledge of both basic and less common colors. This could be attributed to their higher education level and exposure to diverse linguistic and cultural contexts. University and high school students, while showing strong familiarity with basic colors, display lower recognition rates for less common colors. This might reflect differences in exposure to color terminology and cultural factors influencing color perception among younger age groups.

Discussion

The findings of this study shed light on the complex nature of color recognition among Kurdish participants, revealing both commonalities and variations across different demographic groups. The high level of familiarity with basic colors such as black, white, red, green, yellow, and blue aligns with previous research emphasizing the universality of these fundamental color categories (Berlin & Kay, 1969; Kay & Maffi, 1999). However, the lower recognition rates for less common colors like gray, orange, pink, and purple underscore the nuanced nature of color perception, which may be influenced by linguistic, cultural, and cognitive factors (Lucy, 1992; Levinson, 2000).

Contrary to earlier claims of universal color categories, recent studies have challenged the notion of a fixed set of color terms across all languages (Levinson, 2001). Robertson et al. (2000) and Saunders & van Brakel (2002) have highlighted the diversity in color terminology systems, suggesting that linguistic categorization of colors may not adhere to predictable patterns as previously proposed. Furthermore, linguists such as Conklin (1955), Snow (1971), and Kuschel & Monberg (1974) have observed that some languages conflate color with other perceptual attributes such as texture or variegation, complicating the identification of basic color terms (Lucy, 1992).

The discrepancies in color recognition observed among different age and education groups in this study may reflect variations in exposure to color terminology and cultural influences (Saunders & van Brakel, 2002). Elderly participants, who exhibited the highest overall percentage of color recognition, may have accumulated greater linguistic and experiential knowledge over time (Levinson, 2001). On the other hand, university students, particularly those in the younger age

group, displayed lower recognition rates for less common colors, suggesting potential gaps in their color vocabulary acquisition (Lucy, 1992).

Overall, these findings underscore the dynamic nature of color perception and the importance of considering linguistic and cultural factors in understanding color categorization processes. Future research could explore the role of contextual factors, such as linguistic relativity and cultural norms, in shaping color perception across diverse populations and languages (Levinson, 2000; Robertson et al., 2000). Additionally, investigations into the cognitive mechanisms underlying color recognition could provide further insights into the interplay between language, culture, and perception (Levinson, 2001; Saunders & van Brakel, 2002).

Concluding Remarks

This study offers valuable insights into color recognition among Kurdish participants, revealing both shared patterns and individual variations in color perception across different demographic groups. While the high familiarity with basic colors reflects universal tendencies in color categorization, the differences in recognition rates for less common colors underscore the influence of linguistic, cultural, and cognitive factors on color perception. The findings highlight the dynamic nature of color categorization and the need to consider diverse linguistic and cultural contexts in studying color cognition. By challenging traditional notions of universal color categories, this research contributes to a deeper understanding of the complex interplay between language, culture, and perception. Moving forward, further investigations into the contextual and cognitive determinants of color recognition will enrich our understanding of human cognition and cultural diversity.

References

- Babayigit, M. V. (2021). Semantic and Modal Analysis of Some Verbs in Kurdish, Turkish and English. International Journal of Kurdish Studies 7 (1), 123-139, <https://doi.org/10.21600/ijoks.850817>.
- Cebi, A., & Babayigit, M. V., (2021). A cross-cultural study of the speech act of apology by Turkish and Kurdish Speakers of English and the native English speakers of English. Şarkiyat, 13(2), 895-909.

- Berlin, B., & Kay, P. (1969). Basic color terms: Their universality and evolution. University of California Press.
- Bulmer, D. K. (1968). Kalam colour categories. *Kivung*, 1, 120-33.
- Conklin, H. (1964). Hanunóo colour categories. In D. H. Hymes (Ed.), *Language in culture and society* (pp. 189-192). New York: Harper & Row.
- Conklin, H. C. (1955). Hanunóo color categories. *Southwestern Journal of Anthropology*, 11(4), 339–344.
- Crystal, D. (2003). English as a global language (2nd ed.). Cambridge: University Press.
- Dedrick, D. (1997). Colour categorization and the space between perception and language. *Behavioral and Brain Sciences*, 20, 187-8.
- Geertz, C. (1983). Local knowledge. New York: Basic Books.
- Goddard, C. (1998). Semantic analysis: A practical introduction. Oxford: University Press.
- Goddard, C. (1999). Review article: Colour categories in thought and language. *Linguistic Typology*, 3, 259-69.
- Goddard, C., & Wierzbicka, A. (Eds.). (1994). *Semantic and lexical universals: Theory and empirical findings*. Amsterdam: John Benjamins.
- Goddard, C., & Wierzbicka, A. (Eds.). (2002). *Meaning and universal grammar: Theory and empirical findings*. Amsterdam: John Benjamins.
- Hargrave, S. (1982). A report on colour term research in five Aboriginal languages. In *Work Papers of SIL-AAB Series B8*. Darwin: Summer Institute of Linguistics Australian Aborigines Branch.
- Isaacs, J. (1999). Spirit Country – Contemporary Australian Aboriginal art. Melbourne: Hardie Grant Books.
- Karacan, H., & Babayigit, M. V. (2017). Türk ve Kurt Dillerinin Sentaks (Sözdizimsel) Karşılaştırması. Tiydem Yayıncılık, Editör: Hasan KARACAN, Basım sayısı, 3, 7-31.
- Kay, P. (2004). NSM and the meaning of colour words. *Theoretical Linguistics*, 29, 237-48.
- Kay, P., & Maffi, L. (1999). Color appearance and the emergence and evolution of basic color lexicons. *American Anthropologist*, 101(2), 307–319.
- Kuschel, R., & Monberg, T. (1974). Color term salience. *Anthropological Linguistics*, 16(8), 358–365
- Langlois, A. (2004). Alive and kicking: Areyonga teenage Pitjantjatjara. Canberra: Pacific Linguistics, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University.
- Laughren, M., Hale, K., & Warlpiri Lexicography Group. (2006). Warlpiri-English encyclopaedic dictionary [Electronic files]. St Lucia: University of Queensland.
- Levinson, S. C. (2000). Yélî Dnye and the theory of basic color terms. *Journal of Linguistic Anthropology*, 10(1), 3–55.
- Levinson, S. C. (2001). Language and cognition: The cognitive consequences of spatial description in Guugu Yimithirr (Vol. 59). Cambridge University Press.
- Lucy, J. A. (1992). Grammatical categories and cognition: A case study of the linguistic relativity hypothesis. Cambridge University Press.
- Morphy, H. (2005). From dull to brilliant: The aesthetics of spiritual power among the Yolngu. In M. Perkins & H. Morphy (Eds.), *Anthropology of art: A reader* (pp. 302-320). Oxford: Blackwell.
- Munn, N. D. (1973). Walbiri iconography: Graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- Robertson, I. G., Davies, I. R. L., & Davidoff, J. (2000). Color categories are not universal: Replications and new evidence from a Stone-age culture. *Journal of Experimental Psychology: General*, 129(3), 369–398.
- Saunders, B. A. C., & van Brakel, J. (2002). Are there nontrivial constraints on color categorization? *Behavioral and Brain Sciences*, 25(4), 465–466.
- Snow, C. E. (1971). The development of color classification in children. *Cognitive Psychology*, 2(2), 219–242.
- Scott, K. (2007). Strangers at home. In M. Besemer & A. Wierzbicka (Eds.), *Translating lives: Australian stories of language migration* (pp. 1-11). St Lucia: University of Queensland Press.
- Simpson, J. (2006). How do we know what they see? Retrieved from http://blogs.usyd.edu.au/elac/2006/09/how_do_we_know_what_they_see_f.html
- Wierzbicka, A. (1990). The meaning of colour terms: Semantics, culture, and cognition. *Cognitive Linguistics*, 1, 99.
- Wierzbicka, A. (1992). Semantics, culture and cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations. New York: Oxford University Press.
- Wierzbicka, A. (2006a). English: Meaning and culture. New York: Oxford University Press.
- Wierzbicka, A. (2006b). The semantics of colour: A new paradigm. In C. Biggam & C. Kay (Eds.), *Progress in colour studies, vol. I: Language and culture* (pp. 1-24). Amsterdam: John Benjamins.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies

10 (2), pp. 283-313

<http://www.ijoks.com>

Mucewherekî Nerûbar ê Edebîyata Kurdî ya Kurmancî: Mele Telheyê Şerefkî

Ayhan YILDIZ¹

Received: Apr 15, 2024

Reviewed: May 1, 2024

Accepted: May 29, 2024

Kurte

Mele Telheyê Şerefkî ku yek ji alim û edîbê edebîyata Kurdî ya Kurmancî ye, ji hêla jînenigarî, berhem û kesayetîya xwe ya edebî ve heta niha tenê di yek sempozymekê da bûye mijara teblîxeke kurt û di gotareke akademîk da bi qasî risteyekê behsa wî hatîye kirin. Ji bilî van, tenê çend helbestên wî li ber destê çend melayên medreseyê herêmê hebûn. Wekî din agahîyên berfireh di lîteraturê da li ser wî tune bûn. Lewra me ev rewş wekî pirsgirêkeke vekolînê li qelem da û bi armanca ku em wî li gel jînenigarî, berhem û kesayetîya wî ya edebî bidin naskirin, me pirsên xwe amade kirin û em derketin qada xebatê. Di pêvajoya vekolînê da me M. T. Şerefkî rû bi rû dît, pirsên xwe jê pirsîn, dengê wî tomar kir. Ji teknikên rîbaza vekolîna kalîtatîf, me bi rîya hevdîtin û hevpeyvînan çend caran li ser hev agahî ji wî bi xwe kom kirin. Peyra me berhemên wî yên destnivîs ji destê edîbî bi xwe bi dest xistin û ew taqî kirin. Di encama vekolînê da me tesbit kir ku ev edîbê nenas, ji salên 1960î vir ve ketîye nav seqa û atmosfera medreseyê herêma Serhed, Dîyarbekir û Batmanê, li cem miderisên navdar ên medreseyê van herêman xwendîye û îcazeya medreseyê ji destê miderisê Medreseya Cimikan Mele Mûsa wergirtîye. Wî hîn di ciwantîya xwe da dest bi nivîsina helbestên Tirkî, Erebî û Kurmancî kirîye. Ji ber ku ew zavayê Mela Xalidê Zengokî ye û wî bi malbatî ji berhemên wî yên dîmî yên Kurdîya Kurmancî sûd û mifa wergirtîye, ew ji hêla edebîyata dînî ve ketîye bin bandora wî; îca ji ber ku di medreseyê curbicur ên herêma Serhed, Dîyarbekir û Batmanê da xwendîye, bi refleks û helwesta helbestên Mele Şêxmûs (Cegerxwîn) û Mele Ebdurrehemanê Mûsi (Durre) dest bi hûnandina helbestên Kurmancî kirîye. Şerefkî mewlûdeke menzûm, du dîwan, otobiyografiyeke menzûm û bîyografiyeke pexşan bi Kurmancî nivîsiye; çend helbest ji bi zimanê Erebî û Tirkî nivîsîne. Heta niha ji van berhemên wî yek jî nehatîye çapkîrin û vekolerên edebîyata Kurmancî pê haydar nebûne. Herçendî piraniya helbestên dîwanen wî wekî tema li ser gelperwerîyê bin jî, gelek helbestên wî li ser nirxên dînî yên Îslamî jî hene.

Bêjeyê Sereke: Edebîyata Kurdî, Mele Telheyê Şerefkî, Berhemên Şerefkî, Kesayetîya Edebî ya Şerefkî

Recommended citation:

Yıldız, A. (2024). Mucewherekî Nerûbar ê Edebîyata Kurdî ya Kurmancî: Mele Telheyê Şerefkî. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 283-313, DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1468825>

¹ Ph.D., Mardin Artuklu University, Mardin, Türkiye: ayhanyildiz@artuklu.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8763-4182>

A Jewel of Kurmanji Literature of Out of Sight Kurdish from the Eye: Mele Telheyê Şerefkî

Abstract

Mele Telheyê Şerefkî, one of the scholars of Kurmanji Kurdish literature, has so far been the subject of only one symposium paper and mentioned in one sentence in an academic article with his life story, works and literary personality. Apart from these, only a few of his poems were in the possession of Diyarbakır madrasah teachers. Apart from this, there was no extensive information about him in the literature. Therefore, we identified this situation as a research problem and prepared our questions in order to introduce him together with his life story, his works and his literary personality and started the study field. During the research process, we saw Şerefki, met him face to face, asked him our questions and recorded his voice. We collected information several times through face-to-face interviews, one of the qualitative research techniques. Then we obtained his manuscript works and analysed them. As a result of the research, we found out that this scholar was educated in the 1960s in the madrasas of famous madrasas in the Serhat, Diyarbakır and Batman regions, and finally received his madrasah icazet from Mele Müsa, the scholar of Diyarbakır Cimikan Madrasah. He started to write poems in Turkish, Arabic and Kurdish/Kurmanji from his early youth. Since he was the son-in-law of Şêx Xalidê Zengokî and his family benefited from his religious-literary works in Kurmanji, he was influenced by him in terms of religious literature. However, as he studied in various madrasas in the region of Serhat, Diyarbakır and Batman, he began to write Kurmanji poetry under the influence of Mele Şêxmus (Cegexwîn) and Mele Ebdurrehmanê Muşî (Durre). Şerefkî wrote a poetic mawlid, two divans, a poetic biography and a prose biography in Kurmanji, as well as several poems in Arabic and Turkish. Until now, none of these works have been published and researchers of Kurmanji literature have not been aware of him. Although the theme of his poems is usually national sentiments, there are also many poems that deal with the values of Islam.

Keywords: Kurdish literature, Mele Telheyê Şerefkî, Şerefkî's works, Şerefkî's literary personality

Gözden Irak Kürtçenin Kurmancı Edebiyatının Bir Mücevheri: Mele Telheyê Şerefkî**Öz**

Kürtçenin Kurmancı edebiyatının edip alimlerinden biri olan Mele Telheyê Şerefkî, yaşam öyküsü, eserleri ve edebi kişiliğiyle şimdiye kadar sadece bir sempozyum bildirisine konu olmuş, akademik bir makalede de bir cümlede bahsi geçmiştir. Bunların dışında sadece birkaç şiiri Diyarbakır medrese hocalarının elinde bulunuyordu. Bunun dışında onun hakkında alanyazında geniş bir bilgi bulunmuyordu. Dolayısıyla biz de bu durumu bir araştırma sorunu olarak belirledik ve onu, yaşam öyküsü, eserleri ve edebi kişiliğiyle birlikte tanıtmak amacıyla sorularımızı hazırladık ve çalışma sahasına başladık. Araştırma sürecinde Şerefkî'yi gördük, onunla yüzüze görüştük, ona sorularımızı sorduk ve sesini kaydettik. Nitel araştırma tekniklerinden yüzüze görüşme yoluyla birkaç kez bilgi topladık. Daha sonra onun yanında bulunan elyazması eserlerini elde ettik ve onları inceledik. Araştırma sonucunda bu edip alimin 1960'lı yillardan itibaren Serhat, Diyarbakır ve Batman bölgesinde ünlü müderrislerin medreselerinde eğitim gördüğünü, nihayetinde Diyarbakır Cimikan Medresesi alimi Mele Mûsa'dan medrese icazetini aldığı tespit ettik. O, daha ilk gençlik yıllarından itibaren Türkçe, Arapça ve Kürtçe/Kurmancı şiirler yazmaya başlamıştır. Kendisi Şêx Xalidê Zengokî'nin damadı olduğundan ve ailece onun dini-edebi olan Kurmancı eserlerinden faydalandığından, dini edebiyat açısından onun etkisine girmiştir. Ancak Serhat, Diyarbakır ve Batman bölgesinin çeşitli medreselerinde okuduğundan, Mele Şêxmus (Cegexwîn) ve Mele Ebdurrehmanê Muşî (Durre) etkisiyle Kurmancı şiir yazmaya başlamıştır. Şerefkî, manzum bir mevlit, iki divan, bir manzum özyaşam öyküsü ve bir mensur yaşam öyküsünü Kurmancı olarak yazmanın yanı sıra Arapça ve Türkçe olarak da birkaç şiir yazmıştır. Şimdiye kadar bu eserlerinden hiçbirini yayımlanmamıştır ve Kurmancı edebiyatı araştırmacılarının ondan haberi olmamıştır. Şiirlerinin teması genellikle milli duygular olsa da İslam dininin değerlerini işleyen birçok şiiri de bulunmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kürt edebiyatı, Mele Telheyê Şerefkî, Şerefkî'nin eserleri, Şerefkî'nin edebi kişiliği

Destpêk

Mele Telheyê Şerefkî, bi tevî ku xwedî hin berhemên edebî yên Kurdi/Kurmancî ye, mîna gelek alim û edîbên nenaskirî, wî jî hîn di pirtûkên dîrokî yên edebîyata Kurmancî da cihê xwe negirtîye. Rojekê helbesteke wî bi destê me ket. Peyra me da ser şopa wî û em bi ser hemû berhemên wî ve bûn. Me dît ku wî du dîwan, otobîyografiyeke menzûm, bîyografiyeke mensûr û mesnewîyeke mewlûdê bi Kurmancî hûnaye. Gava me ev berhem dîtin, di qada lîteratura edebîyata klasîk a Kurmancî da me geryanek kir; bes me dît ku tenê yek xebateke li ser wî û berhemên wî hatîye amadekirin; lêbelê xebateke akademîk li ser bîyografi, perwerde, kesayetîya wî ya edebî û berhemên wî, vekolîneke zanistî ya dorfireh nehatîye amadekirin. Bi ser de jî ev berhemên wî gişt hîn jî li ser rûpelên defteran in û nehatine çapkiran. Ji ber vê yekê, çawa ku em çav bi wan ketin, demildest me pêdivî dît ku em berhem û bîyografiya wî bikin mijara xebateke serbixwe. Lewra me bîyografi, kesayetîya edebî û berhemên M. T. Şerefkî ji bo vê xebatê, wekî pirsgirêka vekolînê wiha dîyar kir:

“Gelo Mele Telheyê Şerefkî bi tevî bîyografi, kesayetîya edebî û berhemên xwe, di dîroka edebîyata Kurmancî da xwedî reng û rûyekî çawa ye?”

Di pey dîyarkirina pirsgirêka vekolînê da, me hewl da ku vê pirsgirêkê çareser bikin û bersiva van pirsan bidin: Mele Telheyê Şerefkî kî ye, li kê derê, di kîjan medreseyan da li ber kîjan miderisan ci tehsîl dîtîye? Ci berhemên wî neçapkirî û neçapkiri hene? Têkildarîya wî ya bi tesewufê ra di ci astê de ye? Gelo ev edîb bi reng û şêwaza xwe ya edebî-hunerî, dikeve bin banê kîjan nerîta edebî û tradîsyona dîrokî ya edebîyata Kurmancî?

Bi mebesta ku em di nav qonaxên dîrokî yên edebîyata Kurmancî da cihê vî edîbî destnîşan bikin, me ev xebat hilbijart û kir mijara vekolîna xwe. Gava di vê xebatê da em bigihîjin armanca xwe, bivênevê agadarîyên pêwîst ên têkildarî vî edîbê nenaskirî dê ji berzebûnê xelas bibin û edîbekî din ê giring jî, bi reng û rûyê xwe yê xweser dê li dîroka edebîyata Kurmancî zêde bibe. Çinku xelekên dîrokî yên edebîyatekê, bi naskirina edîbên wê edebîyatê û berhemên wan ronahî dîbin. Gava edîbên sedsalekê gişt, li gel berhemên xwebihêñ naskirin, helbet zîhnîyet û nerîta edebî ya serdemekê jî pê ra dihê naskirin. Vekolînerên dîroka edebîyata wî gelî jî, dikarin hîn tekûztir nerîten edebî yên wê edebîyatê binirxînin. Îca gava ev derfetên navbihurî li ber destê wan tune bin, bivênevê dîroknasên wê edebîyatê nikarin bi zelalî û bi awayekî zanistî serdemên dîrokî yên wê edebîyatê li gel teybetmendîyên wê kategorîze bikin. Di vê rewşê da nirxandina dîroka wê edebîyatê jî kêm

û kurt dimîne. Bi saya vê xebatê vekolînerên ku li ser nerît û qonaxên dîrokî yên edebîyata Kurmancî dixebeitin, dê nirxandinê hîn çêtir bikin. Ji ber vî awayî qenaeta me ew e ku ev vekolîn gelek giring û sûdewar e.

Li ser vê binbarî û berpirsiyâriyê me berê xwe da qada xebatê û li gor derfetê xwe dest bi vekolînê kir. Me dît ku li gel derfetê dem, hez û behremendîyê, derfetê me yên taqetî û maddî jî têra vê mijarê dîkin ku em vê vekolînê bibin serî û bi serfirazî ji binê wê rabin. Li ser vê bingehê me demildest dest bi berhevkirina daneyan kir.

Serê ewil em li agadarîyên nivîskî yên têkildarî Mele Telheyê Şerefkî gerîyan; me dît ku Recep Aslan (2012) di teblîxa xwe ya “Molla Hâlid Zengokî ve İlmî Kişiliği” (Aslan, 2012, s. 740) da cih daye hin agahîyên kurt têkildarî Mela Telhe Yiğit; bes wî behsa bîyografi û berhemên serekî nekirîye. Edibe Aslan (2023) di teblîxa xwe ya bi navê “Talha Yiğit” (Aslan E. , 2023, s. 279-280) da hinek agahîyên kurt ên têkildarî jînenigarîya Mele Telhe dane û piştî ku wê navê berhemên wî dane, dor anîye ser xizmetê wî yên medreseyan û mijar bi dawî kirîye. Wê tu berhemeke vî edîbî nedaye nasandin û qala kesayetîya wî ya edebî nekirîye. Di vê rewşê da me tê derxist ku valahîyek di vê mijarê da heye û heger bihê dagirtin, dê ji bo raborî û dahatîya edebîyata Kurdî ya Kurmancî bi kîr bihê. Lewra me vekolîneke di vê biwarê da pêwîst dêra.

Di pey xwendin û nirxandina lîteratura nivîskî ya têkildarî Şerefkî da, ji bo xebata qadî/sehayî, me pirsên xwe yên ji bo hevdîtin û hevpeyvînê amade kirin û berê xwe da sehaya xebatê. Piştî hewldanekê, me peywendî li gel edîbî bi xwe danî. Bi rêya hevdîtin û hevpeyvînê xwe yên carbareyî, pirsên xwe yên ku di çarçoveya mijara xwe de amade kiribûn, çend rojan li ser hev jê pirsîn, dengê wî qeydî cîhazê kir û di wextê rîzkirina daneyan da ji deşîfrasyona wan sûd wergirt. Herwiha me destnivîsên wî bi destûra wî jê wergirtin û li gor agahdarîyên ku me ji devê wî bi xwe wergirtin û ji berhemên wî istifade kir, me binemal, bîyografi, ramyarîya wî, têkilîya wî ya bi tesewwufê re, keseyatîya wî ya edebî û taybetmendîyên berhemên wî rapor kirin. Peyra me rapora xwe ya nivîskî, ji serî heta binî li rûyê wî xwend û kem û kurtîyên xwe sererast kirin. Di pey berhevkirina daneyan û raporkirina wan da dor hat ser tesbîtkirina cihê wî di dîroka edebîyata Kurmancî da. Piştî ku me analîza vedîtin û şiroveya daneyên xwe kirin, êdî me encama xwe dîyar kir.

1. Bîyografiya Mele Telheyê Şerefkî

1.1. Binemala Wî

Binemala Mele Telhe bi eslê xwe ji eşîra Badikan e. Diwazde qebîleyên vê eşîrê hene. (Güneş, 2023, s. 2) Bav û kalên M. T. Şerefkî ji qebileya Şerefkan e. Di nav pêşiyên vê qebileyê de şex, seyîd û alim hene. Mele Telhe, kurê Hecî Ebdulhelîm e, ew kurê Hecî Salih e, ew kurê Mihemed Xan e, ew kurê Mistefa ye, ew kurê Huseyn e, Huseyn kurê Şemseddîn e, Şemseddîn kurê Mele Omer e. Kalê wî 150 sal berê ji qezaya Pasûrê/Qulpê, ji gundê Şerefka², hatîye gundê Mûşê Newala Milkê (Güdümlü). Li wê derê wan bi Ermenîstanê ra cîrantî kirine. Piştî ku şenîyên Ermenî ji wê derê derketine, ew jî kişiyane gundê deşte Kurdmeydanîyê. A niha di gundê Kurdmeydanîyê³ da disekinin. Li gorî usûla şer‘î ya İslâmî, heqqê wan ê av û axê li Hezrazê ye. Erdê ku a niha ew li serê ne, ê xelkê ye û hatîye standin. Milkê wan li zozanê Özme Dağı heye, li alîyê Qulpê jî Hezra û Şerefka (Ünal) heye. Kalê Mele Telheyî piştî Herba Ewil a Cîhanê ji gundê Milkê derbasî Kurdmeydanîyê (Eralanı) bûye.⁴

1.2. Jîyan û Tehsîla Wî

Mele Telheyê Şerefkî li Kurdmeydanîyê (tr. Eralanı) di sala 1950 de hatîye dinyayê. Kalê wi Hecî Salih, ji ber hin tiştan aciz bûye hatîye Farqînê (Silvan) gundê Fêra ku li ser çem e, sê salan bi malbatî li wê derê mane. Peyra wan mala xwe bar kirîye anîye navenda Farqînê û ew li Taxa Ferîdon salekê mane. Ji wê derê careke din wan mala xwe anîye Kurdmeydanîyê. Li vî gundi Zîyareta Kalê Melhesen heye, wan mala xwe ji bo xatirê wê zîyaretê anîye vî gundi.

M. T. Şerefkî pêşî hinekî li cem seydayê xwe Mele Yasînê Aqika⁵, di sala 1958an da di nav feqîyan da li Kurdmeydanîyê xwendîye. Şenîyên Aqika⁶ jî bi eslê xwe Badikî ne. Zemanê ku Mele Yasîn diçe Qizilxaçê, Mele Telhe jî pê ra çûye xwendinê. Di sala 1960î da Mele Telhe di zarokatîya xwe da nexweş ketîye, bavê wî ew birîye İsparta Eğridir Kemik

² Navê fermî yê gundê Şerefka “Ünal” e û ji hêla sîyasî ve li ser navçeya Pasûr/Qulpê ye. (Dikarî bnr. <https://pasurilcesi.blogspot.com/2009/03/pasur-ilcesi-koyleri.html>, (Tarîxa hevdîtinê: 19.05.2024).

³ Navê fermî yê gund Kurdmeydanîyê “Eralanı” e. (Hevpeyvîna li gel Mele Telhe)

⁴ Hevpeyvîna taybet li gel Mele Telhe, li Gazîlera Kayapinarê, li mala vekolerê vê xebatê, (Tarîxa hevdîtinê: 06.03.2023).

⁵ **Mele Yasînê Aqika**, bi eslê xwe ji hoza Aqikan a êla Badikan e. Ew jî zavayê Şêx Xalidê Zengokî ye. Aqikan (Tr. Yakut), li ser Qulpê ye û nêzî gundê Duderyayê ye. (Notên li gel Mele Telhe).

⁶ Aqika (Tr. Yakut), hem navê gundekî Qulpê ye hem jî navê hozuke êla Badikan e. Ev gund nêzî gundê Duderyayê ye.

Hastanesi [Nexweşxaneya Hestîyan]. Li wê derê sê mehan tedawî dîtîye. Piştî ku baş dibe, vedigere Mûşê, dihê malê. Wê hingê Mele Telhe 11-12 salî ye. Li malê jî 2 salan di nav cih û nivînan da dimêne. Çawa ku dihê ser hemdê xwe, bavî wî jê ra dibêje: “Tu dê bixwînî. Xwendin li te; mesref li min. Lîbelê yardım, zikat, îsqat û tiştên ku feqî kom dikin, ji te ra heram e, tu nastînî. Bi malê xelkê mexwêne, bi malê min bixwêne.” M. T. Şerefkî ji wê derê diçe herêma Farqînê, li Kovîtê, li cem Seyda Mele Remezanê Aqîkî çendakî dixwêne, peyra di sala 1962an da diçe gundê Pelkê⁷ nava Bekiran,⁸ li wê derê li ba Seyda Mele Fethullah⁹ dixwêne. Di zemanê wan da nêzî 10 feqîyên wan hebûne, Mele Elîyê Berdaxan ê Dîyarbekirî talibê medreseyâ Seyda Mele Fethullah bûye. Wê hingê Seyda Mele Yehya¹⁰ li Şelmo¹¹ bûye, Şêx Ebdilhekîmê Qesrikê¹² ku a niha li Menzîla Semsûrê (Adiyaman) ye, ji Qesrikê¹³ hatibû Xedîrê.¹⁴ Mele Telhe di sala 1963yan de li wê derê çendakî dixwêne. Piştra

⁷ Navê fermî yê gundê Pelkê Yapraklı ye. Nêzî Kanîyahenê (Bekirhan) ye. Gundê vekolerê vê xebatê nêzî vî gundî ye. Ev gundekî Hezo (Kozluk) ya Batmanê ye.

⁸ Bekiran, navê eşîrekê ye ku li herêma Xerzan nêzî 7 gundên wan hene.

⁹ **Mele Fethullah**, li gundê Şelmo (Ulaşlı) ku li ser Hezoya (Kozluk) Batmanê ye, di sala 1938an da hatîye dinyayê. Navê wî yê fermî Fethullah Bakış e. Pêşîyên wan ji herêma Botan, ji Cizîrê hatine Şelmoyê. Neseba wan digihîje Hz. Ebbas ku mamê Hz. Pêxember e. Lewra ji binemala wan ra Ebbasi dibêjin. Kalê wî Mela Muhyeddîn di sedsala 19an da hatîye Dergahê Şêx Muhemmedê Zîlî (gundê Zîla-Yeniçağlar) û di medreseyâ wî da mideristî kirîye. Mela Fethullah birayê Seydayê Hecî Piran (Şelmo/Ulaşlı) e. Peyra wî mala xwe anîye Kanîyahenê (Bekirhan). Kanîyahenê jî li ser Hezo (Kozluk) ya Batmanê ye. Mele Fethullah helbestek bi zimanê Kurdî nivîsiye. Cureyê wê mersîye ye ku wî li ser wefata şêxê xwe nivîsiye. (Me ev malûmat ji Mamoste Eşrefê Mela Fethullah û Mele Ebdulletif ku birazîyê Mele Fethullah e wergirtin. 26.05.2024, li Batmanê di Medreseyâ wan da)

¹⁰ **Mele Yehya**, sala 1940î li Şelmoya Hezo ya Batmanê hatîye dinyayê. Navê wî yê tam Şêx Yehya el-Ebbasî ye. Navê bavê wî Mele Ebdurrehmanê kurê Mele Ahmedê kurê Mela Muhyedînê kurê Mela İbrahim e. Bi eslê xwe digihîjin mamê Hz. Pêxember Hz. Ebbas. Mele Yehya pêşî li cem bavê xwe xwendîye, peyra li cem Xewsê Bilwanîsî (Qesrewî) Şêx Seyyîd Ebdulhekîm el-Huseynî xwendîye, di sala 1957an da icaze ji destê wî girtîye û li wê derê dest bi mideristîyê kirîye. Piştî ku Şêx Ebdulhekîm rehmet kirîye, wî intisabî lawê wî Şêx Mihemed Reşîd kirîye. Mele Yehya piştî ku li çend cihan imamtî kirîye, sala 1987an malnişin bûye. Li ser talîmata şêxê xwe, wî li Stenbolê dest bi kar û barêñ iрşadê kirîye. (Bnr. Şeyh Yahya el-Ebbasî, *Sohbet-i Gulseni*, (Derleyen: Serdar Üstündağ), Sistem Matbaacılık, İstanbul, 2007, r. 9-10.) Mele Yehya du helbest bi zimanê Kurdî nivîsîne. Yek jê mersîye ye ku wî li ser wefata şêxê xwe nivîsiye. (Hevpeyvîna li gel Mele Ebdulletif Bakiş, 25.05.2024)

¹¹ Navê fermî yê gundê Şelmo, Ulaşlı ye. Nêzî Kanîyahenê (Bekirhan) ye. Qeyda nifûsê ya vekolerê vê xebatê li ser vî gundî ye. Ev gundekî Hezo (Kozluk) ya Batmanê ye.

¹² **Şêx Ebdulhekîm**, kurê Şêx Muhemmedê Xalidî ye. Şêx Ebdulhekîm, ji ber ku çendakî li gundê Sîyanîs ê Baykana Sérte jîyaye, bi navê Şêx Ebdulhekîmê Huseynî yê Bilwanîs dihê binavkirin. Ew xelîfeyê Şêx Ehmedê Xiznayê ye ku şêzekî Xalidî yê Sûriyeyê ye. Wî piştî ku çend salakî li gundên Sêrt û Bidlisê şêxîtî kir, derbasî gundê Menzîla Kahtaya Adiyamanê bûye. (Bnr. <https://islamansiklopedisi.org.tr/erol-muhammed-rasid>, (Tarîxa xwepêgîhandinê: 20.05.2024, 10:07).

¹³ Şêx Ebdulhekîm wextakî li Qesrikê di medreseyâ xwe da mideristî kirîye. Şêx Ebdulhekîm wextakî li Binxetê di medreseyen Kurdan da xwendîye. Qesrik ku nêzî Hawêl (Baykan) e, iro bi navê xwe yê fermî Narlıdere ye.

¹⁴ Navê fermî yê gundê Xedîrê “Karaoğlak” e. Ev gundekî Hezo (Kozluk) ya Batmanê ye. (Bnr. Mehmet Sadık Varlı, *Bi Dîtin û Şahidîya Min Ebdullah M. Varlı*, Nûbihar, İstanbul, 2023, r. 57.)

ji wê derê diçe Medreseyaya Mele Hiseynê Kuçuk¹⁵, ba Mele Hadî¹⁶ û Mele Mehdi.¹⁷ Çendakî bi şûn de vedigere Ferhendê¹⁸, hinekî li wê derê dixwêne û peyra vedigere Mûşê. Ji wê derê jî diçe Aşqaleyaya Agiriyê¹⁹, ba Seydayê Mele Mistefa.²⁰ Debara xwendinê û derfetêni li wir, wê hingê zêde zehmet bûne, ji wê derê careke din vedigere Ferhendê. (Navê fermî yê Ferhendê Kayadere ye (Ağcakaya, 2021, s. 1). Li wê derê li ber destê Mele Ebdussemêdê kurê Mele Yehya xwendina xwe berdewam dike.²¹

Mele Telhe li ba Mele İbrahimî Belê²² çendakî dixwêne, peyra diçe bajarê Mûşê, gundê Artxûngê (Tr. Ortakent), li wê derê Mele Ebdulhekîmê Kose²³ ku zavayê Şêx Badînê Duderyaya Qulpê²⁴ ye ders didê. Ku Mele Ebdulhekîmê Kose ji Artxûngê²⁵ diçe gundê Seqawîyê,²⁶ Mele Telhe jî li pey wî diçe wê derê û tehsîla xwe berdewam dike. Di pey çendakî da ew berê xwe dide gundê Reşikê, cem Seydayê Şêx Seyîd li alî Farqînê. Çendakî li wê derê dixwêne û di meha Remezanê de dest bi meletîya fexrî dike. Peyra eskerîya wî

¹⁵ **Mela Hüseyin Küçük**, di sala 1871ê da li Deştadelê ku nêzî Cizîrê ye hatîye dinyayê. Wî di medreseyen Kurdistan da tehsîla îlim dîtîye û pişî ku îcaze girtîye, hatîye li Farqînê bi cih bûye. Mala Ezîzan jê ra li Farqînê mizgeftek û medresyek ava kirîye û wî jî karê mideristîyê kirîye. Mela Huseyn di sala 1955an da wefat kirîye û li Farqînê di Goristana Şêx Xelîl de medfûn e. (Mehmet Çiçek, “Seyda Molla Hüseyin Küçük’ün Hayatı ve İlmi Kişiîliği”, *Sarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, j. II, 2009, r. 124-127.)

¹⁶ Mele Hadî kurê Mele Huseynê Kuçuk e.

¹⁷ Mele Mehdi kurê Mele Huseynê Kuçuk e.

¹⁸ Ferhendê, bi navê xwe yê fermî Kayadere, gundekî Farqînê ye.

¹⁹ Navê fermî yê Aşqe, Aşkale ye û bi ser navenda Agiriyê ve hatîye berdan. (Dikarî bnr. <https://redkani.blogspot.com/2017/06/asqele-askale.html>, (Tarîxa xwepêgîhandinê: 19.05.2024, 21:59).

²⁰ **Mele Mistefa** bi eslê xwe ji Agiriyê ye. Di wextê xwe da alimekî navdar bûye. Di salên 1964an da medreseyaya wî li Aşqaleyê hebûye û wî ders dane feqîyan. Mele Mistefa ji eşîra Sîpikan e û digihîje Ebdulmecîdê Sîpikî. Pêşîyên wan ji Iraqê hatine Dutaxê. Wî heta 100 salîya xwe ders dane. Wî ji edebîyatê zêdetir ji bo sulhêن civakî kar dikir. (Notên li gel Mele Telhe).

²¹ **Mele Yehyayê Ferhendî**, di sala 1859an da li gundê Ferhendê hatîye dinyayê. Ferhendê gundekî Farqînê (Silvan) ye. Ew bi eslê xwe ji eşîra Xîyan gundê Malamelkê ye. Mele Yehya, çendakî li Mûşê di Medreseyaya Mele Teyîb da xwendîye. Wî îcazeyek ji Şêx Umerê Heşamî, yek jî ji Şêx Seîdê Bellê girtîye. (M. Éhsan Hêvîdar, “Seydayê Mela Yehyayê Ferhendî”, *Nûbihar*, 2008, j. 104, r. 48-52.)

²² **Mele İbrahimî Belê**, ji gundê Belê ye, ev gund li ser Farqînê ye. (Notên li gel Mele Telhe).

²³ **Mele Ebdulhekîmê Kose (Seyret)**, bi eslê xwe ji hoza Kerra ya elâ Badikan e. Ew biraziyê Şêx Xalidê Zengokî ye. Ew di îlmê şerîet û edebîyatê da gelek zana bûye. Hin berhemên wî yên menzûm ên bi zimanê Erebî û Kurdî hebûne. Wî di sala 1997an da wefat kirîye, li Artxungê (Ortakent) medfûn e. (Notên li gel Mele Telhe).

²⁴ **Şêx Badînê Duderya (EREN)**, şêxî tekya û medreseyaya Duderyaya Qulpê ye. Ew kurê Şêx Muhammed Emînê Duderî ye ku zemanekî muftîyê Qulpê bûye. Şêx Badîn di sala 1915an de li li gundê Duderyayê hafîye dinyayê. Wî di Medreseyaya Duderyayê de xwendîye û îlmê xwe xelas kirîye. Dewletê ew di sala 1937an da bi sirgûnî ajotîye bajarê Aydinê û heta sala 1947an li wê derê mane. (Taki Eren, “Şeyh Bahaddin”, <https://www.duderyadiyari.com/Makale/93/16>, (Tarîxa hevdîtinê: 19.05.2024, 22:21).

²⁵ Navê fermî yê gundê Artxûnê Ortakent ye. Gundekî Deşta Mûşê ye. (Notên ji devê M. T. Şerefkî)

²⁶ Navê fermî yê gundê Seqawîyê Mercimekkale ye. Nêzî navenda Mûşê ye. (Notên ji devê M. T. Şerefkî)

dihê, ji ber nexweşîna xwe ji eskerîyê miaf dibe. Şerefkî di sala 1967an da gundê Axfirîs²⁷ û li cem Mele Sidiq²⁸ bi qasî sê mehan dersa zimanê Farisî dixwêne, ji wê derê jî diçe gundê Warqilîs²⁹ li cem Mele Ebdulkerîm dixwêne.

Mele Telhe careke din tê ba Seydayê Mele Mûsa gundê Cimika³⁰ ku ev gund li ser rêya Erxenîyê ye. Mele Telhe di sala 1967an da li Cimikan (Çakmak Köyü), li cem Mele Mûsa³¹ dixwêne û îcazeya xwe jê werdigire. Seydayê Mele Mûsa wê hingê sedsalî bûye û hîn di medreseyâ xwe ya nefermî da mideristî dikir. Mele Telhe piştra ji wê derê diçe gundekî Deşta Mûşê, nêzî gundê Kurdmeydanîyê ye dest bi meletîya fexrî dike. Li wê derê ji bo bikaribe bi awayê fermî wezîfeya meletîyê bike, dikeve azmûnên îmam xetîbîyê. Serê ewil “Gece Belgesi” digire, peyra diplomeya îlkokulê (Bawernameya Dibistana Seretayî) ji derive ve li Solaxanê (tr. Solhan) digire û dest bi lîseya îmam xetîbê dike. Piştî ku diplomeya wê jî digire, îca belgeya îmamtîya fermî û belgeya Kur'an Kursu jî werdigire. Bi vî awayî deh belge ji derive ve digire û dibe îmamê fermî.

Mele Telhe di sala 1966an de bi keça Şêx Xalidê Zengokî ra zewicîye. Şêx Xalid³² alimekî mezin e û ji ber ku wê hingê sê caran bi peyatî çûbûye hecê, xelkê navê “Hecî Xalidê Zengokî” lê danîye. Ji ber ku wê hingê çûn û hatina hecê zêde zehmet bûye, qedrê hecê ji yê şêxantî û meletîyê zêdetir bûye. Şêx Xalid xezûrê Mele Telhe ye. Bavê Mele Telhe bi xwe jî telebeyê Şêx Xalid e û Şêx Xalid keça xwe daye Telheyê 17 salî.

²⁷ Axfirîs gundekî Norşêna Hezret (Gürpınar) e û li ser bajarê Bidlîsê ye.

²⁸ Mele Sidiq di zemanê xwe da alimekî navdar bûye, ji ber ku rehmet kirîye, li ser wî agadarî bi dest neketin.

²⁹ Warqilîs gundekî Mûşê ye û navê wî yê fermî Altunova ye.

³⁰ Navê fermî yê gundê Cimika “Çakmak” e. (Dikarî bnr. <https://www.google.com/maps/dir//38.1564969,39.9525739/@38.192864,39.7735905,10.96z?entry=ttu>)

³¹ **Mela Mûsa**, bi eslê xwe ji êla Badikan e û ji hoza Şerefkan e. Cimika, navê bavistîneke êla Badikan e. Zemanekî ev hoza Badikan hatîye vî gundî ava kirîye. Hîn jî xelkê vê eşîrê li vî gundî hene. Mele Mûsa, ji Şêx Mahmûd xelîfetî girtîye lêbelê tenê bi karê dersadayînê ra mijûl bûye. Bi tevî ku temenê wî gihaştîye sedsalîyê jî wî di medreseyâ xwe da ders daye. Jixwe ew hevdemê Şêx Seîdê Paloyî bûye. Kurekî wî yê bi navê Mele Mistefa li Dîyarbekirê hebûye. Seydayê Mele Salih Tanrikulu miftîyê Mûş û Dîyarbekir tevî Mele Ebdulqudûs Bozkurt Cimikî miftîyê Erxenî û Silîvan bûye, Mele Cemîlê Badikî Aqîkî jî miftîyê Kozlix bûye, van her sê aliman ji ba Mele Mûsa îzîn stendibûn mezûnê medreseyâ wî bûn. (Notên ji devê Mele telhe).

³² Şêx Xalit hevdemê Şêx Seîdê Paloyî ye. Zemanê ku Xalid Begê Cibrî bi tevî Seyîd ‘Elî li Bilîsê xeniqandine û Şêx Seîd bi tevî hevalên wî Dîyarbekirê darda kirine, wan Seydayê Şêx Xalit bi tevî hevalên wî birîye Xarpêtê. Li wê derê hakiman hinek ji wan kesên ku birine Xarpêtê mîna yên Dîyarbekir û Bilîsê nexeniqandine û piştî çendakî ew vejerîyane malê. Deh berhemên wî yên li ser fiqh û ‘eqîdeyê hene û mewzûn in. Şêx Xalid di sala 1967an de pîrekên xwe azad dike, nifqa wan dide wan û dibêje: “Diçim Medîneyê ba Pêxember û êdî nayêm.” Li wê derê jî 7 salan dimêne, xelkê Erzirûm û Mûşê xizmeta wî dikin û wî li wir rehmet kir, niha li wê derê di navbera gorên Cennetu'l-baqî medfûn e. (Notên li gel Mele Telhe).

Ku di sala 1980yî de înqilaba Evren diqewime, sirgûna Mele Telhe derdikeve. Li ser vê yekê ew jî îstîfa dike û diçe Libyayê û salekê li wê derê dimêne. Peyra vedigere û li Salorîkê (Dilimli) bi awayê fermî dest bi wezîfeya xwe ya îmamtîyê dike. Pişti çendakî careke din ji îmamtîyê îstîfa dike û dîsa diçe Libyayê. Li wê derê 2 salan bi tercumantî di şirketekê da dixebite. Şaxekî vê şirketê ehlê Iraqê; şaxê din ehlê Tirkîyeyê bûye. Rojekê karsazê şirketê jê dipirse: “Çima naçî iżnê?” Ew dîyar kir ku meqseda wî ew e ku biçe hecê. Lewra ew jî pê ra alîkarî dikan û diçe hecê. Li wê derê li herêma hecê, sê mehan dimêne û ji ber ku gundiyên wî yên Salorîkê pir pê da dikevin ku were gundê wan, ew jî vedigere welatê xwe Salorîkê.

Gundê wan Kurdmeydanî ku 200 xanî bû, di zemanê rûdanê salên 1993yan da hatibû şewitandin. Ew bi tevî zar û zêçen xwe ketibûn ser rêya koçerî û xerîbîyê. Ew wekî penaber çûbûn Mêrsînê û 10 salan li wê derê mabûn. Ji wê derê vegevîyabûn welatê xwe û di gel hin zehmetîyên fermî jî, wan bi pêşewatîya Mele Telhe heqê xwe bi dest xistibû ku gundê xwe ava bikin. M. T. Şerefkî di sala 1997an de malnişîn bûye, doza avakirina gundê xwe bi rêya fermî kirîye û di pey têkoşîneke dûr û dirêj a hiqûqî da mafê xwe di mehkemeyê da qezenc kirîye û pê gundê xwe ji nû ve ava kirîye. Wî bi qasî 19 salan xizmeta fermî kirîye. Di nav pêvajoya van salan da wî berhemên xwe jî nivîsîne.

2. Tesewufa Wî

M. Telheyê Şerefkî ji terîqetên herêma xwe mensûbê Terîqeta Neqşebendî ye. Ji ber meşxûlîyeta ilmê medreseyê, wî zeman nedîtiye ku xizmetên tesewufî pêk biêne. Wî li cem Mele Ebdussemedê Ferhendê ku ji Şêx Ebdulhekîm xelîfetî standibûye, feqîtî kirîye. Xelkê wî li gel feqîyên wî dikevin xetmeyê; lêbelê Mele Telhe nakevê. Gava Seydayê wî jê dipirse: “Gelo çima nakevî xetmeyê?”, ew dibêje ku: “Seyda, bavê min gotîye divê tu herî bixwêni.” Êdî ew jî dibêje: “Temam, metnê xwe ezber bike.” Wextê ku Mele Mûsayê Medreseyâ Cimika di sala 1967an da îcaze didê, ji Mele Telheyî ra dibêje “Kurê min, tu şêxtîyê li xwe nexî bela, tu meletîyê bikî.” Ew jî dibêje: “Temam.” Mele Mûsa dibêje: “EZ jî xelîfe me, şêxtî nakim.” Li ser van rûdanîn M. Telhe bi kar û barênen tesewifî ra mijûl nebûye.

3. Kesayetîya Wî ya Edebî û Cihê Wî di Nerîten Edebî da

M. T. Şerefkî, zemanê ku hîn zarok bûye, bavê wî li cem Şêx Xalidê Zengokî dixwend. Vî şêxî bi awayê menzûm hin berhem bi Kurdîya Kurmancî nivîsibûn û bavê Mele Telhe ew ji zarokên xwe ra dixwendin. Malbata wan gişt li malê dicivîyan, bavê wan ew beyt dixwendin û xelkê malê qîz, jin, bûk û zarokan tevan lê guhdarî dikir. Çawa ku her kesê malbatê pê kêfxwes dibû, Mele Telhe jî hîn wê hingê di biçûkatîya xwe da pê kêfxwes dibû û hinek ji wan beytên Şêx Xalidê Zengokî jiber kiribû:

Çi wexta ji we yek cenabet ku bû

Bi lez ferz e avê li xwe ke zû

Eger ku ew bikaribe avê li xwe ke

Ku keslan bibe ew guhdarî neke

Dibe fasiq û facir û gunehkar

Ew ê kerê şeytan li wî bibe siwar

Şerefkî hîn ji biçûkatîya xwe ve bi çanda edebîyatê hisîyabû, îca ku derdikeve tehsîla medreseyan, di destê mela û feqîyan da şî'rên Cegerxwîn, ên Xanî û Cizîrî jî dibîne, tesîra wan jî li ser wî çê dibe. Ji edîbên edebîyata Tirkî Yunus Emre jî bala wî dikişene û ew helbestên wî jî dixwêne. Lîbelê tesîra herî zêde, şert û derdênyayê li serê xuya dibin. Çinku ew rastî derbeya eskerî ya Evren dihê û rûdanêñ dîrokî yên mîna Gelîyê Zîlan, Mala Berzanî, Mereş, Dêrsim, Xerpût û Bidlîsê ji pirtûkêñ dîrokê dixwêne û dikeve bin bandora wan. Lewra ew bi vê helwestê dest bi hûnandina helbestên xwe dike. Ew li ser derdênyayê li ser rûdanêñ şexsî, malbatî, qewmî, rûdanêñ dîrokî û giregir û pêşiyêñ Kurdan dinivîse. Ew van rûdanêñ ha, li ser bingeha çanda edebî ya bavê xwe û Şêx Xalidê Zengokî, hîn di wextê feqîtya xwe da derbasî helbestê dike û di serdema meletîya xwe da jî bi pêş ve dibe. Di serdema meletîya wî da gundê wan û yên derdor ku têñ şewitandin, rûdanêñ dilşewat li welêt diqewimin û ev gişt zor didinê ku bi rîya helbestê derdê dilê xwe hinekî hêdî û hênik bike. Ew hem li ser derdê dilê xwe, hem jî li ser derdê dilê der û cîranêñ xwe helbestan dihûne. Bi vî awayî heta jê tê, roj di rojê da kîjan ji çîna civakê ku tûşî mexdûriyetekê bihê, ew wan bi awa û ziman helwestek "rastbêjî" dike helbest û wan hiltîne. Ji ber vê rastbêjîya xwe, wî mexlesa "Rastgo" ji xwe ra hilbijartîye. Wî di her wextî da, li

pêşberî her cure kesî “rastî” gotîye. Wî piranîya şî‘rên xwe bi rêya fotokopîyê li welat û derveyî welat belav kirine.

M. T. Şerefkî bi devê xwe dibêje ku ew xwe mensûbê ‘eqîdeya îslamê û hiqûqa îslamê dibîne. Giringî bi heq û hizra her kesî dide û ji wan ra hurmetkar e. Bi dîtina wî Xwedê teala mexlûqên xwe hurr çê afirandine û her kes di bîr û raya xwe da azad e. Lewra divê kes rê li ber kesî negire. Wekî vê ew qîmeteke mezin dide zimanê xwe û dixwaze bi zimanê xwe her tiştî bibêje û binivîse. Bi ser da jî ew xwe wekî kedkarekî zimanê xwe dibîne û qewîtiya zimanê xwe li miletê xwe dike. Bi dîtina wî rêya Qur'anê ji bo aramî û kamiranîya mirovahîyê rêya herî rast e, lewra gava mirov li Qur'anê guhdarî bike, dê her cure problemên xwe çareser bike:

...

Qur'an daynin ser masê ye

Ji wê bikin hûn pirsê ye

Hûn guh nedin tu yasê ye

Bibin paqij ji pasê ye

...

Bi qenaeta wî gava mirov bi hikmê Qur'anê ‘emel bike, tecawizî heqqê kesî nake. Heke ne wisa be, dê zerar bike. Çinku ew mirovên ku li heq û hiqûqê guhdarî nakin, wan dinya xelas kir, rût û tazî kir. Şerefkî ji menfieta xwe ya şexsî zêdetir giringî dide maf û azadîyên hemû mirovan û di vê rîyê da dixebite: Ew dibêje:

Rastgo zana bi Qur'anê

Mucahidê li cîhanê

Tim dibêje bi wijdanê

Wê xelas ke dîn îmanê

...

Ji bilî vê Şerefkî, dildar û dilsozekî qewî yê pêxemberê îslamê Cenabê Muhemmed e û li serê bi vî awayî şî‘reke xwe dihûne:

Ez hatim te bibînim
 Te Muhemed dihebînim
 Ez ji dil jî bi birîn im
 Şev û roja ez bi şîn im
 ...

Ew wê “peyman”a ku Cenabê Muhemed Pêxember li Medîneyê bi xelkê ra çêkiribû, pir berz û bala dibîne û pir dildarekî dilsoz ê wê peymanê ye. Ew qelem û nivîsê, di rîya heq û edaletê de li ser giringîpêdana Xwedê teala zaf mezin dibîne û dibêje ku qelem her tiştî safî dike, heqqê kesî bi kesî ra bernade:

Ji bo heq û ‘edaletê
 Xweda çê kir boy miletê
 Ew dixebite her wextê
 Heta roja qîyametê
 ...

Ew hezkirîyekî mezin ê sê Muhemedan e: Muhemedê kurê ‘Ebdullah eleyhîsselam, Muhemedê kurê Îdrîs Şafîî û Muhemedê Neqşebendî. Di pey van da ji du Seîdan hez dike: Seîdê Palewî û Seîdê Norsî. Ji du ‘Ebdullahan jî hez dike: ‘Ebdullahê Timoqî û ‘Ebdullahê Bulanixî. Du Selahedîn li ber dilê wî şîrîn in: Selahedînê Eyûbî û Selahedînê Amedî. Herwiha di edebîyatê da ji Mele Ebdurrehmanê Mûşî (Durre)³³ hez dike. Bi gotina Şerefkî ev edîb, hem Xwedênas in, hem jî xwenas in. M. T. Şerefkî dema ku di medreseyê de tehsîla xwe dike, rastî hin beytên Mele Şêxmûs (Cegerxwîn) dihê û kîfa wî jê re tê. Ji wê bi şûn da dikeve bin tesîra wî.

³³ **Mele Ebdurrehman Durre**, di sala 1930yî da li gundê Kêranlixâ girêdayî Melazgirê hatîye dînyayê. Wî îcazeya xwe ji Medreseyâ Norşenê girtîye û nêzî deh salan melatî kirîye, peyra di Medreseyâ Hesen Paşa da mideristî kirîye. Ew di sala 1962yan da bûye miftî. Wî di salên 1980 û 1983yan da li Trablûsê tercûmanî kirîye, di salên 1990î da li Mûşê ketîye girîgehê. Pişti ku wî çendakî li Stenbolê di Navenda Çanda Mezopotamyayê da dersên Kurdî daye, derbasî Ewrûpayê bûye. Ew di sala 2012an da li Kolna Almanyayê çûye ser heqîya xwe. Berhemên wî yên bi Kurdî ev in: *Evîna Welat* (1992), *Şerha Dîwana Ehmedê Xanî: Felsefe û Jîyana Wî* (2002) û *Kurdname* (2006). (Bnr. <https://www.bernamegeh.org/jiyana-abdurrahman-durre/>, Tarîxa xwepêgihandinê: 20.05.2024, 17:37).

Mele Telhe, Şêx Xalidê Zengokî ku berhemên ‘eqîdeya îmanê nivîsîne, di pêvajoya perwerdeya xwe da ji nêz ve nas dike û ji berhemên wî îstîfade dike. Zengokî, ‘Eqîdetu ’l-Kubra, ‘Eqîdetu ’s-Suxra bi Kurdîya Kurmancî nivîsîne û Mele Telhe ji wan mifa werdigire. Wekî din Zengokî *Kenzu ’r-Rehme* û *Ferdu ’l-’Eyna Seyda* jî dîtîye. Hema hema hemû berhemên wî menzûm in û zimanê wan Kurdîya Kurmancî ye.

4. Berhemên Mele Telheyê Şerefkî

Mele Telhe bi zimanê Erebî, Tirkî û Kurdî berhemên curbicur nivîsîne. Piranîya wan menzûm in; bes ên pexşan jî hene. Du dîwan, mewlûdek, bîyografiyek û otobîyografiyeke wî bi Kurmancî; çend helbest jî bi zimanê Tirkî û Erebî hene.

4.1. Dîwana Gotinên Rast

M. Telheyê Şerefkî li ser rûpelê destpêka dîwana xwe wiha nivîsiye: *Kitaba Dîwana Gotinên Rast*. Şairî, ev helbestên xwe li ser kaxitên spî yên bêxêz nivîsîne. Wî helbesta xwe ya ewil di sala 1961ê de nivîsiye û dîwana xwe di sala 2008an da qedandîye. Hejmara rûpelên dîwanê 90 e; hejmara helbestên vê dîwanê 32 ye. Helbesta ewil bi zimanê Erebî ye; yên din bi Kurmancî ne. Şairî bi xetta qelema xwe nivîsiye. Wî hinek jê bi qelema ku hibra wê reş e nivîsîne, hinekan jî bi qelema ku hibra wê şîn e. Helbestên wî bi giştî bi terzê murebbe‘an³⁴ in; bes yên bi cureyê mesnewî û xezelan jî tê da hene. Rûdanên curbicur ên civakî bûne temaya wan. Helbesta wî ya ewil wiha dest pê dike:

Eman Rebbî birîndar im

Li ber derban pur xedar im

Ji ber işan kûr dinalim

Kederlî me eman iro

Meraqlî me ji ber derdan

Destê mi jî di nav qeydan

³⁴ Murebbe‘, ew cure menzûme ne ku yekeya wan bend e. Hemû bendên wan ji çar misreyan pêk dihêن. Şair, helbesta xwe bi heman kêşê, bi awayekî pirserwayî dihûne. Di Kurdî da zanyarên edebiyatê ji bo vî cureyê helbestê “çarîne” dibêjin. Bi giştî du şêweyên wê yên serwayî hene: 1. aaaa, cccb, dddb; 2. aaaa, bbba, ccca. (Abdurrahman Adak, *Teşeyen Nezmî di Edebîyata Kurdî ya Klasik de*, Nûbihar, İstanbul, 2019, r. 371.)

Umûda min Rebbê ‘ebdan

Kederlî me eman îro

...

Ez gotox leqeb şehrî im

Pur heqîr û zehf esîr im

Ji guneha mustexfer im

Kederlî me eman îro

4.2. Dîwana Helbestê Şîrîn

Şairî, ev helbestê xwe gişt bi Kurmancî nivîsîne. 208 helbest tê da hene. Ev dîwan bi giştî 393 rûpel e. Wî ev bi qelema ku hibra wê reş e nivîsîne û navê wê jî wiha danîye: *Kitaba Helbestê Şîrîn û Dîwana Helbestê Şîrîn*. Piranîya helbestê wî bi terzê murebbe‘an in.

Gazî dikim bo yekîtî

Kurdê hişyar ê raketî

Ji bo kurdî bo miletî

Yek bin di her memleketî

Memleketê li cîhanê

Nîn e ji me ra boy seyranê

Şêr û lehengê me kanê

Duşmin me bir ber talanê

Talan kirin her çar perça

Wekî gura wekî hirça

Xwarin Kurda tevî pirça

Kurd vûn xweyî seray burca

Burcê Kurda wan hatin xwar
 Kurd hiştin bê cî û war
 Wan duşminê çarê neyar
 Xudê wan jî neke star

...

4.3. Heyat û Şîret û Kerametên Seydayê Hecî Xalidê Zengokî Kirrê Badik

Mele Telhe ev xebata xwe bi terzê pexşan, li ser kaxitê deftereke bêxêz, bi alfabeşa Erebî-Kurdî nivîsiye. Hejmara rûpelên wê 29 e. Tê da behsa jîyan û berhemên wî yên bi navê *Mesailu'd-Dîniyye* (*mewzûn-winda*), '*Eqîdetu'l-Îman el-Kubra* (Kurmancî), *Murşidu't-Talibîn* (Kurmancî, mewzûn e), '*Eqîdetu'l-Îman es-Suxra* (Kurmancî, mewzûn), *Rewdet'ur-Reyahîn* (Kurmancî, mewzûn), *Hidayetu's-Salikîn* (Kurmancî, mewzûn), *Ferdu'l-'Eyn* (Kurmancî, pexşan, fiqih) û *Kenzu'r-Rehme* (Kurmancî, mewzûn) dike.³⁵ Beşeke wê wiha ye:

“Seydaê Şêx Hacî Xalid Zengokî Badikî, bi terîqeta xwe Neqşebendî ye, lê ew jî welîkî ji ewliyaê Kurdistanê ye. Bi bihîstina min Seydaê Hacî Xalid di sala 1879 miladî da hatîye dunyaê, kurê Şêx Mele Ebdullah e, ew jî kurê Şêx Mele Huseyn e. Divêk koka wan seyyîd e. Seydaê Şêx Hacî Xalid di sala 1967ê miladî da çûye Medîna Munewwore, di sala 1973yê miladî da li Medîna Munewwore da wefat kirîye, di Cennetu'l-Baqî da di ara Hezreti Usman û Helîma Sadîye da defin bûye.”³⁶

4.4. Mewlûda Nebî

Ev berhem, wekî destnivîs li ber destê me mewcûd e û 321 malik e. Bi tevî destpêk û diayê, hejmara rûpelên wê 63 ye. Miellif ew bi xetta destê xwe, bi qelema xwe li ser deftereke bixêz nivîsiye. Di rûpelekî de şes malikan cih girtîye. Wî ev menzûmeye xwe hem bi alfabeşa Erebî-Kurdî hem jî bi ya Latînî-Kurdî nivîsiye. Diaya mewlûdê bi Kurmancî tê da heye. Herwiha wî di nîvê din ê defterê da bi alfabeşa latîn jî metna Mewlûdê nivîsiye. Destpêka wê wiha ye:

³⁵ Hevdîtina taybet li Dîyarbekirê: 18.12.2023. Wekî din *Risale di Heqqê Şêx û Mirîdan de* heye ku ew jî mewzûn e Kurmancî ye. Li ber destê Mela Wezîrê Hevêdî (Pasûrî) heye. *Kitaba Selewata Şerîf*, mewzûn û Kurmancî ye.

³⁶ Mele Telhe, *Heyata Seydaê Hecî Xalid*, (destnivîs), r. 5.

Hemdê pur ji bo Xudayê alemê

Ew Xudayê tim jî dike keremê

Ew e Rebbî ku wî me jî çêkirîye

Ab û hewa nûra zelal ji herî

Hûn jî hemdê bikin jê ra ey bira

Bo wî daye xatemê pêxembera

...

Malikên wê yên dawî bi vî awayî ne:

...

Ya Semî' û ya Xaliqê mexqlûqat

Ya Sebar û ya Mucîbê de‘ewat

Bo Muhemmed al û eshabê di wî

Bo ruhê etba û ehbabê di wî

Bo ruhê Telhe muellif Şerefkî

Ew e Seydaê Rastgo ye Badikî

Hûn bixwûnin Fatîhe bo van temam

Ser Muhammed esselatu wesselam

...

Di dawîya duaya wê da tarîxa qedandina wê wiha ye:

“Bi qelema Seydaê Rastgo (Mele Telhe Şerefkî Badikî) 11 Cemazîyel ewwel 1437
hicrî; 20.02.2016 miladî yewmu’s-sebt.”

Di pey van risteyan da wî bêjeya “not” danîye û li berê wiha nivîsîye: “Di vê Mewlûda min da hinek hevokê Ertûşî³⁷ û hinek hevokê Heyderî³⁸ hene. Xwedê rehma xwe li wan ke. Amîn. Lê ferq ew e hevokê axaftinê min bi Kurmancîya zelal e û terefkî Mewlûda min bi herfê latînî ye.”

4.5. Heyata Seydayê Rastgo

Şairî li ser bergê destpêka wê wiha nivîsîye: *Kitaba Heyata Seydaê Rasgo Mele Telheyê Şerefkî Badikî Kurdmeydanî Mûşî Şafî 'î Neqşebendî*. Wî li ser tu rûpelekî tarîxa nivîsînê dîyar nekirîye. Ev berhem, wekî destnivîsa bi herfên alfabeya Kurdî-Erebî li ber destê me mewcûd e. Terzê wê yê nezmî, mesnewî ye û bi giştî 679 malik e. Mirov dikare wekî otobîyograîyeke menzûm bi nav bike.³⁹ Hejmara rûpelên wê 58 e. Miellif ew bi xetta destê xwe, bi qelema xwe, li ser deftereke bêxêz nivîsîye. Hejmara malikên her rûpelekî, di navbera 10 û 14an de ye. Nivîskarî li dawîya vê berhemê, tarîxa qedandina wê nenivîsîye. Destpêka wê wiha ye:

Hezar û neh sed û cil û heft
Hatim dinyaê ez wî weqt

Hezar û neh sed û pêncî
Nufûsa Mûş ra ez xwecî

Weqta umrê min bûye şêst
Ketime gundê çîya û deşt

Min xwende Qur'an û kitab
Wek kesê bêda û bêbab

Cem Mele Yasîn Emîn

³⁷ Mebest jî Ertûşî, Mela Huseynê Bateyî ye.

³⁸ Mele Mihemed Emîn Heyderî, edîb û alimekî navdar e û wî li gel mewlûdê, çend berhem bi Kurdîya Kurmancî nivîsîne. Li jêrê behsa wî dê bihê kirin.

³⁹ Berî Mele Telhe di dîroka edebîyata Kurmancî da kesî “otobîyografiyeke menzûm” nivîsîye yan na, cihê mereqê ye.

Ew zû çû toprax û zemîn

...

Şerefkî ev menzûmeya xwe bi van malikan qedandîye:

...

Îmdada me her Xuda ye

Van torin û van geda ye

Xuda me tev serfiraz kî

Me ji ezabê xwe xelas kî

Heyata me pur û hindik

Me nivîsî sozê rindik

4.6. Nûbihara Kurdî

Nivîskar, li pêşberî bêjeyên erebî, bêjeyên Tirkî û Kurmancî nivîsîne. Wî bêje li ser kaxitekî bixêz nivîsîne. Hejmara rûpelên wê 29 e. Tarîxa qedandina wê 02.08.2009 e. Nivîskarî bi çend beytên Erebî dest pê kirîye û peyra êdî tenê bêje û wateyên wan hene. Wî hêmanên ahengê li ber çavan negirtine:

Zewc û recul erkek mîr

Mer'ete zewcete nisa kadın-jin

Walid baba-bav; walide anne-da

Şeqîq û ex kardeş-bira ibn oğlan-kur

...

4.7. Helbestên Tirkî

Şerefkî ji salên 1960î ve dest bi hûnandina helbestên Tirkî kirîye. Ew di sala 1960î da ku wê hingê 11-12 salî ye nexweş ketîye, bavê wî ew birîye Îsparta Egrîdîr Kemik Hastanesi,

li wê derê ku sê mehan tedawî dibîne û li malê jî 2 salan di nav cih û nivînan da dimîne, wê hingê ev helbest nivîsîye:

Kemiği kesince beynim bulandı
 Gözlerim karardı başım dolandı
 Ateş düştü içime ciğerim yandı
 Kara bayram yana yana kül oldu.

Ameliyat bitince getirdiler sedyeye
 Zehirli hapları doldurdu mideye
 Akan kanlarım felek için hediye
 Yine bulamadım derdime çare

...

Di sala 1980yî da ji ber derbeya eskerî ya K. Evren sirgûna wî tê îlankirin. Li ser vê ew jî istîfa dike û diçe Libyayê, bi qasî salekê li wê derê dimîne. Peyra vedigere welat careke din dest bi wezîfeya xwe ya imamtîyê dike. Peyra careke din diçe Libyayê û li wê derê 2 salan bi tercumantî di şirketekê da dixebite. Wê hingê wî ev helbest hûnaye:

Afrika Şirketi
 Sensin uluslararası gezen Biztaş
 Fakire getiren çat yerinde kumaş
 Kim senedi bozarsa olur rezil u fahş
 Seni ayakta tutan iyi niyet el u baş

Senin sünbülün çizilmedi hiç belaş
 İşaret ediyor o beş büyük kardaş
 Mezopotamyalıdır bir ferdi keleş
 Kalan dördü Türkür bila emsal eş

...

Helbesteke wî ya din jî heye ku ji hêla cureyê xwe ve “ne‘t” e û li ser hezkirina Cenabê Pêxember e. Destpêka wê wiha ye:

Arap yarı� cezirinde
 Abdulmuttalib neslinde
 Sevinç oldu hepimizde
 Muhammed'i çok severiz
 Sevinç daim olsun bizde
 Abdullah baba ölümde
 Amine anne doğumda
 Muhammed'i çok severiz
 Anne beş yüz yetmiş birde
 Mekke şehrîn iyi yerde
 Doğum etti asilzade
 Muhammed'i çok severiz
 ...

4.8. Helbestêن Erebi

M. T. Şerefkî, di nav helbestêن pêşî yên *Dîwana Gotinê Rast* da cih daye helbesteke Erebi. Mirov ji ber temaya wê, dikare vê helbestê wekî helbesteke munacatî qebûl bike. Helbesta wî ya ku di rêza duyem da ye û bi zimanê Erebi ye wiha ye:

Ehmedekellahu'l-besîra
 Estexîsek ya tuyessera
 Înnî mufessiru'l-esîra
 Fe eqrebna 'inde'l-quşûra
 Îlahî ente'l-qedîra
 Înnenî eşsexsu'l-heqîra
 Beqîyet ceddetî pîra
 Feeqrebuna 'inde'l-quşûra
 Înneha elummu'l-kebîra

Ma leha'l-xeteu'l-cedîra

...

We huwe “Telhetu’ş-şehîra”

Feeqrebna ‘inde’l-quşûra

Mewlaye ente'l-cedîra

Kullu hemdin xeniyyun we feqîra

Selli ‘el’l-beşîru we’n-nezîra

Feeqrebna ‘inde’l-quşûra

...

5. Analîza Dane û Vedîtinan

Di pey xwendina lîtaraturê û komkirina daneyên pêwîst da êdî em dikarin vedîtinên ber destê xwe yên vê vekolînê analîz bikin. Lewra ji vir pê ve em dê hewl bidin dîyar bikin bê ka karîgerîya kîjan edîban li ser Şerefkî çêbûye, teşe û cureyên edebî yên berhemên wî ci ne û wî di kîjan medreseyan da li kê derê li ber destê kîjan miderisî tehsîla xwe birîye serî.

5.1. Karîgerîya Edîbêni li ser Şerefkî

Mele Telheyê Şerefkî ku edîbekî nîvê dawî yê sedsala 20î ye, gihaştiye nifşê nîvê ewil ê sedsala 20î û ji tecrubeyên wan ên dînî û edebî mifa wergirtîye. Ew ji alîyê mefkûreya dînî ve di bin karîgerîya Yunus Emre, Melayê Cizîrî, Ehmedê Xanî, Melayê Bateyî, Mele Mihemed Emîn Heyderî û Şêx Xalidê Zengokî⁴⁰ da maye; ji hêla hezkirina welat û gelê xwe ve ketîye bin karîgerîya şairên welatperwer ên mîna Mele Şêxmûs (Cegerxwîn) û Mele

⁴⁰ Mele Xalidê Zengokî, di sala 1895-1900an da li Zengoka (Tr. Yörecik) Mûşê hatîye dinyayê. Ew kurê Şêx Mele Ebdullah e û zavayê Şêx ‘Elî ye. Şêx ‘Elî di zemanê xwe da muftîyê Mûşê bûye. Mele Xalid piranîya perwerdeya xwe li ba Mele Yûsufê Kodê ku miderisekî navdar ê Mûşê bûye ditiye, wekî din wî li cem Mela Silêmanê Kerran ên Mala Başo (Tr. Karaorman) ya Qulpê xwendîye. M. X. Zengokî, di zemanê xwe da li gundênderdora Mûşê gelek mizgeft dane avakirin û hin caran jî mideristî kirîye. Wî bi navê Ferzu'l-Eyn, Menzûmetu'l-Eqaid û Murşidu't-Talibîn çend berhemên eqîdeyî-dînî-fiqhî bi Kurmancî nivîsîne. Mele Xalid besdarî rûdana Şêx Seîdî bûye û hatîye girtin. Ew piştî ku ji idamê xelas dibe, diçe Medîneyê û di sala 1973yan da li wê derê wefat dike. (Edîb Tewerzî, “Seydayê Mele Xalidê Zengokî û Berhema Wî ya Murşid't-Talibîn”, *Nûbihar*, 2009, j. 107, r. 33-34.; Mele Telheyê Şerefkî, *Heyata Hacî Xalidê Zengokî*, r. 5.); Recep Aslan, “Molla Hâlid Zengokî ve İlmî Kişiliği”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, Muş Alpaslan Üniversitesi, Nuş, 2012, r. 731.

Ebdurrehmanê Mûşî (Durre). Li alîyê din çawa ku wî bi xwe jî amaje pê kirîye, wî di hûnandina mewlûdê da daye ser çexera Melayê Bateyî (Ertûşî) û Şêx Mihemed Emîn Heyderî.⁴¹ Lewra ji seyra berhemên wî wisa xuya dibe ku wî ji hêla nerîta edebîyata Kurmancî ya dînî ve daye ser şopa Melayê Bateyî, Şêx Xalidê Zengokî û Şêx Mihemed Emîn Heyderî; ji hêla nerîta edebîyata Kurmancî ya qonaxa dîrokî ve daye ser şopa Mele Şêxmûs û Ebdurrehman Durre. Wekî mînak ji *Dîwana Helbestêن Şîrîn*:

Gazî dikim bo yekîtî
 Kurdê hişyar ê raketî
 Ji bo Kurdî bo mileti
 Yek bin di her memleketî

Memleketê li cîhanê
 Nîn e ji me ra boy seyranê
 Şêr û lehengê me kanê
 Duşmin me bir ber talanê

Navê berhemê	Karîgerîya edîban	Mijar
Mewlûd	1. Mela Huseynê Bateyî 2. Şêx Xalidê Zengokî 3. Mela Mihemed Emîn Heyderî	Dînî

⁴¹ **Mele Mihemed Emîn Heyderî**, di sala 1927an da li gundê Kelehê (Kalecik) ku li ser Nisêbînê ye hatîye dinyayê. Ew kurê Mela Ahmed Heyderî (1887-1937) ye. Ew ji eşîra Asî ya herêma Patnos, Ercîş û Dedelîyê ye. M. M. Heyderî di 10 salîya imrê xwe da ji bo tehsîla îlim koçî Qamişloya Sûrîyeyê kirîye û li gundê Girbawîyê li cem Şêx Ebdulletif Dalînî dest bi tehsîla îlim kirîye. Peyra ew çûye ba Şêx Ahmed Xeznewî û wî tehsîla xwe ya tesewuf û medreseyê qedandiye. Wî di sala 1947an da ji Mela Ebdurrezzaq Helêli îcazeya xwe girtîye; di sala 1967an da ji ji Şêx Eledîn el-Xeznewî îcazeya tesewufê girtîye. Peyra ew ji wê derê vegerîyaye hatîye gundê Kelehê û wî li gundê Timata (Kutlubey) Midyatê îmamtî kirîye. Wî hem hin quesîde li ser Şêx Eledîn hûnane hem ji bi navê ‘Eqideya Îmanê (Kurmancî), Mewlûd (Kurmancî), Werdu’l-Etfal (Kurmancî), Mewlûd (Erebî), Munacat (Kurmancî) û Dîwanek (Kurmancî) berhem nivîsîne. M. M. Heyderî di sala 2003yan da wefat kirîye û di hewşa Kulliyeye xwe ya ku li ser rîya Dîyarbekir-Farqînê da medfûn e. (eş-Şeyx Muhemed Emîn el-Heyderî, *Tuhfetü'l-Heyderî*, Mektebetu Seyda, Dîyarbekir, 2019, r. 5-13).

Nûbihara Kurdî	Ehmedê Xanî	Zimanî
Heyata Rastgo	1. Ehmedê Xanî 2. Mele Şêxmûs 3. Ebdurrehman Durre	Neteweyî - Dînî
Dîwana Gotinên Rast	1. Ehmedê Xanî 2. Mele Şêxmûs 3. Ebdurrehman Durre	Neteweyî - Dînî

Tablo 1: Edîbên ku karîgerî li Şerefkî kirine.

Herçendî helbestên her du dîwanên wî bi giştî li ser mijarên gelperwerîyê bin jî, divê em dîyar bikin ku di her du dîwanan da jî gelek helbest hene ku mijar û temaya wan bi temamî dînî ne. Wekî mînak ji Dîwana Helbestên Şîrîn:

Selam dikim bi ruh û can
 We hez dikim bo dîn îman
 Tim İslâmê bikin jîyan
 Boy axretê nebin pîşman

Qur'an daynin ser masê ye
 Ji wê bikin hûn pirsê ye
 Hûn guh nedin tu yasê ye
 Bibin paqij ji pasê ye
 ...

5.2. Li gor Cure, Teşe û Ziman Berhemên Şerefkî

Berhemek ne tê da hemû berhemên Şerefkî bi teşeyê menzûm in û cureyên wan ên edebî bi giştî mesnewî, xezel û murebbe' in. Çend helbestên Tirkî û Erebî li alîyekî, hema hema zimanê hemû berhemên wî Kurmancî ye.

Navê berhemê	Teşeyê berhemê	Zimanê berhemê
Mewlûd	Menzûm	Kurmancî

	(Mesnewî)	
Heyata Şêx Xalidê Zengokî	Pexşan	Kurmancî
Heyata Rastgo	Menzûm (Mesnewî)	Kurmancî
Dîwana Helbestên Şîrîn	Murebbe‘	Kurmancî & Tirkî
Dîwana Gotinêñ Rast	Murebbe‘, Xezel, Mesnewî	Kurmancî & Erebî
Nûbihara Kurdî	Pexşan	Erebî-Kurmancî- Tirkî

Tablo 2: Li gor teşe û ziman berhemên li Şerefkî

Çawa ku ji tabloya jorîn xuya dibe Şerefkî, piranîya berhemên xwe bi Kurmancî nivîsîne û bi piranî temaya wan dînî, civakî û edebî ne.

5.3. Navê mideris û medreseyên ku Şerefkî li cem wan xwendîye

Navê Mideris	Navê Medreseyê	Navê Herêmê
1. Mele Yasînê Aqika	Medreseya Kurdmeydanîyê	Kurdmeydanîya Mûşê
2. Mele Yasînê Aqika	Medreseya Qizilaxacê	Qizilaxaca Mûşê
3. Mele Remezanê Aqikî	Medreseya Kovîtê	Farqîn
4. Mele Fethullah	Medreseya Pelkê	Bekirhan/Kozluk/Batman
5. Mele Huseyn Küçük	Medreseya Mala Ezîzan	Navenda Farqînê
6. Mele Hadî	Medreseya Mala Ezîzan	Navenda Farqînê
7. Mele Mehdî	Medreseya Mala Ezîzan	Navenda Farqînê
8. Mele Mistefa	Medreseya Aşqale	Agirî/Ağrı
9. Mele Ebdussemedê	Medreseya Ferhendê	Farqînê

kurê Mele Yehya		
10. Mele Îbrahîmê Belê	Medreseya Artxungê	Mûş
11. Mele Ebdulhekîmê Kose	Medreseya Seqawîyê	Mûş
12. Seyda Şêx Seyîd	Medreseya Reşikê	Farqîn
13. Mele Mûsayê Cimika	Medreseya Cimikan	Erxenî-Dîyarbekir
14. Mele Sidîq	Medreseya Axfîrîs	Norşen-Gurpinar
15. Mele Ebdulkerîm	Medreseya Warqilîs	Mûş

Tablo 3 Mideris û medreseyên Şerefkî

Çawa ku ji tabloya jorîn jî xuya dibe, M. T. Şerefkî li cem 15 miderisên navdar ên medreseyên herêma Serhed, Dîyarbekir û Batmanê tehsîla îlim kirîye.

Encam

Di destpêka vekolînê da me dîyar kiribû ku em dê li pey tesbîtkirina bîyografi, berhem û kesayetîya Mele Telheyê Şerefkî bigerin û piştî tesbîtkirina van alîyên wî, em dê hewl bidin ku cihê wî yê xweser di nav qonax û nerîtên dîrokî yên edebîyata Kurmancî da tesbît bikin. Bi vê armancê em derketin û qadê û bi mebesta ku em pirsgirêka vekolîna xwe çareser bikin û bersiva pirsên xwe bibînin, me hem ji devê edîbî bi xwe agahdarî kom kirin hem jî her yek berhemeke wî mitale kir. Ji dane û vedîtinênu ku di pêvajoya vekolînê da me ew bi dest xistin dîyar bû ku Şerefkî, di pêvajoya tehsîl û perwerdeya xwe ya medreseyê da li herêmên mîna Serhed, Dîyarbekir û Batmanê, ji 15 alimên navdar ên serdema xwe ders wergirtîye. Ew alimekî edîb ê nîvê dawî yê sedsala 20î ye û wî di warê edebîyatê da daye ser du şopêni cîyawaz ên alimên edîb ên edebîyata Kurmancî. Wî ji hêla çexera edebîyata dînî ve daye ser şopa Cizîrî, Xanî, Bateyî, Zengokî û Heyderî, ji hêla çexera edebîyata neteweperwerî ve daye ser şopa Xanî, Cegerxwîn û Durre. Lewra ji hêla kesayetîyê ve du alîyên wî hene: Alîyê dînî-tesewufî û alîyê gelperwerî. Wî di piranîya helbestên dîwana xwe da rewşa civakî ya gelê xwe kirîye mijar.

Mele Telheyê Şerefkî, wekî şairekî herêma Pasûr û Mûşê, nûnerekî sedsala 20î yê edebîyata Kurdî ya Kurmancî, bi berhemên xwe dikare cihê xwe di nav nerît û qonaxên dîrokî yên edebîyata Kurdî ya Kurmancî da bigire. Heke vekoler li ser dîwan, menzûme û

mewlûda wî vekolînên akademîk bikin, dikarin hîn baştir kesayetîya wî ya edebî derxînin holê û cihê wî yê di dîroka edebîyata Kurmancî da zelaltir bikin.

Spasî

Ji ber ku di vê vekolînê da alîkarîya wan çêbû, dixwazim dîyar bikim mala Dr. Tekin Çiftçi, Dr. Yakup Aykaç, Mele Ebdulletîf Bakış û Eşref Bakış ava be. Helbet spas bo Mele Telheyê Şerefkî jî ku di her hevdîtina rûbirû û hevpeyvîna bi rêya telefonê da gelek zêde alîkarî da min.

Çavkanî

- Adak, A. (2019). *Teşeyen Nezmî di Edebîyata Kurdî ya Klasîk da*, İstanbul: Nûbihar.
- Ağcakaya, M. (2021). –<https://www.tigrishaber.com/video-silvanda-unluleri-yetistiren-koy-olarak-biliniyor-74533h.htm>. tigrishaber.com: <https://www.tigrishaber.com/video-silvanda-unluleri-yetistiren-koy-olarak-biliniyor-74533h.htm> adresinden alındı
- Aslan, E. (2023). Talha Yiğit (D. 1950). İ. Baz içinde, *Şark Uleması VI. Cilt* (s. 279). Ankara: İlahiyat.
- Aslan, R. (2012). Molla Halid Zengokî ve İlmî Kişiliği. F. G. (Edit.) içinde, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sepozyum* (s. 740). Muş: Muş Alpaslan Üniversitesi.
- Çiçek, M. (2009). “Seyda Molla Hüseyin Küçük’ün Hayatı ve İlmi Kişiliği”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, j. II.
- el-Ebbasî, Şeyh Yahya (2007). *Sohbet-i Gulseni*, (Derleyen: Serdar Üstündağ), İstanbul: Sistem Matbaacılık.
- el-Heyderî, Ş. M. Emîn, (2019). *Tuhfetu'l-Heyderî*, Dîyarbekir: Mektebetu Seyda.
- Güneş, N. (2023). [mardinlife.com/yasam/badikan-asireti](https://www.mardinlife.com/yasam/badikan-asireti). mardinlife.com: https://www.mardinlife.com/yasam/badikan-asireti-nedir-badikan-asireti-lideri-kimdir-badikan-asireti-nerede-asiretin-kac-kolu-var#google_vignette
- Hêvîdar, M. Îhsan, (2008). “Seydayê Mela Yehyayê Ferhendî”, *Nûbihar*, j. 104.
- Tewerzî, E. (2009). “Seydayê Mele Xalidê Zengokî û Berhema Wî ya Murşid't-Talibîn”, *Nûbihar*, j. 107.

Varli, M. Sadık, (2023). *Bi Dîtin û Şahidîya Min Ebdullah M. Varli*, İstanbul: Nûbihar.

Çavkanîyên Dijîtal

<https://pasurilcesi.blogspot.com/2009/03/pasur-ilcesi-koyleri.html>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/erol-muhammed-rasid>

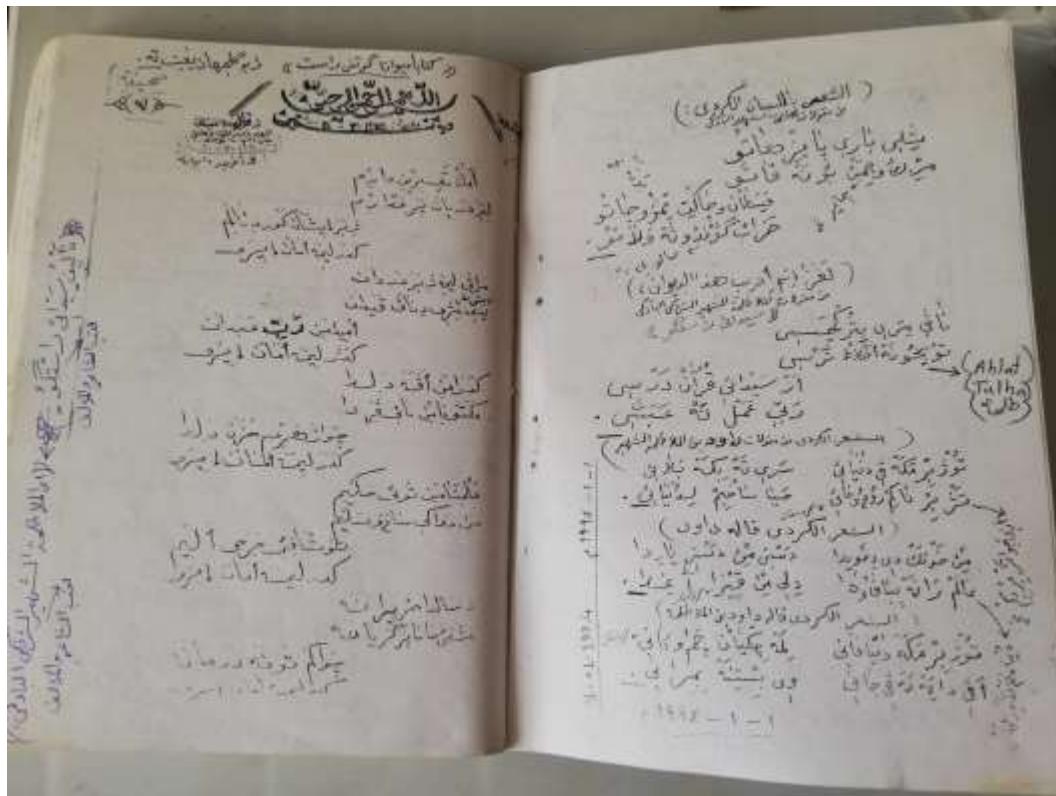
[https://redkani.blogspot.com/2017/06/asqele-askale.html,](https://redkani.blogspot.com/2017/06/asqele-askale.html)

<https://www.google.com/maps/dir//38.1564969,39.9525739/@38.192864,39.7735905,10.96z?entry=ttu>

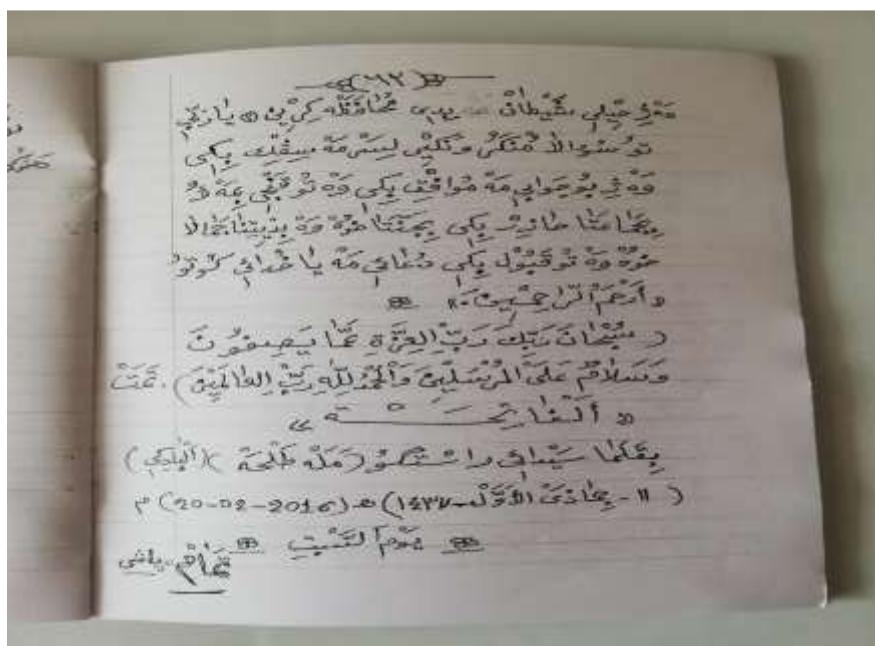
<https://www.bernamegeh.org/jiyana-abdurrahman-durre/>

Taki Eren, “Şeyh Bahaddin”, <https://www.duderyadiyari.com/Makale/93/16>.

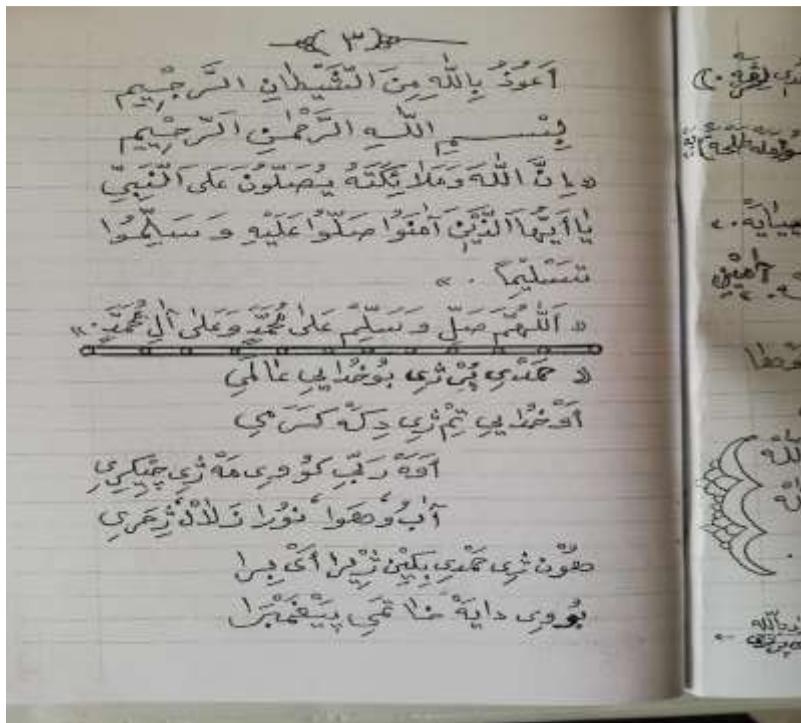
Pêvek



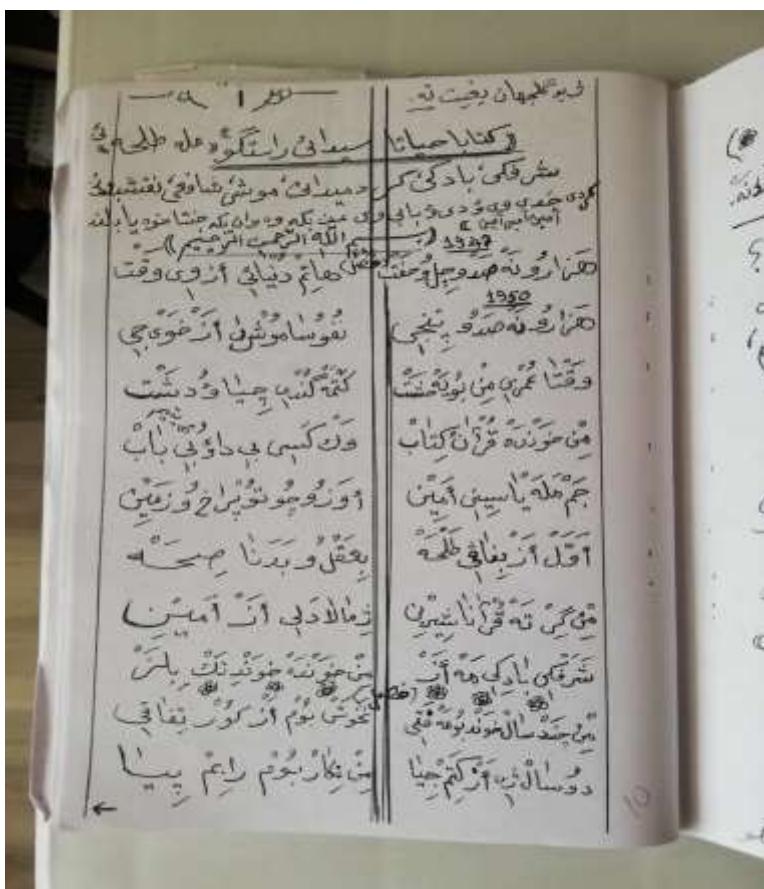
Fotoyê Helbesta Ewil a Dîwana Gotinêna Rast Mele Telheyê Şerefkî



Fotoyê Rûpelê dawî yê Mewlûda Mele Telheyê Şerefkî



Fotooyê Rûpelê ewil ê Mewlûda Mele Telheyê Şerefkî



Rûpelê ewil ê Heyata Seydayê Rastgo



Rûpelê ewil ê Dîwana Helbestê Şîrîn



Di nav melayan da yê bêşasik Mele Telheyê Şerefkî ye.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies
10 (2), pp. 314-338
<http://www.ijoks.com>

Aşiretsizleş(tir)me Çabalarından Yeniden Aşiretleşmeye: Kürt Aşiretlerindeki Yapısal Dönüşümü Tartışmada Çalışma ve Örgütlenme Modelleri

SafİYE ATEŞ BURÇ¹

Received: May 27, 2024 **Reviewed:** Jun 13, 2024 **Accepted:** Jul 4, 2024

Öz

Aşiret kavramı Kürt toplumu için geçmişi uzun yıllar öncesine dayanan, kan bağı ve yer bağı aracılığıyla ortak kökeni imleyen, güçlü bir kolektif kimliğe denk düşen ve sosyo-politik açımları olan bir kavramdır. Gelenekselliğe, yerelliğe ve hiyerarşiye vurgu yapan bu toplumsal örgütlenme, modernleşme hareketleriyle birlikte ortadan kalkması beklenen bir formdu. Ancak ne siyasal aktörler ne de modernite aşiretsizleş(tir)meyi gerçekleştiremedi. Aksine, aşiret; tüm süreç, yapı ve formasyonlarda kendini yeniden üretmeyi başarabildi. Peki bu uyumlanmayı mümkün kılan temel dinamikler nelerdir? Bu soruya yanıt bulmak üzere kaleme alınan bu makalede, aşiretli yapıyı ayakta tutan ve dolayısıyla aşiretsizleş(tir)meyi engelleyen esas dinamiklerin aşiretlere özgü örgütlenme modelleri ve özellikle dallanan soy sistemine uygun sürdürülen aşiretler arası çatışmalar olduğu iddia edilmektedir. Seçimler, kapitalist ilişkiler, sivil toplum kuruluşları gibi modern pratikler ise bu makalede, söz konusu dinamikleri canlı tutan araçlar olarak kabul edilmektedir. Antropoloji ve siyaset biliminin teorik bilgi kaynaklarının ve perspektiflerinin veri olarak kullanıldığı makalede, çalışma ve çatışmaları çözme gibi mikro-politik meselelerin birliliklerin ruhunu güçlü kıldığı, eylem birliğini sağladığı ve böylece yeniden aşiretleşmeyi mümkün kıldığı sonuçlarına varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aşiretsizleş(tir)me, Yeniden Aşiretleşme, Kürt Aşireti, Çalışma

Recommended citation:

Ateş Burç, S. (2024). Aşiretsizleş(tir)me Çabalarından Yeniden Aşiretleşmeye: Kürt Aşiretlerindeki Yapısal Dönüşümü Tartışmada Çalışma ve Örgütlenme Modelleri. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 314-338,
DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1490549>

¹ Ph.D., Mardin Artuklu University, Mardin, Türkiye: safiyeatte@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6506-8952>

From De-Tribalisation to Re-tribalisation: Conflict and Organisation Models in Discussing the Structural Transformation of Kurdish Tribes

Abstract

The concept of tribe has a long history in Kurdish society, signifying a common origin through blood and place ties, corresponding to a strong collective identity and having socio-political implications. This form of social organisation, which emphasises tradition, locality and hierarchy, was expected to disappear with the modernisation movements. However, neither political actors nor modernity have been able to achieve de-tribalisation. On the contrary, the tribe has managed to reproduce itself in all processes, structures and formations. So what are the basic dynamics that make this adaptation possible? This article argues that the main dynamics that have sustained the tribal structure, and thus prevented de-tribalisation, are tribal-specific organisational models and inter-tribal conflicts, especially in accordance with the segmentary lineage system. Elections, capitalist relations, non-governmental organisations, etc. are considered in this article as intermediaries that keep these dynamics alive. Drawing on the theoretical knowledge and perspectives of anthropology and political science, the article concludes that micro-political issues such as conflict and conflict resolution strengthen the spirit of togetherness, ensure unity of action and thus make re-tribalisation possible.

Keywords: Detribalism, Retribalism, Kurdish Tribe, Conflict

Giriş

Modern öncesi bir kavram olan aşiret; kentleşme ve kapitalizm gibi, geleneksel yapıları ortadan kaldırması beklenen, durumlara rağmen ayakta kalmayı başarabilmiştir. Hatta Martin Van Bruinessen, ilk versiyonunu 2000'de kaleme aldığı "Les Kurdes, Etats et tribus (Kürtler, Devletler, Aşiretler)" makalesinde aşiret ve aşiretçiliğin önceki on yıllara oranla Kürt toplumunda daha fazla nüfusa sahip olduğunu söyler. Araştırmacıya göre bunun önemli bir sebebi 1983'te oluşturulan köy koruculuğu sistemi, diğer ise seçimlerdi (Bruinessen, 2019, s. 9, 20). Köy koruculuğu sistemi bir taraftan aşiret bağlarını katılaştırırken öte taraftan devletin paramiliter ihtiyacını gidermek için aşiretlere başvurmasını sağladı;

seçimler ise aşiretlerin merkezi iktidarla (devletle) ve yerel Kürt iktidarlarla güç paylaşımı yapabilmesine olanak tanıdı. Ancak aşiretsizleş(tir)menin (de-tribalism) önündeki bariyerler bunlardan ibaret değil. Örneğin modernitenin yerel ve geleneksel olana dair yípratıcı tavrı aşiret tipi örgütlenmeleri de yapı bozuma uğratacak güçteydi. Nitekim geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerindeki zorunlu iskanlar ile *Aşiret Mektebi*² (Akpinar & Rogan, 2001) gibi uygulamalar aşireti modernleştirip eskinin aşiret liderlerini ve üyelerini toplumsal hayatın modern yurtaþına dönüþürme çabalarıydı. Ancak Cumhuriyetin kurucu döneminin aşiretlere dönük diğer pratikleri (özellikle aşiretlerin imparatorluk döneminde idari bölünmedeki varlıklarını ortadan kaldıracak uygulamalar) de dahil olmak üzere dönüþürücü olması beklenen modernleşme hareketleri, aşiretsizleş(tir)meyi mümkün kılamadı. Kürt aşiretleri bağlamında düşünüldüğünde toplumu aşiretsizleştirme amacı güden önemli bir aktör de geleneksel yapıları gerici bulan sol hareketlerdi. Özellikle 1980'lerde, sol hareketlerin ve Kürt siyasetinin aşiret tipi örgütlenmeye karşı geldiği ve bölgeyi aşiretsizleştirme amacıyla faaliyet yürüttüğü bilinmektedir (Bruinessen, 2022, s. 18; Bozaraslan, 2022, ss. 27-29). Ancak söz konusu siyasal örgütlenmeler çok kısa bir süre içinde aşiretlerle sürdürdüğü gerilimli ilişkiyi bırakmak zorunda kaldı. Çünkü hareket ettikleri saha ve mücadele alanları aşiret örgütlenmesinin çok güçlü olduğu alanlardı. Böylece aşiretçilik ve aşiret tipi örgütlenme hem kendisine yönelik tüm bu müdahalelere hem de onu dolaylı yoldan dönüştürebilecek tüm süreç ve yapılara direnebildi. Hatta bu direngenliği, içine yerlesiþti yeni duruma hızlı uyumlanma olarak da yorumlamak mümkün. Ve bu kolay uyumlanma, aşiretsizleş(tir)meyi önlerken aşiretçiliðin yeni pratikler eşliğinde yeniden üretilmesi veya kurulmasını (*yeniden aşiretleşme/re-tribalism*) sağladı.

Peki bu uyumlanmayı mümkün kılan temel dinamikler nelerdir? Bu soruya yanıt bulmak üzere kaleme alınan elinizdeki makalede, aşiretli yapıyı ayakta tutan ve dolayısıyla aşiretsizleş(tir)meyi engelleyen esas dinamiklerin aşiretlere özgü örgütlenme modelleri ve

² Aşiret Mektebi, II. Abdülhamit döneminde, onde gelen aşiret liderlerinin çocukların Osmanlı eğitim sistemi içerisinde yetiþirilmesi amacıyla 1892'de İstanbul'da açılmıştır. Beþ yıllık yatılı bir okul olan Aşiret Mekteb-i Humayun, 12-16 yaþları arasındaki erkek çocukların kabul eden bir okuldu. Bu politika, Abdülhamit'in özellikle Arap ve bazı Kürt aşiretlerini merkezi otoriteyle bütünlendirme çabası olarak yorumlanmıştır. Ancak Akpinar ve Rogan'a göre, bu tam anlayımla bir toplum mühendisliği girişimiyydi. Böylece vergi vermeyen, devlete aþırı yük şeklinde duran göçebe aşiretler, yerlesik hayatı geþecek ve devletle aşiret arasındaki baþ, bu okullardan yetişecek çocuklar sayesinde kurulacaktı. Ancak Abdülhamit'in bu hayali gerçekleþememiþtir. Bu okullardan çikan birçok kişi, örneğin Cibranol Halit ve Faysal Hüseyin, ileride olacak isyan hareketlerinde baþ safta yer alacaklardı (Akpinar ve Rogan, 2001).

özellikle dallanan soy sistemine uygun sürdürülen aşiretler arası çatışmalar olduğu iddia edilmektedir. Seçimler, kapitalist ilişkiler, sivil toplum kuruluşları gibi modern pratikler ise bu makalede söz konusu dinamikleri canlı tutan araçlar olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda ileri tartışmalara zemin oluşturması için ilk bölümde Kürt aşiretlerinin genel nitelikleri ve tasnif biçimleri detaylandırılacaktır. Sonraki bölümde ise dallanan soy sistemi başta olmak üzere aşiret tipi örgütlenmenin farklı modelleri aktarılıp modernleşme ve kentleşmeye karşı aşiretleşmeyi yeniden üreten kan davalarının, aşiret örgütlenme modellerinin (özellikle dallanan soy sisteminin) ürettiği bilgilere ve mümkün kıldığı toplumsal örgütlenme anlayışına paralel olarak nasıl sürdüründüğü tartışılmaktadır. Kürt aşiretlerini tartışmak birçok açıdan zorlu bir iş. Öncelikle çok geniş bir coğrafyada yaşayan Kürtler, buralarda farklı aşiret örgütlenme biçimlerine sahiptir. Örneğin Irak, İran, Suriye ve Türkiye'deki aşiretlerin farklı sosyolojilere sahip olduğunu, dolayısıyla birebir aynı özellikler sergilemediğini söyleyebiliriz. Bu çeşitlilik elinizdeki makalenin en önemli kısıtidır. Çünkü tüm bu coğrafyalar için ortak yorumlar yapmak ciddi bir indirimci tehlikeyi beraberinde getirecektir. Dolayısıyla bu makalenin odağındaki Kürt aşiretleri Türkiye sınırları içerisinde konumlananlardır.

1. Aşireti Tanımlama ve Tasnif Çabaları

Arapça *aşira*³ kelimesinden türetilen aşiret kavramı farklı toplumlarda, hatta aynı toplumun farklı coğrafyalarda bile değişik şekillerde tanımlanmıştır. Bu kavramın anlamını evrenselleştirme, hatalı bir girişim olarak kabullenilse de yapılan birçok tanımda benzer ögelere rastlanmaktadır. Antropolojik kavamlar olarak değer taşıyan *aşiret*, *kabile* ve *klan* terimlerinin tanımlanması karşılaştırmalı toplum biliminin varsayımlarını sosyal antropoloji adına zorlamaktadır. Çünkü karşılaşmalı toplum biliminde bir toplumun farklı kesimlerini tanımlamak için kullanılan terimler başka bir toplumu tanımlamada da kullanılabilir. Oysaki üretim şekli, yaşam şekli, konuşma tarzı vb. tarihsel, coğrafî ve ekonomik temeller, terimleri yerelleştirmekte ve topluma *özgürlük* katmaktadır (Tapper, 2004, s.9). Afrika'da, Fransa'da ve Ortadoğu'da ortaya çıkıp gelişimini sürdürdüğü iddia edilen aşiret ve kabile kavamları da her toplumda farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bu durum Türkiye için de geçerlidir; hatta Türkiye'nin farklı coğrafyalarda, o coğrafyaların farklı bölgelerinde bile aşirete

³ Makaledeki tüm italikler yazarın kendisine aittir.

atfedilen anlamlar değişimle değişebilmektedir. Örneğin Türkmen aşiretleri ile Kürt aşiretleri arasında hissedilir ayrımlar bulunur.

Göçbe topluluklara ait örgütlenme biçimini olan *aşiret (tribe)* kavramının evrensel kavramsalastırımalardan uzak ve indirmecili klasik anlayışın ötesinde bir derinliği vardır. R.Tapper'in İran'daki Şahsevenlerle ilgili eserinin ön sözünde yazan Suavi Aydın'ın belirttiği üzere bütün örgütlenme ve üretim çeşitliliği sadece *tribe* kavramının içerisinde hapsedilemez (Aydın, 2004, s. 9). Klasik anlayış aşiret tipi örgütlenmeyi feodal örgütlenmeden geri, soy temelli ve hemen tüm coğrafyalar için ortak bir örgütlenme modeli olarak sunar. Ancak genel olarak Avrasya, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da gelişen aşiret kavramı, "*esas itibariyle siyasal bir içeriği olan ve ortak köken inancı neredeyse tamamen kabullere dayanan bir ortak çıkar birligini ifade eder.*" Dolayısıyla siyasi ve iktisadi birliği öngören bu biçimini "*tribe (İngilizce), stamm (Almanca) ve tribu (Fransızca)*" kavramları tek başına karşılayamaz (Aydın, 2004, s.10). Aşireti tanımlamada kullanılan siyasi ve iktisadi öğelerin yanı sıra yine aynı tanım içerisinde yer alan şu kavramlar da önemlidir: "*Kan bağı, soy-sop, toprak, düşünce biçimimi, göçebelik.*" Bu kavramlar baz alınarak yapılan aşağıdaki tanımlara göz atmak gereklidir.

Aşiret, çeşitli kan bağları ile birbirlerine bağlı, belli bir alan üzerinde kendilerine has bir yaşam tarzı ile hayvancılık yaparak geçimini sürdürden bir göçbe insan topluluğudur (Ahmet Özer) (Özer, 2003, s.25).

Kendi aralarında ayrı diller ya da ağızlar kullanıyor olsalar da aralarındaki iletişimini tek bir ortak dille sağlayan aynı ya da benzer kültür özelliklerini gösteren, büyük ölçüde aynı kökten geldiklerine inanan, daha doğru bir deyişle birlikteliklerini kan bağı ile açıklayan iki ya da daha çok sayıda kabilenin oluşturduğu birliktir (Suavi Aydın) (Aydın ve Emiroğlu, 2003, s.77).

Aşiret bir asıldan çıkışmış, birlikte yaşayan ve birlikte konup göçen topluluk veya oymaktır (Kamûs-ı Türki) (akt. Türkdoğan, 2006, s.41).

Aşiret, daha ziyade evlenme yolu ile meydana getirilen akrabaların yanı hisimliklerin bütünüdür. Aşiret, kabilelerin birleşmesinden meydana gelir (İsmail Beşikçi) (Beşikçi, 1969, ss. 68-69).

...bir düşünce biçimini, bir gerçekliğin inşası, bir eylem modeli, temelde merkezi devletin mevcut kurumlarına karşı bir toplumsal örgütlenme tarzı (R. Tapper) (Tapper, 2004, s. 31).

Yukarıdaki tüm tanımları analiz ettiğimizde aşireti; başında bir reisi bulunan, akrabalık ilişkileri birincil ilişkiler şeklinde gelişen ve toplumsal ve ekonomik bir örgüt olmanın ötesinde siyasal örgütlülüğü de öngören bir oluşum olarak tanımlayabiliriz. Sosyolojik anlamda göcebe ve yarı göcebe bir yaşam biçimini ifade eden kavram, farklı toplumlarda değişik gelişimler göstermiştir. Aşiret sosyolojiyle ilgili ilk detaylı çalışmayı yapan Ziya Gökalp,⁴ bu farklılıkların altını çizmektedir. Gökalp aşiretleri açıklamaya zümrelerden başlar. İctimai zümreler (sosyal grup) birbirini çevreleyen kutular gibidir. En kuvvetli zümreye cemiyet denir. Cemiyetten daha büyük olup cemiyeti çevreleyene camia, cemiyetten daha küçük olup cemiyetin içinde bulunanlara ise tali zümreler denir. Cemiyetlerin de cinsleri vardır; en büyük cinsler ise *aşiret* ve *millettir*. Aşiretler birbirinin içine giren zümrelerden oluşmaktadır. Gökalp, bu zümrelere *kavmi zümreler* demektedir. Bunlar hem aileye hem de siyasi oluşumlara benzediği için *siyasiyan ailevi zümreler* ismiyle de anılmaktadır. Aşiretler, zümrenin ağırlık noktasına göre isimlendirilmiştir. Ağırlık noktası semiyede (klan) ise Gökalp ona *semiyevi aşiretler*, ağırlık noktası amarede ise *amarevi aşiretler*, ağırlık noktası kabilede ise *kabilevi aşiretler* demektedir. Arap ve Kürt aşiretleri *kabilevi aşiretlere* mensuptur (Gökalp, 1992, ss. 17-21). Gökalp, Türkler'deki sınıflandırmayı ise şöyle yapmaktadır: “*Türk kavmi uruklardan; uruk (cil) illerden; il (şa'b) kollardan; kol (kabile) boylardan; boy (amare) böyüklerden; böyük (batın) tirelerden; tire (fahz, semaye) akevlerden; akev (oyal) baba, anne ile çocuklardan meydana gelmektedir*” (Gökalp, 1992, ss. 20-21).

Aşiretlerin toplumsal ve iktisadi yapıları ile gelişimlerini araştıran ve sistematik çalışmalar yapan isimlerden biri de sosyolog Ahmet Özer'dir. Özer, “*kan bağı, belli bir alan, hayvancılık, göçebelik ve kendine has yaşam tarzı*” özellikleriyle tanımladığı aşiret kavramını şu sırada düzeni içerisinde sınıflandırmaktadır⁵: “*aile (hanedan), çadır, zom, oba,*

⁴ Ziya Gökalp, ilk sistematik çalışmasını “*Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*” adıyla yayınlanmıştır. Orhan Türkdoğan'a (2006) 37) göre dönemin sağlık Bakanı Dr. Rıza Nur'un isteğiyle gerçekleştirilen bu çalışma üç ayda hazırlanmıştır, ikili rapordan oluşmaktadır. Çalışmanın temel gayesi Kürtlere Türk olduklarını hatırlatmaktadır (s. 37).

⁵ Özer (2003), bu sınıflandırmanın yanında Asya'daki sınıflandırmadan da bahseder. Oğuş, Urug, boy, bodun ve il olarak gösterilen bu sınıflandırmada oğuş (aile); geniş, ataerkil bir birliktir. Urug (aile birliği), ailelerin bir araya gelmesiyle oluşur. Boy, bod (kabile); belirli bir arazi ve savaş gücü olan, aile birliğinden oluşan siyasi birliktir. İl (imparatorluk=devlet), yasama ve yürütme organları olan bağımsız topluluklardır (ss.28-29).

tayfa ve kabile”. Aşiretin çekirdeğini aile oluşturur. Hanedanlık sadece yönetme işini değil, zenginliği, çevre aşiretlerle kurulan ilişkilerde etkinliği ve üstünlüğünü de ifade eder. Ailelerin bir araya gelmesi zomu oluşturur. Zom, ortak hareket etmeyi ve saldırılara karşı birlikte savunmayı teminat altına alır. Özer'e göre zomun üyeleri mera ve yaylak kira bedellerini ortak ödediği için ekonomik birlikteliği de ifade eder. Zomların bir araya gelmesiyle de oba oluşur. Oba zoma oranla daha güçlü bir oluşumdur. Obalar kabileyi, kabileler ise aşireti oluşturur (Özer, 1998, ss.117-118).

Yukarıdaki kategorizasyona paralel bir şekilde Kürt aşiretlerini de sınıflandırmak⁶ mümkün, hatta bazen gerekli. Gökalp'e göre, iskanı gereken Kürtler Kurmançlar olduğu için Kurmanç aşiretler üzerinde durmak gereklidir. O'na göre Kurmanç lisani üçe ayrılır: *Bahti*, *Mehmedi* ve *Silivi*. Bahti lehçesini kullanan göçebe aşiretler iki siyasi firkaya (bende) ayrılır: Çihsor (Miran, Dudeyran ve Müsireşan aşiretleri mevcut) ve Şilit (Batvan, Kéçan, Hırkan ve Tayyan aşiretleri var). Mehmediler *Mahmudi Kürtleri* olarak anılırlar. Siliviler ise bu iki kesimin dışında kalan büyük Kurmanç kitlesidir. Silivan Kurmançları iki büyük bende ayrılır: *Mil*⁷ [Hıdrekan, Hacikan, Sinkan, Küran, Cimikan, Cebikan, Kümrakşan (aslı amareler); Mendar, Seyyidan, Bergühan, Alreşan, Kejan, Nasiran, Dodkan, Cemaldiren, İzolan, Çuvan, Şeyhan ve Metinan] ve *Zil* bendleri⁸ (Gökalp, 1992, ss. 29-31). Gökalp her ne kadar Kürt aşiretlerinin Türküğünü kanıtlamaya çalışmış olsa da sınıflandırması ve tanımlamaları Kürt aşiretleri ile ilgili literatüre önemli katkılar sunmuştur:

Obe: Batın (bölgük) anlamına gelmektedir.

Ber: Kurmenç dilinde “ber” semkiye (klan) anlamına gelmektedir. Kabuk amerelerden, amereler, obelerden, obeler berlerden olmaktadır.

Ezbet: Akrabalara denir. Kimin ezbeti fazlasıyla o daha güçlündür.

Malbatı: Birbirine ezbetten daha yakın duran akrabalara denir.

⁶ Kürt aşiretlerinin kategorizasyonunda farklı grup aidiyetleri de devreye girebilmektedir. Bu makalede Kürt etnisitesi içerisinde kabul edilen tüm aşiretler Kürt aşiretleri kavramıyla temsil edilmektedir. Oysaki Alevi aşiretleri (Çakmak, 2022), Zaza aşiretleri (Çağlayan, 2019), Kurmanç aşiretleri gibi bir tasnif de yapılabilir ki bazen bu tasnif zorunluluğa dönüşür.

⁷Mardin, Diyarbakır, Elazığ, Van, Bitlis ve Erzurum illerindeki Kurmanç aşiretlerin çoğu Mil ve Zil bendlerinden birine mensuplardır. Milli ismini taşıyan aşiretler de Mil bendine bağlıdır. Mardin'deki Milli Aşireti'ne Mill-i Kebir denmektedir (Ekinci, 2022; Gökalp, 1992, ss. 29-31).

⁸ Bu bende mensup aşiretler ise şunlardır: Zilan, Celali, Kikan, Karakeçi, Sipikan (Gökalp, 1992, s. 30).

Mal : Aile anlamına gelir. Bir malbati birkaç aileden oluşur.

Khani: Ev demektir. Bir mal birkaç khaniden oluşur (Gökalp, 1992, ss. 34-35).

Kürt aşiretlerinin sınıflandırılması aşiretlerin kökeni üzerinden yapılabileceği gibi örgütlenme şekli üzerinden de yapılabilir. Nitekim Bruinessen'e göre (1992, s. 72) "*Kürt aşireti, gerçek veya zahiri soy ve akrabalığa dayalı sosyopolitik ve genel olarak territorial bir birimdir*". Bu tanım bağlamında sınıflandırmaya şu şekilde devam edilebilir: Aşiret, klan, soy, alt-soy ve hane halkı. Araştırmacı, bu tasnifi, çalışmalarına teorik bir altyapı oluşturmak için yapmıştır; ancak Kürt aşiretleriyle ilgili asıl kategorizasyonu hane halkından sonra gelen sıralamada yer alır. Hane halkından daha alt seviyede yer alan üç birim vardır; *ev halkı* (bütün ekonomik faaliyetlerin yürütüldüğü, genellikle anne, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan birim), *territorial birim* (toplak parçası anlamında) ve *köy* (özel mülkiyetin olduğu tek birleşik grup). Ayrıca köyden daha alt düzeylerde yer alan bazı birleşik gruplar da vardır. Örneğin çoğu yerde köyler *bavik* denilen birimlere ayrılmıştır (Bruinessen, 1992, ss. 74-77). Bruinessen, Kürt toplumunun kendine özgü bir gerçekliği olduğunu vurgulamakta ve dolayısıyla aşiret, soy, klan gibi standart antropolojik kavramların bu gerçekliği açıklamada yetersiz kaldığını vurgulamaktadır. Bu yetersizlik ancak Kürt toplumuna özgü, Kürtçe terimlerin kullanılmasıyla giderilebilir. Yalnız bu durumda da şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Bazı terimler konusunda ortaklık olsa da farklı Kürt bölgelerinde farklı terimler tercih edilebiliyor. Örneğin Balık Aşireti'yle ilgili araştırma yapan Leach (2001), *eşiret, taife ve tire*'nin sırasıyla *aşiret, klan ve soya* karşılık geldiğini vurgulamaktadır. Burada *eşiret* politik bir grubu ifade ederken *taife* ve *tire* akraba gruplarını ifade etmektedir. Ancak Caf ve Hemewend'lerle ilgili çalışma yapan Barth'a göre (1969) Leach yanılmaktadır. Çünkü Caf'lar için *tire* bütün bir aşireti temsil etmektedir. Aslında ne Leach ne de Barth savunduklarında yanılmışlardır. İkisinin çalıştığı aşiret ve bölge farklı olduğu için o aşiretlerin kullandığı terimler de değişmiştir. Bir bölge aşiret(esir) terimini, klandan ya da soydan daha büyük bir topluluk anlamında kullanırken diğeri klan ya da soy kavramını aşiretten daha büyük bir grup anlamına gelecek şekilde kullanabilir. Alikan Aşireti'yle ilgili sistematik bir çalışma yapan ve konuya ilgili Türkiye'deki otoritelerden sayılan İsmail Beşikçi ise, göçebe aşiretleri göz önünde bulundurarak, şöyle bir sınıflandırma yapar: *Çadır, zoma, kabile, aşiret, ulu kişi*. Çadır, yerleşiklerde kullanılan ev

anlamına gelmektedir. Zoma, bir konaklama düzendir. Oymak ve çadırların bir araya gelmesiyle oluşur. Zoma, kabiledeki gibi soy-sop durumunu ifade etmediği için bir zoma içerisinde çeşitli kabilelerden çadırlar bulunabilir. Dolayısıyla oba, zom, zoma ve oymak arasında fark aramak lüzumsuzdur. Kabile, birbirine tamamen kan akrabalığı bağı ile bağlı hane ve ailelerden oluşur. Evlenmede esas olan kabiledir. Kabileyi ve soyu korumak zorunludur. Çünkü kabilede soy-sop önemlidir. "Baba ve dedelere ait şecereler zihinden zihne büyük bir ustalıkla aktarılır." Aşiret ise, evlenme yolu ile meydana getirilen bir bütündür. Evlilik aşiret dışına taşmaz. Aşiret aynı zamanda siyasal bir birliktir. Ulu kişi ise, aşiret örgütünün en üst kısmında yer alan kişidir (Aşiret konfederasyonunun başkanı) (Beşikçi, 1969, ss. 66-69).

Bu makalenin gözden kaçıldığı veya ulaşamadığı başka tanım ve tasniflerin olduğu da muhtemel bir gerçeklik. Ancak aşiret, daha önce de vurgulandığı üzere tek bir tanıma direnen sosyal yapılardan. Dolayısıyla aşiretlere dair söz üretme ve bilgi oluşturma bağlamında tasnifler çok efektif bir yerde durmaktadır. Ancak çeşitliliğin içinde barındırdığı muğlaklık ve fazlalık da bazen bilgi üretimini zora sokmaktadır.

2. Aşiretsizles(tir)meden Yeniden Aşiretleşmeye: Aşiret Örgütlenme Modelleri ve Çatışmalar (Kan Davaları)

Şerefname (Şerefxan, 2006) ve benzeri tarihsel bilgi kaynakları ile dengbejlerin temsil ettiği sözlü anlatılar aşiret tipi örgütlenmenin Kürt toplumunda çok uzun yıllara dayanan bir geçmişi olduğunu söyler. Premodern bir yapı olarak geleneklerin ve mitik hikayelerin aktarıcısı olan aşiret, 19. yüzyılda tüm alanları derinlemesine etkileyen aydınlanma felsefesi ve sanayi kapitalizmi sonrasında çözülmesi beklenen bir yapıydı. Çünkü pozitivizm ve aydınlanma düşüncesiyle birlikte modernizm ve kapitalizm belli gerekliliklere ihtiyaç duyuyor ve eskiye ait geleneksel, akıldan azade tüm yapı ve kavramları dışında bırakıyordu. Osmanlı'da da 19. yüzyılda başlayan Batılılaşma (modernleşme) hareketleri Batı dışı bir kurum olan aşireti ve aşiret konfederasyonlarını merkeziyetçiliğe karşı bir tehdit olarak görmeye başlamıştı (Dinç, 2022, s. 409). 1830'lardan sonra artan merkezileşme politikaları doğrultusunda Osmanlı devleti, çeşitli adımlar atarak konargöçer aşiretleri kendi belirlediği

bölgelere iskan ettirdi (Bingül, 2019, ss. 186-189). Böylece hem aşiretleri kontrol altında tutacak bir mekanizma geliştirilmişti hem de onları yerleşikliğe zorlayarak dönüştürmek mümkün olabilecekti. Benzer politikalar, içine etnik endişeleri de dahil edecek şekilde, 1900'lerde daha sert bir şekilde uygulandı. Şark Islahat Planı gibi zorunlu iskanı dayatan çok sayıda kanun ve program, özellikle Kürt aşiretlerine uygulandı, böylece çok sayıda aşiret lideri ve üyesi Türkiye'nin batısındaki illere sürgün edildi (İlyas, 2014). Niyet, farklı kentlere gönderilen aşiret üyelerinin aşiret kimliğiyle aidiyet bağını koparmaktı. Ancak örneğin çok uzun yıllar sonra yapılan alan araştırmalarından, 1800'lerde Konya'ya göç ettirilen aşiretlerin (Reşvan ve Şeyh Bızın) hala varlığını devam ettirdiğini (Yıldırım, 2004) görebiliyoruz.

Daha büyük bir çerçeveden ve dışarıdan bakıldığından denilebilir ki erken cumhuriyet dönemi (1923-1960) hem devletin Kürt toplumunu aşiretsizleştirme sürecine hem de siyasal partilerin (Demokrat Parti ile başlar bu süreç) aşiretlerin oy potansiyelini kullanarak seçim kazanma sürecinin başlangıcına denk düşer. Dolayısıyla modernleşme bir taraftan geleneksel bir kurumu kusmaya çalışırken yine modern bir akılla üretilen seçim ve demokrasi, aşiretlerin yoluna devam edebilmesini sağlamıştı. Yani devletin, merkeziyetçi politikaları neticesinde toplumu modernizme göre yeniden dizayn etme ve kendisine yönelen itirazları, isyanları bertaraf etme amacı dilediği şekilde sonuçlanmadı. Dışarıdan ve yukarıdan bir müdahaleyle ortadan kaldırılamayan aşiretlerin modernitenin gerektirdiği yaşam tarzı ve toplumsal formasyon aracılığıyla kendiliğinden çözüleceği varsayılıyordu. Özellikle kentleşme, eğitim ve kapitalist ilişkiler bunu gerçekleştirmesi beklenen en önemli olgulardı. Ancak zamanla, aşiretsizleşen bir toplum veya bireyler değil kentlileşen aşiretler ve aşiretliler belirmeye başladı. Yani aşağıdan bir yöntemle kendiliğinden aşiretten özgürleşme olarak aşiretsizleşme de mümkün olamadı. Batman, Urfa, Mardin ve Van kent merkezlerinde yapılan alan araştırmalarının (Karadeniz, 2012; Biçim, 2018; Ateş Burç, 2021; Kaya, 2018, Parin, 2019) da desteklediği üzere aşiret olgusu kapitalizm ve modernleşmenin pratiklerine direnmeyi ve zamanla onlara uyumlanmayı başarabildi. Elbette ki modernleşme adımlarının aşiretin yapısında ve düşünme biçiminde bir değişim yarattığı (Karadeniz, 2010) yok sayılamaz. Ancak vurgulanması gereken nokta, aşiret olgusunun farklı durumlara adapte olmayı başararak yeni dönemin ve formasyonun içerisinde kendisine alan açıbilmesidir. Peki

bu adaptasyonu aşiretin modernleşmesi veya demokratikleşmesi olarak okumak, yorumlamak mümkün mü?

Modernite özellikle 1970'lerin yoğun entelektüel tartışmaları neticesinde teorik olarak aşındı, pratikte ise aşınmaya devam etmekte. Modernlik ötesi durumun net bir kavramsal karşılığı yok, postmodernizm veya yüksek modernlik bu durumu tanımlamak için kullanılan terimlerden bazıları. Ancak moderniteyi; aklın her şeyin tek ölçüyü olduğu, bilimselliğin rasyonel, nesnel ve ölçülebilirliğe dayandığı ve ilerleme ile gelişmenin adeta zorunlu yasalar olduğu bir praksis (praxis) olarak kabul ettiğimizde adı ne olursa olsun onu aşan durumun artık başka bir şeye denk düşüğü kesin. Nitekim 21. yüzyılda mistisizm ve spiritüel bilgiye duyulan ilgi, akıl aracılığıyla üretilen bilgiye duyulan ilgiye eşdeğer. Geleneksel, yerel ve aşağıdan olanın değer kazandığı; pozitivizmin tarafsız, değerden azade bilimciliğinin ise eleştirildiği bir çağdayız. Dolayısıyla aşiret ve modernite arasında (Kaya, 2018) ya da demokratikleşme ile aşiret arasında (Bozyigit, 2019) paralel bir ilişkinin varlığını zorlamak hem anakronik hem de daha üretken tartışmalar açmaya uygun değil. Böyle bir gerekliliğin bile tartışmalı olduğu söylenebilir. Cemaat yapısının çok güçlü olduğu, aşiret kimliğinin birlilik ruhu dolayımıyla her yerde korunduğu aşiretçiliğin kentleşme ve kapitalizme uyumlanma eksenleri onu modernleştirmekten öte farklı bağlamlarda yeniden üretir, hatta yeni değer ve anlayışlarla yeniden kurar. Çünkü adapte olunan düzen, aşireti aşiret yapan temel yapısal nedenleri ortadan kaldırır. Örneğin aşirette asabiyyenin varlığı (grup duygusu ve birlilik ruhu) aşiretlilerin kente kurduğu şirketler (Biçim, 2019) veya sivil toplum kuruluşları (Kaya, 2018) aracılığıyla ortadan kalkmaz. Tam tersine bu yeni kurumlar eskinin köy odalarının yerine geçerek aşiret üyelerini biraraya getiren ve aynı ruhun yeni aracılar üzerinden devam etmesini sağlayan unsurlar. Son zamanlarda aşiretler adına açılan sosyal medya hesapları da öyle.

Toparlamak gerekirse; modernleşme, Kürt hareketinin ilk dönemlerinde (1980'lerde) aşiretlere yönelen saldırılar ve devletin çeşitli pratikleri Kürt toplumunu aşiretsizlestireceğine aşiretçiliği yeniden üretmeye (retribalism) yaradı. Söz konusu yeniden üretimin (yeniden aşiretleşme) sağlayıcıları arasında aşiretlerdeki asabiyye (grup duygusu ve birlilik ruhu), liderlerin çatışma gibi mikropolitik bir meseleyi doğru yöneterek grup

üyelerini aşiret çevresinde tutma becerisi (Ateş Burç, 2021), modern kurum ve değerlere entegre olma (Kaya, 2013), kentleşme (Karadeniz, 2012; Biçim 2018), devlet ile aşiret arasındaki çift yönlü ve araçsal ilişki, parçalı soy ile iç hiyerarşi (Bruinessen, 2022) veya patriarchik donimasyon sayılabilir. Esasında aşiret, kapitalizme geçiş ile değişen toplumsal formasyona ve zihinsel dünyaya zorunlu bir şekilde entegre oldu. Ancak bu yeni durum aşireti değiştirmekten öte dönüştürdü. Bu dönüşümde elbette ki yukarıda sayılan tüm etkenler yer aldı. Ama tüm bu sebepleri dikine kesen ve aşireti aşiret yapan şeyler; aşiret örgütlenme modeli ile aşiretin sürekli bir çatışma halinde olması, bu halin ise üyeler arasında eylem birliği ve birliktelik ruhunu canlı tutmasıdır. Bu iki durum aşiretsizles(tir)meyi önlemiş ve yeni bağamlarda aşiretin yeniden üretilmesini sağlamıştır. Yani Kürt aşiretlerindeki baskın örgütlenme modellerinin bir arada kullanımı ve aşiret pratiklerinin bu örgütlenme modellerine paralel olarak çatışma (kan davalarını vd.) merkezli yürütülmesi aşireti kentleşme, kapitalizm ve modernleşme karşısında yeniden üretmiş, hatta kurmuştur.

2.1. Aşiret Örgütlenme Modelleri: Konik Klan Modelinden Dallanan Soy Sistemine

Akrabalığın ve soy-sopun aşiret kavramının içine özenle yerleştirilmesi onu kan bağına dayalı kandaş topluluklardan biri gibi gösterir. Ancak aşiret sadece kan bağına göre oluşan veya şekillenen bir geleneksel kurum değildir. O, yer bağına göre de anlam kazanan, bir yaşam şekline, kültüre ve siyasal organizasyona denk düşen daha karmaşık bir yapıdır. Antropoloji ile siyasetin ilişkisini anlamlandırmaya çalışan ve Ortadoğu toplumları üzerine bilgi üreten Eickelmann (1989) aşiretin siyasal tarafına göndermede bulunur. Düşünüre göre aşiret, genel kabul görmüş soya dayanan siyasal kimliğin bir formudur. Aşiretin var olması için aynı sülalenin bireylerinin bir araya gelmesi gerekmekz. Hatta aşiretlerin varlığı etnik kimliklerinin ve dinlerinin aynı olmasını da gerektirmez. Aynı aşiret içerisinde Kürt, Arap, Pers, Luri vb etnik kesimler ile Sünni ve Şii gibi farklı mezhepler yer alabilir (Eisenstadt, 2007, s. 16). Aşiretin devlet ile grup (çete) arasında yer alan bir organizasyon şekli olarak görüldüğünü ifade eden Eickelmann, bu kanının Ortadoğu ülkelerinde geçerliliğini yitirdiğini söylemektedir. Bu toplumlarda devlete değil aşirete bağlılık her şeyin üstündedir (Eickelmann, 1989, s. 126). Benzer fikirlere sahip Antropolog Suavi Aydin'a göre akrabalık ve babasoyluluk aşiret örgütlenmesinin değil kabile örgütlenmesinin içerisinde vardır. Kabile kavramı Aydin'a göre, genel anlamda şöyle tanımlanır: "*Kardeşlik esasına dayanan,*

babasoylu izlenen, Batı dışındaki bütün geleneksel veya ilkel toplumlara özgü ortak bir toplumsal örgütlenme modeli" (Aydın, 2004, s. 10). Kabilede yer alan kandaşlık esası aşiret tipi örgütlenmede aynen yer almaz. Çünkü evlilik yolu ile nüfusu artan aşiretlerde koşullara bağlı olarak ayrılmalar ya da başka aşirete katılmalar söz konusu olabilir. Dolayısıyla Aydın'a (2004, ss. 10-11) göre aşiretler üzerinde uygulanabilirliği tartışılan iki örgütlenme modelinden *konik klan modeli*, kabile örgütlenmesi için; *dallanan (segmentary) soy sistemi* ise aşiret tipi örgütleme için esas alınmalıdır⁹.

Konik klan modeli, babasoyluluğu temel alan bir hiyerarşiye dayanır. Daha çok ağalık ya da üstün bir ailenin egemenliğinde bulunan kabilelere uygulanan bir modeldir. Konik klan, sıralandırılmış ve bölümlendirilmiş bir topluma göndermede bulunur. Soy ağacındaki yerleşim aynı zamanda toplumdaki pozisyonlara da denk düşer. Dolayısıyla herhangi bir neslin varsayılan kabile şefi, büyük soyun en yaşlı oğludur. Soy dallarının sıralanışı ise soy gruplarının ortak ataya yakınlığıyla ilintili olarak diğer gruplara üstünlüğünü, aşiret üyelerinin de birbirlerine göre konumlarını ve üstünlüklerini belirtir. Örneğin en üstteki atanın genç oğlu A, büyük oğluna; B atası, A atasına göre daha aşağı konumdadır. B'nin ailesinin statüsü de C'nin ailesineinkine oranla daha aşağıdadır (Lindner, 1982, s.692). Konik klan modeli, iyi tanımlanmış toprak gruplarının açıklanmasında yardımcı olabilir; fakat durağan bir yapı olduğu için göçebe toplulukların tarihini açıklamada yetersiz kalır. Göçebe topluluklar sürekli hareket halinde oldukları için konik klan modelinde yer alan hiyerarşik yapının korunması imkansızdır. Bununla birlikte aşiret üyeleri de artık atalarını tayin ederken kabile şefinin en yaşlı oğlunu değil kabileye en fazla çıkar sağlayabileni kabul etmektedir. Yani liderin çıkar sağlama yeteneği daha önemlidir (Lindner, 1982, s. 693; Yalçın-Heckmann, 2019).

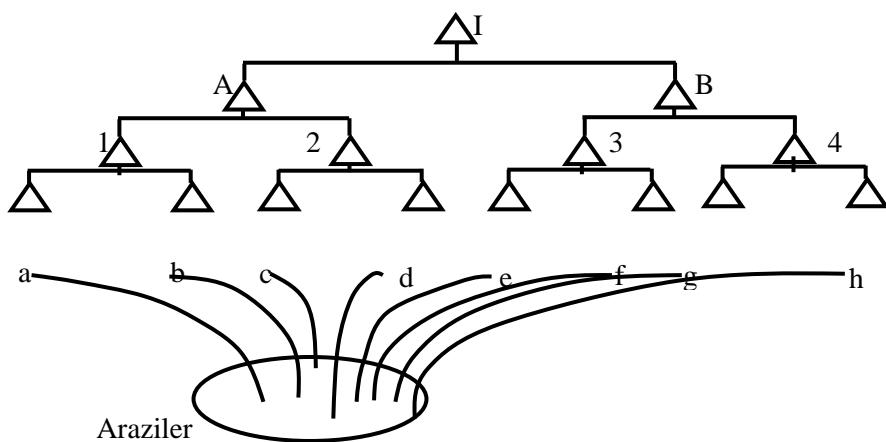
Dallanan (segmentary) soy¹⁰ sisteminde ise gruplar I'in ailesinden oluşmaktadır. Bu örgütlenme modelinde babayanlılık ve rütbesizlik vardır. Teoriye göre bu sistemde tüm

⁹ Özellikle akrabalık temelinde geçiştirilen başka aşiret örgütlenme modelleri de vardır. Ancak hem çalışma açısından hem de literatürdeki en baskın modeller olduğu için, konik klan, dallanan soy ve yerel aşiret blokları modelleri tercih edilmiştir.

¹⁰Eickelmann'ın belirttiği üzere dallanan soy sistemi ilk defa (1940'larda) Evans-Pritchard'ın Nuer'lerle ilgili yazmış olduğu *The Nuer: Tribe and Clan* isimli kitabında geçmektedir. Daha fazla bilgi için bknz Eickelmann, D.F. (1989). *The Middle East: An Anthropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall Publisher. ss. (132-133).

gruplar eşit statüde yer alır ve şeflik kurumu yoktur¹¹ (Lindner, 1982, s.694). Aşiretin her düzeyinde bölünme, ikiye bölünme şeklindedir ve aşağıdan yukarıya doğru bu ikilik devam eder. Dipteki her bölüm (a gibi) ayrı bir yerel topluluğu ifade eder. Bazı gruplar, benzer kimliklere veya akrabalık bağlarına sahip olabilir. Bunlar genellikle aynı topraklarda yaşar ve çatışma çıktığında birbirlerinden destek beklerler. Adam öldürme ve hayvan çalma başta olmak üzere çeşitli sebeplerle ortaya çıkan çatışmalar, çıktığı andan itibaren bir bütün olarak topluluğun şerefine yönelik demektir (Eickelmann, 1989, s.132). Dolayısıyla çatışmalar genellikle bir bireyin yaptığı hareketten kaynaklansa da sonrası tüm aşiret üyelerini ilgilendirir. Coğu durumda dallanan gruptardan biri diğerinin desteğini isteyebilir. Yani c, a'nın şerefine yönelik bir harekette bulunmuşsa b'nin a'yı desteklemesi beklenir. Yaşanan ikilikler Şekil 1'e uyarlanacak olursa; $a+b=1$, $c+d=2$, $e+f=3$, $g+h=4$; $1+2=A$, $3+4=B$; $A+B=I$. Yalçın-Heckmann'e (2002) göre a,b,c,d,e ve f sülaleleri, 1,2,3,4 klanları; A ve B kabileleri; I ise aşireti temsil etmektedir (s. 157). Hiyerarşinin bulunmadığı bu modelde grupları birleştiren en önemli öğe eylem birliğidir. Eylem birliğine göre “*ben kardeşim; ben ve kardeşim kuzenime; ben, kardeşim ve kuzenim dünyaya karşıyız*”. Bu, aslında dallanan soy sisteminin yapısal özelliği olan tamamlayıcı karşılığı da en iyi şekilde açıklamaktadır (Lindner, 1982, s.693).

Dallanan (Segmenter) Soy Yapısı



Şekil 1: Dallanan (Segmenter) Soy Sistemi (Lindner, 1982, s.694; Eickelmann, 1989, s.133).

¹¹ Tapper'in Şahsevenler'le ilgili yapıtının özsözünde yazan Suavi Aydin'a göre bu sistemde örgütler arasında hiyerarşik bir ilişki yoktur. Ancak şeflik kurumu vardır. Bu kurumun varlığıyla ilgili açıklamalarına söyle devam etmektedir: “... bu eşit birimlerin oluşturduğu aşirette şeflik, kabiledeki şeflige göre daha düşük bir otoriteyi kullanır. Bu otorite genellikle emredici bir nitelikte değil, eşgüdümçü ve düzenleyici bir niteliktir. Zira aşiret örgütlenmesinin doğası emredici bir otoritenin varlığını güçleştirir” (Aydin, 2004, s.11).

Dallanan soy sistemine “*eklemli bölünme*” ismini veren Lale Yalçın- Heckmann Eickelman gibi bu modelin özellikle çatışmalarda aktifleştiğini belirtir (Yalçın-Heckmann, 2002, s.157). Aşiret içi dayanışma ve karşılık ilişkileri yine bu modelde tanımlanır. Heckmann’ın açıklamaları çerçevesinde Şekil 1’den şöyle bir tablo çıkarılabilir: Eğer a sülalesinden biri b sülalesiyle çatışırsa çatışma a+b arasında kalır. a sülalesinden biri ile c sülalesinden biri arasında çatışma olursa, çatışma a+b’nin c+d’ye karşı çatışması haline gelir. a sülalesinden bir kişi eğer h sülalesinden biriyle çatışırsa çatışma bütün A ve B kabilelerinin karşılığı şeklinde görülür.

Eickelmann dallanan soy sistemini açıklarken konuya ilgili çeşitli çalışmaları bulunan ve Evans-Pritchard’ın öğrencisi Emrys L. Peters’e başvurur. Peters’in 1948-1950 tarihleri arasında bedevi aşiretler üzerine yaptığı çalışmalar, literatüre dallanan soy sistemiyle ilgili değerli bilgiler sunmuştur. Düşünüre göre bedevilerin kabul ettikleri temel toplumsal organizasyon, içinde hayvanlarını da barındırdıkları kamplardır. Baba yanlılığın ağır bastığı ve yaklaşık %70 oranında erkeğin yaşadığı bu gruplar siyasal sorumlulukları da içerirler. Bu üçüncü gruplar, çeşitli sebeplerle birleşebilirler. Dahası her bir kampın kendine ait otlağı, işlenebilir toprağı ve kuyusu mevcuttur. Dallanan soy sisteminin en altındaki aşamasında yer alan bu gruplar, her soy grubunun egemen olduğu toprak birimini gösterir. Bu üçüncü grupların üyeleri, kan davası ve kan parasının ödenmesi konusunda ortak davranışları. Eğer bir kişi beklenilen davranışını sergilemezse gruptan ayrılma riskiyle karşı karşıya kalır. Bedevilere göre üçüncü gruptan bir adam öldürüldüğünde hiç düşünülmeden diğer gruptan da biri öldürülür. Bu anlamsız gelebilir, ancak Peters’e göre bedeviler öç almak için adam öldürmezler. Bunu düşünmeden yaparlar, çünkü önlerinde iki seçenek vardır: Ya gönüllü köleliği kabul edecekler ya da gruptan çıkacaklar. Üçüncü gruplar için kan davasının uzaması rahatsızlık verici bir durumdur. Dolayısıyla sosyal bir ilişki haline gelen kan parasının ödenmesi durumunda aradaki çatışma sona erer. Ancak yukarı seviyelere doğru çıktıktan sonra davranışının süreleri uzamaya başlar. Ayrıca üst seviyelerdeki gruplar genellikle farklı ekolojik bölgelerden olduğu için anlaşmanın ve ödesmenin acelesi yoktur (Akt. Eickelmann, 1989, ss.134-136). Aşiretlerde ikna etme ile zor kullanma arasındaki temel farklara rağmen Peters dallanan soy sistemini sosyolojik değil yerel bir halk modeli

olarak görülmektedir. Açıklamalarının ardından da modelin geçerliliğini sorgulayan Peters modele getirdiği eleştirileri şöyle sıralamaktadır (Akt. Yalçın-Heckmann, 2002, s.157):

- a) Kaynaklar aşiretin farklı eklemleri arasında eşitsiz biçimde dağılmış olduğu için taraflar arasındaki karşılıklık da eşit şartlarda değildir.
- b) Eklemler hiyerarşik olarak kurumlaşmış otorite ya da liderlere sahip olmadığı için, kendi içlerinde eylem birliği yoktur.
- c) Her bir eklemde farklı sayıda insan ve kaynak olduğu gibi, bazı gruplar diğerleri üzerine üstünlük sağlayabilir.
- d) Model kadınları dikkate almadığı için hissilik bağları ihmali edilmiş olur.

Kendilerine yöneltilen ciddi eleştirilerle birlikte dallanan soy sistemi ile konik klan modeli aşiret tipi örgütlenme modellerinin en bilinenleridir. Ancak bu ikisinin dışında, aşiret ilişkilerinin açıklanmasında yardımcı olan bir model daha vardır: *Yerel aşiret blokları* modeli. Yalçın-Heckmann tarafından Hakkari'deki aşiretlerin açıklanmasında kullanılan bu modelde geleneksel dostlar ve düşmanlar vardır. Daha doğrusu rakip aşiretler ile yakın görülen aşiretler vardır. Aşiret örgütlenmesi, yerel sınıflandırmaya bağlı olarak her aşiret tarafından kendine özgü kavramsallaştırılır. Bu modelde “*ikamet ve arazi*” aşiret için son derece önemlidir. Özellikle yaylalara çıkan aşiretler, yaylalarına tecavüz edilmesini önlemek istiyorsa, atalarının da o yaylalara çıktıığını ispat etmelidir (Yalçın-Heckmann, 2002, ss.145-147). Akrabalığın ve soy-temelliliğin (babasoylu) ortaya çıkardığı bu modellerin hiçbir tek başına aşiret örgütlenmesini açıklamaya yetmez. Her birinin kendi içinde barındırdığı çeşitli olumsuzluklar vardır. Bir aşiret için uygun olan model bir başka aşiret için kapsayıcılıktan uzak olabilemektedir. Özellikle aşiretlerin yeni yaşam formlarına uyumlanma biçimlerine baktığımızda uygulamada her üç örgütlenme biçiminin de aşiretleri etkilediğini görüyoruz. Bu durumda birinin eksik bıraktığı boşluk diğerinin bir özelliğiyle dolabilmektedir. Konik klan modelinin liderliğe ve hiyerarşije yaptığı rol, dallanan soy sisteminin eylem birliği ve tamamlayıcı karşılık ekseninde sürdürülən çatışmayı açıklama başarısı ve yerel aşiret bloklarının dost düşman ikiliği çerçevesinde kurduğu yerel ilişkiler aynı anda bir aşiretin örgütlenme sistemini oluşturabilmekte, ya da farklı zamanlarda bu modellerin farklı birleştirme stratejilerine başvurulabilmektedir. Çünkü teoride modeller arasında net ayırmalar

yapılabilse de uygulamada modellerin birleştirilmesiyle karşılaşırız. Aşiretler örgütlenme modellerine paralel olarak sosyal ve siyasal pratiklerini şekillendirmekte, böylece örneğin devletle ilişki yürütülmekte, seçimler aracılığıyla iktidar üzerinde baskı oluşturabilmekte, şirketler kurabilmekte veya sivil toplum kuruluşlarına katılabilmektedir. Yani aslında örgütlenme modellerinin aşireti aşiret yapan temel yapısal özellikleri korunduğunu ve dolayısıyla aşiretin modern kurumlara ve yapılara uyum sağlayabildiğini ifade edebiliriz. Aşiretliler kentlere taşınıp nesiller boyu kent merkezlerinde yaşasalar da aşiret üyesi olmaya devam etmekte, çatışmaları ve uzlaşmazlıklarını örneğin eylem birliğine uygun şekilde sürdürmekte ya da konik klan modelinin lidere özgülediği nitelikler doğrultusunda onlara saygı göstermektedirler.

2.2.Çatışmalar (Kan Davaları)

Aşiretlerin toplumsal ve siyasal alanda hareket kabiliyetlerini etkilen yegâne unsur bu birimin “*dost ve düşman*” yaratma potansiyelidir. Yerel aşiret blokları modelinin de vurguladığı dost ve düşman yaratımı aşiretlerin hayatı kalması ve yeni durumlara kolayca uyumlanması için adeta bir gereklilikdir. Nitekim geçmişte de bugün de birçok düşmanlığın liderler tarafından bilerek yaratıldığı söylenir. Bruinessen bu durumu şu cümleyle destekler: “*İç ve dış çatışmaların büyük bir reisi gerektiriyor olması reislerin, güçlerini korumak için bu tür çatışmaları kıskırtmaları mükemmel bir yöntemdir*” (Bruinessen, 1992, s. 374). Liderler, aşiret üyelerine barış, güvenlik ve koruma sağlayarak saygınlıklarını korumayı ve güçlerini konsolide etmeyi südürebilir. Ancak barış hali güçlü lidere duyulan ihtiyacı da azaltır. Dolayısıyla lider otoritesini kurmak ve sürdürmek için çatışmalı halin varlığına adeta ihtiyaç duyar. Çünkü çatışma halinin yarattığı korku ve endişe aşiret üyelerini bu birlikte formuna mecbur kılar. Bruinessen (2003, ss. 127-128) çatışma durumunun grup bütünlüğünü mümkün kıldığını, dahası güçlendirdiğini barış durumunun ise bu işlevi azalttığını, liderin gücünü kırdığını savunmaktadır. Lider, çatışma (özellikle kan davası) zamanlarında aşireti her an mobilize olmaya hazır bir kitleye dönüştürebilmektedir. Klanın/aşiretin öcü alınsın diye aile meclislerinde intikam emri verdirebilmekte ya da sürekli teyakkuzda durulması gerekiğine aşiret üyelerini ikna edebilmektedir. Ancak Bruinessen'in barış zamanlarının liderle ilişkisine dair yarımd bırakıldığı bir yer var. Liderler kendi aşiretinde somut olmasa da hep bir düşmanın varlığına ihtiyaç duyar ki böylece grup üyelerini kendi etrafında

kenetleyebilsin. Leach, komşu gruplar arası düşmanlığın sadece liderlere değil aşiret mensuplarına da yaradığını belirtmektedir. Çünkü düşünüre göre toplumsal kenetlenmeyi sağlayan güç bu düşmanlıktır ve “*aşiret mensupları, çoğunlukla bazı başka gruplara karşı besledikleri ortak düşmanlık duyguları sayesinde aralarında birlik ve beraberlik kurarlar*” (Leach, 2001, s. 92).

Aşiretlerarası veya içi çatışmalar; bir aşiretin hayvanının diğer aşirete ait merada otlatılmasından arazi tartışmalarına, kadın kaçırmadan adam öldürmeye kadar ekonomik, toplumsal veya siyasal, geniş bir sebep yelpazesine dayanır. Bu anlaşmazlıkların büyük bir kısmı *kan davası* olarak bilinen ve iki taraftan insanların birbirine her türlü şiddetin uyguladığı büyük çatışmalardır (Ökten, 2010). Kürt aşiretlerinde kan davalarını başlatan sebep, bir aşiretin diğer aşiretlerin gözünde onurunun kırılması veya şan, şöhret ve ünune helal getirecek durumların yaşanmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla kan davalarında çatışmayı katılaştırip hassaslaştırın ve zamana yayan en önemli etken, somut olarak sebebin kendisi değil onun yarattığı sembolik boyuttur. Kürt aşiretlerinde çatışmayı başlatan sebebin gerçek nedeni bazen hiç önemli değildir. Sebep ufak da olsa bu, aşiretin toplumsal konumuna bir zarar vermişse kan davası gelişebilir. Ancak Hakkari’de son dönemde yaşanan bazı kan davalarında somut sebebin de değer kazandığını görüyoruz. Burada kasıt ufak bahanelerin birikmiş düşmanlıklarını açığa çıkarmayacağı veya aşiretin saygınlığına, prestijine dokunmayacağı iddiası değil. Şöyle ki; sebep küçük, sıradan, şahsi vs. de olsa aşiretin saygınlığına dokunmuşsa kan davası başlayabilir. Ancak kentlerin dinamiklerini de gözönünde tutacak şekilde artık Hakkari’de kan parası (*béj/bés*) bedelleri sebeplerin ağırlığına gore belirlenmektedir. Tıpkı kan gütme gibi kan parası da gruplararasıdır. Yani tüm aşiret üyeleri maddi durumlarına uygun bir şekilde kan parası ödemesine dahil edilir ya da edilebilir. Eğer kan parası sabit bir tarifeye gore belirlenirse aşiretlilerin bütçeleri ciddi anlamda sarsılır. Dolayısıyla son zamanlarda yürütülen “sebebe göre değişen kan parası” aşiretlileri maddi anlamda zorlamama mantığına dayanır.

Kan davası gibi çatışmaların varlığı bugün sadece kırsalda değil kent merkezlerinde de aşiret üyelerini birbirine bağlayan önemli bir etkendir. Çünkü kan davaları güçlü bir kolektif kimlik hissi oluşturur (Aktaş, 2019, s. 53). Böylece çatışmalar bireylerarası değil

gruplararasıdır. Babasoyluluğa ve eylem birliğine göre çatışan taraflar, büyük ihtimalle aşiretin tamamıdır. Fail kim olursa olsun onun babası, erkek kardeşleri, amcası, amcaogulları ve mensup olduğu kabile ile aşiret bir bütün olarak sorumluluk sahibidir (Heckmann, 2002, s. 147). Mahkemelere taşınan davalarda failin tek başına ceza alması da anlam taşımaz. Modern hukukun verdiği ceza bireyselliği merkeze aldığı için grubun tamamını kapsamaz. Bu durumda mağdur aile ve aşiret, tek kişinin aldığı cezayla tatmin olmayacağındır. Nitekim geçmişten bu yana cezaevleri intikam mekanları olarak kullanılmıştır. Üstelik bazen bir taraftan öldürülen bir kişi yerine karşı taraftan üç dört kişi öldürülür. Ve yıllar boyu süren bir kısır döngü içinde her iki taraftan onlarca kişi öldürülebilir (Barth, 2001, s. 77). *Kissasa kissas* (tit for tat) mantığıyla ilerleyen kan davaları kentliler ve hatta diasporada yaşayanlar da dahil tüm aşiret üyelerini tedirgin edebilecek güçteyken hedef, her zaman sadece fail ve failin yakın akrabaları olmaz (Özer, 2003, s. 164). Aynı kabile veya aşirete mensup herhangi biri de hedef olarak seçilebilir. Kan davalarında insanların öldürülmesi veya yaralanmasından daha ağır bir tablo vardır hep: Çatışma boyunca gündelik, toplumsal, siyasal ve ekonomik hayatın tüm veçheleri tedirgin alanlara dönüşür. Hatta sadece ilgili aşiretler için değil o bölgede yaşayan herkes için kan davaları gergin bir (kent) yaşam⁽¹⁾ demektir. Örneğin 2010'larda Mardin kent merkezinde Sincar aşireti ile Amak aşireti arasında yaşanan silahlı çatışmada o an tesadüfen oradan geçen genç bir erkek kurşunların hedefi olup yaşamını yitirmiştir¹².

Çatışma mefhumunun yeniden aşiretleşmede oynadığı kritik rolün şöyle bir açıklaması daha yapılmalı: Kentlere taşınan ve orada uzun yıllar yaşayan aşiretliler, kentli olduğu için kırsaldaki akrabalarıyla veya aşiretiyle bağını koparmaz, daha doğrusu koparamaz. Şanlıurfa kent merkezinde aşiret derneklerine üye olan aşiretilerle alan çalışması yürüten Kaya (2013), kentteki yaşam süresinin aşiret değer, norm ve pratiklerinin önemli bir kısmının terkedilmesinde etkili olduğunu belirtmektedir (ss.199-206). Ancak aynı çalışmada örneklemin %98.7'sinin aşiret örfünü önemsemiği ve yok sayamayacağı görülmektedir (Kaya, 2013, s.173). Bu önemli bir detay. Çünkü kirdaki aşiretsel pratikler kent yaşamının hengamesi içinde kaybolsa da aşiretle bağlar korunur ve aşiret örfüne uyulur. Bu minvalde özellikle çatışmalara herkes kendiliğinden ve mutlaka dahil olur. Kan bağıının, soy-sop

¹² Bu bilgi, yazarın kendi tanıklığı neticesinde edinilmiştir.

ilişkilerinin kabile için tanımlayıcı olduğu daha once vurgulanmıştı. Ancak bu ifade, kan bağının aşiret yapılanmasında önemsiz olduğu anlamına gelmez. Eğer bir kan gütme durumu gelişmişse kentte yaşayan bir aşiretli de o toplumsal sorumluluktan payını alır. Belki de bu zorunlu içерmeden dolayı kentlerde yaşayanlar neredeyse tüm taziyelere, düğünlere, barış yemeklerine veya cenaze törenlerine katılırlar. Yani diğer akrabalarıyla ilişki kurabileceği sosyalizasyonlardan kaçmaz, ya da kaçamazlar. Esasında aşiret kimliği, kolektif bir kimlik olarak vazgeçilmez değildir. Ancak değişime direnç gösteren güçlü kimliklerdendir.

Çatışma çözümü literatürünün artık kabul ettiği üzere hiçbir çatışma sonsuza kadar sürmez. Nitekim aşiretli topluluklarda da kan davaları veya diğer meso çatışmalar zamanı geldiğinde (çatışma olgunlaşlığında) bir şekilde çözülür. Ama zaten aynı anda irili ufaklı çok sayıda düşmanlık veya düşmanlık stratejisi söz konusu olduğu için sertleşenleri bitirmeye çalışmak aşiret açısından sorun yaratmaz. Barış (sulh) da tipki çatışma gibi aşiret örgütü için kritiktir, hem birliktelik ruhunun devamı hem liderin iktidarının meşruiyeti hem de üyelerin aşirete olan güvenlerinin yeniden kurulması anlamında. Çatışma hangi bölgede gerçekleşmişse oranın kanaat önderlerinin, aşiret reislerinin veya şeyhlerinin (*toplumsal arabulucular*) davet edilmesi ya da bazen kendilerinin teklif etmesiyle bir arabuluculuk süreci başlar. Süreç boyunca titiz bir çalışma yürütmesi beklenen arabulucular, aşağıdan kurulan bir söz'leşmeye tarafları tatmin etmeyi başardığında barışma gerçekleşir. Nasıl ki çatışma aşiretilerin tamamını kapsıyorsa toplumsal arabulucular eşliğinde yapılan barışlar da grubun tamamını içerir. Yani herkes tek tek barışmış sayılır. Barışın tüm topluma duyurulması amacıyla da yöredeki tüm aile büyüklerinin, yüksek memurların, arabulucuların ve tarafların katıldığı bir *barış yemeği* düzenlenir (Ateş Burç, 2021, ss. 447-450). Bu ritüelistik yemeklerle barış declare edildikten sonra aşiret üyeleri gündelik hayatlarına dönüp eski rutinlerine kavuşurlar. Çünkü kan davaları bu sıradan etkinlikleri bile zorlaştırmır. Örneğin Mardin'de Türkler ile Temelliler arasında yaklaşık 26 yıl (1985-2010) süren kan davası süresince Ahmet Türk'ün akrabaları Derik ilçe merkezine gelme, orada sosyalleşme, düğün ve cenazelere katılma konusunda bile sıkıntılar yaşadı. Ancak 2010'da gerçekleşen barıştan sonra ilişkiler ve yaşam görece normalleşti (Ateş Burç, 2021, s.439).

Modernleşme ve aşiret bağıları arasındaki ilişkiye dair yapılan alan araştırmaları çalışma ve çalışma çözümü gibi mikropolitik meselelerin yönetilebilirliğinin aşiret kimliğini koruduğunu, hatta güçlü tuttuğunu bize gösterir. Suvat Parin (2019), Van kent merkezinde yaptığı araştırmada, geçmişte aşirete özgülenen bazı niteliklerin kentleşmeyle birlikte çözüldüğünü ancak aşiret kimliğinin ve aidiyet bağının hala önemli bir yerde durduğunu söyler. Van örneğinde kentli aşiretlilerin aşiret kimliğine tutunumunun yüksek olduğunu söylemek mümkün. Parin'in araştırma verilerine bakıldığında aşiretin varlığını kentte devam ettiren baskın itici gücün ise aşiretin çalışma ve çalışmaları çözme potansiyelleri olduğu göze çarpmaktadır. “*Aşiret lideri hangi durumlarda devreye girse onu kırmazsınız?*” şeklindeki soruya örneklem grubunun %71,8’i “*kiis olduğum kişilerle barıştırmak için*” derken, %58,7’si ise “*kan davalı/hasım olduklarımla uzlaştırmak için*” demiş. Maddi destek, mesleğe yerleştirme, siyasi partilere destek gibi maddelerin oranı düşüktür (Parin, 2019, s. 91). Van kent merkezi, belki de aşiretle kökensel bağın daha rahat kurulabileceği bir mekan, típkı Urfa ve Mardin kent merkezi gibi. Ancak daha kozmopolit olan ve aşiretlere toprak bağı anlamında uzaklaşan İstanbul, İzmir ve Adana gibi kent merkezlerinde de aşiretlilerin çeşitli dernek, local, kahvehane vs. gibi kentsel mekanlarda biraraya geldiğini, sosyal medya hesapları aracılığıyla aşiretin tüm güncel meselelerinden haberdar olabildiğini belirtmek gereklidir. Çalışma gibi gruplararası durumlarda bu aşiretliler de aktif olarak dahil olurlar.

Sonuç Yerine

Aşiret tipi örgütlenme, kökenlerini premodern dönemlerden alan sosyopolitik bir yapılmamadır. Ancak modernizme karşıt bir düşünüş dünyasına ait olsa da ona uyumlanılmayı ve yine de kendi olarak kalmayı başarabilmiştir. Sanayi kapitalizminin gelişmesiyle birlikte dünya köklü bir değişim trendine girmiştir. Bu bağlamda siyasal iktidar modernleşmiş, üretim biçimini ve üretim araçları sahipliği değişmiş, akıl öncülüğünde ilerleyen ampirist bilimsellik gelişmiş, din ve mitik düşünce ise dar bir alana hapsedilmiştir. Özellikle 18. yüzyılda siyasal iktidarların, kapitalist sermayenin gelişebileceği alanlara, kurumlara ve yapılara uygun bir şekilde(imparatorluktan ulus devlete) dönüşmüş olması modernleşme hareketlerinin çok daha hızlı ve etkili bir şekilde topluma yayılmasını sağlamıştır. Devlet eliyle yürütülen kapitalizm ve modernleşme, dönemin tüm iktidarları gibi Osmanlıya da sirayet etmiş ve 19. yüzyılda ikili kurumların ve anlayışlarının hakim olduğu bir

siyasal alan oluşmuştur. Bir tarafta eskinin örfi gelenek ve kurumları, diğer tarafta yininin modern ve pozitif kurum ve kuralları. Özellikle imparatorluktan ulus devlete geçişle birlikte bu adımların hızlandığını ve modern ulus devlete (ve tabii ki merkeziyetçi politikalara) tehdit oluşturacak tüm yapı, düşünce, kurum ve pratiklerin bazen sert bazen yumuşak müdahalelerle değiştirildiğini söyleyebiliriz. Aşiret tipi örgütlenme de bu anlamda dışarı atılacak bir toplumsallık modeli ve kurumuydu. Özellikle Kürt toplumsallığının temelinde aşiretçilik yatıyordu. Dönemin siyasal aktörleri toplumu aşiretsizles(tir)mek için çok sayıda uygulamaya imza attı. Ancak makalenin içeriğinde de tartışıldığı üzere tüm bu çabalar aşireti yeni bir forma ötelemekten başka bir işe yaramadı. Nitekim hem devletin (1950'lerden sonra) hem de örneğin başka bir amaçla aşiretsizles(tir)meyi amaçlayan Kürt hareketinin pratikleri zamanla değişti. Her iki iktidar da aşiretlerle ortak hareket etmeye, onu kabul etmeye adeta mecbur kaldı.

İçine girdiği ya da itildiği durumlara adapte olmayı başarabilen aşiret örgütlenmesi bu direncini onu o yapan temel bazı dinamiklerden alır. Birbiriyle iç içe giren bu dinamiklerden ilki, örgütlenme tarzı (farklı modellerin birleştirilmesiyle oluşan bir tarz bu) diğeri ise özellikle dallanan soy sisteminin ayrıntılandırdığı eylem birliği ve tamamlayıcı karşılık ekseninde yürütülen çatışmalardır. Daha ufak çaplı meso çatışmalardan kan davalarına tüm düşmanlık ve düşmanlık stratejileri aşireti diri tutar, üyelerinin ondan koruma beklemesini sağlar ve birlilik ruhunun her daim canlı tutulmasını mümkün kılar. Çatışma kentte ya da kırda, geleneksel bağlarla ya da modern pratiklerle yaşayan tüm aşiretlileri kendiliğinden kapsadığı için herkesi saran bir örtü gibidir. Üstelik onun altından, kestirme yollarla kaçamazsınız. Ya aşireti tamamen reddedip aşiretli olmanın verdiği avantajları dışında bırakacaksınız ya da çatışma ve barış gibi gruplararası meselelere dahil olacaksınız, yani aşireti yaşamaya devam edeceksiniz. Kürt toplumu akrabalık bağlarının güçlü olduğu yerel hassasiyetlere sahip olduğu için mevcut kimliğin reddi de kolay olmamaktadır. Aşiret kimliği etnik kimliğe benzer şekilde değişime direnç gösteren kimliklerden biri. Çatışma ve barış gibi mikropolitik meselelerin doğru yönetilmesi ise bu kimliğin güçlü kalmasında ve aşiretlerin yeni bağlamlarda yeniden üretilmesinde çok etkili olan mekanizmalardan.

Kaynakça

- Akpınar, A., ve Rogan, E. L. (2001). *Aşiret Mektep Devlet: Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*. (Ö. Akpınar, Çev.) İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Aktaş, A. (2019). Bir Aidiyet Aracı Olarak Kolektif Kimliğin Oluşumunda Aşiretin Rolü ve Etkileri. S. Parin (Ed.), *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss.49-57). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Aşiretler Raporu*. (1998). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ateş Burç, S. (2021). Traditional Conflict and Peacemaking Processes: The Case of Kurdish Tribes in Mardin, Turkey. U. O. Spring ve H. G. Brauch (Eds.). *Decolonizing Conflict, Security, Gender, Environment and Development in the Anthropocene* içinde (ss. 433-457). London and New York: Springer Publication.
- Aydın, S., Emiroğlu, K., Özel, O., ve Ünsal, S. (2000). *Mardin, Aşiret, Cemaat, Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Aydın, S. (2004). Giriş: Aşiret Tarihi Yazmak. R. Tapper (Haz.). *İran'ın Sinir Boylarında Göçebeler: Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi* içinde (ss. 17-71). Ankara: İmge Yayınevi.
- Emiroğlu, K., ve Aydın, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Barth, F. (1969). *Etnik Gruplar ve Sinirları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* (A. Kaya, ve S. Gürkan, Çev). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Barth, F. (2001). *Güney Kurdistan'da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri (1953)*. (S. R. Şengül, ve H. Özsoy, Çev.) İstanbul: Avesta Yayınları.
- Beşikçi, İ. (1969). *Doğu Dağıtım ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Arikان Aşireti*. Ankara: ???
- Biçim, H. (2018). *Aşiretlerin Kente Eklenme Tarzı: Batman Örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Biçim, H. (2019). Neoliberal Ekonomi Sürecinde Aşiretlerin Şirketleşmesi: Batman Örneği. S. Parin (Ed.). *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss. 192-213). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bingül, Ş. (2019). Tanzimat Dönemi Yeniliklerinin Uygulanmasına Bir Engel Olarak Aşiretler: Van Eyaleti/Vilayeti Örneği. S. Parin (Ed.). *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss. 182-192). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bruinessen, M.V. (1992). *Ağa, Şeyh, Devlet: Kurdistan'in Sosyal ve Politik Örgütlenmesi*. (R. Arslan, Çev.). Ankara: Öz-ge Yayınları.
- Bruinessen, M.V. (2019). Kürtler, Devletler ve Aşiretler. S. Parin (Ed.). *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* (ss. 9-26). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bruinessen, M.V. (2022). Kürt Aşiretlerinin Muhtelif Tezahürleri. T. Sur ve Y. Çakmak (Eds.). *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri* (ss. 13-21). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, H. (2022). Aşiretler ve Siyaset. T. Sur & Y. Çakmak (Eds.). *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri* (ss. 21-33). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bozyigit, A. (2019). Aşiret Geleneğinde Sosyokültürel Değerler, Demokratikleşme ve Bireysellik. S. Parin (Ed.). *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss. 242-248). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Çağlayan, E. (2019). CHP Mebusu Necmettin Sahir Silan Raporlarına Göre Bingölde'ki Zaza Aşiretleri (1939-1950). S. Parin (Ed.). *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss. 373-393). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Çakmak, Y. (2022). "Mitik Bir Yurt" Olarak Horasan'dan Dersim'e Şeyh/Şih Hasan Aşiretleri. T. Şur ve Y. Çakmak (Eds.). *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri* içinde (ss. 91-131). İstanbul: iletişim Yayıncıları.
- Eickelmann, D. F. (1989). *The Middle East: An Anthropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall Publisher.
- Eisenstadt, M. (2007). Tribal Engagement Lessons Learned. *Military Review*, 16-31.
- Ekinci, M.R. (2022). 19. Ve 20. Yüzyıllarda Milli/Milan Aşireti. T. Şur ve Y. Çakmak (Eds.). *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri* içinde (ss. 217-241). İstanbul: iletişim Yayıncıları.
- Emiroğlu, K., & Aydin, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncıları.
- Gökalp, Z. (1992). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. İstanbul: Sosyal Yayıncıları.
- Izady, Mehrdad R. (2007). *Kürtler(Bir El Kitabı)*. (C. Atila, Çev). İstanbul: Doz Yayıncıları.
- İlyas, A. (2014). Tek Parti Döneminde Aşiretleri Kontrol Altına Almak için Çıkarılan Kanun ve Hazırlanan Raporlar. *Journal of Academic Social Science Studies*. 28, 329-348.
- Karadeniz, S. (2010). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Merkezileşme Politikalarının Aşiret Sistemine Etkileri. *Mukaddime*. 3, 27-41.
- Karadeniz, S. (2012). *Aşiret Sisteminde Dönüşüm, Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller: Batman Örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, M. (2013). *Modernleşme Süreçlerinde Aşiretlerin Dönüşümü: Şanlıurfa Aile ve Aşiret Dernekleri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Kaya, M. (2018). Aşiret Modernleşmesi mi Yeniden Aşiretleşme mi?. *Econharran Harran Üniversitesi İİBF Dergisi*. 2(2), 124-134.
- Leach, E. R. (2001). *Rewanduz Kürtleri: Toplumsal ve İktisadi Örgütlenme*. (S. Birwan, H. Özsoy, ve S. R. Şengül, Çev.) İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Lindner, R. P. (1982). What Was a Nomadic Tribe? *Comparative Studies in Society and History*, 24 (4).
- Ökten, Ş. (2010). Kan Davası: Kanın Öcü ya da Şeref Uğruna Verilen Kolektif Savaş. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*. 24, 165-187.
- Özer, A. (1988). *Burukan Aşireti'nin Sosyo Kültürel ve Ekonomik Yapısı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özer, A. (2003). *Doğu'da Aşiret Düzeni ve Brukanlar*. Ankara: Cantekin Matbaası.

- Parin, S. (2019). Aşiret ve Ağalığın Kent Formları Üzerine Bir Araştırma: Van Kent Merkezi Örneği. S. Parin (Ed.). *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss. 82-97). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Şerefhan. (2006). *Şerefname: Kürt Tarihi*. (M. E. Bozarslan, Çev.). (3. Baskı) İstanbul: Deng Yayımları.
- Tapper, R. (2004). *İran'ın Sınır Boyalarında Göçebeler: Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi*. (F. D. Özdemir, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Türkdoğan, O. (2006). *Doğu ve Güneydoğu: Kabile Aşiret Yapısı*. İstanbul: IQ Yayıncılık.
- Yalçın-Heckmann, L. (2002). *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*. İstanbul: İletişim Yayımları.
- Yalçın-Heckmann, L. (2022). Kürt Aşiretleri, Aşiret Liderleri ve Global Süreçler: Hakkarde Oraması Örneği. T. Sur ve Y. Çakmak (Eds.). *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri* (ss. 131-149). İstanbul: İletişim Yayımları.
- Yıldırım, A. (2004). *İki Aşiret Arasında Kültürel Rekabet ve Çatışma*. (Yayınlanmış Yüksek lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies

10 (2), pp. 339-363

<http://www.ijoks.com>

Şeyh Ubeydullah İsyani ve Osmanlı-İran İlişkilerine Yansımı

Hasan TAN¹ 

Received: Jun 5, 2024

Reviewed: Jul 1, 2024

Accepted: Jul 6, 2024

Öz

19. yüzyıl ortalarına kadar varlıklarını devam ettiren Kurt Emirlikleri, Osmanlı Devleti'nin merkezileştirme politikaları sonucunda ortadan kalkmışlardır. Emirliklerin ortadan kalkmasıyla birlikte ortaya çıkan bu iktidar boşluğu, Nakşibendi şeyhleri tarafından doldurulmuştur. Bu şeyhler içerisinde en önemli kişi ise şüphesiz Şeyh Ubeydullah Nehri'dir. Şeyh Ubeydullah, sadece Osmanlı tebaası olan Kürtler nezdinde değil, aynı zamanda İran tebaası olan Kürtler ve hatta bölgedeki gayrimüslimler nezdinde bile saygın bir kişiliğe sahip bir figür olarak ortaya çıkmıştır. İran'ın Urmiye valisi Şücauddevle Yusuf Han'in sınır bölgesinde yaşayan Kurt köylerini yağmalattırması ve bir kısmını da katlettirmesi, 1880-1882 yılları arasında gerçekleşen Şeyh Ubeydullah isyanının temel nedeni arasında yer almaktadır. Çünkü hem Şeyh'in ifadelerinde hem de Osmanlı arşiv belgeleri kayıtlarında İran'ın bölgedeki yöneticilerinin halka zulüm yaptıkları, bu zulümleri engellemek adına halkın Şeyh Ubeydullah'a müracaat ederek yardım talebinde bulundukları bilgisi yer almaktadır. Bu yardım çağrıları üzerine Şeyh Ubeydullah, kendisine destek veren yerel kuvvetlerle birlikte İran'ın bazı şehirlerini ele geçirmiştir. Ancak İngiltere ve Rusya'nın müdahale olarak Osmanlı Devleti'ni baskı altına alması, bu baskı sonucunda da Osmanlı Devleti'nin bölgeye askeri kuvvet göndermesi, Şeyh Ubeydullah kuvvetlerini geri çekilmek zorunda bırakmıştır. Bu çalışmanın odak noktasını, Şeyh Ubeydullah isyanının meydana geliş sebepleri ile bunun Osmanlı-İran ilişkilerine yansımaları oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, İran, Kürtler, Şeyh Ubeydullah, İsyan.

Recommended citation:

Tan, H. (2024). Şeyh Ubeydullah İsyani ve Osmanlı-İran İlişkilerine Yansımı. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 339-363, DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1496286>

¹ Ph.D. Candidate, Mardin Artuklu University, Mardin, Türkiye: hasantan@artuklu.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7522-3098>

The Sheikh Obaidullah Rebellion and Its Effect on Ottoman-Iranian Relations

Abstract

The Kurdish Principalities that ruled until the 19th century have disappeared as a result of the centralization policy of the Ottoman State. The power gap that emerged after the disappearance of these principalities was filled by sheikhs belonging to the Naqshbandiyya cult. Among these sheikhs, the most prominent one was Sheikh Obaidullah Nahri. Sheikh Obaidullah emerged as a respected figure with influence not only on Kurds who were Ottoman subjects, but also on Kurds in Iran and even among non-Muslims. Shujauddevle Yusuf Khan, the governor of Urmia of Iran, plundered Kurdish villages in the border region and massacred some of the inhabitants, main reasons for the Sheikh Obaidullah rebellion that took place between 1880 and 1882. In statements from the Sheikh and in Ottoman archival documents, there is evidence that the Iranian rulers in the region did in fact plunder and massacre. It was in order to prevent such oppression that the people of the region appealed to Sheikh Obaidullah asking for his help. Reacting, Sheikh Obaidullah, along with local forces supporting him, captured various Iranian cities. However, what with England and Russia's intervention and their pressure on the Ottoman Empire, the Ottomans sent military forces to the region, forcing Sheikh Obaidullah's forces to retreat. The present study focusses on the reasons for the Sheikh Obaidullah rebellion and its effect on Ottoman-Iranian relations.

Keywords: Ottoman, Iran, Kurds, Sheikh Obaidullah, Rebellion

Giriş

Anayurtları Zagros dağlarının etekleri olan Kürtler, tarihî olarak İran'ın batı ve kuzeybatısında, Türkiye'nin doğu ve güneydoğusunda, Irak ve Suriye'nin kuzey ve kuzeydoğusunda, Ermenistan'ın güneyinde ve Azerbaycan'ın güneybatısında yaşamış olan, günümüzde de aynı ülkelerde varlığını sürdürden yerli kavimlerden biridir. (Akbaş, 2019). Kürtlerin menşei konusunda farklı görüşler mevcuttur. Anayurtlarının Zagros dağları olduğu bilinen Kürtler etnik kökenden ziyade tarih ve dil yakınlığı itibariyle İranî kavimlerle akraba gösterilir. Kürtlerin Arap aslından geldiğine dair görüşler olsa da bu görüşlere pek itibar

edilmemiştir. Kürtlerin kökeni hakkında çok çeşitli mitolojik rivayetler de bulunmaktadır (Mes'ûdî, 2004). Konumuz bağlamında Kürtlerin kökeninden ziyade Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerine baktığımızda II. Bayezid döneminde ve özellikle İdris-i Bidlisi² üzerinden bir temasın gerçekleşmeye başladığını görmekteyiz. II. Bayezid'in hem yaşlılığı hem de hastalığından kaynaklı pasif siyasetinden cesaret alan Şah İsmail'in Anadolu'ya seferler düzenleyerek bazı bölgeleri ele geçirmesi ve Anadolu'nun geri kalan kısmını da dâileri (davetçi) vasıtıyla tehdit edecek bir düzeye ulaşması, tahta yeni oturan Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Seferi'ne (1514) çıkışına sebep teşkil etmiştir.

1514 Çaldıran zaferinden sonra Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) ordusunun çekilmesiyle birlikte, Kürt Emirlikleri tarafından yönetilen ve sınırları belirsiz olmakla birlikte Kurdistan³ olarak kaynaklarda ifade edilen toprakların bir kısmını ele geçiren Safevi komutanı Karahan'a karşı Kürt emirler, İdris-i Bitlisî aracılığıyla Osmanlı Devleti'nden yardım talep ettiler (Bidlîsî, 2001, Musalî, 2016). Yavuz Sultan Selim bu talebe Bıyıklı Mehmed Paşa öncülüğünde bir orduyu göndererek cevap vermiştir. Aslında Hasankeyf ve Siirt hâkimi Melik Halil Eyyûbî ile birlikte 12 Kürt emiri Şah İsmail'e (1521-1524) bağlılıklarını bildirmek üzere daha önce Tebriz'e gitmiş, ancak Şah İsmail onları tutuklayıp hapse attılarak yerlerine Şii emirler atamıştı (Şeref Han, 2009). Şah İsmail'in bu tutumundan ötürü Kürt emirler, atalarından kalan bu toprakları Safevilerden geri almak için İdris-i Bidlisi öncülüğünde bir araya gelmişlerdi. Bidlîsî de, gelişmeleri raporlar halinde sürekli olarak

² Bidlîsî Akkoyunlu sarayında eğitim alarak yetişmiş ve daha sonra da Akkoyunlu Sultan Yakub'un münşiliğini yapmıştır. Akkoyunlu Devleti yıkılınca da Sultan II. Bayezid'in yanına gelerek bir müddet İstanbul'da kalmış, ancak Osmanlı sarayındaki nüfuz mücadeleleri nedeniyle buradan ayrılarak Mekke'ye gitmiştir. Yavuz Sultan Selim tahta çıktığında ise tekrardan İstanbul'a gelerek Yavuz'un yanında yer almıştır. *Selim-Şahnâme* ile II. Bayezid'e kadarki Osmanlı padişahlarının hayatını anlatan *Heşt Behîşt* kitaplarının da yazarıdır. Bkz; M. Törehan Serdar, *Mevlâna Hâkimüddin İdris-i Bitlisî*, Ötüken Yayıncıları, İstanbul 2018.

³ "Kurdistan" ismi ilk olarak Selçuklu Sultani Sencer (1118-1157) tarafından XII. yüzyılda günümüzde İran sınırları içerisinde kalan Kirmanşah bölgesi için kullanılmış ve Sencer'in bu isim ile bir eyalet oluşturduğu genel bir kabuldür. Osmanlı döneminde ise Bedirhan Bey isyanı bastırılıp bölgedeki Kürt emirliklerine son verilmesinin ardından Anadolu Ordusu Müşri Osman Paşa'nın merkezî hâkimiyetin sağlanması için bölgede Diyarbekir eyaleti, Van, Muş ve Hakkâri sancakları ile Cizre-Bohtan ve Mardin kazalarından oluşan özel ve bağımsız bir eyalet teşekkülü teklifinin uygun bulunmasıyla bölgede Kurdistan adıyla yeni bir eyalet kuruldu. Böylece Osmanlıların bölgeye hâkim olduğu ilk yıllarda itibaren coğrafi bir terim olarak kullanıldığı, Kürt emirliklerinin ve aşiretlerinin bulunduğu yerleri ifade eden Kurdistan, ilk defa resmen Osmanlı idarî taksimatında bir eyalet ismi haline gelmiş oldu. Bkz; İ. Özcoşar, (2019). Kürtler.

İstanbul'a ileterek Yavuz Sultan Selim'i bilgilendirmiştir (BOA. TSMA, 858-35, 29.12.922/23 Ocak 1517). Bunun üzerine Yavuz Sultan Selim, Kürt beylerinin gönüllerini almak ve onları Safevilere karşı savaşa teşvik etmek amacıyla Bidlisî aracılığıyla kendilerine verilmek üzere menşurlar⁴ göndermiştir (Bidlisî, 2001). Bir araya gelen bu birliğe Osmanlı Devleti'nin askeri güçleri de eşlik edince, 1516 yılında Koçhisar⁵ Dede Kargin⁶ mevkiinde Karahan komutasındaki Safeviler ile yapılan savaş kazanılmış, bu yenilgi sonrasında da Safevi kuvvetleri bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır (Tan, 2021).

Savaştan sonra, Yavuz Sultan Selim tarafından İdris-i Bidlisî'ye Kürdistan'ın idari statüsünün belirlenmesi ile ilgili tam yetki verilmiştir. Bidlisî de, yaptığı düzenlemeyle daha önce Şah İsmail tarafından toprakları elliinden alınan Kürt emirlerine yönetmiş oldukları eski mülklerini geniş yetkilerle tahsis etmiştir (Ateş, 2020). Nitekim Yavuz Sultan Selim'in Bidlisî'ye kendisi adına tasarrufta bulunma yetkisini bırakmış olduğu ferman, Kanuni Sultan Süleyman döneminde çıkarılan ve Kürt beylerine yollanan başka bir ferman ile desteklenmektedir (Kodaman, 2014). Bidlisî'nin yapmış olduğu ve Yavuz Sultan Selim ile Kanuni Sultan Süleyman'ın onayladığı düzenlemeyle birlikte, bölgeyi yöneten Kürt emirlerinin, yüzyıllar boyunca sultanlığa yakışır bir tarzda iktidar sahibi olmuş ailelerden geldikleri anlaşılmaktadır. (McDowall, 2004, Bruinessen, 2013). Osmanlı Devleti'nin bu yönetim anlayışına karşı Safeviler ise, bölgede tamamen kendilerine bağımlı bir yönetici eliti tercih ederek, daha önce buraları yöneten bu ailelerin gücünü ortadan kaldırırmaya yönelik bir politika izledikleri görülmektedir (Şeref Han, 2009, Minorsky vd. 2004, Lazarev-Mihoyan, 2010). Ama Osmanlı Devleti bu politikanın aksine eski yönetici elitin durumunu sağlamlaştırarak kendilerine yönetmiş olduğu topraklarda tek rardan hüküm sürme imkânını tanımıştır (Bruinessen, 2013).

⁴ Osmanlı bürokrasısında sadrazam, vezir, mîr-î mîrân (beylerbeyi) gibi devletin en yüksek mevkilerindeki şahıslara göreve tayin veya bir hizmetle görevlendirme dolayısıyla verilen berattır.

⁵ 1517 yılında Osmanlı topraklarına katılan ilçe Artuklular döneminde çarşı, han, hamam, cami ve medreseleriyle önemli ve zengin bir yerleşim merkezi olmasına rağmen sürekli yağma ve savaşlar nedeniyle zenginliklerinin birçoğunu kaybetmiştir. Osmanlı döneminde Nahiyeler olan ve Koçhisar olan ilçenin ismi 1929 yılında yine Koçhisar ismiyle Mardin'e bağlı bir ilçe olarak kurulmuş, 1931 yılında ise ilçenin ismi Kızıltepe olarak değiştirilmiştir.

⁶ Günümüzde Mardin Derik İlçe sınırları içerisinde kalan Dede Kargin (Alibey Köyü, Dedê) Osmanlı arşiv belgelerinde 1518 (924) yılında Berriyecik livasına bağlı büyük bir köydü. Köyün o tarihte 71 vergi hanesi ve 36.500 akça hâsili (geliri) vardı. Dede-Kargin'ın 1526 (932) yılında ise hem bir köy adı, hem kendi de dâhil 5 köyü ihtiva eden bir nahiye adı olduğu görülmektedir. Burada ayrıca bir de zaviyenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bkz; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969.

Osmanlı Devleti, Kürdistan'da kendi uygulamış olduğu yönetim sisteminin yanında, geleneksel yapının da hüküm sürmesine imkân tanıyan farklı yönetim biçimlerine olanak tanımlıktır. Klasik sancak sistemi uygulamasının yanında, mir-i aşiret sistemi, hükümet sancakları ve yurtluk-ocaklık şeklinde dört farklı sistem uygulamıştır (Özcoşar, 2018). İdari yapılanmada yer alan sancaklar, genel olarak bölgenin aşiret ve güç dengesi ile demografik yapısı göz önüne alınarak düzenlenmiştir. Bu sancaklardan biri olan yurtluk ve ocaklık sancakları, yerel Kürt beylerinin uzun zamandır ellerinde bulundukları yerler olduklarından, gösterdikleri yararlılıklar nedeniyle bir emirname ile tekrar kendilerine verilmiştir (Öz, 2024). Osmanlı Devleti Kürdistan'da genellikle Yurtluk-Ocaklık Sancak diye tabir edilen ve bölgede eskiden beri hâkim olan nüfuzlu, yerel bey ve hanedanlara mülkiyet yoluyla verilen uygulama biçimini benimsemiştir. Bunun haricinde zaman zaman değişiklik gösterse de Bosna, Anadolu, Diyarbekir, Van, Kars, Çıldır, Şam, Rakka ve Bağdat gibi yerlerde de Hükümet Sancaklar diye tabir edilen yönetim biçimini uygulamıştır (Kılıç, 1999). Yurtluk-Ocaklık sancaklarında emirler herhangi bir gerekçeye mevcut emirin yakınlarından birine verilmek suretiyle değiştirilebilir iken, Hükümet Sancaklarında sancak beylerinin ihaneti sabit olmadıkça görevden alınıp yerine bir başkası tayin edilemezdi (Akgündüz, 1992).

Hükümet sancaklarının da olduğu bilinen Kürdistan, özellikle Yurtluk-Ocaklık sistemi ile Tanzimat'a kadar Kürt Emirler tarafından yönetilmiştir. Aslında böyle bir yönetim anlayışı hem Kurtlerin hem de Osmanlı Devleti'nin yararına olan bir durum olduğu açıktır. Çünkü Kurt emirliklerinin bulunduğu yer, coğrafi konum itibarıyle zaten merkezi bir idari yapılanmayı olanaksız kılmaktaydı. Tüm bu şartların yanı sıra aşiretler ile de doğrudan ilişkiye girmenin olanaksızlığı gibi gerekçeleri de göz önünde bulunduran Osmanlı Devleti, emirliklerin başında bulunan ve Kurtler tarafından Mîr olarak nitelendirilen yöneticiler üzerinden bir yönetim modelini uygulamayı uygun bulmuştur (Doğan, 2011). Bu sayede hem aşiretler daha rahat bir şekilde itaat altına alınmakta, hem de Osmanlı Devleti ile Safeviler arasında bir tampon bölge oluşturulmaktadır.

16. asırın başlarında Safevilerin kuruluşuyla başlayan Osmanlı-İran savaşları, her iki ülke açısından da ciddi bir nüfus ve ekonomik kaybı beraberinde getirmiştir. Bu kayıpları ortadan kaldırmak ve her iki ülke arasındaki gerginliklere son vermek adına önceki antlaşmalara ek olarak Kasr-ı Şirin Antlaşması (1639) imzalanmıştır. Şah Safî (1629-1642) ve IV. Murad (1623-1640) döneminde gerçekleşen bu antlaşma, Kurtlerin yoğun olarak

yaşadığı coğrafyayı Osmanlı Devleti ile İran arasında kesin bir sınırla ayırmasa da, ikiye bölmüş ve daha sonraki savaşlar sonucunda yapılan antlaşmalarda Kasr-ı Şirin sınırları referans olarak kabul edilmiştir (Ateş, 2020; Uluerler, 2009, Efe & Kızıl, 2017).

19. yüzyıl her iki için artık birbirleriyle mücadele etmek yerine topraklarının bir kısmını ele geçirmiş olan ve sürekli olarak her iki ülkeyi tehdit eden Rusya ile mücadele etmeye başladıkları bir dönem olmuştur. Ancak her iki ülkenin de Rusya'ya karşı yaptığı savaşlar⁷ başarısızlıkla sonuçlanmış ve Rusya Yaş Antlaşması (1792) ile Osmanlı Devleti'nden, Gülistan (1813) ve Türkmençay (1828) Antlaşmalarıyla da İran'dan geniş toprak elde etmeyi başarmıştır. Rusya'ya karşı alınan ağır yenilgilerin yanında İngiltere ve Fransa'nın da bölgede aktif bir siyaset izlemeleri, hem Osmanlı Devleti'ni hem de İran'ı daha zor bir durum ile karşı karşıya bırakmıştır (Sipehr, 1353, Arinpur, 1353). Her iki ülke de mevcut halleriyle İngiltere, Rusya ve Fransa ile baş etmenin imkânsız olduğunu görerek başta askeri alan olmak üzere devletin tüm kademelerinin ıslah edilmesi gerektiğine ikna olmuşlardır. İran'dan önce bu ıslahat hareketlerine girişen Osmanlı Devleti, askeri alanla başlamayı düşündüğü değişimleri gerçekleştirmeye çalışırken III. Selim (1789-1807) tahttan indirilerek katledilmiş ve yerine II. Mahmud (1808-1839) tahta geçmiştir. Sultan II. Mahmut, merkezi idareyi güçlendirmeyi hedefleyerek hem Avrupa'nın ekonomik ve askeri üstünlüğü ile baş edebilmek, hem de Rusya ve İran'ın tehditlerine karşı koyabilmek için tüm imparatorluk genelinde bir yeniden yapılanma sürecine girmiştir (Deniz, 2017). Uygulanmaya çalışılan bu düzenleme tarihine kadar, Osmanlı Devleti'nin 1516 yılından itibaren Kurdistan'da uyguladığı idari düzenleme neredeyse aynı kalmıştır. Bu idari yapılanmada Kurdistan, başta Bitlis, Hakkari, Bohtan, Bahdinan, Soran ve Baban olmak üzere birçok Kürt emirliğinden oluşmaktadır (Atmaca, 2017).

II. Mahmud'un imparatorluğun tümünde katı bir merkeziyetçiliği hayatı geçirmeye yönelik ıslahat hareketleri, bölgenin doğrudan merkezi denetim altına girmesini sağladı (Özoğlu, 2004). Sultanın bu hamleleri, emirlerin yetkilerinin budanmasına ve Kürt emirlerinde rahatsızlık yaratmasına neden olarak birbiri ardına ayaklanmalara sebep oldu (Bruinessen, 2010). Bu uygulamalara karşı çıkan ve isyan eden en önemli beyler ise Cizre-Bohtan emiri Bedirhan Bey ve Müküs (Bahçesaray) Beyi Han Mahmut'tur (Hakan, 2011).

⁷ İran 1804-1813 ve 1826-1828, Osmanlı Devleti de 1806-1812 ve 1828-1829 tarihleri arasında Rusya ile savaşa girmiştir ve her iki ülke de girdikleri bu savaşları kaybetmiştir.

İlk isyan eden kişi Müküs emiri Han Mahmut olmuş, ancak bu isyan Osmanlı Devleti tarafından bastırılmıştır. Han Mahmut isyanından sonra, Osmanlı Devleti'nin yerel yöneticileriyle yaşadığı sorunlar ve yetki çatışmaları nedeniyle Cizre-Bohtan Emiri Bedirhan Bey de isyan etmiş, ancak yeğeni Îzîdîn Şîr'in de desteğiyle bu isyan da bastırılarak Bedirhan Bey ile ailesi önce İstanbul'a, ardından da Girit'e sürgüne gönderilmiştir.

Han Mahmud (ö.1866) ve Bedirhan Bey (1802-1869) isyanları sonrasında Kürdistan'da asırlardır hüküm süren Kürt emirlikleri ortadan kaldırılmış, ancak Osmanlı Devleti de tasarlamış olduğu yeni düzeni istediği formda oluşturamamıştır (Jwaideh, 2016). Çünkü Kürt emirliklerinin ortadan kalkmasının ardından Sultan Abdülmecid (1839-1861) tarafından oluşturulan Eyâlet-i Kürdistân da (1847-1867), Kürt emirliklerin işlevini yerine getirememiş, aksine bölgedeki aşiretlerin bağımsız hareket etme olanakları artmıştır (BOA, İ.MMS, 51-1316, 11.01.1264/30 Aralık 1846). Bu dönem merkezi otoritenin yetersiz kalması ve yerelde egemen bir otoritenin de olmaması nedeniyle Nakşibendi⁸ Şeyhlerinin hem dini hem de siyasi bir aktör olarak ön plana çıktıkları bir dönem olmuştur. Şeyhlerin ve özellikle de Nakşibendi tarikatının Kürdistan'da etkin siyasi bir figür olarak tarih sahnesine çıkışmasının en önemli nedeni Kürt emirliklerinin ortadan kalkması olarak gözükse de, bu gerçeğin haricinde birkaç faktörün daha rol oynadığı muhakkaktır. Bu gerekçelere baktığımızda Nakşibendi şeyhlerinden önce de bölgede Kadiri tekke ve şeyhlerinin varlıklarını sürdürdüklерini, ancak Nakşibendi tarikatı ve şeyhleri gibi etkin olamadıklarını görmekteyiz. Çünkü hem Kürt emirliklerinin varlığı onların siyasi bir aktör olarak faaliyet göstermelerini engellemekte, hem de Kadiri tarikatının yayılmacı bir misyon ile hareket etmemesi ve belli başlı aşiretleri desteklemeleri gibi nedenler ile Kürtler arasında taban

⁸ Nakşibend" kelimesi 'Allâh' ilahi ismini zihne yerleştirmek ve kalbe bağlamak anlamındaki, Farsça, nakş ve bend kelimelerinin yan yana gelmesinden ortaya çıkan bir kelimedir. Adını kurucusu sufi ve âlim Bahâeddin Nakşibend'ten (1318-1389) alan tasavvuf tarikatı Afrika ve Arap Yarımadası dışındaki İslam coğrafyasına yayılmıştır ve zamanla oluşan alt kollarıyla günümüze kadar önemini korumuştur. Tarikatın temeli, Bâhaeddin Nakşibend'in de mensup olduğu ve Yusuf el-Hemedânî tarafından kurulan ve sonrasında halifesi Abdulhalik Gûcdevâni tarafından sistemeleştirilen Hâcegân tarikatına dayanır. Osmanlı Devleti'nin egemen olduğu topraklara da yayılan bu tarikat asıl olarak Mevlâna Halid-i Bağdâdi'nin (1779-1827) çabalarıyla neredeyse Osmanlı'nın hüküm sürdüğü tüm coğrafyaya yayılmış ve en etkili tasavvuf tarikatı haline gelmiştir. Özellikle Mevlâna Hâlid-i Bağdâdi'nin halifeleri sayesinde Anadolu'ya yayılan bu tarikatın etkisi günümüzde halen devam etmektedir. Bkz; Hamid Algar, *Nakşibendilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007. Abdulcebbar Kavak, Nakşibendiliğin Ortadoğu'da Yayılmasında Mevlana Halid el-Bağdadî'nin Rolü, *Uluslararası Bahâeddin Nakşibend ve Nakşibendilik Sempozyumu Bildirileri*, 02-04 Aralık 2016, İSTAM.

bulmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Nakşibendi tarikatı da köklü bir tarikat olmasına rağmen ancak Mevlânâ Hâlid'in (1779-1827) aktif çalışması neticesinde Kurdistan'da halifeleri aracılığıyla taban bulmuş ve birçok Kadiri şeyhinin de Nakşibendi olmasını sağlamıştır (Bruinessen, 2013). Bu yayılmanın gerçekleşmesinin bir nedeni Mevlânâ Hâlid'in olağanüstü çabaları gibi gözükürken, bir diğer neden ise Nakşibendiliğin Kadirilikten farklı örgütlenme misyonuyla hareket etmesinde yatmaktadır. Genelde Kadiri tarikatının halifeleri ne kendileri bağımsız şeyh olarak hareket edebiliyor, ne de oğulları halife olamıyor iken, Nakşibendi tarikatında her halife bağımsız hareket edip kendi halifelerini atayabilme yetkisine sahiptiler (Bruinessen, 2013). Böyle bir örgütlenme yapısıyla hareket eden Nakşibendi tarikatı, kısa sürede Kadirî tarikatına mensup olan Berzenci ve Talabani ailesinin de Nakşibendiliği benimsemesini sağlamıştır. Bunun haricinde 93 Harbi'nden sonra Osmanlı Devleti'nin neredeyse Balkanların tamamını kaybetmesi ve devletin demografik olarak değişime uğrayarak nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslümanlardan müteşekkil bir devlet haline gelmesi ile Sultan Abdülhamid'in Panislamizm politikasının da bu yayılmadaki etkisi de yadsınamaz (Örs, 2019). Kısaca Kürt emirliklerinin ortadan kalkması, Mevlânâ Hâlid ile Nakşibenliğin yayılma stratejisi, 93 Harbi'nin devlete getirmiş olduğu mali yıkım neticesinde köylülerden ek vergi alınması, savaş sebebiyle ortaya çıkan açlık ve hastalık, misyonerlerin faaliyetleri ile Sultan Abdülhamid'in Panislamizm politikası gibi olgular, Nakşibendi tarikatının Kurdistan'da yayılmasına, kitlelerin şeyhleri dini lider olmanın ötesinde kurtarıcı bir figür olarak görmesine gerekçe teşkil ettiği ifade edilebilir.

Yöntem

Çalışmamızda Şeyh Ubeydullah İsyani'nın meydana gelişî ile bu isyanın Osmanlı-İran ilişkilerine yansımı ele alınmıştır. Bu isyan ile ilgili bugüne kadar yapılan çalışmalarla genellikle isyanın meydana geliş şekli ele alınmıştır. Bu çalışmamızda isyanın sosyo-politik arka planı ile Osmanlı Devleti ve İran'ın isyana bakış açları ve akabindeki tutumları irdelenmiştir. Üçüncü ülkelerin olaylara müdahale olması ve tüm taraflar ile irtibata geçmeleri de isyan sonrasında tutumların belirlenmesinde etkili olmuştur. İsyancı ile ilgili Osmanlı arşiv belgeleri ile İran vesikalarının yanı sıra modern araştırmaların eserleri incelenerek bütünlük bir sonuç elde edilmeye çalışılmıştır.

Veri Analizi

Bu araştırmada birincil kaynaklarımız Osmanlı arşiv belgeleri ile İran arşiv belgelerinden oluşmaktadır. İsyan öncesi ile ilgili siyasi ve ekonomik durum, Osmanlı ile İran'ın bölge ile ilgili tutumları, İran'ın faaliyetlerinin Osmanlı arşiv belgelerine yansımı, isyanın hangi bölgelerde yoğunlaştığı ve hangi toplulukları etkilediği ile isyanın bastırılmasına yönelik askeri stratejiler ile ilgili arşiv belgelerin bir kısmı araştırmacılar tarafından transkripsiyonu yapılmıştır. Özellikle Hüseyin Siyabend Aytemur tarafından hazırlanan “Osmanlı Arşiv Belgeleriyle Şeyh Ubeydullah İsyani” isimli çalışmasında konu ile ilgili arşiv belgelerinin büyük çoğunluğunun transkripsiyonu yapılmıştır. Konumuz bağlamında geri kalan arşiv belgeleri ise dijital ortamda Başbakanlık Osmanlı Arşivi üzerinden temin edilerek analiz edilmiştir. Ayrıca “Güzide-i Esnâd-ı Siyâsî-i İran ve Osmanî, Devre-i Kaçariye” isimli İran arşiv kaynağının 3. Cildinde de İran ve Osmanlı Devleti'nin mesele ile ilgili yazışmaları yer almaktadır. Bunun haricinde Babapour'un “Fitne-î Şeyh Ubeydullah Kurd” isimli çalışması da İran'ın Gülistan Sarayı Müzesi'nde yer alan konu ile ilgili ferman ve raporlarını ihtiva etmekte ve İran'ın olaya bakış açısını yansıtmaktadır. Birincil kaynaklar haricinde modern araştırmacıların konu ile ilgili araştırmaları da analiz edilerek çalışmamızda kullanılmıştır.

Şeyh Ubeydullah ve İsyan Hareketi

Cizre-Bohtan emirliğinin ortadan kaldırılmasıyla birlikte Osmanlı Devleti tarafından bölgedeki emirliklere ilk defa merkezden atamaların gerçekleştirilmesi, Osmanlı Devleti'nin bekłentisinin tersine, devletin bölgedeki kontrolünü daha da zorlaştırmıştır (Celil, 1992). Çünkü emirliklerin tasfiyesiyle bağımsız hareket etmeye başlayan yüzlerce aşiret ile devletin merkezden atanın bölgedeki yerel yöneticileri muhatap olmak zorunda kalmıştır. Yerel yöneticilerin bu problemleri halletmede yetersiz kalmaları, aşiretler arasındaki çatışmaları da körklemiştir. Bu nedenle Tanzimat'ın Kürdistan'da uygulanmaya başlanması, Kürt emirlerin hüküm sürdürdüğü döneme nazaran ciddi bir otorite boşluğunun doğmasına sebep olmuştur. Bu boşluğu dolduracak, aşiretler arası anlaşmazlıklarını önleyecek tek güç ise

bölgelerde yayılmış olan ve halkın nezdinde meşru görülen Mevlânâ Hâlid-î Bağdadî'nin (Şehrîzorî)⁹ halifeleri olmuştur.

Mevlânâ Hâlid'in Bohtan, Hakkâri ve Erdelan Emirliklerine ait topraklarda yaşayan Sünninger üzerinde en önemli ve en etkin halifesi ise şüphesiz Seyyid Tâhâ-i Nehri'dir (Fârûk, 2014, Tan, 2019). Zaten siyasi otoriteden yoksun bir bölgede, aşiretler arası çatışmaların beklenmedik boyutlara ulaşması ve aşiret üyelerinin bu çatışmalar karşısında hükümete değil de şeyhlere çözüm mercî olarak başvurmaları, şeyhlerin hem toplumsal hem de siyasi rollerinin artmasına ve belirgin roller üstlenmelerine olanak sağlamıştır. Ayrıca Batılı misyonerlerin bölgede gayrimüslimleri kıskırtma faaliyetleri de yoğunlaşınca, ortadan kaldırılmış olan emirlerin yerine geçecek olan kişilerin kim olacağını da tayin etmiştir (Jwaideh, 2106). Neticesinde, şeyhler olaylara müdahale olarak aşiretler arasındaki problemlerde hakem rolünü üstlenmiş ve bu hakemlik rolü de şeyhlere, dini bir otorite olmanın ötesine geçmenin kapısını aralamıştır.

Bir ilim ehli ve mutasavvîf olmasının yanı sıra Seyyid Tâhâ, yaşadığı coğrafyada toplumun bütün kesimlerinin sosyal olayları çözmede kendisine danışıtiği bir kişilikti. Bu özelliklerinden ötürü kendisi bir toplum önderi olmuş ve hem İran ve Osmanlı Devleti'nin hem de Kürtlerin saygınığını kazanmıştır (Atmaca, 2017). Osmanlı Devleti'nin yerel yöneticileri ile halkın arasında yaşanan sorunlarda da teskin edici bir rol oynayarak Nakşibendiliğin hızla yayılmasını sağlamış ve Kürt emirliklerinin ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan siyasal ve sosyal boşluk, Seyyid Taha-î Nehri ve onun tasavvuf hareketi tarafından doldurulmuştur (Hakan, 2013). Seyyid Taha'nın bölgede oluşturmuş olduğu bu mirası devralan oğlu Şeyh Ubeydullah ise, otoritesini ve gücünü çok daha ötesine taşımıştır.

Şeyh Ubeydullah, 1827 yılında günümüzde Hakkâri'nin Şemdinli ilçesine bağlı Nehri köyünde doğmuştur. Babası Seyyid Taha'dan dini ilimleri tâhsîl etmiş olup Kürtçe, Arapça ve Farsça bilmekteydi. Aynı zamanda tefsir ve Hadis alanlarında da bilgi sahibi bir zattır. Babası Seyyid Taha'nın (1853) vefatından sonra amcası Seyyid Salih tarikatın başına geçmiş ve amcası ile birlikte 1853-1854 Kırım Savaşı'nda Rusya'ya karşı Kars cephesindeki

⁹ Irak'ın Süleymaniye şehrine bağlı Karadağ kasabasında 1779 yılında dünyaya geldi. Ünlü bir âlim ve mutasavvîf iken Delhi'ye giderek Abdullah Dihlevî'ye intisap ettikten sonra Süleymani'ye ve Bağdat'a dönmüştür. Burada Nakşibendi Tarikatı'ni kurarak yüzlerce talebe yetiştirmiş, ayrıca Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdürdüğü tüm memleketlere Nakşibendiliğin yayılması amacıyla halifeler göndermiştir. Halifelerinin çabaları neticesinde de kısa sürede Nakşibendî Kadiri tarikatının tekelini kırarak tüm Osmanlı coğrafyasında en güçlü tarikat olmuştur. En önemli halifesi ise Seyyid Tâhâ-i Nehri'dir. 1827 yılında Şam'da vefat etmiştir.

savaşmıştır. Amcasının vefatından sonra (1865) ise kendisi Nehrî'deki dergâhin başına geçmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Şeyh Ubeydullah ile ilk ilişkisinin 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı (93 Harbi) sırasında başladığı anlaşılmaktadır (BOA, İ.MMS, 56/2528, 08.02.1294/22 Şubat 1877). Bu savaşta asker sıkıntısı çeken Osmanlı Devleti, Şeyh Ubeydullah'tan Kürtler nezdinde girişimlerde bulunarak askeri destek vermesini talep etmiştir (Nehri, 2022). Çünkü hükümet, Şeyh'in Bohtan, Hakkâri ve Erdelan Emirliklerine ait topraklar üzerinde yaşayan Kürtler ve hatta gayrimüslimler nezdindeki saygınlığının farkındaydı. Osmanlı Devleti'nin talebi üzerine Şeyh Ubeydullah, oğlu Abdülkadir¹⁰ aracılığıyla İran'daki aşiret reislerine haber göndererek onları yardıma çağrımış, onun bu çağrısı üzerine de Urmiye, Savucbulak (Mahabad) ve Uşnu bölgelerindeki Şikak ve Celali gibi aşiretler sınırı geçip Osmanlı Devleti'ne yardıma gelmişlerdir (Deniz, 2017). Ancak Şeyh'in İran Kürtlerini Osmanlı Devleti safında yer almaya çağırması İngiltere'yi rahatsız etmiştir. İngiltere'nin buradaki kaygısı ise Rusya'nın Osmanlı ile olan bu savaşı topraklarını savunamayacak durumda olan İran coğrafyasına da taşıyarak bazı yerleri ele geçirme potansiyeliydi. Böyle bir durumun ortaya çıkması ise İngiltere'nin bölgedeki çıkarlarının tehlikeye girmesine neden olacaktı. Dolayısıyla İngiltere'nin Tebriz konsolosu, Osmanlı-İran sınırında oluşan hareketlilikten duyduğu endişeleri İran'a ileterek Kürtlerin sınırı geçmelerini engellemesini istemiştir (Deniz, 2017). İran geçişleri engellemek adına Kirmanşah ve Hoy şehirlerine belirli bir askeri kuvveti konuşlandırsa da, Kürt aşiretlerinin geçişini engellememiştir. Şeyh Ubeydullah'ın bu gayretleri vesilesiyle de Osmanlı Devleti kendisine Nehri ve çevresinin mülkiyetini bahsetmiştir (Aytemur, 2020).

¹⁰ Seyyid Abdülkadir, Kürt siyasi hayatının önemli şahsiyetlerinden birisidir. Babası Şeyh Ubeydullah'ın 1880'deki isyanından sonra sürgünne gönderilen Seyyid Abdülkadir, II. Abdülhamid'in istibdat politikalarına karşı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni destekledi. Ancak II. Meşrutiyet'in (1908) ilanından sonra izlenen politikalar, Seyyid Abdülkadir'in bu partiden uzaklaşmasına neden oldu. O, sahip olduğu dinî şereceden dolayı Kürtler üzerinde önemli bir nüfusa sahipti. Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Kürdistan Teali Cemiyeti gibi Kürt siyasi ve edebî hayatında mühim roller oynayan, dönemini ve sonmasını birçok yönyle etkileyen cemiyetlerde başkanlık yaptı. Seyyid Abdülkadir, Osmanlı Devlet bürokrasisinde Âyan üyeliği ve Şûrâ-yı Devlet Başkanlığı gibi önemli görevler de ifa etti. Seyyid Abdülkadir, 1925 yılında patlak veren Şeyh Said İsyanına destek verdiği gereklisiyle Diyarbakır İstiklal Mahkemesi kararıyla idam edildi. Bkz; Enver Karakoç & Enver Yalçın, Bir Siyasetçi ve Lider Olarak Seyyid Abdülkadir, *Mavi Atlas Dergisi*, S. 6, 76-99.

Rusya ile Osmanlı Devleti arasında vuku bulan bu savaş, Osmanlı Devleti'nin ağır yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Savaşın ardından imzalanan Berlin Antlaşması ile Osmanlı Devleti masada çok daha fazla toprak kaybetmiş, aynı zamanda Osmanlı ekonomisi de çöküşe doğru geçmiştir. Osmanlı'nın finansal durumuna darbe vuran bu savaş neticesinde devletin borcu iki yüz elli milyon sterline çıkmış ve bu mali krizin Kurdistan üzerindeki etkisi daha da ağır olmuştur (Abdulla, 2009). Halfin'e göre devlet bu savaşın masraflarını karşılamak için halka ağır vergiler yüklemiştir ve vergi verecek durumda olmayan halktan bile mallarını gasp etmek suretiyle vergiyi zorla tahsil etmiştir (Halfin, 2008). Savaşın ağır maliyeti, Kurdistan'da hükümetin siyasi otoriteyi kaybetmesine ve hükümet temsilcilerinin de bazı keyfi uygulamalarda bulunmalarına yol açmıştır.

İran tarafından Kürtleri Osmanlı Devleti'ne yardım amacıyla çağırılan ve bunun için cihad ilan eden Şeyh Ubeydullah, Osmanlı toprağındaki Kürtlere karşı hükümet güçlerinin bu tutumuna kayıtsız kalmamıştır. Şeyh Ubeydullah, İstanbul'a temsilci göndererek, hükümet tarafından tedbirlerin alınmaması ve gerekli çözümlerin sağlanmaması durumunda, kendi destekçileriyle birlikte İran'a sığınacağını devlet yetkililerine bildirmiştir (BOA, DH, ŞFR. 112/4, 08.05.1295/10 Mayıs 1878; Halfin, 2008). Çünkü Osmanlı Devleti'nin bölgelerdeki yöneticilerinin bu davranışları, Şeyh Ubeydullah'ı halkın haklarını koruma durumu ile karşı karşıya bırakmıştır (Halfin, 2008). Böylelikle Şeyh Ubeydullah, Osmanlı'nın bölgelerdeki otorite boşluğunu doldurarak sadece dini bir lider olmadığını da faaliyetleriyle ortaya koymuş ve bu durumu hem Osmanlı Devleti'ne hem de Kürt aşiretlere kabul ettirmiştir.

Osmanlı Devleti, her ne kadar Rusya Savaşı sebebiyle Şeyh Ubeydullah'tan yardım talebinde bulunsa da, bir yandan da onun Kürtler üzerinde bu derece etkin olmasından rahatsızlık duymuştur. Diyarbakır ve Erzurum valiliğinde bulunmuş olan Samih Hasan Paşa'nın İstanbul'a gönderdiği belgede, Şeyh Ubeydullah hakkında bölgede gerekli olan yerlere yeterli miktarda askerin yerleştirilerek Hakkâri tarafının abluka altına alınması gereği şeklindeki ifadeleri, hükümetin şeyhin isyan etmesinden çekindiğini de göstermektedir (BOA, İ.DH, 794-64458-1, 10.11.1296/26 Ekim 1879). Osmanlı Devleti ile birlikte İngiltere ve İran'ın da aynı kaygıları paylaştığı anlaşılmaktadır. Çünkü Şeyh'in oğlu Abdülkadir, İran ve Osmanlı sınırı boyunca babasının buyruklarını sürekli olarak Kürtlere ullaştırmaktaydı. Abdülkadir'in bu gidiş-gelişlerine Osmanlı Devleti ihtiyyatla yaklaşarak

meydana gelebilecek bir hareketliliği titizlikle takip etmekteydi. Nitekim raporlarda Şeyh Ubeydullah'ın âlimleri, şeyhleri ve aşiretleri yanına alarak bir Kurt ittifakı oluşturacağı endişesinden hareketle, birkaç tabur askerin Van ve Hakkâri'de tutulması gerektiği de ifade edilmiştir (BOA, İ.DH, 794-64458-1, 10.11.1296/26 Ekim 1879). Ancak yeni savaştan çıkışmış olan devlet, ilk etapta askeri kuvvet kullanmanın doğru olmayacağı düşünmüştür ve bunun için Van müftüsünü Şeyh Ubeydullah ile konuşması için görevlendirmiştir (Halfin, 2008). Görüşme gerçekleşmiş ve Müftü Şeyh Ubeydullah'a isteklerinin gerçekleşeceğine dair hükümet adına teminat vermiştir. Bu sırada meydana gelen İmadiye Ayaklanması (1879)¹¹ ise Osmanlı Devleti'nin tutumunda değişikliğe yol açarak askeri hazırlık yapmasına yol açtı.

Musul Valiliği tarafından Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen bir raporda, hükümetin bu ayaklanması arkasında Şeyh Ubeydullah'ın olduğuna kesin olarak inandığı anlaşılmaktadır. Raporda, Şeyh Ubeydullah'ın isyanı desteklediği ve bu isyanın kavmiyetçilik temeline dayandığı belirtilmektedir (Aytemur, 2020). Tahran'daki İngiliz Sefiri Charles Thomson da, 30 Ekim 1880'de İngiltere Dışişleri Bakanı Gramfil'e yazdığı mektupta, Şeyh Ubeydullah'ın İran'daki Urmiye bölgesi Valisine ve Amerikan misyonerlerine yazdığı mektuplarda amacının bir Kurt devleti kurmak olduğunu belirtiyordu (Halfin, 2008, Averyanov, 2010). Amerikan misyonerleri, İngiliz Konsolosu, Nesturi Başpiskoposu ve bölgenin diğer ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu başka bir toplantıda ise, Şeyh Ubeydullah'ın halifesi Muhammed Said hareketin amacını şöyle açıklamaktadır; "Şeyh'in tek istediği, Avrupalı devletlerin, özellikle de büyük hürmet gösterdiği İngilizlerin kendisine sunacağı moral desteğidir" (Kılıç, 2014). Ayrıca Şeyh'in gönderdiği mektuplarda da açıkça bir Kurdistan'ı kurma idealinde olduğu anlaşılmaktadır. İran'ın Urmiye valisi İkbalu'd-Devle'ye gönderdiği mektupta "Bir kısmı İran bir kısmı ise Osmanlı Devleti'nin elinde bulunan Kurdistan'ın bu şekildeki parçalanmış haline ve şimdije kadar gördüğü ve katıldığı rezalete tahammül etmeyeceğine", dair ifadeleri ile İngiliz Misyoner Dr. Cochran'a yazdığı mektupta "Beş yüz bin haneden daha fazla nüfusa sahip olan Kürtlerin tamamen ayrı bir millet olduğunu, diğer milletlerden hem mezhebi hem de gelenek görenek ve yasaları ayrı olan Kurdistan'ın hem İran hem de Osmanlı devleti tarafından çıkarlarına uygun bir yönetim anlayışına maruz

¹¹ 93 Harbi yenilgisinden sonra Osmanlı ekonomisinin bozulması ve halktan ek vergilerin alınması hoşnutsuzluklara sebep olmuş ve İmadiye merkezli bir ayaklanma meydana gelmiştir. Bkz: Nejat Abdulla, a.g.e. s. 264-265.

bırakıldığını'' belirterek bağımsız bir Kurdistan kurma misyonuyla hareket ettiğini ortaya koymaktadır (Aytemur, 2020). Burada dikkat çeken bir husus, Şeyh'in mezhep farklılığına işaret etmesidir. Kürtlerin Müslüman olduktan sonra tarihsel süreç boyunca Şafîî mezhebine bağlı kaldıkları ve İran ile Osmanlı Devleti'nin siyasal konumlarını mezhep üzerinden inşa ederek meşruiyet sağladıkları gereğinden hareketle, Şeyh Kurdistan'ın bağımsızlığına yönelik bir kuram geliştirmek için Şafîî mezhebine başvurmuştur (Aytemur, 2020).

Bu ifadeler ışığında, Şeyh'in lideri olacağı bir Kurt Devleti kurma düşüncesine sahip olduğu ve bu amaci gerçekleştirmek için Batılı devletlerin desteğini kazanmaya çalıştığı ifade edilebilir. Ancak, Şeyh'in bu harekâta girişmesini modern anlamdaki milliyetçi saiklere bağlamanın bir hayli iddiyalı bir ifade olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Şeyh'in Erciş kazası ahalisine hitaben yazdığı ancak ele geçirilen Farsça mektubunda: (Osmanlı Devleti'nin Dördüncü Orduyu Hümayun Müşiret-i Celilesi'nden gönderilmiş olan Farsça mektubun tercümesi) *“Malumunuz olsun ki, bu sene İran'da yaşayan Müslüman Sünni Kürtlere tarihte emsali görülmemiş, işitilmemiş zulüm, işkence ve eziyet yapılmıştır. Bunun üzerine bu zulme karşı koymak bütün Müslümanlara vacip ve farzdır ki gayret ve hamiyet-i İslamiyet'i elden bırakmayıp ilk bahar içinde cihad tedarikini görüp, mart sonuna kadar bütün savaş hazırlıklarını temin edip savaşa iştirak etmek imanın gereğidir.”* ifadeleri ile mezhep üzerinden bir gerekçe ile İran'a karşı cihad çağrısında bulunmuştur (Aytemur, 2020). Şeyh, bu vesileyle İmadiye ayaklanmasıından sonra (Ekim-Kasım 1880) Kurt aşiret reisi, dini önder, ağa ve ayanlarına birer mektup göndererek onları toplantıya çağrımiş ve Şemdinan'da (Şemdinli) yapılan toplantıya İmadiye, Botan, Sason, Siirt, Muş, Van, Sivas, Amasya ve İran'ın Kurt bölgelerinden 5 şeyh, 21 halife, 42 mir ve 68 beyin katılımıyla Kurt önderlerinden oluşan bir kurultay düzenlemiştir (Örs, 2019). Bu kurultayda İran'a karşı gerçekleştirmeyi tasarladığı harekât ile ilgili bilgi vererek kendilerinden destek talebinde bulunmuştur.

Şeyh Ubeydullah, şüphesiz ki Batılı devletlerden de destek talebinde bulunmuş, ancak tarihi vesikalarda Batılı herhangi bir devletin kendisine destek sunduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır. Ayrıca Şeyh Ubeydullah Batılı ülkelerden önce Sultan Abdülhamid'e müracaat ederek hem İran'ın Kürtlere yapmış olduğu zulümlerden hem de Batılılar tarafından kurulması planlanan bir Ermeni Devleti çekincesinden dolayı kendisinden destek talebinde bulunmuştur. Şeyh, Sultan'a doğrudan mektup yazarak *“Müslüman halkın*

Hristiyan güçlerin desteğiyle kurulmak istenen bir Ermeni devletine asla izin vermeyeceğini belirtip sultanat makamının Tanzimat'la ne yazık ki gücünü kaybettiğini ifade ederek durumu Sultan'a arzetmiş ancak istediği cevap ve desteği alamadığı için ve aktif hale gelen Ermeni ulusal hareketinin de etkisiyle harekete geçmeye karar vermiştir.” (Ateş, 2013). Ancak Şeyh'in bu harekâta girişmesinde zulmü durdurmanın ötesinde bir plan ile hareket ettiği ve bütün Kürdistan'ı kendi idaresi altında, ancak halifeye bağlı bir yönetim birimi olarak yönetmek istediği açıklıktır. (Ateş, 2013).

Sultan Abdülhamid ve Batılı devletlerden umduğu desteği bulamayan Şeyh, birçok Kürt aşiretinin desteği ile birlikte 1880 yılının Ekim ayında Tebriz üzerine harekete geçti. Birçok yeri ele geçirdikten sonra Savucbulak'a varan Şeyhin kuvvetleri, burada toplanarak Savucbulak ile Urmiye'yi ele geçirdiler. Urmiye'den sonra Tebriz'e yönelen Şeyh Ubeydullah'ın ordusuna birkaç bin Nasturi kuvveti de destek vermektedir (Halfin, 2008). Bu desteğin verilmesinde özellikle Nasturi lideri Mar Şemun'un Şeyh'e büyük teveccüh göstermesi ve Şeyhin Nasturi nüfusa yönelik hoşgörülü bakış açısından izah edilebilir (Celil, 2014). Şeyhin güçleri karşısında tutunamayan İran güçleri Rusya'dan yardım talebinde bulundular. Rusya ise bu sırada Kafkasya'da başkaldıran Türkmen isyanı ile uğraştığından, İran'a askeri destek vermek yerine Osmanlı Devleti'ne baskın kurarak Şeyh'e karşı harekete geçmesi gerektiğini bildirdi (Halfin, 2008). İsyana ilk başlarda kayıtsız kalan Osmanlı Devleti, Şeyh Ubeydullah'ın başarılı olması durumunda isyanın, kendisi için de tehlike arz edeceğini görerek Doğu sınırlarına asker sevkiyatına başladı. Harekât sırasında Kürt birliklerinin kısa sürede başarılı olmasının nedeni ise, Osmanlı-Rus Savaşına katılan Kürtlerin silahlarını teslim etmemeleri ve bu silahlarla Şeyh Ubeydullah'a katılmış olmalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bunun haricinde Şeyh'in Hindistan taraflarından otuz bin tüfek aldığı, aynı zamanda Şeyh'e ait kuvvetlerin Bradost bölgesinde yüz altmış deve yükü silah ele geçirdiği bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır (BOA, Y. PRK. ASK, 4-45, H. 04.11.1297/08 Ekim 1880, Jwaideh, 2004).

Kısa sürede başarılı olan Şeyh Ubeydullah'ın birlikleri, hem İran askeri kuvvetlerinin toparlanması hem de Osmanlı ordusunun Doğu'yu kuşatması nedeniyle ele geçirdikleri yerlerden çekilmeye başladılar. Rusya ve İngiltere Osmanlı Devleti'ne baskın kurarak Şeyh Ubeydullah'ın bir daha İran'a saldırmaması için sınırda uzaklaştırılmasını talep ettiler. İlk başlarda bu isteklere kayıtsız kalan Osmanlı Devleti, baskılar sonucunda Şeyh Ubeydullah'ı

ikna ederek kendisini İstanbul'a gitmeye razı etmiştir (BOA, Y. PRK. ASK, 14-20, H. 15.10.1299/30 Ağustos 1882).

Osmanlı Devleti'nin İsyan Karşı Tutumu

Şeyh Ubeydullah isyanının başarısızlıkla sonuçlanmasıın arka planına bakıldığından, İran'ın askeri gücünden ziyade Rusya, İngiltere ve Osmanlı Devleti'nin tutumlarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hem Rusya hem de İngiltere kendi çıkarları açısından bu ayaklanmayı tehdit olarak görmüşlerdir. Osmanlı Devleti ise başta Şeyh Ubeydullah'ın ilerlemesine ses çıkarmamış, ancak bölgedeki valilerin sürekli olarak hükümeti bu konuda harekete geçmeye çağırması ve Rusya ile İngiltere'nin de devreye girmesiyle birlikte, sınıra asker yığmaya başlamıştı. Osmanlı Devleti'nin hem isyanın İran'a karşı yapılıyor olması hem de Rusya ile savaştan yeni çıkışması gibi sebeplerle müdahalede bulunmakta isteksiz davranışması, Şeyh Ubeydullah'a Sultan II. Abdülhamid'in kendisini desteklediği propagandasını yapma fırsatını da sunmuştur. Nitekim Şeyh Ubeydullah Van'ın Erciş kazasında bulunan ahaliye hitaben bir mektup göndermiş ve Farsça olan bu mektup, Osmanlı Devleti tarafından ele geçirilerek rapor şeklinde sadarete sunulmuştur (BOA, Y.A. HUS, 167-42, 20.05.1298/20 Nisan 1881), Şeyh bu mektubunda Osmanlı Devleti'nin kendisini desteklediğini taraftarlarına ifade ederek desteklerini sağlamaya çalışmıştır. Şeyh'in gerçekten de Osmanlı Devleti'nin kendisini savunduğunu veya destek verdiği zannına kapılmasının belki de en önemli nedeni, 93 Harbi sırasında İran'daki Kürtleri Osmanlı Devleti'ne yardıma çağırması vesilesiyedir. Aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin bölgedeki bazı yetkilileri ile Şeyh Ubeydullah'ın görüşüğü de tarihi vesikalardan açıkça anlaşılmaktadır (BOA, Y. PRK. ASK, 4-8, 02.12.1297/5 Kasım 1880).

Osmanlı hükümet yetkilileri, bölgede İran'ın halka çeşitli bahaneler ile yapmış olduğu zulümlerden de haberdar oldukları yetkililer tarafından sunulan raporlardan anlaşılmaktadır. Hükümete sunulan bir raporda; “*İran'ın Şeyh Ubeydullah hakkında yalan ve yaniltıcı bilgiler verdiği, Kürtlerden vergi alma bahanesiyle Kürt topraklarına girerek köyleri yağmaladığı, zulüm ve tecavüzle hak ve insaf sınırlarını aştığı, kadın, kız ve çocukları ateşe atıp kurban gibi boğazlarını keserek harekâti vahsiyane bir şekilde yürüttüğü, ayrıca Şeyh Ubeydullah'a ait olduğunu gösteren ferman ve ahkâmları dikkate almadığı, bu durumun da Kerbela vakiasını andırdığı*” ifade edilerek aslında Şeyh'in bu

hareketinin bir bakıma İran'ın Kürtlere karşı yaptığı zulüm sebebiyle meydana geldiğini ortaya koymaktadır (BOA, Y. EE. 35-112-1, 07.04.1292/13 Mayıs 1875).

Şeyh Ubeydullah ile görüşen Osmanlı Devleti'nin temsilcileri, Şeyhin ifadelerini dinledikten sonra İstanbul'a gönderdikleri telgrafta ‘*Şeyh Ubeydullah'in halkın İran istibdad hükümeti memurlarının zulüm ve düşmanlıklarını altında ezilmekte bulunduklarına ve bu zulümlerin artık kalp ve vücutun tahammül edemeyeceği bir dereceye vardığından ötürü Ehl-i Sünnet (Kürtler) tarafından kıyama kalkışlığı*’ şeklindeki ifadelerini de kayda geçirmişlerdir (BOA, Y. PRK. AZJ, 4/12, 14.12.1297/15 Kasım 1880). Sultan Abdülhamid de Kurdistan ve İran'da meydana gelen Şeyh Ubeydullah isyanının iç yüzünü öğrenmek için gizlice Ahmet Ratib Bey'i bölgeye gönderilmiştir. Ahmet Ratib Bey durumu tetkik ettikten sonra 10 madde halinde rapor olarak Sultan Abdülhamid'e sunmuştur. Bu raporda ‘*İran'ın Kürtlerin 93 Harbi'ne katılmasından istifade ederek Kürtlerin meskûn oldukları bölgeleri işgal etmeye ve Kürt kadınlarını esir etmeye çalıştığı, namuslarına el attığı, haksız bir şekilde fukara halktan zorla vergi almaya çalışıkları, Kürtlerin ileri gelenlerinin İran yetkilileri tarafından gözaltına alındığı, Sünni Müslüman Kürtlerin cami ve vakıflarının müsadere edilerek ezanın Şiâ inancına göre okutulmaya çalışıldığı*’ bilgileri yer almaktadır (Aytemur, 2020).

Osmanlı Devleti'nin isyandan önceki tavrı ile sonraki tavrının birbirine zıt olduğu belgelerden açıkça anlaşılmaktadır. Bunun temel sebeplerini de yukarıda ifade ettiğimiz gibi İran, İngiltere ve Rusya'nın Osmanlı Devleti'nden talepleri ile özellikle Samih Paşa gibi bölgedeki valilerin harekât hakkında İstanbul'a sundukları raporların içeriğidir (BOA, Y. PRK. ASK, 4/67, 15.10.1297/20 Eylül 1880). Hükümeti kaygılandıran en önemli husus ise Şeyh Ubeydullah'ın İran ile olan sınırlarını tekrar tartışmaya açacağı korkusuydu. Bunun için Osmanlı askeri kuvvetleri Şeyh Ubeydullah'ın birliklerini arkadan çevirerek onu İran güçleriyle arasına aldığı gibi, diğer Kürt aşiretlerinin de Şeyh'e katılımlarını engellemeye çalışmıştır. Hareket bastırıldıktan sonra ise Şeyh Ubeydullah ve diğer Kürt reislerine yönelik herhangi bir cezalandırma yoluna gidilmemiş, hatta Osmanlı hükümeti tarafından kendilerine hediyeler dahi dağıtılmıştır (Halfin, 2008).

II. Abdülhamid'in, Şeyh Ubeydullah'a müdahalede bulunmamaya yönelik bir politika yürütmesinin nedenlerinden biri, Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan başta Ermeniler olmak üzere diğer azınlıklar arasında körklenen milliyetçi duyguları. Çünkü

Balkan ülkelerinin çok yakın bir tarihte bağımsızlık kazanmış olması, hala Osmanlı tebaası olan diğer azınlıklar için örnek teşkil etme ihtimalini barındırıyordu. Bu sebepten ötürü Sultan, bölgenin özel yapısına göre hareket ederek bazen denge politikası, bazen de İslami kimliği kullanarak halkın yanına çekmeye çalışmıştır (Kodaman, 1987). Özellikle Şeyh Ubeydullah'ın Seyyid Tâhâ'nın oğlu olması ve bölgedeki dini ve siyasi otoritesini göz önüne aldığımızda, Sultan'ın Osmanlı Devleti'nin lehine olacak şekilde olayların seyrine göre hareket ettiği açıklıktır.

İran'ın İsyana Karşı Tutumu

Şeyh Ubeydullah, isyanın maksadını daha önce İran ve bölgedeki diğer ülkelere göndermiş olduğu mektuplarında açıklamıştı. Ayrıca İran'ın bölgede ciddi katliamlara giriştigini ve vergi alma bahanesiyle, köyleri yağmaladıklarını, zulüm, tecavüz hak ve insaf sınırlarını aşan zulümler yaptıklarını Osmanlı Devleti'nin bölgedeki yetkilileri tarafından bu durum rapor edilmişti (BOA, Y.EE, 35-112, 07.04.1292/13 Mayıs 1875). İran'ın Urmîye valisi Şucauddevle'nin yapmış olduğu bu katliamlara ise İran yetkililerinin sessiz kaldığı ve desteklediği anlaşılmaktadır. Çünkü İran, Osmanlı Devleti'nin gönderdiği bu raporları inkâr ederek, "Şeyh Ubeydullah'ın İran topraklarında ilerlediğini, bunun iki devlet arasındaki anlaşmalara aykırı olduğunu, İran'ın topraklarında bulunan köylere saldırıp İran askerleri üzerine saldırdığı ve İran topraklarını işgal edip ihtilal havası yarattığı" şeklinde şikayette bulunmuştur (Aytemur, 2020). Aslında İran, Osmanlı Devleti ile yaşadığı sınır problemleri ve Osmanlı Devleti'nin Urmîye, Selmast ve Hoy bölgelerinde hak iddia etmemesi ile bu toprakların kendisine ait olduğunu ispatlamak maksadıyla vergi alma bahanesiyle güç gösterinde bulunmuştur. Buna karşılık Osmanlı Devleti de yapılan bu katliamları belgede zikrettiği şekilde Kerbela hadisesi benzetmesi yaparak İran'ı katliam yapmakla suçlamıştı. Olayların önüne geçmek amacıyla her iki ülke tarafından bir komisyon kurulmuş ve bu komisyonda Osmanlı Devleti'ni Van meclis-i idaresi reisi Galip Bey ile Tebriz Şehbenderi Behçet Bey, İran'ı ise Muhammed Ali Han temsil etmiş, Şeyh Ubeydullah'ın temsilcisi de bu komisyonda yer almıştı (Aytemur, 2020).

Osmanlı-İran Görüşmeleri

Osmanlı Devleti ve İran tarafından oluşturulan komisyonda, Şeyh Ubeydullah'ın temsilcisinin ortaya attığı iddiaları Osmanlı Devleti destekleyerek, Şeyh'in uğradığı zararların tazmin edilmesi gerektiğini bildirmiştir. İran ise, I. Erzurum Antlaşması'ni hatırlatarak “İki devletin birbirlerinin iç işlerine müdahale etmemesi gerektiği” hükümlerini öne sürmüş ve Şeyh Ubeydullah'ın bu topraklarda herhangi bir mülkiyetinin söz konusu olamayacağını beyan etmiştir (BOA, HR.TO, 266-24, 22.11.1874). İran, aynı zamanda Kürt aşiretlerinin köyleri yağmaladıklarını ve düzeni bozduklarını iddia ederek, bu aşiretlerin Şeyh Ubeydullah tarafından yönlendirildiğini de düşünmekteydi (Güzide-i Esnâd-ı Siyâsî, 1370). Tahkikat sonucunda Şucauddevle'nin köyleri yağmaladığı ve gasp ettiği tespit edilmiştir. Şucauddevle ise suçlamaları kabul etmeyerek bu köyleri satın aldığıనı beyan etmiştir. Komisyonda bir netice elde edilememesi üzerine, Osmanlı Devleti, Tahran Sefareti aracılığıyla Şeyh Ubeydullah ile ilgili konunun yeni oluşturulacak bir komisyonda tekrar incelenmesinin uygun olacağını İran Hariciye Vezâretine bildirmiştir (Güzide-i Esnâd-ı Siyâsî, 1370). İran Hariciye Vezâreti, Osmanlı Devleti'nin bu teklifini kabul ederek uygun bir tarihte yeni bir komisyon kurulmasını ve toplanmasını uygun bulmuştur. Ancak toplanan bu yeni komisyonda da bir netice elde edilememiştir. Çünkü İran'ın verdiği cevaplar Osmanlı Devleti'ni tatmin etmemiş ve Osmanlı hükümeti bu noktada Şeyh Ubeydullah'ın iddialarını daha inandırıcı bulmuştur. Buna karşılık İran, bazı Osmanlı tebaası aşiretlerin Şeyh Ubeydullah'ın kışkırtmasıyla İran topraklarında bulunan köylerde yağma ve katliamlar gerçekleştirdiğini ve Osmanlı Devleti'nin bu konudaki tutumundan cesaretlenen Şeyh Ubeydullah'ın tahriklerine devam ettiğini yinelemiştir (Sarıkçioğlu, 2013).

İran, topraklarındaki Kürtlere yönelik iddia edilen tutumlarının doğru olmadığını sürekli olarak beyan etmiş, ancak Şeyh Ubeydullah bu iddiaları reddederek taleplerinde ısrarcı olmuş ve bu tutumu nedeniyle İran Devleti, yaptığı tecavüz, zulüm ve yağmalara karşılık Şeyh Ubeydullah'a on beş bin tümen¹² tazminat ödemeyi kabul etmiştir (Aytemur, 2020). Komisyonda bu karar alınmasına rağmen İran, taahhüt ettiği meblağı ödemeyi geciktirince Şeyh, Osmanlı Hariciye Nezaretine başvurarak bu durum hakkında bilgi vermiştir. Şeyh, İran tarafından taahhüt edilen on beş bin tümenin hak sahiplerine verilmemesi nedeniyle hak

¹² Türkçe köken olarak on bin anlamına gelen bu sözcük 1798-1825 yılları arasında 10.000 dinar = 1 Tuman olarak kullanılan İran'ın resmi para biriminin adı idi.

sahiplerinin kendisine bu durumu bildirdiğini, bu meseleye çözüm bulunamaması yüzünden halkın artık nasihatlere kulak vermediğini ve haklarını almamaları durumunda halkın ayaklanabileceğini ifade etmiştir (BOA, HR.TO, 461-58, 29.03.1876). Şeyh, bu açıklamalarıyla Kürtlerin ayaklanabileceğini belirterek, halkı artık kendisinin bile durduramayacağını ifade etmiş ve Osmanlı Devleti'nden yardım talebinde bulunmuştur. Zaten komisyonda Şucauddevle'nin yalan söyledişi tespit edilmiş ve bu tespit üzerine İran tazminat vermeyi kabul etmek zorunda kalmıştı (Aytemur, 2020). İran'ın bu konuda suçlu bulunması ve tazminata razı gelmesi, aslında Şucauddevle'nin Kürtlerden önemli miktarda mal topladığını göstermektedir. Ancak taahhüt ettiği miktarı bir türlü ödememesi ve adaletin sağlanmaması nedeniyle Şeyh Ubeydullah, kendisine katılan Kürtlerle birlikte adaleti kendi yöntemleriyle tesis etmeye teşebbüs etmiştir. Taraflar karşılıklı olarak birbirlerini suçlamış ve özellikle İran'ın Şeyh Ubeydullah'ın Kürt aşiretlerini kıskırkıtıgı yönündeki ithamları devam etmiştir. İran ise taahhüt ettiği meblağı ödememiştir.

İran, Şeyh Ubeydullah isyanında böyle bir güçle karşılaşacağını muhtemelen hiç tahmin etmemiştir. Bu yüzden, Kürtlere ve Sünnilere yönelik alışlageldik siyasetini devreye sokarak bu bölgelerde katliamlar yapmıştır. İran'ın bu katliamları hem Osmanlı arşiv belgelerinde hem de Şeyh Ubeydullah'ın mektuplarında açıkça ifade edilmektedir. Ancak Kürtlerin bu meselede organize olmaları ve ilk başlarda Osmanlı Devleti'nin müdahale etmemesi gibi nedenlerle Şeyh Ubeydullah, İran'ın birçok kasaba ve şehrini ele geçirmeyi başarmıştır.

Şeyh Ubeydullah'ın böyle bir harekâta kalkışmasının belki de önemli nedenlerinden biri, Berlin Antlaşması'nın 61. maddesinde Kürtler ve Çerkezler karşısında Ermenilerin korunacağına dair bir hükmün bulunmasıdır. Bu madde, Kurdistan'da bir Ermeni devleti kurulacağı şeklinde yorumlanmış ve bu durum Kürtlerin Şeyh'in onderliğinde örgütlenmelerine zemin hazırlamıştır. Nitekim, Şeyh bu konudaki rahatsızlığını Temmuz 1880 tarihinde Başkale mutasarrıfına gönderdiği yazida, Ermenilerin Van'da bağımsız bir devlet kuracaklarına ve Nesturîlerin de İngiliz bayrağı altında kendilerini İngiliz vatandaşları ilan edeceklerine dair duyumlar aldığıni belirterek bu durumu kesinlikle kabul etmeyeceğini ifade etmiştir (Sarıkcioğlu, 2013). Ermeni, Nesturî veya başka bir devlet kurulması düşüncesi ile İran'ın Kürtlere yönelik tutumu birleşince, Kürtlerin Şeyh Ubeydullah onderliğinde İran'a karşı organize bir harekâta girişmelerine sebep olmuştur.

İsyandan sonra Osmanlı Devleti Şeyh Ubeydullah, oğlu Seyyid Abdulkadir ve aile efradı ile Mekke'ye sürgün edip bu olayda görev almış asker ve komutanları “Nişan-ı Mecidi” ve “Nişan-ı Osmanî” madalyaları ile taltif etmiştir (BOA, İ. DH, 881/70294, 08, 06. 1300/16 Nisan 1883). Bu tarihten itibaren de İran sınırında gerekli önlemleri alarak bölgede yeni idari düzenlemelere girişmiştir.

Sonuç

Nakşibendi tarikatı, Mevlâna Halid aracılığıyla Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelere yayıldığında, Kürtler emirliklerin Osmanlı Devleti tarafından ortadan kaldırılması nedeniyle dağınık ve birlikten yoksun bir şekilde yaşamalarını sürdürmekteydi. Oysa Nakşibendi tarikatı, Şeyh Ubeydullah örneğinde olduğu gibi, Kurt emirliklerinin ortadan kaldırılmasının ardından Kürtleri bir arada tutan bir organizasyon işlevi görmüştür. Tarikatın bu dönemde başarılı olmasının bir nedeni, ortadan kaldırılan emirliklerin Kurt aşiretleri arasındaki çatışmaları yataşırma işlevini üstlenmeleri, diğer neden ise bölgedeki yabancı misyonerlerin Hıristiyan azınlıklar arasındaki faaliyetleridir. Çünkü çatışmaları yataşırı geleneksel mekanizmalar idari reformlarla ortadan kalkmış ve aşiretler arasındaki anlaşmazlıklar ile buna bağlı kanunsuzluklar artmıştı. Çatışmalarla dolu böylesi bir toplumda, tarikat şeyhlerinin bütünlüğünü bir işlev yüklenerek gerekli otorite ve güvenirliğe sahip tek lider tipi olarak kalmaları ve bağımsız bir Ermenistan kurulması ihtimali, şeyhlerin politik önderler olarak ortaya çıkışının koşullarını yaratmıştır.

İran hükümetinin, Nakşibendi tarikat şeyhi önderliğinde bir Kurt isyanının ortaya çıkışmasını ihtimal dâhilinde görmediği anlaşılmaktadır. Çünkü İran, Osmanlı Devleti'nin bazı bölgelerde hak iddia etmesine karşılık olarak bir güç gösterisinde bulunmuş, buna mukabil Osmanlı Devleti ise İran'ın bu katliamlarını Kerbela hadisesine benzeterek İran'ı suçlamıştır. İsyana Osmanlı Devleti'nin kayıtsız kalması ise kendi iç siyasetine uygun bir durum olduğuna kanaat getirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu dönemde, özellikle gayrimüslim nüfusun bağımsızlık talepleriyle ortaya çıkmaları ve birer birer bağımsızlıklarını kazanmaları, geriye kalan Müslüman toplulukların din birliği etrafında toplanarak devletin dağılmısını önleme ihtimalini artırıyordu. Yoğun gayrimüslim nüfusu bünyesinde barındıran Kurdistan bölgesi, Sünni İslam inancına sahip Kürtler sayesinde Müslüman-gayrimüslim nüfus dengesini korumaktaydı. Bu nedenle, Kürtlerin bir tarikat

etrafında toplanmaları ve bir şeyhe bağlanmaları, Sultan II. Abdülhamid'in Panislamist politikasıyla da örtüşüyordu. Böyle bir ortamda Şeyh Ubeydullah, Kürtlerin büyük bir kısmının bağlı olduğu tarikatın dini lideri olarak öne çıkmış ve zamanla Kürtlerin siyasi lideri konumuna yükselmiştir. Kendisinden hoşlanmayan Kürtlerin bile saygı göstermek zorunda kaldığı Şeyh, İran'ın politikalarına karşı çıkarak kendisine tabi olan Kürtlerle birlikte İran'a karşı bir isyan başlatmıştır. Ancak Şeyh başarılı olamayarak önce İstanbul'a, ardından Mekke'ye sürülmüş ve 1883 yılında Mekke'de vefat etmiştir.

Şeyh Ubeydullah isyanının nedenlerini anlayabilmek için İran'ın Kürtlere yönelik uyguladığı kadim siyasete bakmak gerekmektedir. Safeviler döneminden beri, her iki tarafın beklenileri ve öncelikleri farklı olduğundan, Kürtlerin İran ile olan ilişkileri Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerine göre daha problemlı olmuştur. Ayrıca, merkezileşme politikaları kapsamında Kürt emirliklerinin ortadan kaldırılması, 19. yüzyılda Avrupa devletlerinin bölgedeki faaliyetleri, misyonerlerin çalışmaları ve gayrimüslim nüfusun durumu ile Kürtlerin yaşam koşulları da dikkate alındığında, Şeyh Ubeydullah isyanının meydana geleceği kaçınılmaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abdulla, N. (2009). *İmparatorluk Sınır ve Aşiret, Kurdistan ve 1843-1932 Türk-Fars Sınır Çatışması* (Çev: M. Aslan). Avesta.
- Akbaş, M. (2019). Kürtler: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 115-118.
- Akgündüz, A. (1992). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 4. C. Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Algar, H. (2007). *Nakşibendilik, İnsan*.
- Ateş, S. (2013). Millet ve Halife Yolunda II, Şeyh Ubeydullahê Nehri İsyanı, *Kürt Tarihi Dergisi*, Ağustos-Eylül 2013, 9-15.
- Ateş, S. (2020). *Osmanlı-İran Sınır Bölgeleri, Bir Sınır Yapmak, 1843-1914*, (Çev: D. Kaya). Küre.
- Atmaca, M. (2017). Three Stages of Political Transformation in the 19th century Ottoman Kurdistan, Anatoli 8(8), ss. 43-57.
- Averyanov, P.İ. (2010). *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*. Avesta.
- Aytemur, H.S. (2020). *Osmanlı Arşiv Belgeleriyle Şeyh Ubeydullah İsyanı*. Hîvda.

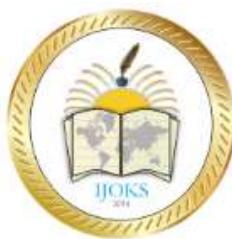
- Babapour, Y. Gulamiye, M. (1390/1973). *Fitne-î Şeyh Ubeydullah Kurd*. Kitaphane-i Muze ve Merkez-i Esnad-ı Meclis ve Şuray-ı İslâmî.
- Bidlîsî, İ. (2001). *Selim Şah-nâme*, (hzl: H. Kırlangışç). Kültür Bakanlığı.
- Bidlîsî, Ş. (1997). *Selim-nâme*, (hzl: M. Argunşah). Erciyes.
- Bruinessen, M. V. (2010). *Kürdistan Üzerine Yazilar*, 7. b. İletişim.
- Bruinessen, M. V. (2013). *Ağrı, Şeyh, Devlet*, (Çev: Banu Yalkut). 8. b. İletişim.
- Celil, C. (1992). *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler*, (Çev: M. Demir). Özge.
- Celil, C. (2014). *1880 Kürt Ayaklanması*, (Çev: Y. Abdülseleamoğlu), 2. b. Avesta.
- Deniz, A. (2017). *Şeyh Ubeydullah Nehri'nin Siyasi Faaliyetleri*. (Tez No: 469505) (Yüksek Lisans Tezi Mardin Artuklu Üniversitesi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Doğan, C. (2011). XVI. Yüzyıl Osmanlı İdari Yapısı Altında Kürt Emirlikleri ve Statüler, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (23), 31-43.
- Efe, H. & Kızıl M. (2017). Sınır Kavramı ve Tarihsel Süreç İçinde Türkiye-İran Sınırının Oluşumu ve Önemi, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(1-77), 77-90.
- Fârûk, A. (2014). *Eshâb-ı Kirâm*, 73. b. İstanbul: Hakîkat.
- Gencer, A.İ. (1991). Ayastefanos Antlaşması: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 225.
- Gencer, A.İ. (1992). Berlin Antlaşması: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 516-517.
- Gencer, F. (2010). *Merkeziyetçi İdari Düzenlemeler Bağlamında Bedirhan Bey Olayı*, (Tez No: 273294) (Doktora Tezi Ankara Üniversitesi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Göyünc, N. (1969). *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Güzide-i Esnâd-i Siyâsî-i İran ve Osmanî, Devre-i Kaçarıye*, (1370) . C. 3, Defter-i Mütalaat-ı Siyasi ve Beyne'l Milel-i.
- Hakan, S. (2011). *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kürtler ve Kürt Direnişleri*, İstanbul: Doz.
- Hakan, S. (2013, 24-26 Mayıs). *Dini Bir Otoriteden Siyasi Bir Hüviyete, Seyid Taha-yı Nehri*. Uluslararası Seyyid Taha Hakkâri Sempozyumu Bildirileri, Hakkâri Üniversitesi, 92-105.
- Halfin, (2008). *19. Yüzyılda Kurdistan Üzerinde Mücadeleler*, 3. b. Komal.
- Hatîrat-ı Vezir Muhtar, Ez Ahidname-i Türkmençay Ta Ceng-i Herat*, (1353). (Çev: Y. Arinpur). Peyam.
- Jwaideh, W. (2016). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, 9. b. İletişim.
- Karakoç, E., Yalçın E. (2016). Bir Siyasetçi ve Lider Olarak Seyyid Abdulkadir, *Mavi Atlas Dergisi*, S. 6, 76-99.

- Kavak, A. (2016, 02-04 Aralık). *Nakşibendiliğin Ortadoğu'da Yayılmasında Mevlâna Halid el-Bağdadî'nin Rolü*, Uluslararası Bahâeddin Nakşibend ve Nakşibendilik Sempozyumu Bildirileri, İSTAM.
- Kılıç, A. (2014). *Şeyh Ubeydullah İsyani*. (Tez No: 361901) (Yüksek Lisans Tezi Mardin Artuklu Üniversitesi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Kılıç, O. (1999). Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, (10) 119-137.
- Kodaman, B. (1987). *Sultan II. Abdülhamit Devri Doğu Anadolu Politikası*. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.
- Kodaman, B. (2014, 09-10 Ocak). *Osmanlı İdaresinde Kürtlerin Statüsü*, Tarihte Türkler ve Kürtler Sempozyumu, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 161-166.
- Lazarev, M.S., Mihoyan Ş.X. (2010). *Kürdistan Tarihi*, 3. b. Avesta.
- McDowall, D. (2004). *Modern Kürt Tarihi*. Doruk.
- Mes'udî (2004). *Muruc-ez-Zeheb*, (Çev: Ahsen Batur). Selenge.
- Minorsk, A., Bois, TH., Mac Kenzie, D.N. (2004), *Kürtler ve Kürdistan*, 2. b. Doz.
- Musalı, N. (2016, 02-05 Kasım). *Safevîlerin Diyarbakır Beylerbeyi Muhammed Han Ustaclu ve Anadolu'daki Faaliyetleri*, Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu, Diyarbakır, 495-521.
- Musalı, N. (2019, 26-28 Eylül). *Safevîlerin Erzincan Valisi Nur Ali Halife Rumlu ve Anadolu'daki Faaliyetleri*, Uluslararası Erzincan Tarihi Sempozyumu, Erzincan, Erzincan, 718-749.
- Nehri, Ş. U. (2022). *Tuhfetül Ahbab*, (hzl: V. Başçı). Avesta.
- Örs, O. (2019). *Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti (1876-1909)*. Nûbihar.
- Öz, Davut. (2024). Çermik Yurtluk ve Ocaklık Sancağı: Çermik Hanedanı ve Tanzimat Sonrasındaki Durumu, *International Journal of Kurdish Studies*, 10 ,(1), 144-171.
- Özcoşar, İ. (2018). Şehir ve İktidar: Tanzimat Öncesi Osmanlı Mardin'inde İktidar, *Mukaddime Dergisi*, 9(1), 1-22.
- Özcoşar, İ. (2019). Kürtler: Osmanlı Dönemi, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 118-121.
- Özoğlu, H. (2009). *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, 2. b. Kitap.
- Pamuk, B. (2014, 09-10 Ocak). *XVI. Yüzyılın Başlarında Osmanlı Safevi Mücadelesi ve Kürtler*, *Tarihte Türkler ve Kürtler Sempozyumu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 125-140.
- Sarıkçıoğlu, M. (2013). İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyani, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi, SBE Dergisi*, 3(5),1-35.
- Serdar, M.T. (2018). *Mevlâna Hakîmüddin İdris-i Bitlisî*, 2. b. Ötüken.

- Sipehr, M.M.T. (1353). *Nasihü't-Tevarih, Tarih-i Kaçariye Ez Ağaz Ta Payan-i Saltanat-i Feth Ali Şah*, Tahran: Asatir.
- Şeref Han, (2009). *Şerefname*, (Çev: M. Emin Bozarslan). Deng.
- Tan, H. (2021). Osmanlı-Kürt İlişkileri Bağlamında Koçhisar (Dede Kargın) Savaşı, *Kadim Akademi SBD*, 5(1), 18-33.
- Tan, Z. (2019). Tâhâ-yı Hekkârî: *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. 571.
- Uluerler, S. (2009). *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri*. (Tez No: 227497) (Doktora Tezi Fırat Üniversitesi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.

Arşiv Belgeleri

- BOA, DH, ŞFR. 112/4, 08.05.1295/10 Mayıs 1878.
- BOA, HR.TO, 266-24 (M.22.11.1874).
- BOA, İ.DH, 794/64458-1, H.10.11.1296/23 Eylül 1882.
- BOA, İ.MMS, 51-1316, 11.01.1264/30 Aralık 1846.
- BOA, İ.MMS, 56/2528, 08.02.1294/22 Şubat 1887.
- BOA, Y. EE. 35-112-1, 07.04.1292/13 Mayıs 1875.
- BOA, Y. PRK. ASK, 14-20, H.15.10.1299/30 Ağustos 1882.
- BOA, Y. PRK. ASK, 4-45, H.04.11.1297/08 Ekim 1880.
- BOA, Y. PRK. ASK, 4-68, H.02.12.1297/05 Kasım 1880
- BOA, Y.A. HUS, 167-42, H.20.05.1298/22 Mayıs 1878.
- BOA, Y.EE, 35-112, H.07.04.1292/13 Mayıs 1875.
- BOA. TSMA, 858-35, H.29.12.922/23 Ocak 1517.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies

10 (2), pp. 364-374

<http://www.ijoks.com>

In Defense of Philosophy and the Necessity of Learning It, by Professor Al-Bukhari Hamana

Rachida SARI¹ 

Received: May 4, 2024

Reviewed: Aug 20, 2024

Accepted: Aug 24, 2024

Abstract

Philosophy was downplayed due to its apparent conflict with religion and scientific thought, which led to its rejection by some as a waste of time. Philosophy is influential and dangerous because it incites questioning and demands clarity in all things. This questioning spurs dialogue, which in turn leads to the objective presentation of issues and problems. Such objective presentation compels us to confront these issues systematically. The methodology represents the deepest revolution humanity has ever known, 'because it alone can teach us something new.' Consequently, it is the most powerful intellectual tool that humanity has developed, particularly through the work of philosophers. This area is often associated with theoretical speculation. To defend his values, Dr. Al-Bukhari asks crucial questions about what philosophy can bring through questioning, critical dialogue, and methodology. These skills are essential in our universities to effectively address contemporary challenges and restore human dignity and cosmic status in the face of dominant materialism. Philosophy is thus presented as the way to happiness, combining reflection, power of the mind, and action.

Keywords: Philosopher, Doubt, Questioning, Dialogue, Learning, Attitudes.

Recommended citation:

Sari, R. (2024). In Defense of Philosophy and the Necessity of Learning It, by Professor Al-Bukhari Hamana. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 364-374, DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1527804>

¹ Ph.D., Human Sciences Research Unit for Philosophical, Social and Humanistic Studies, Université Oran 2 – Mohamed Ben Ahmed, Algeria, e-mail: sari.rachida@univ-oran2.dz

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8811-7678>

Introduction

The term "philosophy" evokes contradictory meanings and confusing images that raise doubts about its value and usefulness. Perceived as opposed to religion and Islamic beliefs, it has sometimes been banned by some Arab and Muslim thinkers, who accuse its practitioners of disbelief and corruption of values. Even within our universities, philosophy is often viewed with skepticism, perceived as a domain reserved for theoretical minds who stray into an imaginary world disconnected from everyday reality and concrete work. Philosophers are often seen as abstract intellectuals, aspiring to universal unity, which reinforces its perception as a discipline removed from practical life. Some argue that philosophy is moribund, an idea exemplified by Jean-François Lyotard who states that "philosophy as a structure or edifice has been destroyed" (Lyotard, 1984, p. 07). Thus, philosophy is perceived as lacking continuity and temporal and spatial anchoring, requiring specific conditions to survive.

Professor Al-Bukhari attempted to clarify this point in his book *Reflections on the World and Religion* (2012). He asks a series of questions to explain its importance. He praises their ability to reveal the intellectual risks, anxiety and spiritual experience that the philosopher's message entails. This leads him to question the relationship between philosophy and man, especially at a time that requires focusing on material goals and needs, while valuing science and practice.

Why fight? Under what conditions can we return to our hopes and assert our existence? What have we learned?

Doubt the value of philosophy

Human history shows that philosophy has often been rejected and despised by those who know it little. Many consider it an absurd knowledge. Scientific thought, which rejects all that is abstract, sees no value in what is spiritual or human. "There is no dignity, no freedom, no love, everything is oriented towards concrete results and utilitarian material interests." Working with philosophy is perceived as a waste of time, as it does not solve concrete problems. These are just illusions unrelated to life and reality, as Dr. Al-Bukhari said (2012).

"Philosophy produces no bread, no factories, no missiles. But can you get bread without philosophy? Is it reasonable to reduce the man to his belly? Is he simply living to

survive, or are there higher values than life and bread that justify sacrifices, such as dignity, freedom, loyalty, and love? (Al-Bukhari , 2012, p. 301).

It is clear that, under the influence of modern science and technology, as well as the colonial heritage, Algeria and the Arab-Islamic world gave priority to scientific and practical fields at the expense of literary, social and human research. This makes us wonder: what philosophy does Al-Bukhari propose for the Arab-Islamic man in the face of contemporary transformations? What is the role of this philosophy for the human being in general and for the Algerian in particular?

The first criticisms of philosophy, especially of its metaphysical aspects, came from figures like Abu HaMead Al-Ghazali (450 AH – 505 AH), Ibn Al-Saleh Al-Shahrozi (d. 643 AH) and Abdul Rahman bin Khaldun (732 AH – 808 AH). Their attacks were not only limited to devaluing philosophy, but also led to its criminalization and prohibition, under the pretext of heresy of its followers or corruption of its imitators (Al-Bukhari , 2012, p. 295).

The doctor rejects this position but justifies it as follows: "It is the result of objective circumstances that led to such a defense of philosophy. It is also the fruit of the extremism of the defenders of reason in the Arab-Islamic world in the 4th and 5th centuries A.H., who compared the Prophet to a philosopher and thus departed from the simplicity and innate nature of Islamic law "(Al-Bukhari , 2012, p. 296).

The statement of Muslim philosophers on the transcendence of philosophy is based on several reasons. These include religious extremism and the influence of Greek thought, including Aristotelianism. In addition, bloody conflicts and seditions in the Islamic world have caused confusion about doctrine. This has pushed Muslims to take a defensive stance regarding Islamic faith and unity, and to confront ideas contrary to the foundations of Sharia. They had to avoid deviations such as those from Judaism, Christianity, and Persian heresies. Attacks on ancient philosophers were often due to their contradictions and statements on theology, as well as the revelation of the secrets and weaknesses of their doctrines.

Abu HaMead Al-Ghazali considers philosophy as a type of knowledge with several branches and disciplines, such as logic, mathematics, naturalism, theology, ethics and politics. Al-Ghazali attacked philosophy only in the field of theology, where he found opinions contrary to certain aspects of Islamic belief. His goal was not to destroy, but to clarify and build. It aimed to establish religion and make truth a criterion, based on divine

light and heavenly support. Religion dominated his thinking, and his doubts about reason and logic served to defend faith and defeat philosophers. Al-Ghazali understood religion as natural and proper to man, rooted in human nature. He classified philosophers into three categories according to their opinions in theology: the Aldharids, the naturalists and the divinities. Al-Ghazali did not believe in the first two categories and supported the third (Marhaba, 1983, p.650).

Dr. Al-Bukhari understands the position of some contemporary thinkers regarding philosophy, but he questions its current rejection under the pretext of its uselessness to Arab-Islamic societies. He states: "We must admit that the opponents of philosophy in the Arab and Islamic world succeeded yesterday and today in removing philosophy from the scene of Arab-Islamic life. They have been helped by several factors, the most important of which is:

1. The leaders of Arab regimes have often favored the physical construction and rapid modernization of their societies, left in ruins by colonialism. This priority has often been at the expense of man's cultural construction.
2. Philosophy, which refuses to provide easy consolations and insists on addressing problems in depth and in a clear way, is sometimes perceived as useless or fanciful. Some people even see it as an unrealistic dream (Al-Bukhari , 2012, pp. 298-299).

In Algeria, educational policy has focused on scientific subjects at the expense of literary, philosophical and humanitarian subjects. This is due to the impact and beneficial applications of science in everyday life. Science has contributed to social development and increased human control over nature. People are always looking to meet their material needs such as food, housing, medical care, communications, technology and the internet. However, they forget that their minds also need food. This explains the criticisms against philosophy, accused of not providing immediate solutions to problems and creating false problems (Al-Bukhari , 2012, p. 299).

Philosophy does not produce tangible and utilitarian results like science, which leads many to oppose it. These people are often accustomed to living in dependence on others and see progress only in the accumulation of imported machines and tools (Al-Bukhari , 2012, pp. 297-298).

The development of science and the diffusion of technology in various areas of life have led some to see science as the only way to progress and prosperity. However, people

often retain only fragments of science, without understanding its depth. Education focuses on science and its applications, specializing in specific areas, such as genetic biology. Science has become "knowing more and more about less and less". Supporters of liberal education and deep thinkers criticize this excessive specialization, as it threatens many values. It creates specialists rather than complete people, and does not promote the training of widely educated and self-aware individuals (Mead, trans. Zakaria, 1969, p. 46; Ozer, C. & Aslantas, 2023).

Interest in science at the expense of philosophy does not resolve differences, does not prepare man for life in this complex world, and has no value for human dignity. On the contrary, it leads to naive thinking in non-scientific fields such as social, human, political and moral. Science creates personalities that don't care about human feelings. This lack of feeling is described as treating people as "machines" or viewing them as mere physical subjects (Mead, trans. Zakaria, 1969, p. 47).

The specialized world often believes that increasing knowledge automatically resolves disputes. However, they are Increasing knowledge weakens human feeling and does not contribute to making good decisions. This is the role of philosophy. A broad field of interest reflects a philosophical position. The scope of mental activity is unlimited because it avoids specialization.

This leads me to say that the relationship between science and philosophy must be based on mutual respect. Even if science includes different branches, it comes from philosophy and still needs it. Authorities must consider the presence of philosophy in all disciplines. We can't help but philosophize and resist cultural invasion. We fight with the philosophy: "This is an important part of our cultural heritage, and a prerequisite for our progress. The facts of the past and present confirm that all human history is a history of philosophies. Living and conscious nations have put the philosophy forward. Plato saw her as the guardian of the Greek city, Ibn Rushd saw her as the little sister of Islamic law, and Descartes saw her as a measure of the progress of culture and civilization and a blessing from God "(Al-Bukhari , 2012, pp. 303-304).

What philosophy teaches me?

Philosophy is as old as humanity itself. It is an intellectual act by which man interprets his world and environment, begins to reflect on himself and the society around him, and develops human social relations. This process pushes him to clarify what is obscure and look for solutions to the problems he faces. Thus, philosophy begins as a critical process of the intellectual and cognitive ideas that man has developed. This moment marks the birth of awareness of problems that escape ordinary attention, requiring some distance and deep reflection (Qatal, 2015, pp. 58-59).

Philosophy is essentially related to thinking. It engages the mind in meditation on various topics and problem solving. This critical thinking process requires mastery of skills and thought mechanisms, as demonstrated by the experiences of philosophers through their writings. These philosophers practice philosophical reflection by analyzing problems and seeking solutions (Al-Bukhari , 2012, p. 297).

This begs the question: what can be learned from philosophy? How can one engage in questioning, dialogue and criticism to develop an appropriate understanding?

The skill prior to philosophical thinking is the ability to be surprised. This initial surprise generates questioning which, in turn, leads to the discovery of new knowledge. Surprise functions as a state of alertness, motivating and directing attention towards the quest for knowledge. It allows the man to see the familiar as strange and the strange as familiar.

Surprise is crucial to becoming a philosopher. A philosopher looks like a curious child who continually asks questions. Although philosophical questions concern all human beings, not all become philosophers. Most are too absorbed in their daily lives to marvel at the world. Philosophers, on the other hand, maintain a sensitivity similar to that of children throughout their lives, perceiving the world as something inexplicable, strange and mysterious (Gaarder trans. Hayat al-Huwayk, 2012, p. 25).

Man's wonder maintains his innocence and freedom. Surprise is a natural reaction to the impending destruction of oneself and one's environment. It is this ability to marvel that fuels philosophy, because without it, it would lose its *raison d'être*. Astonishment is an intense emotion, not only in the psychological sense, but as a deep and lasting torment. When we are gripped by this emotion, we confront our own existence in a frightening way.

It is an encounter with being, an opening towards its true essence, as the first Greek philosophers expressed it (Makawi, 1967, p. 94).

Man is astonished when confronted with the inexplicable. Philosophy, unlike a company aiming for material gains, is a quest for pure knowledge for knowledge itself. As Goethe observed in his old age, "wonder is the highest state that man can attain" (Makawi, 1967, p. 101). The philosopher, by constantly reaffirming his position, continually renews philosophy by encouraging curiosity and research, not to solve problems, but to preserve the process of endless questioning.

Philosophy promotes dialogue, an essential method where one explores concepts in interaction with oneself and with others. This is a fundamental skill of rational thinking. This dialogue requires the recognition of the existence and perspectives of others, even if they disagree with ours, for a respectful and enriching exchange (Al-Nashar, 2015, p. 169).

At its core, dialogue is a process of confrontation where we learn to listen to others. The philosopher, in this perspective, engages in a debate by defending his opinion inspired by his personal truth. Philosophy is thus defined as a confrontation that respects the right of everyone to think, rather than as an imposition of our truth on others. This process of mutual confrontation is enriching for all participants (Ibrahim, 1962, p. 7).

Dialogue represents the intellectual bond between individuals, based on respect for each other's truth to reach an impartial consensus, free from prejudice. Human relationships must be based on tolerance and understanding. Civilized dialogue promotes this interdependence and openness towards the world and others, thus stimulating the creation of new ideas (Ibrahim, 1962, p. 7).

The philosopher moves from questioning to criticism, an essential skill of philosophical thinking. This criticism encompasses general and philosophical opinions, challenging established beliefs and viewpoints. It constitutes the basis for the critical reflection necessary to avoid the blind acceptance of ideas and social norms (Ibrahim, 1962, p. 47; Aslantas, 2024). Philosophy, as a mental exploration to understand the truth of things, involves constant criticism of our actions and beliefs.

Philosophy is nothing but life: a critique of life and its analysis. This critique aims to reconcile aspects of social life, ideas and general objectives, in order to distinguish appearance from essence. She is also interested in finding the origins and roots of things and

phenomena. Without the criticism of myths, the Greeks would not have reached a reflexive thought, explaining phenomena according to natural causes, far from the superstitions and supernatural beliefs of primitive man.

Criticism includes the evaluation of philosophers among themselves, the critique of terms and meanings, as well as phenomena and problems encountered in everyday life, and the critique of knowledge and its methods. Philosophy allows man to use terms accurately and follow a logical sequence in the organization of ideas. Hence the importance of the method, essential to any scientific, literary, social, humanistic, artistic or other study. The thinker evaluates the validity and the different methods of access to knowledge. He analyzes the methods of science, religion, art and intuition, showing great interest in all the means used to acquire knowledge. The philosopher tests mental methods in various fields to understand what we can learn from them and evaluate them. (Translated by Zakaria and Mead 1969, p. 19)

Current research in the specialized field of philosophy focuses on scientific programs and analytical methods, which requires the introduction of philosophy in our education departments. It is observed that most of our university students are good at gathering information and presenting opinions, but do not follow methodological rules in their research. This shows that there is no way for younger generations to learn systematic thinking and its rules, which is a task for philosophy teachers. Success in any field of research depends on the validity of the method used.

What philosophy does Dr. Al-Bukhari address?

Some critics of philosophy forget and underestimate its crucial role in the lives of people. Descartes asserts that philosophy distinguishes civilized peoples from savage and barbaric races. According to him, a nation is civilized only when it practices philosophy. Therefore, the presence of true philosophers is the greatest good for a state (Descartes, 1970, p. 558).

Descartes sees philosophy as an indicator of a nation's cultural and civilizational progress. It links the prosperity and decadence of peoples to their philosophical commitment. Philosophy is not an isolated field or a simple reflection on our knowledge. It is a living reality that influences and is influenced, persuading people beyond their initial beliefs. Al-

Bukhari asserts that philosophy is not intellectual fun or luxury, but an authentic vision of reality and an urgent call for change. History shows that nations have not made scientific progress without first advancing philosophically. It is no coincidence that today's Europe is scientifically and technologically advanced thanks to its solid philosophical foundations (Al-Bukhari • 2012• pp. 299-300).

Philosophy contributes to the construction of civilization and to solving the problems posed by scientific progress, such as mechanical destructive effects, loss of meaning, anxiety, drug addiction, alcoholism, increasing crime, family breakdowns and the ethical challenges of the digital revolution (represented by biotechnology, media, communication, technology and globalization) (Al-Bukhari • 2012• pp. 302-303).

The philosopher refuses to be a mere reflection of his time. He approaches the problems of his society through an Arab-Islamic culture, distancing himself from the solutions of advanced peoples while resisting foreign cultural invasion. This philosophy stems from everyday reality, examines its problems and anticipates its ambitions. Dr. Al-Bukhari aspires to a philosophy that awakens consciences and charts a clear path. "The philosophy we desire must emanate from our roots to express our hopes and reconcile our past and present, without being frozen in the past or unconsciously rushing into the future. »

This philosophy guarantees our authenticity while opening us to the various philosophies, cultures and global sciences. It must be able to make us live fully in the here and now, reviving the positive aspects of our past and deeply addressing the realities of our present (Al-Bukhari • 2012• pp. 305-306).

Dr. Al-Bukhari supports authenticity and modernity. It seeks a philosophy that adapts to current sciences and contributes to scientific and cultural progress. It integrates spiritual and material aspects, covering all areas of life and complementing our daily lives. He also insists on the need to correct our perception of philosophy and its role in society. Its value lies in its relevance to the needs of the mind. He says, "If everyone lived in abundance and prosperity, and if poverty and disease were eliminated as much as possible, there would be much more to be done to create a virtuous society. The needs of the mind, even today, are at least as important as those of the body. Those who believe in the study of philosophy and do

not consider it a waste of time are those who appreciate it and feel the spiritual need for it "(Russell and translation by Abdou·2016, p. 164).

Philosophy offers us possibilities and ways that help us in our search and expand our thinking. It allows us to understand the logic of processing and opens our eyes to all things. These are attitudes towards the problems we encounter. It encourages us to act without hesitation, even without certainty. Philosophy thinks about everything based on the principles of the mind. This trilogy inevitably leads to positive or negative attitudes. Philosophy consists of attitudes, and every position is justified in all human matters (Chetouti·2009, p. 19).

Conclusion

Dr. Al-Bukhari wanted a philosophy that touched all areas. For him, philosophy is a response to the disastrous situation we are going through. It deals with fundamental issues and seeks to adopt an adequate position in the face of human problems, especially those of Algeria, related to thought, beliefs, ethics and economics. Philosophy relies on reason and reflection to solve these problems. It is impossible to progress without teaching philosophy in universities and institutes. Students often face problems that only philosophy can address. Its main role is to connect and combine various disciplines and sciences, interacting with questions like those posed by scientific progress.

Philosophy is serious and constantly renewing itself, influencing various aspects of our lives. All human history is nothing but the history of philosophies. We must continue to move forward without breaking our link with our past, our culture and our Arab-Islamic beliefs. It is essential to revive our heritage and aim for the horizons of the future to innovate and create a new philosophy that takes into account the specificity of the Arab person.

All this shows how important philosophy is and reveals the absurdity of the underestimation it undergoes today. Man is a set of possibilities, measured by what he accomplishes in his life.

References

- Al-Bukhari, H. (2012). *Ta'amulat fi al-dunyawa al-din*. Reflections on the World and Religion. Dar al-Quds al-Arabi. Algeria, 1st edition.
- Al-Nashar, M. (2015). *Al-tafkir al-falsafi al-mabadi' al-maharatwatatbiqatuha*. Philosophical Thinking: Principles, Skills, and Applications. Al-Dar al-Masriya al-Lubnaniya.
- Aslantas, M. (2024). Yetenek Yönetimi ile Performans Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 466-499.
- Badieu, A. (1990). *Manifesto for Philosophy*, ed threshold, Paris.
- Descartes, R. (1970). *Les principes de la philosophie*, ed. Gallimard, Paris.
- Gaarder, J.; trans. Hayat al-Huwayk, A. (2012). *A'lam Sufi*. Sophie's World. Dar al-Muna - Jordan.
- Ibrahim, Z. (1962). *Mushkilat al-falsafa*. The Problem of Philosophy. Maktabat Misr - Cairo.
- Makawi, A. G. (1967). *Madrasa al-hikma*. The School of Wisdom. Dar al-Katib al-Arabi lil-Tiba'awa al-Nashr, Cairo.
- Marhaba, M. A. R. (1983). *Min al-falsafa al-yunaniyala al-falsafa al-islamiyya*. From Greek Philosophy to Islamic Philosophy. Diwan al-Matbu'at - Algeria, 3rd ed.
- Mead, H.; trans. Zakaria, F. (1969). *Al-falsafawaanwa'uhawamushkilatuha*. Philosophy: Its Types and Problems. Dar Misr lil-Tiba'a - Cairo, 3rd ed.
- Ozer, C. & Aslantas, M. (2023). Comparison of Academicians' Work Engagement Behavior and Intentions to Turnover. *Eurasian Journal of Management & Social Sciences*, 4(2).
- Qatal, Z. A. (2015). *Al-falsafa min al-tahafutila al-istishkal*. Philosophy from Confusion to Inquiry. Dar al-Ayyam lil-Nashr wa al-Tawzi' - Amman, 1st ed.
- Russell, B.; trans. Abduh, S. (2016). *Mushkilat al-falsafa*. The Problems of Philosophy. Dar al-Takwin - Syria, 1st ed.
- Shattuti, M. (2009). *Al-madkhalila al-falsafa al-'amma*. Introduction to General Philosophy. Dar Talitala - Algeria, n.d.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies

10 (2), pp. 375-390

<http://www.ijoks.com>

Yerel Halkın Kültür Turizmine Bakış Açısının Sürdürülebilir Turizm Açıından Belirlenmesi: Mardin Örneği

Mehmet Necati CİZRELİOĞULLARI¹

Received: Aug 12, 2024

Reviewed: Aug 18, 2024

Accepted: Aug 25, 2024

Öz

Kültürel turizm, yerel mirası ve ekonomik kalkınmayı teşvik ederken, büyümeyi sürdürülebilirlikle dengelemeye sıkılıkla zorluklarla karşılaşmaktadır. Mardin'de yerel halkın kültür turizmine bakış açısı, şehrin zengin tarihi ve kültürel mirasıyla uyumlu bir şekilde gelişmiştir. Yerel halk, tarihi ve mimari zenginlikleri koruma, yoresel lezzetleri tanıma ve turistlere yerel kültür sunma konularında aktif bir rol oynamaktadır. Bu çalışmanın amacı, Mardin ilinin kültürel ve tarihi değerleriyle kültür turizmi bakımından zengin bir potansiyele sahip olmasını yerel halkın bakış açısıyla değerlendirmektir. Bu doğrultuda, araştırma kapsamında basit tesadüfi örneklem yöntemi kullanılarak, yüz yüze elde edilen uygulamasında 320 ankete ulaşılmıştır. Verilerin analizi istatistik programı SPSS ile t testi ve ANOVA testleri öngörülerek yapılmıştır. Araştırma sonucunda, yerel halkın turizme olumlu bir bakış açısıyla katılımı, hem ekonomik kalkınmayı desteklemekte hem de kültürel mirası sürdürülebilir bir şekilde koruma amacını taşımaktadır. Ayrıca, algılanan turizm etkilerinden kültürel ve ekonomik etkilerinin katılımcıların demografik özelliklerini üzerinde daha fazla etki bıraktığı görülmüştür. Bu çalışma, ilerde yapılacak olan akademik çalışmalarla örnek olması ve ışık tutması yönünden katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kültür Turizmi, Yerel Halk, Halkın bakış Açısı, Sürdürülebilir Turizm, Mardin

Recommended citation:

Cizrelioğulları, M. N. (2024). Yerel Halkın Kültür Turizmine Bakış Açısının Sürdürülebilir Turizm Açılarından Belirlenmesi: Mardin Örneği. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 375-390,

DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1530244>

¹ Assoc. Prof. Dr., Tourism Faculty, Mardin Artuklu University, Türkiye, e-mail: necaticizreliogullari@artuklu.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9884-6084>

Determining the Local Perspective on Cultural Tourism in Terms of Sustainable Tourism: The Case of Mardin

Abstract

Cultural tourism, while promoting local heritage and economic development, often faces challenges in balancing growth with sustainability. The local community's perspective on cultural tourism in Mardin has developed in harmony with the city's rich historical and cultural heritage. The local residents play an active role in preserving historical and architectural treasures, promoting regional flavors, and presenting the local culture to tourists. The aim of this study is to assess the potential of Mardin province in cultural tourism through the perspective of the local community, considering its historical and cultural values. In this context, a total of 320 surveys were conducted using a simple random sampling method for face-to-face interviews. Data analysis was done using the statistics program SPSS, using t-test and ANOVA tests. The research findings indicate that the positive involvement of the local community in tourism not only supports economic development but also contributes to the sustainable preservation of cultural heritage. In addition, it was observed that cultural and economic effects of perceived tourism had a greater impact on the demographic characteristics of the participants. It is thought that this study will contribute to future academic studies by setting an example and shedding light on them.

Keywords: Cultural Tourism, Local Community, Community Perspective, Sustainable Tourism, Mardin

Giriş

Kültür turizmi, farklı toplumların tarihini, geleneklerini ve sanatsal ifadelerini araştırmak için eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Öncelikle doğal cazibe merkezlerine odaklanabilen geleneksel turizmin aksine, kültür turizmi, gezginleri kendilerini bir topluluğun özgün yaşam tarzlarına, geleneklerine ve yaratıcı çabalarına kaptırmaya davet etmektedir (Saçılık & Toptaş, 2017). Kültür turizmi özünde bir destinasyonun mirasının somut ve soyut yönlerini keşfetmeyi ve

değerlendirmeyi amaçlamaktadır (Emekli, 2021). Bu bağlamda, tarihi simgeleri, mimari harikaları, geleneksel sanat ve el sanatlarını, mutfak geleneklerini ve bir yerin kimliğini şekillendiren günlük ritüelleri kapsar (Kaçmaz, 2023). Turistler, yerel topluluklarla ve onların kültürel hazineleriyle etkileşim kurarak, yüzeyin ötesine geçen bağlantılar kurabilir ve kalıcı anılar yaratabilir (Odacı & Oktay, 2023). Bu doğrultuda, kültür turizmi, geçmiş ile günümüz arasında bir köprü görevi görerek, insan uygarlığının dokusuna katkıda bulunan çeşitli anlatıların anlaşılmasını teşvik etmektedir (Aygün, 2020).

Kültür turizmi, bir destinasyonun zengin tarihi, kültürel mirası ve benzersiz özelliklerini keşfetmeyi amaçlayan bir seyahat türüdür (Öktem, 2020). Bu turizm çeşidi, sadece doğal güzelliklerin ötesinde, bir toplumun yaşam tarzını, geleneklerini ve el sanatlarını deneyimleme amacını taşımaktadır (Kaçmaz, 2023). Mardin, Türkiye'nin güneydoğusunda, tarihi dokusu, mimari zenginlikleri ve kültürel çeşitliliği ile öne çıkan bir şehirdir (Ataman & Özer, 2020). Bu bağlamda, bu çalışma Türkiye'nin güneydoğusunda, zengin tarihi ve kültürel mirasıyla ünlü bir şehir olan Mardin'in kalbine, yerel halk ile kültür turizmi olgusu arasındaki karmaşık ilişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Mardin'in Arnavut kaldırımlı sokaklarında ve canlı alışverişlerinde gezinirken, bu çalışma, yerel halkın kültür turizmi bağlamında bakış açılarına ve karşılaştığı zorluklara rehberlik eden bir pusula görevi görmektedir. Bundan dolayı, Mardin, sadece tarihi ve kültürel zenginlikleriyle değil, aynı zamanda yerel halkın bu mirası koruma ve turistlere sunma konusundaki çabalarıyla da öne çıkmaktadır (Harmancı, 2023; Ataman & Özer, 2020).

Mardin, tarihi geçmişin ayak izlerinin hissedildiği, yerel ve kültürel değerlerin ön plana çıktığı, çok kültürlü bir yapı atmosferiyle kültür turizminin geliştiği kentlerden birisidir. İklim koşullarının uygunluğu, çok sayıda çeşitli kültürel, somut ve soyut değerlerin varlığı, çok kültürlü yapısıyla kendine özgü bir karaktere sahip olması, Mardin kenti turizminin kalkınma hedefleri açısından değerlendirilmesine olanak sağlamış ve sürdürülebilir nitelikte olmasından dolayı da ekonomik gelir de sağlamıştır (Özer & Ataman, 2020; Ataman & Özer, 2020). Bu bağlamda, bu yaklaşım değerlendirildiğinde kültür turizminin sosyal, ekolojik ve ekonomik boyutlarıyla 'sürdürülebilir turizm' kavramı çerçevesinde ele alınması gerektiğini vurgulanmaktadır (Türkoğlu, 2020). Bu yaklaşım göre, sürdürülebilir turizm sadece bir turizm türü değil, planlama aşamasıyla başlayan, çevre yönetimi, sürdürülebilir ürünlerin temiz üretimi ve ekolojik etiketleme gibi ilkelerin uygulama ve izleme aşamalarını takip eden bir süreç ve uygulama kriteridir. Sürdürülebilir kültür turizminin ekonomik boyutu, yerel halkın ekonomik gelirinin, turistinin

ekonomik getirisi ile karşılanması anlamına gelmektedir. Kültür (gelenek, gelenek, görenek, anıtsal yapılar, tarihi yerleşimler...) turizm (konaklama, yeme-içme, eğlence, ulaşım) destinasyonlarının geliştirilmesi, yüksek kalitede devlet teşvikleri, kurumsal yasalar ve idari çerçevenin geliştirilmesi ile mümkün olmaktadır (Süzer & Doğdubay, 2022; Güneş, Alagöz, & Uslu, 2020; Akyol, 2021). Buna paralel olarak sürdürülebilir turizm kavramı turizmin gelişimine eleştirel bir yaklaşım olarak ön plana çıkmıştır. Sürdürülebilir turizm, olumsuz çevresel etkilerin en aza indirilmesini, yerel topluluk yararlarının desteklenmesini ve kültürel mirasın korunmasını vurgular (Can, 2013). Mardin için sürdürülebilir uygulamaları turizm endüstrisine entegre etmek, ekonomik büyümeye ile kültürel ve çevresel korumayı dengemek açısından hayatı önem taşımaktadır. Yerel halkın hem kültürel hem de sürdürülebilir turizme ilişkin bakış açısını anlamak, etkili turizm stratejileri geliştirmek için çok önemlidir. Yerel halk turizm faaliyetlerinden doğrudan etkilendiğinden, onların görüşleri, turizmin yaşamalarını, kültürlerini ve çevrelerini nasıl etkilediği konusunda değerli bilgiler sağlamaktadır.

Bu çalışma, Mardin'in kültür turizmi potansiyelini değerlendirmek amacıyla yerel halkın bakış açısını incelemektedir. Mardin'in tarihi ve kültürel zenginlikleri, yerel halkın günlük yaşamında nasıl etki buluyor? Bu temel soru, Mardin'de kültür turizminin gelişimini anlamak için temel birer başlangıç noktasıdır. Bu çalışma, Mardin örneği üzerinden yerel halkın kültür turizmine bakış açısını belirlemeyi amaçlayarak, şehrin turistik potansiyelini sürdürülebilir bir şekilde nasıl değerlendireceğimizi anlamaya yönelik önemli bir adımdır.

Yöntem

Bu çalışma, Mardin turizm bölgesindeki yerel halkın turizmi nasıl algıladığı, turizmin geliştirilmesi için yerel halkın tutumlarını, görüşlerini ve isteklerini belirlemek amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın evrenini Mardin'in yerel halkı oluştururken, örneklemi ise Mardin'in Artuklu bölgesindeki yerel halk oluşturmuştur. Mardin'in 2023 verilerine göre nüfusu 875.814, Artuklu'nun nüfusu ise 189.769 kişiden oluşmaktadır. Araştırmada basit tesadüfi örneklem yöntemi kullanılmış ve veri toplama işlemi turizm sezonunun son döneminde yer aldığı 2023 yılının Ağustos-Kasım döneminde gerçekleştirilmiştir. Yüz yüze anket yöntemiyle toplanan verilerden 350 anket elde edilmiş, ancak veri setine uymayan 30 anket analize dahil edilmemiş ve sonuçlar 320 anket üzerinden değerlendirilmiştir.

Yazıcıoğlu & Erdoğan (2004) tarafından ifade edilen 0,05 örnekleme hatasıyla 100 milyon evren için 300 örneklemiin yeterli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu çalışmada değerlendirmeye alınan anket sayısı 320 olduğundan evreni karşılamaktadır. Araştırmada, Yoon, Gürsoy ve Chen (2001) tarafından uyarlanan “algılanan turizm etkileri” anket formu kullanılmış, bu form iki bölümden oluşmuştur. İlk kısımda katılımcıların demografik özellikleri, ikinci kısımda ise yerel halkın kültür turizme bakış açısına yönelik algılanan turizm etkileri başlığını kapsayan 5'li Likert ölçüğünde hazırlanmış ekonomik etkiler (8 ifade), sosyal etkiler (6 ifade), kültürel etkiler (4 ifade), çevresel etkiler (3 ifade) olmak üzere 4 boyutta yer alan 21 maddelik ölçek kullanılmıştır. Veri toplama sürecinde, araştırmmanın konusuya ilişkili birçok çalışma ele alınmıştır. Ele alınan çalışmalardan konunun amacına uygun anketler dikkate alınarak anket formu oluşturulmuştur. Araştırma sonucunda ulaşılan verilerin analizi istatistik programı SPSS ile yapılmıştır. Verilerin normal dağılıp dağılmadığını belirlemek için parametrik ve parametrik olmayan testler neticesinde veriler normal dağıldığı için parametrik test olan t-testi, anova testi yapılmıştır.

Araştırma kapsamında şu hipotezler belirlenmiştir:

H1: Katılımcıların algıladığı ekonomik, sosyal, kültürel ve çevresel etkilerine ilişkin görüşleri ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H2: Katılımcıların algıladığı ekonomik, sosyal, kültürel ve çevresel etkilerine ilişkin görüşleri ile yaşı değişkeni arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H3: Katılımcıların algıladığı ekonomik, sosyal, kültürel ve çevresel etkilerine ilişkin görüşleri ile medeni durum değişkeni arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H4: Katılımcıların algıladığı ekonomik, sosyal, kültürel ve çevresel etkilerine ilişkin görüşleri ile eğitim düzeyi değişkeni arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H5: Katılımcıların algıladığı ekonomik, sosyal, kültürel ve çevresel etkilerine ilişkin görüşleri ile meslek değişkeni arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H6: Katılımcıların algıladığı ekonomik, sosyal, kültürel ve çevresel etkilerine ilişkin görüşleri ile ikamet yılı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Tablo 1. Demografik Değişkenlere İlişkin Frekans Analizi

Değişkenler	Gruplar	f	%
Cinsiyet	Erkek	179	55.9

	Kadın	141	44.1
Yaş	18 yaş ve altı	77	24.1
	18-28	82	25.7
	29-39	63	19.7
	40-50	50	15.6
Medeni Durumu	51 yaş ve üstü	48	14.9
	Bekâr	147	45.9
	Evli	129	40.3
	Dul	44	13.8
Eğitim Düzeyi	İlköğretim	51	15.9
	Ortaokul	47	14.7
	Lise	67	20.9
	Üniversite	91	28.4
	Lisansüstü	64	20.1
Meslek	Öğrenci	52	16.3
	Memur	46	14.4
	Ev Hanımı	24	7.5
	Esnaf	51	15.9
	Emekli	72	22.5
	Diğer	75	23.4
İkamet Yılı	1 yıldan az	48	15
	1-5 yıl arası	57	17.8
	6-10 yıl arası	59	18.4
	11-15 yıl arası	53	16.6
	15 yıl ve üstü	103	32.2

Tablo 1 incelediğinde 320 katılımcının dâhil olduğu çalışma grubunun %55,9'unun (n=179) erkek, %44,1'inin (N=141) kadın katılımcı oluşturmaktadır. Katılımcıların medeni durum değişkenine göre ise %45,9'unun (n=147) bekâr, %40,3'unun (n=129) evli ve %13,8'inin (n=44) olduğu görülmektedir. Yaşı değişkenine göre katılımcıların %24,1'inin (n=77) 18 yaş ve altı, %25,7'sinin (n=82) 18-28 yaş aralığında, %19,7'unun (n=63) 29-39 yaş aralığında, %15,6'sının (n=50) 40-50 yaş aralığında ve %14,9'unun (n=48) 51 yaş ve üzeri olduğu tespit edilmiştir. Eğitim durumu değişkenine göre katılımcıların %15,9'unun (n=51) ilköğretim %14,7'sinin (n=47) ortaokul, %20,9'unun (n=67) lise, 28,4'unun (n=91) üniversite ve %20,1'inin (n=64) lisansüstü mezunu olduğu görülmektedir. Meslek değişkenine göre katılımcıların %16,3'unun (n=52) öğrenci %14,4'unun (n=46) memur, %7,5'inin (n=24) ev hanımı, 15,9'unun (n=51) esnaf

ve %22,5'inin (n=72) emekli ve %23,4'ünün (n=75) diğer meslek guruplarına dahil olduğu görülmektedir. İlkamet yılı değişkenine göre katılımcıların %15'inin (n=48) 1 yıldan az, %17,8'inin (n=57) 1-5 yıl arası, %18,4'ünün (n=59) 6-10 yıl arası, %16,6'sının (n=53) 11-15 yıl arasında ve %32,2'sinin ise (n=103) 15 yıl ve üstü 15 yıl olduğu analiz neticesinde görülmektedir.

Çalışma kapsamında yapılan güvenirlilik analizi sonucunda Cronbach's Alpha değeri ekonomik etkiler faktörü için .83, sosyal etkiler faktörü için .80, kültürel etkiler faktörü için .77 ve çevresel etkiler faktörü için .73 olarak bulunmuştur. Tüm ölçek için ise bu değer .89 olarak hesaplanmıştır. Bu değerler ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir.

Bulgular

Araştırmmanın bu bölümünde, katılımcılara uygulanan ölçeklerden elde edilen veriler ışığında, istatistiksel programından biri olan SPSS programıyla analiz edilmiş, formüle edilen hipotezlere yanıt aranmıştır. Tablo 2'de, ölçeklerden elde edilen verilerin ortalamaları ve standart sapmaları gösterilmektedir.

Tablo 2. Araştırmaya Katılan Yerel Halkın, Kültür Turizme ilgili Tutumlarına Yönelik Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

İfadeler	Ortalama	Standart Sapma
Turizmin Ekonomik Etkileri İle İlgili İfadeler		
Turizm, bölgemiz için daha fazla istihdam yaratır.	4,12	,76
Turizm, bölgemize daha fazla yatırım çeker.	3,98	,55
Turizm, bölgemizde daha fazla harcamaya yol açar.	3,90	,49
Yaşam standardımız turizm sebebiyle önemli ölçüde artar.	3,83	,45
Mal ve hizmetlerin fiyatları turizmden dolayı artar.	4,01	,56
Turizm, yerel halk ve küçük işletmeler için ekonomik fayda sağlar.	3,99	,67
Yerel yönetimler için turizm gelirleri diğer sektörlerden gelen gelirlerden daha önemlidir.	3,87	,51
Kamusal turistik imkânlarının geliştirilmesi çok fazla maliyetlidir.	3,78	,57
Turizmin Sosyal Etkileri İle İlgili İfadeler		
Turistlerin yüksek harcamalar yapması yaşam tarzımızı olumsuz etkiler	2,70	.98
Turizm, geleneksel kültürel değerlerimizi değiştirir.	1,90	1,01

Yerel halk turizm destinasyonlarında yaşamaktan zarar görür.	2.01	1.03
Kamusal turistik imkânların iyileştirilmesi vergilerin israfına neden olur.	2.47	,97
Turizm toplum içinde daha fazla şiddete yok açar.	1.98	,99
Turizm bölgemizde suç oranını arttırmır	2.49	1,06
Turizmin Kültürel Etkileri İle İlgili İfadeler		
Turizm, yerel halk tarafından yapılan çeşitli kültürel aktiviteleri destekler.	3.45	.72
Turizm, turistler ve yerel halk arasındaki kültür alışverişini artırır.	3.67	,70
Farklı kültürleri ve toplumları anlamak için turistlerle tanışmak önemli bir tecrübebedir	3.99	,67
Turizm, kültürel kimliğimizde olumlu etkiler meydana getirir.	3.84	,69
Turizmin Çevresel Etkileri İle İlgili İfadeler		
Turizm, trafikte kirliliğe neden olur.	3.58	.67
Otel ve diğer turistik tesislerin inşası doğal çevreyi tahrip eder.	3.79	,78
Turizm, yerel halk için daha fazla park ve diğer rekreatif alanların açılmasını sağlar.	3.81	,71

Tablo 2 incelendiğinde “Turizm, bölgemiz için daha fazla istihdam yaratır” sorusunun en fazla ortalamaya sahip olduğu ($X=4,12$), “Turizm, geleneksel kültürel değerlerimizi değiştirir” ifadesinin ise en düşün ortalamaya sahip olduğu ($X=1,90$) görülmektedir.

Tablo 3’de görüldüğü üzere, katılımcıların algıladığı ekonomik, sosyal, kültürel ve çevresel etkilerinin cinsiyet değişkenine göre karşılaştırılmıştır.

Tablo 3. Katılımcıların Algıladığı Turizm Etkilerinin Cinsiyet Değişkenine Göre Karşılaştırılması

Faktörler	Cinsiyet	N	\bar{X}	ss	sd	t	p
Ekonomik Etkiler	Erkek	179	4.12	,65	318	,71	,15
	Kadın	141	3,76	,77			
Sosyal Etkiler	Erkek	179	2.50	,91	318	1.21	,21
	Kadın	141	2,58	,98			
Kültürel Etkiler	Erkek	179	3.68	,71	318	,99	,31
	Kadın	141	3.61	,77			
Çevresel Etkiler	Erkek	179	3,64	,60	318	.86	,57
	Kadın	141	3,71	,62			

* $p<,05$

Tablo 3'de katılımcıların algıladığı ekonomik, sosyal, kültürel ve çevresel etkilerine ilişkin görüşler cinsiyet değişkenine göre bağımsız t-testi ile karşılaştırılmıştır. Analiz neticesinde, katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri cinsiyet değişkenine göre bütün faktörlerde anlamlı farklılık yaratmadığı görülmektedir.

Tablo 4'de katılımcıların algıladığı turizm etkileri yaş değişkenine göre karşılaştırılmıştır.

Tablo 4. Katılımcıların Algıladığı Turizm Etkilerinin Yaş Değişkenine Göre Karşılaştırılması

Faktörler	Yaş	N	\bar{X}	ss	F	p	Fark
Ekonomik Etkiler	18 yaş ve altı	77	4,21	,74	6,89	,01*	1>3
	18-28	82	4,01	,71			1>4
	29-39	63	3,86	,69			1>5
	40-50	50	3,81	,62			
	51 yaş ve üstü	48	3,80	,60			
Sosyal Etkiler	18 yaş ve altı	77	2,20	,99	3,45	,38	-
	18-28	82	2,25	,98			
	29-39	63	2,22	,95			
	40-50	50	2,35	,90			
	51 yaş ve üstü	48	2,56	,89			
Kültürel Etkiler	18 yaş ve altı	77	3,94	,90	5,54	.01*	1>5
	18-28	82	3,87	,81			
	29-39	63	3,68	,77			
	40-50	50	3,60	,71			
	51 yaş ve üstü	48	3,53	,70			
Çevresel Etkiler	18 yaş ve altı	77	3,71	,68	4,49	,23	-
	18-28	82	3,70	,68			
	29-39	63	3,67	,59			
	40-50	50	3,64	,55			
	51 yaş ve üstü	48	3,60	,54			

*p<,05

Tablo 4'de görüldüğü üzere, katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri yaş değişkenine göre ANOVA testi ile karşılaştırılmış, katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri yaş değişkenine göre ekonomik etkiler ($F=6,89$, $p<0,01$) ve kültürel etkiler ($F=5,54$, $p<0,01$) faktörlerinde anlamlı farklılık yarattığı görülmektedir. Analiz neticesinde, farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Scheffe testi sonucunda, farklılığın ekonomik etkiler faktöründe 1-3, 1-4 ve 1-5 grupları arasında olduğu tespit edilmiştir.

Bunun yanında, ANOVA testi yapılmış, analiz sonucunda ortaya çıkan farklılığın 18 yaş ve altında olan katılımcıların lehine olduğu belirlenmiştir. 18 yaş ve altında olan katılımcıların ($\bar{X}=4,21$, $p<.05$) ekonomik etkilere ilişkin görüşleri 29-39 ($\bar{X}=3,86$, $p<.05$), 40-50 ($\bar{X}=3,81$, $p<.05$) ve 51 yaş ve üstü ($\bar{X}=3,80$, $p<.05$) olan katılımcılara göre anlamlılık derecesinin daha fazla olduğu görülmektedir. Kültürel etkiler faktöründe farklılığın 1-5 grupları arasında olduğu tespit edilmiştir. Buna ilaveten, ANOVA testi sonucunda ortaya çıkan farklılığın 18 yaş ve altında olan katılımcıların lehine olduğu belirlenmiştir. 18 yaş ve altında olan katılımcıların ($\bar{X}=3,94$, $p<.05$) kültürel etkilere ilişkin görüşleri ve 51 yaş ve üstü ($\bar{X}=3,53$, $p<.05$) olan katılımcılara göre anlamlı olarak daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 5’de görüldüğü üzere, katılımcıların algıladığı turizm etkilerinin medeni durum değişkenine göre karşılaştırılması yapılmıştır.

Tablo 5. Katılımcıların Algıladığı Turizm Etkilerinin Medeni Durum Değişkenine Göre Karşılaştırılması

Faktörler	Medeni Durum	N	\bar{X}	ss	F	p	Fark
Ekonomik Etkiler	Bekâr	147	4,09	,71	2,22	,12	-
	Evli	129	3,87	,66			
	Dul	44	3,89	,64			
Sosyal Etkiler	Bekâr	147	2,34	,90	3,86	,23	-
	Evli	129	2,43	,88			
	Dul	44	2,34	,87			
Kültürel Etkiler	Bekâr	147	3,77	,88	4,54	.26	-
	Evli	129	3,76	,82			
	Dul	44	3,61	,73			
Çevresel Etkiler	Bekâr	147	3,72	,69	4,23	,43	-
	Evli	129	3,71	,62			
	Dul	44	3,66	,53			

* $p<.05$

Tablo 5’de, katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri medeni durum değişkenine göre ANOVA testi ile karşılaştırılmıştır. Analiz sonucunda, katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri medeni durum değişkenine göre bütün faktörlerde anlamlı farklılık olmadığı görülmektedir.

Tablo 6'da ise katılımcıların algıladığı turizm etkilerinin eğitim düzeyi değişkenine göre karşılaştırılması yapılmıştır

Tablo 6. Katılımcıların Algıladığı Turizm Etkilerinin Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Karşılaştırılması

Faktörler	Eğitim Düzeyi	N	\bar{X}	ss	F	p	Fark
Ekonomik Etkiler	İlköğretim	51	3,81	,70	3,24	,00*	1<4
	Ortaokul	47	3,82	,67			1<5
	Lise	67	3,88	,60			2<4
	Üniversite	91	4,10	,60			2<5
	Lisansüstü	64	4,19	,55			
Sosyal Etkiler	İlköğretim	51	2,19	,90	2,44	,65	-
	Ortaokul	47	2,12	1,12			
	Lise	67	2,10	1,01			
	Üniversite	91	1,90	,94			
	Lisansüstü	64	1,91	,90			
Kültürel Etkiler	İlköğretim	51	3,66	,91	3,45	.00*	1<5
	Ortaokul	47	3,70	,84			2<5
	Lise	67	3,80	,74			
	Üniversite	91	3,81	,70			
	Lisansüstü	64	3,99	,66			
Çevresel Etkiler	İlköğretim	51	3,51	,64	2,22	,01	1<5
	Ortaokul	47	3,60	,65			
	Lise	67	3,60	,53			
	Üniversite	91	3,77	,53			
	Lisansüstü	64	3,80	,51			

*p<,05

Tablo 6 incelendiğinde, katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri eğitim düzeyi değişkenine göre ANOVA testi ile karşılaştırılmıştır. Katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri eğitim düzeyi değişkenine göre ekonomik etkiler ($F=2,24$, $p<0.00$), kültürel etkiler ($F=3,45$, $p<0.00$) ve çevresel etkiler ($F=2,22$, $p<0.01$) faktörlerinde anlamlı farklılık yarattığı görülmektedir. Analiz sonucunda, farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Scheffe testi sonucunda, farklılığın ekonomik etkiler faktöründe 1-4, 1-5 ve 2-5, 2-5 grupları arasında olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında, ANOVA testi ile 1-4 ve 1-5 grupları arasında sonucunda ortaya çıkan farklılığın lisansüstü ($\bar{X}=4,19$, $p<,05$) mezunu olan katılımcıların lehine olduğu belirlenmiştir. Lisansüstü ($\bar{X}=4,19$, $p<,05$) mezunu olan katılımcıların ekonomik etkilere ilişkin görüşleri ilköğretim ($\bar{X}=3,81$, $p<,05$) mezunu olan

katılımcılara göre anlamlı olarak daha fazla olduğu sonucuna ulaşmıştır. Buna ilaveten, ANOVA testi ile 2-4 ve 2-5 grupları arasında sonucunda ortaya çıkan farklılığın lisansüstü ($\bar{X}=4,19$, $p<.05$) mezunu olan katılımcıların lehine olduğu belirlenmiştir. Lisansüstü ($\bar{X}=4,19$, $p<.05$) mezunu olan katılımcıların ekonomik etkilere ilişkin görüşleri ortaokul ($\bar{X}=3,82$, $p<.05$) mezunu olan katılımcılara göre anlamlı olarak daha fazla olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Kültürel etkiler faktöründe farklılığın 1-5 ve 2-5 grupları arasında olduğu tespit edilmiştir. ANOVA testi sonucunda ortaya çıkan farklılığın lisansüstü mezunu olan katılımcıların lehine olduğu belirlenmiştir. Lisansüstü mezunu olan katılımcıların ($\bar{X}=3,99$, $p<.05$) kültürel etkilere ilişkin görüşleri ilköğretim ($\bar{X}=3,66$, $p<.05$) ve ortaokul ($\bar{X}=3,70$, $p<.05$) mezunu olan katılımcılara göre anlamlı olarak daha fazla olduğu sonucuna ulaşmıştır. Çevresel etkiler faktöründe farklılığın 1-5 grupları arasında olduğu tespit edilmiştir. ANOVA testi sonucunda ortaya çıkan farklılığın lisansüstü mezunu olan katılımcıların lehine olduğu belirlenmiştir. Lisansüstü mezunu olan katılımcıların ($\bar{X}=3,80$, $p<.05$) çevresel etkilere ilişkin görüşleri ilköğretim ($\bar{X}=3,51$, $p<.05$) mezunu olan katılımcılara göre anlamlı olarak daha fazla olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Tablo 7'de ise katılımcıların algıladığı turizm etkilerinin meslek değişkenine göre karşılaştırılması yapılmıştır.

Tablo 7. Katılımcıların Algıladığı Turizm Etkilerinin Meslek Değişkenine Göre Karşılaştırılması

Faktörler	Meslek	N	\bar{X}	ss	F	p	Fark
Ekonomik Etkiler	Öğrenci	52	3,87	,71	4,01	,00*	4<5
	Memur	46	3,70	,67			
	Ev Hanımı	24	3,65	,64			
	Esnaf	51	4,39	.63			
	Emekli	72	3,69	,53			
	Diger	75	3,74	,65			
Sosyal Etkiler	Öğrenci	52	2,55	,94	3,75	,43	-
	Memur	46	2,45	1,03			
	Ev Hanımı	24	2,33	1,12			
	Esnaf	51	2,12	,94			
	Emekli	72	2,23	,91			
	Diger	75	2,34	,99			
Kültürel Etkiler	Öğrenci	52	3,72	,45	2,12	.51	-
	Memur	46	3,75	,78			
	Ev Hanımı	24	3,44	,81			
	Esnaf	51	3,67	,72			

	Emekli	72	3,59	,61			
	Diger	75	3,76	,67			
Çevresel Etkiler	Öğrenci	52	3,53	,61			
	Memur	46	3,67	,62			
	Ev Hanımı	24	3,45	,51			
	Esnaf	51	3,66	,58	3,51	,64	-
	Emekli	72	3,56	,56			
	Diger	75	3,59	,53			

Tablo 7 incelendiğinde, katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri meslek değişkenine göre ANOVA testi ile karşılaştırılmış, katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri meslek değişkenine göre ekonomik etkiler ($F=4,01$, $p<0,05$) faktöründe anlamlı farklılık yarattığı görülmüştür. Analiz neticesinde, farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Scheffe testi ile farklılığın ekonomik etkiler faktöründe 4-5 grupları arasında olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında, ANOVA testi sonucunda ortaya çıkan farklılığın esnaf olan katılımcıların lehine olduğu belirlenmiş, Esnaf olan katılımcıların ($\bar{X}=4,39$, $p<.05$) ekonomik etkilere ilişkin görüşleri ev hanımı ($\bar{X}=3,65$, $p<.05$), olan katılımcılara göre anlamlı olarak daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 8'de katılımcıların algıladığı turizm etkilerinin ikamet yılı değişkenine göre karşılaştırılması yapılmıştır.

Tablo 8. Katılımcıların Algıladığı Turizm Etkilerinin İkamet Yılı Değişkenine Göre Karşılaştırılması

Faktörler	İkamet Yılı	N	\bar{X}	ss	F	p	Fark
Ekonomik Etkiler	1 yıldan az	48	3,94	,71			
	1-5 yıl arası	57	4,07	,70	3,93	,09	
	6-10 yıl arası	59	3,89	,77			
	11-15 yıl arası	53	3,98	.65			
	15 yıl ve üstü	103	3,94	,61			
Sosyal Etkiler	1 yıldan az	48	2,11	,99			
	1-5 yıl arası	57	2,29	,98			
	6-10 yıl arası	59	2,32	,95	1,86	,59	-
	11-15 yıl arası	53	2,10	,90			
	15 yıl ve üstü	103	2,12	,89			
Kültürel Etkiler	1 yıldan az	48	3,82	,80			
	1-5 yıl arası	57	3,79	,89	2,40	,55	-
	6-10 yıl arası	59	3,66	,71			

	11-15 yıl arası	53	3.61	,69		
	15 yıl ve üstü	103	3.59	,66		
Çevresel Etkiler	1 yıldan az	48	3.56	,68		
	1-5 yıl arası	57	3.66	,68		
	6-10 yıl arası	59	3,71	,59	1,71	,51
	11-15 yıl arası	53	3,69	,55		-
	15 yıl ve üstü	103	3.59	,54		

*p<,05

Tablo 8 incelendiğinde, katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri ikamet yılı değişkeni ANOVA testi ile karşılaştırılmıştır. Katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri ikamet yılı değişkenine göre bütün faktörlerde anlamlı farklılık olmadığı görülmüştür.

Sonuç, Tartışma ve Öneri

Araştırma sonucunda ulaşılan verilerin analizi istatistik programı SPSS ile frekans analizi, ortalama ve standart sapma değerleri, ANOVA ve t testi analizi yapılmıştır. Analiz neticesinde araştırmaya katılanların çoğunluğu erkeklerin, bekârların ve üniversite mezunlarının oluşturduğu, 18-28 yaş aralığında olanların ve emekli ve diğer (işçi vs.) daha çok katılım gösterdiği görülmüştür. Bunun yanında, katılımcıların algıladığı turizm etkilerine ilişkin görüşleri cinsiyet değişkeninin t testi analizine göre bütün faktörlerde anlamlı farklılık yaratmadığı görülmüştür. Katılımcıların algıladığı turizm etkilerinin yaş değişkenine ilişkin ekonomik ve kültürel etkilerinde, eğitim düzeyi değişkenine ilişkin ekonomik, kültürel ve çevresel etkilerinde de, meslek değişkinine ilişkin ekonomik etkisinde anlamlı farklılık yarattığı ANOVA testi sonucunda görülmüştür. Buna karşın, katılımcıların medeni durum ve ikamet yılı değişkenlerinde bütün faktörlerde anlamlı farklılık olmadığı görülmüştür. Bu doğrultuda, H2, H4, H5 hipotezlerinin kabul edildiği, H1, H3, H6 hipotezlerinin kabul edilmediği analiz neticesinde belirlenmiştir.

Mardin'in kültürel mirasının korunması ve tanıtılmasında yerel halk oynadığı aktif rol üstlenmektedir. Bu bağlamda, yerel halkın kültür turizmine olumlu bakış açısı, kültürel turizmin ekonomik etkisiyle yakından bağlantılıdır. Bölge sakinleri artan turist akınıyla bağlantılı ekonomik büyümeye ve kalkınma potansiyelinin farkındadır. Ancak ekonomik fayda sağlamak ile Mardin'in kültürel deneyiminin özgünlüğünü korumak arasında kurulması gereken hassas bir denge vardır. Yerel halk genel olarak turistleri memnuniyetle karşılamasına rağmen popüler turistik noktalarda aşırı kalabalıklaşma, kültürel yanlış anlamalar ve altyapı iyileştirme gibi bazı

zorlukların da mevcut olduğunu görülmektedir. Mardin birçok turistik faaliyet kapsamında bir alternatif turizm potansiyeline sahiptir. Bu potansiyel de faydalananabilecek değerler ve tutumlar değerlendirildiğinde Mardin zengin bir kültürel turistik değere sahip olmasından dolayı turistik faaliyetlerin dört mevsime, yayılması noktasında yapılan çalışmaların yetersiz olduğu ve bölgenin bazı yatırımlara ihtiyaç duyduğu görülmektedir.

Turizmin olumlu etkileri konusundaki bilgilerinden dolayı turist akınına karşı oldukça destekleyici bir tutum sergileyen yerel halk; turizmin olumsuz etkilerinin pek farkında olmamaktadır. Bu açıdan ele alındığında, turizmin sosyo-kültürel etkilerine önem verilmeli ve turizmi destekleyici olumsuz sosyo-kültürel etkilerin ortadan kaldırılması için gerekli önlemler alınmalıdır. Özellikle Mardin'de kültür turizmi gibi özel ilgi gerektiren turizm dallarında sürdürülebilir turizm çerçevesinde hedef kitle dikkate alınmalı, yerel halk ve turistlere eşit önem verilmeli, her iki tarafın memnuniyet düzeyleri dikkatli bir şekilde değerlendirilmelidir. Yerel kimliğin korunmasında yerel halkın sorumlulukları ve işlevleri kadar turistlerin saygı ve hoş Görüsü de önemlidir. Bundan dolayı turistleri yerel kültür ve korunmasının gerekliliği konularında yönlendirecek ve bilgilendirecek olan tur rehberlerinin sorumlulukları ve faaliyetleri de aynı şekilde dikkate alınmalıdır.

Sonuç olarak, turistik bir bölgede yerel halkın turizme yönelik olumsuz algılarının turizmin gelişmesini engelleyebileceğini gerçeginden hareketle, turizme uygun bir çevrenin oluşturulması için bölge halkın algı ve tutumlarının düzenli olarak ölçülüp değerlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca turizm planlama çalışmalarının ancak paydaşların (yerel halk, yerel ve merkezi yönetimler, STK'lar, meslek kuruluşları, uzmanlar, üniversite ve özel sektör temsilcileri gibi) katılımıyla sürdürülebilir olabileceği unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Akyol, C. (2021). Sürdürülebilir turizm anlayışı kapsamında bir destinasyon yönetim modeli önerisi. *İmgelem*, 5(9), 507-540.
- Ataman, D., & Özer, Ö. (2020). Mardin yerel halkın turizm algısının turizmi destekleme niyeti üzerindeki etkisi. *Journal of Hospitality and Tourism Issues*, 2(2), 203-215.
- Aygün, S. G. (2020). *Kültür turizmi ve yerli turistlerin buna ilişkin algıları üzerine bir araştırma: Safranbolu örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi).
- Can, E. (2013). Turizm destinasyonlarında sürdürülebilir turizmin sürdürülebilir rekabet açısından değerlendirilmesi. *İstanbul Sosyal Bilimler Dergisi*, (4), 23-40.

- Emekli, G. (2021). Coğrafya, turizm, kültür ilişkilerinin turizm coğrafyasına yansımaları ve kültürel turizm. *Ege Coğrafya Dergisi*, 30(2), 405-428.
- Güneş, E., Alagöz, G., & Uslu. A. (2020). Yerel halkın sürdürülebilir turizme yönelik tutumu: Fethiye örneği. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 201-215.
- Harmancı, H. (2023). *Turistik bir ürün olarak şehir ve marka değeri: Mardin örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi).
- Kaçmaz, N. (2023). *Kültürel miras unsurlarının ve doğal çekiciliklerin turizm pazarlaması kapsamında değerlendirilmesi: Gevaş örneği* (Yüksek Lisans Tezi Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü).
- Odacı, G., & Oktay, K. (2023). Yerli turistlerin kültürel deneyimleri, kültürel katılımları ve kültürel bağıllıkları: Kastamonu örneği. *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 25(2), 665-680.
- Öktem, E. (2020). *Kültür turizmi kapsamında unutulmaz turizm deneyiminin müşteri memnuniyetine ve davranışsal niyete etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi).
- Özer, Ö. & Ataman, D. (2020). Turizmin yerel halkın yaşam kalitesi üzerine etkisi: Mardin örneği. *Journal of New Tourism Trends*, 1(1), 55-63.
- Suçılık, M. Y., & Toptaş, A. (2017). Kültür turizmi ve etkileri konusunda turizm öğrencilerinin algılarının belirlenmesi. *Turizm Akademik Dergisi*, 4(2), 107-119.
- Süzer, Ö., & Doğdubay, M. (2022). Sürdürülebilir turizm hareketliliğinde yerel gıdaların önemi ve rekabet avantajı (Kavramsal Bir Analiz). *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 255-269.
- Türkoğlu, İ. (2020). Sürdürülebilir kalkınmada kültür mirasının yeri ve önemi. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 10(20), 117-143.
- Yazıcıoğlu, Y. & Erdoğan, S. (2004). *Spss Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara:Detay Yayıncılık.
- Yoon, Y., Gursoy, D. & Chen, J. S. (2001). Validating a tourism development theory with structural equation modeling. *Tourism Management*, 22, 363-372.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies

10 (2), pp. 391-410

<http://www.ijoks.com>

Rola Entelektuelên Fransî di Pêşketina Xebatê Kurdî û Rewşenbîriya Kurdî de¹

Sevda ORAK REŞİTOĞLU² & Necat KESKİN³

Received: Aug 3, 2024

Reviewed: Aug 19, 2024

Accepted: Aug 29, 2024

Kurte

Tevgerên Ronesans û Reformê yên ku di sedsala 15mîn li Îtalyayê de dest pê kiribûn ji her alî ve bandor li ser civak û çandê kirin û rê li ber serdemeye nû vekirin ku wek serdema Rewşenbîrî jî tê binavkirin. Şoreşa Fransî ya di 1789an de ku li ser bingehêن fikrêن serdema rewşenbîriyê pêk hatibû, bi xwe re gelek guherînê nû yên fikrî û civakî jî anîn ku bandor li welatên derdorê û rewşenbîrêن gelên din jî kirin. Stenbol, paytexta Împaratoriya Osmanî, bûbû mekanê hevbeş ê rewşenbîrêن ji nasnameyêن cuda. Her wiha bi bayê azadî, wekhevî û biratiyê re, fikrêن rewşenbîriya fransî jî belav dibûn û li paytexta Osmanî dihatin nîqaşkirin. Serdema dawî ya osmanî, aingo berî hilweşandina Dewleta Osmanî, ji bo gelên di bin banê împaratoriye de destpêkeke nû û dema lêgerîna çarenûsiyê bû. Nûner û rewşenbîrêن kurdan jî di vê demê de ketin nav lêgerînê ji bo çarenûsiya gelê xwe. Pişfî Şerê Cihanê yê Yekemîn, ew bi hevnasîna entelektuelên ji neteweyêن cuda di vê riya xwe de meşîyan. Rasthatin û hevnasîna rewşenbîrêن fransî ligel Celadet û Kamiran Bedirxan li Şamê, herêma di bin desthilatdariya Dewleta Fransî, rewşenbîriya kurdî ber bi asteke din ve hilkişand ku bi weşana kovara Hawarê (1932-1935 û piştre 1941-1943) bi encam bû. Bi riya vê têkilî û alîkarîyê xebatên derbarê kurd, ziman û çanda kurdî derketin meydanê û dîsa bi saya van tekilî, alîkarî û piştgiriyan pişti Hawarê, Ronahî, Stêr û Roja Nû (ya dawî li Beyrûdê) derketin. Bêyî alîkarî û piştgiriya desthilatiya fransî û elîten fransî yên wê demê, ne pêkan bû encameke wisa derkeve holê. Û bi tevahî vê yekê rê li ber pêşketina rewşenbîriya kurdî jî vekir. Armanca vê lêkolînê ew e ku bi riya xwendina kovarên kurdî yên navborî û xebatên wan têkiliyên rewşenbîrêن fransî yên wekî Roger Lescot, Pierre Rondot û Thomas Bois bi Birayêñ Bedirxaniyan re vekolin; û bi vî awayî rola wan di pêşketina xebatên kurdî û rewşenbîriya kurdî ya wê demê de nîqaş bikin.

Bêjeyên sereke: Xebatên kurdî, rewşenbîrêن fransî, Şam, rewşenbîriya kurdî, Celadet û Kamîran Bedirxan, Hawar, Roja Nû.

¹ Ev gotar li ser bingeha teblîxa bi navê "Rola rewşenbîrêن fransî di pêşketina rewşenbîriya kurdî de" ji nû ve hatiye sewirandin û nivîsandin. Teblîx di sempozyûma *Nubîhar Akademiyê* ya bi navê *Sempozyûma Navneteweyî li ser Ziman, Edebiyat û Zanistên Civakî -I* (4-5 Gulan 2024) de hatibû pêşkêşkirin. Gotar bi vî halê xwe li ti cihî nehatiye çapkirin.

² Ph.D., Institute of Living Languages, Mardin Artuklu University, Mardin, Türkiye; e-mail: sevdaorakresitoglu@artuklu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7662-9962>

³ Assoc. Prof. Institute of Living Languages, Mardin Artuklu University, Mardin, Türkiye; e-mail: necatkeskin@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0003-0884-1309>

Recommended citation:

Orak Reşitoğlu, S., Keskin, N. (2024). Rola Entelektuelên Fransî di Pêşketina Xebatê Kurdî û Rewşenbîriya Kurdî de. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 391-410,

DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1527699>

The Role of French Intellectuals in the Development of Kurdish Studies and Kurdish Enlightenment

Abstract

The Renaissance and Reform movements that started in Italy in the 15th century affected society and culture from all sides and opened the way for a new era, also called The Enlightenment. The French Revolution in 1789, which was based on the ideas of the intellectual age, brought with it many new intellectual and social changes that affected the neighboring countries and the intellectuals of other peoples as well. Istanbul, the capital of the Ottoman Empire would became a meeting ground for the many intellectuals of the many identities. Moreover, with the wind of freedom, equality and fraternity, the ideas of French intellectuals were spreading and were discussed in the Ottoman capital. The last Ottoman period, that is, before the end of the Ottoman Empire, was a new beginning and a time of searching for a destiny for the people under the roof of the Empire. Among those identities, Kurds were represented and Kurdish intellectuals searched out the fate of their peoples at this time. After the First World War, they would tread down the new path they had discovered due to having made progress through mutual acquaintances with intellectuals from different nations. The meeting and acquaintance of French intellectuals with Celadet and Kamiran Bedirkhan in Damascus, the region under the rule of the French State, raised Kurdish intellectuality to another level, which resulted in the publication of Hawar, a literary magazine (1932 to 1935, then from 1941 to 1943). After Hawar, the situation of Kurds, Kurdish literature and Kurdish history gained strength. Through this contact and support studies on Kurds, Kurdish language and culture appeared. After Hawar, Ronahî, Stêr and Roja Nû (the latter one in Beirut) appeared, again thanks to such connections with their help and support. Without the help and support of the French authorities and French élite of that time, such a result would not have been possible. And altogether the way was also paved for the development of a Kurdish Enlightenment. The purpose of the present research paper is to

explore the contacts of French intellectuals such as Roger Lescot, Pierre Rondot, and Thomas Bois with the Bedirkhani Brothers through reading the mentioned kurdish magazines and their works; and thus to discuss their role in the development of Kurdish studies and in the Kurdish Enlightenment in that time.

Keywords: Kurdish Studies, French intellectuals, Damascus, Kurdish Enlightenment, Celadet and Kamiran Bedirkhan, Hawar, Roja Nû

Destpêk

Tevgerên Ronesans û Reformê yên ku di sedsala 15mîn de li Îtalyayê dest pê kiribûn ji her alî ve bandor li ser civak û çandê kirin û pê re jî hem di warê hûnerê hem jî di warê felsefeyê de rê dan nêrînên nû; fikir û ramanên nû derketin holê ku di pêvajoyê de pêşıya serdemake nû vekir ku wek serdema rewşenbîrî (The Enlightenment) jî tê binavkirin û ji gelek aliyan ve li ser bingeha “azadî”yê bilind dibû.⁴ Lewma jî gelekî di cih de ye Peter Gay binenavê cilda duyemîn a pirtûka xwe ya bi navê *The Enlightenment: An Interpretation* (Serdema Rewşenbîrî: Nirxandinek) wek *The Science of Freedom* (Zanista Azadî) datîne (1966/69).

Ev serdema Rewşenbîrî herwiha dibe rêvedanek ji bo Şoreşa Fransî (1789) ku şiarên wê yên sereke “azadî, biratî û wekhevi” di heman demê de bûn bingeha fîkrîn neteweperweriyê jî. Bi vî awayî jî fikir û ramanên rewşenbîrî û şiarên Şoreşa Fransî bi demê re û bi hevdu re bandor li ser rewşenbîrîn ewrûpî û yên welatên din jî kirin. Bi taybetî jî ew rewşenbîrîn ku dixwestin bibin xwedî welatek û neteweyek. Bêguman bandora rewşa fransî bi xwe jî li ser vê belavbûna fikir û ramanan heye, ji ber ku wê demê -qet nebe di nav rewşebîran de- fransî wek “lingua franca” bû.⁵ Wek mînak, em dibînin wê demê oryantalîstên Rusyayê, digel ku dûrî Fransayê ne jî, berhemên xwe bi fransî nivîsandine û her wiha Alexandre Jabayê ku bi xebatê xwe di nav qada kurdolojiyê de cihekî giring digire jî dîsa berhemên xwe bi fransî nivîsandine.

⁴ Li vir hêja ye mirov berê xwe bide gotara Kant ya bi navê “Bersivek bo pirsa ‘Ronakbûn çi ye’” (‘Aydınlanma nedir?’ sorusuna yanıt) ku tê de balê dikişîne ser “azadî” û “azadbûna aqîl”. Bnr. Kant (2024). <https://mkaymak.wordpress.com/aydinlanma-nedir-sorusuna-yanit-2/> (Lênerîn: 28.08.2024).

⁵ Li ser rewşa zimanê fransî ya wê demê û “lingua franca”bûyîna wê bnr. Wright (2006) û (2016: 134-135).

Ev fikir û ramanênu ku ji Ewrûpa û bi taybetî ji Fransayê dihatin li Stenbolê, paytexta Împaratoriya Osmanî ku di nav xwe de gelek gel û etnîsîteyên cuda dihewandin, di nav rewşenbîrên demê de hin bi hin belav dibûn. Bi pirsgirêkên paşketina Împaratoriye re ev fikir û raman di nav rewşenbîrên tirkan de jî belav bûn. Ji aliyê din ve, ji ber ku Stenbol di heman demê de navenda çandî û fikrî bû, û rewşenbîrên hemû gel û neteweyan jî li wir di nav heman derdorê de bûn, ev fikir û ramanênu nû bandor li hemûyan jî dikir. Di nav xebat û tevgerên wê demê yên rewşenbîrên kurdan de ev yek dikare bê dîtin.

Di serdema dawî ya osmaniyan de, bi taybetî jî bi tevgerên Tirkên Ciwan (Jön Türk), tê dîtin ku kurdan jî berê xwe dabû netewetî, pêşketin û modernîzmê û dest bi xebatê kurdî kiribûn. Kovar û rojnameyên wekî *Kurdistan*, *Kürt Teavün ve Terakkî Gazetesi*, *Rojî Kurd* û *Jîn* ji bo nîqaşen bipêşketinê dibûn bingeh. Beriya van niqaşan jî, bi tevgera Şêx Ubeydullah ya 1881ê û piştre jî bi weşandina rojnameya *Kurdistanê* di 1898an de hêdî hêdî di nav rewşenbîrên kurd de xwenaskirinek derdikeve meydanê ku Özoğlu vê yekê wek “xwehişyariyeke kurdbûnê” bi nav dike (2009:33). Komeleya *Hêvî* û weşana wê ya fermî *Rojî Kurd* (û piştre jî *Hetawî Kurd*) dîbin mekan ji bo nîqaş û bipêşketina fikir û ramanênu netewî û her wiha dibistanê rewşenbîriyê ji bo xwendekar/rewşenbîrên kurd ên li Stenbolê.⁶ Vê demê neteweperweriya kurdan wek bertekeke li hember tirkitiya tirkan derdikeve meydanê (Keskin, 2017:49). Bêgûman hê di vê serdemê de jî mirov dikare behsa bandora “rewşenbîriya fransî” û şiarên *Şoreşa Fransî* bike wekî ku di nav yên tirkan de jî xuya dibe. Celîl, vê serdemê wek “ronakbûna kurdan” dinirxîne ku heyâ dawiya Dewleta Osmanî dewam dike (2000).

Ev rewşenbîriya kurdan ku nû serê xwe der dida, ji ber rewşa giştî ya siyasî, bi taybetî derketina Şerê Cîhanê yê Yekemîn rawestiya û gelek rewşenbîrên kurdan jî derbasî eniyên şer bûn wek serdarêne leşkerî yên osmanî. Her çiqas piştî şer bi avakirina *Cemiyeta Tealî Kurdistan* û weşana kovara *Jîn* (û piştre *Kurdistan*) hewldanênu kurdan dewam kiribin jî, bi damezrandina Komara Tirkîyeyê re ew jî nîvco dimînin. Piştî Komarê rewşenbîrên kurd an tênevezîn an jî derdikevin derveyî welat û bi vê yekê re jî xebatê kurdî⁷ yên di nav xaka “Împaratoriya Osmanî” de radiwestin. Di nav wan kesan de ku berê xwe didin derveyî welat, du birayêne bedirxanî, Celadet û Kamîran Alî Bedirxan, jî hene ku di nav rûpelên dîroka xebatê kurdî de cihekî giring

⁶ Ji bo dîrok û niqaşen derbarê neteweperweriya kurdan de bnr. Jwadieh (2004); Özoğlu (2004); Filiz (2023: 195-216).

⁷ Li vir ji “xebatê kurdî” mebest, ji yên politîk bêhtir xebatê derbarê ziman, edebiyat, dîrok û çandê ne. Ji ber ku xebatê politîk dewam dikirin. Her çiqas gelek caran kesayetiyênu ku bi meseleyênu “rewşenbîri” re eleqedar, di nav meseleyênu politîk de bêne xuyakirin jî.

digirin. Celadet Bedirxan û Kamiran Bedirxan ji ber rewşa politîk a nû di 1922yan de berê xwe didin Almanyayê.⁸

Celadet di sala 1925an de vedigere Şamê ku wê demê di bin mandatiya Fransayê de bû. Li vî “welatê nû” an jî wekî kurd bi nav dikin “binxet”ê, gelek kurdên ji “serxet”ê, ango kurdên ji Tirkiyeya nû jî hebûn ku ji ber sedemên politîk müşextibûyî bûbûn. Wek Filiz (2023:44) jî îfade dike, entelektuelên kurd ên ku derbasî Suriyeyê bûbûn têkiliyên xwe bi kurdên Tirkiyeyê re nebirîbûn. Her wiha, ev kesayetiyên politîk, rewşenbîr xebatê xwe yên politîk li wir jî dewam dikirin. Di wê serdemê de rewşenbîrên kurd ên ku hema hema bi heman sedemê li Sûriyeyê gihîstibûn hev, xwe dabûn xebatê yekîtiyê. Wekî ku Jordi Tejel (2015: 44) diyar dike, hinek ji rewşenbîrên kurdan li müşextiyê dest bi xebatan kiribûn û armanca wan ew bû ku saziyên kurdan bikin tevgereke “neteweyî”. Xoybûn bingeha doktrîna belavbûyî ya li Sûriye û Tirkiyeyê bû. Roleke wê ya din jî ew bû ku li bakurê Sûriyeyê û li bajarêne mezin ên wekî Heleb, Şam û Beyrûdê komîte û saziyên cur bi cur ên kurdan ava bike. Ji ber vê jî dikare wekî “dibistana” netewepperwer a kurdan bê hesibandin. Her wiha, rêberên Xoybûnê, bi taybetî Celadet û Kamiran Bedirxan, di ronesansa çandî ya kurmancî de jî xwedî roleke eşkere bûn (r. 44).

Xoybûn bi endamên xwe yên ku hem ji rewşenbîrên kurd û hem jî ji kesên axa, şex û serokên eşîran pêk dihat, netewepperwerî ji xwe re kiribû armanc (Gorgas, 2020: 12) û ber bi dawiya salên 1920î ve, di broşurên xwe yên propagandayê de, yên ku ji bo Ewrûpayê hatibûn amadekirin, îmajeke wisa derdixe holê ku kurd xweşbîn in, ne fanatîk in û nêzîkî rojavayê ne (r. 21). Lê belê armanca Xoybûnê ew bû ku serî hildin û esas bi ceribandinê serîhildanê, bi rêberiyêne cuda û bi çekan bikevin nav bajarêne Tirkiyeyê, ango “serxet”ê. Piştre bi sedemên cuda dev jê berdan ku ev jî bû sedema sistbûna rexistina Xoybûnê. Bi vê sistbûnê her çiqas dev ji çekan berdin jî bi awayekî din têkoşîna xwe berdewam kirin; vê carê berê xwe dabûn zimên. Nûkirina zimên, geşkirina perwerdeya kurdî û vejîna edebiyata gelêrî li gorî wan dê hesta gelê kurd geş bikira (r. 25).

Piştî têkçûna serhildana Agiriyê jî, bi taybetî Celadet û Kamiran Bedirxan, êdî berê xwe dan fikreke mayînde; ew êdî ji bo pêşketin û modernbûnê berê xwe bidana xebatê wekî ziman, çand û edebiyata gelêrî. Ji bilî têkçûna serhildanê, sedemeke din a vê biryara wan jî nîqaş û gengeşiyêne di navbera endamên Xoybûnê de ye ku di heman demê de dibe sedema veqetîna hin

⁸ Celadet Bedirxan vê pêvajoyê heya vegera xwe ya 1925an di rojnivîskên xwe de nivîsandiye. Bnr. Celadet Ali Bedirhan (1995). Günlük Notlar. Stockholm

kesan. Wek mînak, Celadet û Kamiran Bedirxan ji aliyê madî ve têñ sûcdarkirin û ji ber vê di 1933yan de ji Xoybûnê vediqetin (Gorgas, 2020: 26)⁹ û êdî zêdetir berê xwe didin xebatê çandî. Vê yekê jî di Hawarê de- hinekî jî bi sitemkarî - wisa tîne ziman Celadet Bedirxan;

“Hawar jû pê ve bi her tiştê kurdanî û kurdîtî pê pendewar e, dê mijûl bibe. Tenê siyaset jê dûr e, xwe naêxê siyasetê. Hawarê siyaset ji civatêñ welatî re hiştiye. Bi siyasetê bila ew mijûl bibin. Em jî di warê zanîn, hiner û sinhetê de dê bixebitin” (Hawar, hj. 1. 1932).

Ev xebatê çandî bi piştgiriya fransiyan têñ kirin û wekî ku di beşa bê de em ê li ser bisekinin, di weşandina xebatêñ bi vî rengî de rola *Enstituya Fransî ya Şamê* û entelektuelên fransî pir giring e. Di nav vê piştgiriyyê de alîkariyeke madî jî heye (bnr. Sebrî 2013). Lewma jî em dikarin bibêjin ku têkçûyîna Xoybûnê -an jî hema berî têkçûyînê-, ji bo hin rewşenbîrêñ kurd riyêñ nû vekirin. Ew di wê baweriyê de bûn ku bi parastin û pêşvebirina ziman û çanda xwe dê bêhtir bi pêş ve biçûna. Rewşen Bedirxan jî ji bo weşandina Hawarê heman tiştî dibêje (Uzun, 2020: 67-69). *Gazinda Xencera Min* a ku di Hawarê de weşiyaye jî rewşa ku Celadet Bedirxan tê de bû bi awayekî dide hîskirin û bi awayekî hestiyarî tîne zimêñ ka çima berê xwe daye nivîsê (Bedir-Xan, 1998: 519-520).

Ji xeynî van Pierre Rondot jî behsa vê pêvajoyê dike bi neqilkirina Hamit Bozarslan. Li ser pirsên Bozarslan, Rondot behsa têkiliya xwe ya bi Birayêñ Bedirxanî re dike û dibêje piştî têkçûna meseleya Araratê, entelîjansiya kurdî careke din berê xwe neda tevgereke mîlîtarî, lê wan xwestiye zû bi zû berê xwe bidin xebatêñ ziman û çandî da ku wan biparêzin (Bozarslan, 2001: 74). Bi vî rengî hem xebatêñ kurdî zêde bûn û hem jî rewşenbîriyek di nav kurdan de bi pêş ket.

Di bin siya van agahiyan de em ê lê binêrin ka destpêkirina van xebatêñ ziman û çandî çawa çêbû, riya ku şopandibûn çi bû, ya herî giring jî hevnaşîna wan a bi rewşenbîrêñ fransî re çawa û li ku çêbû, vê hevnaşînê bandoreke çawa li ser wan çêkir û ev dê bibin bingeha vê xebatê. Bi vî awayî em ê hewl bidin li ser van hûr bibin.

Di vê çarçoveyê de, ev gotar berê xwe dide serdema mandatiya Fransayê ya li Sûriyeyê û di vê serdemê de xebatêñ kurdî û yên hevpar ên entelektuelên fransî û kurdan. Bi gotineke din, bi weşana Hawarê dest pê dike û bi dawîbûna weşana *Roja Nû* ya 1946an jî diqede. Bêguman piştî wê jî hem xebatêñ hevpar ên entelektuelên fransî û kurdan û hem jî alîkarî û piştgiriya

⁹ Wexta ku em li sala veqetînê dinêrin, em dibînin ku berî veqetînê Hawar dest bi weşanê kiriye û ji ber ku di nav armancêñ Xoybûnê de fikirêñ ziman û çandê jî hene, mirov difikire ka gelo Hawar di bin banê Xoybûnê de dest bi weşanê kiriye, lê belê di Hawarê de em rastî tiştékî bi vî rengî nayêñ.

entelektuelên fransî di avakirina sazî û dezgehêن kurdî de dewam dike wekî avakirina kursiyê Zimanê Kurdî li INALCOyê û piştre jî damezrandina *Enstituya Kurdî ya Parîsê*.

Her wiha, di wê demê de xebatêن derbarê kurdan ên rewşenbîrêن Fransî yên wekî Pierre Rondot, Roger Lescot û Thomas Bois û eleqeya van a li ser kurdan, têkilî û alîkariya wan a bi rewşenbîrêن kurdan re û xebatêن wan ên hevpar dê bêن nîqaşkirin. Bêguman, ew 'entelektuel' bi tena serê xwe ne 'entelektuel' bûn, di heman demê de jî 'karmend'êن Dewleta Fransî bûn û bi wezîfeyekê li wir bûn, lê belê li vir ji "wezîfe"ya wan bêhtir, dê li ser karîgeriya wan a li ser xebatêن kurdî û rola wan a di gesedana entelektueliya kurdî de bê rawestin.

Li gorî me, taybetiyeke vê serdemê ji bo xebatêن kurdî jî ew e ku rewşenbîrêن kurd û yên biyanî -fransî- bi hev du re li ser kurdî û kurdan dixebeitin. Rewşenbîrêن fransî bi alîkariya xwe ya polîtîk, aborî û her wiha lêkolînê dihêlin ku xebatêن kurdî zêde bibin, bi pêş ve biçin, bêن weşandin û belav bibin. Bi riya van weşan û belavkirinê jî ew asoya rewşenbîrî ya kurdî û kurdan jî ges bûye û bi pêş ve çûye.

Rewşa Sûriyeyê û Rewşenbîrêن Fransî

Piştî Şerê Cîhanê yê Yekemîn hêzêن hevalbend ku pêşektiya wan Îngilîstan û Fransayê dikişand bi serketin û xaka Dewleta Osmanî ku di nav hêzêن Navend ên têkçûyî de bû, bû mijara parvekirinê. Di vê parvekirinê de jî ku bi piranî li ser bingeha peymana eşkerebûyî ya Sykes-Picot bû, Sûriyeya "nû" û hinek aliyêن "başûrê Anatoliyayê" jî ketibûn behra Fransayê. Fransayê li vê herêmê rejîmeke mandatî û di bin banê vê rejîma mandatî de jî "devlet"êن federal an jî xweser ên wekî *Dewleta Libnanê*, *Dewleta Aleviyan*, *Dewleta Durziyan*, *Dewleta Helebê* û *Dewleta Şamê* ava kirin ku hemû di bin banê rêveberiya mandatî ya Fransayê de bûn. Bi Peymana Lozanê ya 1923yan re sînorê di navbera Komara Tirkîyeyê û herêma di bin banê rêveberiya Fransayê (Manda) de hat diyarkirin. Ev rejîma mandatî heta 1946an dewam kir (Schmidinger, 2015: 54).

Helbet mandatiya ku Fransa li ser Sûriyeyê kir, ne tenê li ser ereban, lê belê li ser kêmîneyan jî bandor kir ku di nav van de kurd jî hebûn. Kurd di vî warî de jî giring têne dîtin, lewre wekî ku Nelida Fuccaro (2004: 579) dibêje, kurd gelê herî mezin ê herêmê ne, ango di nav wê civatê de ku yên ne ereb in.

Lewre, di vê pêvajoyê de ku qederê 26 salan dewam dike, wekî pêkhateyên din, kurd jî bi rejîma mandatiyê ya Fransayê re di nav têkiliyê de bûn.¹⁰ Serokeşîrên kurdan; rewşenbîr û kesayetiyê navdar ên ku ji ber sedemên polîtîk û zextên Komara Tîrkiyeyê reviyabûn li vê herêmê û bi taybetî jî li “Cezîre”yê -navê herêma Qamişlo, Heseke û Amûdê- bi cih dîbin. Di vê maweyê de gelek ji wan di nav çalakiyên polîtîk, civakî û çandî de jî cih digirin. *Xoybûn* wê demê -1927- li herêma di bin rêveberiya mandatiyê ya Fransayê de tê damezirandin ku gelek endamên wê serokeşîr, rewşenbîr û kesayetiyê navdar ên kurd bûn ku ji Tîrkiyeyê derbasî herêmê bûbûn.¹¹

Çalakiyên rewşenbîrî yên di çarçoveya vê xebatê de piştî salên 1930î dest pê dikin. Wekî li jor jî amaje pê hat kirin, di vê destpêkirinê de rewşa polîtîk a kurdan û bi taybetî jî têkçûna polîtîk rolekê dilîze, lê belê di heman demê de jî têkiliya rewşenbîrên fransî bi rewşenbîrên kurd jî bandorê li vê yekê dike. *Enstituya Fransî ya Şamê* û eleqeya li hemberê kurdan a rêveberên wê rê li ber têkiliyeke rewşenbîrî jî vedike.

Enstituya Fransî ya Şamê û destpêkirina xebatê derbarê kurdan de

Piştî ku Fransa li herêmê rêveberiyeye mandatî ava kir, pê re jî ji bo xebat û lêkolînên herêmê di sala 1922yan de li Şamê bi navê *Institut Français d'Archéologie et d'Arts Musulmans* (Enstituya Fransî ya Şûnwarnasî û Hunerên İslâmî) enstituyek hat avakirin. Enstitû ji aliyê aborî û idarî ve girêdayî rêveberiya Fransî ya Şamê û ji aliyê zanistî ve jî girêdayî Zanîngeha Parîsê bû. Di 1931ê de jî navê enstituyê wek *Institut Français de Damas* (Enstituya Fransî li Şamê) tê guhertin (Durmuş, 2000).

Armanca avakirina enstituyê ew bû ku lêkolînên zanistî li ser ziman, ol, çand û şaristaniyê gelên Sûriyeyê û yên welatên derdora wê bike û wan çap bike. Di vê çarçoveyê de di 1929an de ji bo ku xebatê hatine kirin parve bike, enstitû bi navê *Mélanges de l'Institut français de Damas* (Berhevkirinê ji Enstituya Fransî ya Şamê) kovarekê derdixe. Piştî guherîna navê enstituyê, di 1931ê de navê kovarê jî wek *Bulletin des études orientales* (Bultena Lêkolînên

¹⁰ Ev mijara pêvajoya 26 salan, rûdanên polîtîk, têkiliyê pêkhateyên erek, ermen, cihû, kurd û yên din bi nûnerên rejîma mandaî ya Fransayê re bi serê xwe mijareke serbixwe û berfireh e û ji sînorê çarçoveya vê gotarê derbas dike. Li vir bala me tenê li ser “têkiliyê entelektuelî” ye û lewma jî em vê pêvajoyê tenê bi kurtasî derbas dikin. Wekî din ji bo agahiyê berfireh ên derbarê vê serdemê de bnr. McDowall (1998); Méouchy & Sluglett (2004); Tejel (2015); Schmidinger (2014).

¹¹ Ji bo agahiyê berfireh derbarê damezirandin, armanc û çalakiyên Rexistina Xoybûnê bnr. Alakom (1998) û Gorgas (2020).

Rojhilatî) tê guhertin (Durmuş 2000). Di bin banê enstîtuyê de gelek lêkolînên şûnwarnasî, tesbîtkirina berhemên dîrokî û her wiha lêkolînên derbarê zimanê erebî de jî têñ kirin.

Di 1930î de Robert Montagne dibe serokê enstîtuyê ku heta 1938an dewam dike û bi hatina wî re jî hinek guherîn çêdibin. Ew di serî de, bi taybetî jî di warê etnografiyayê de, dest bi weşandina xebatê zanistî dike (Métral, 2004: 217). Beriya Montagne, xebatê di warê dîrok, arkeolojî û piştre yên wekî ziman, wêje û îslamolojî û herî dawî jî ji 1930î pê ve xebatê hevçerx hatine kirin li enstîtuyê (r. 220). Li gorî Jean Métral, Montagneye ku di 1930î de hatiye Şamê berê enstîtuyê ji arkeolojî û hunerên îslamî ber bi enstîtuyeke zanistî ve guhestiye ku bêhtir xebatê erebî û etnografiyayê hatine kirin. Ango enstîtu ji nû ve organîze kiriye û statuyê nû danê (r. 221). Wî bi xwe jî li ser gelê Cezîreyê di *Bulletin d'Études Orientales* de nivîs weşandine (Elisséeff, 1958-1960: 114).

Her wiha enstîtuya ku dîsa bi saya fransiyan hatibû damezirandin, ji bo gelên kêmîne jî xwedî wate bû. Ango çawa ku ji bo erebî di warê çand û dîrokê de bipêşketinek dihat xwestin, ji bo kurdî jî heman awa bû. Tiştê ku dixwestin xebatê li ser çand, dîrok û ziman bûn. Bi hatina Robert Montagne û di dema serokatiya wî ya enstîtuyê de (1930- 1938) û dîsa bi pêşniyaza wî xebat û lêkolînên derbarê kurd û çanda wan jî dest pê kirin.

Destpêka Têkiliya Rewşenbîrê Fransî û Bedirxaniyan

Sîstema mandatiyê bû sebeba veguherîna hin tiştan. Rola rêvebirê Fransî gelek mezin bû di damezirandina netewe-dewletê wekî Sûriye û Libnanê de û her wiha pênamekirina komên herêmî yên etnîk û dînî wekî kêmîne dîsa di vê serdemê de çêbûye. Ev têgiheke nû bû û ji sîstema milet a osmaniyen hatibû girtin. Di nav misilmanênu ne ereb û li Sûriyeyê dijiyan de kurd rîjeya herî mezin pêk dianîn (Tejel, 2015: 29-30). Ji ber vê, rêvebirê mandateriya Sûriyeyê li ser bipêşketina kurdan jî sekinîne û bi taybetî hewl dane ku li ser mijarê folklorîk, zimanî û çandî bixebeitin.

Esas tam di vê serdemê de ye ku di navbera rewşenbîrê Fransî û kurdan de têkiliyek dest pê dike. Wekî ku Tejel (2006: 3) jî diyar dike ev têkiliya ku bi taybetî bi Birayê Bedirxanî re çêbûye, rî daye ku pêkanîneke politîk a ku nîşaneyâ elîtîst a “sînoran” e çêbe an jî pêkanîneke nasnameya kurd e ku di nîvê ewil ê sedsalâ 20mîn de çêbûye. Li gorî Pierre Rondot (1939: 123-124) jî -ku ew bi xwe di wê serdemê de li Sûriyeyê maye, bi kurdan re têkilî daniye û çavdêriyê xwe yên dîrokî jî bi navê *Les Kurdes de Syrie* di *Bulletin d'Etudes Orientales* de nivîsîne- cara

ewil e ku Fransa bi mandatiya Sûriyeyê, ji cîhana Îranê ya ku kurd tê de deriyekî ber bi rojavayê ve vedike.

Di vê serdemê de Fransa wekî hemwelatiyêن Sûriyeyê ji aliyê, azadî, îmkan, toleransê ve alîkariya ekonomîk û çandî daye kurdan (Rondot, 1939: 124). Montagneê ku li ser bipêşketina Sûriyeyê li *Enstituya Fransî ya Şamê* xebat meşandine ji bo kurdan jî bê deng nemaye. Wekî ku me li jor jî diyar kir, kurd kêmîneya herî mezin a li Sûriyeyê bûn û dibe ku ji ber vê yekê Montagne bi giringiyeke mezin li ser wan jî sekinîbe. Sedem her çibe, wekî ku Gorgas jî diyar dike Pierre Rondot û Roger Lescot ên ku li wir wekî peywirdarên fermî yên dewletê dixebitîn, bi rênîsandana Montagne dibin kurdologên ewil ên fransî (Gorgas, 2006: 5) û dest bi xebatêن xwe yên derbarê kurdan de dikan.

Helbet kurdologên fransî yên ewil divê hin têkilî danîna da ku xwe bigihînin agahiyêن kurdî û prensîbêن wan ên sereke hebûn; yek ji wan têkiliya kurdî û fransî bû. Wan dixwest bi rewşenbîr û elîtên kurdan re têkiliyêن xurt daynin da ku bi kêrî her du aliyan jî bê (Gorgas, 2006: 6). Bi vî avayî têkilî bi Birayêن Bedirxanî- Celadet û Kamiran Bedirxan- re datînin û dest bi xebatêن xwe dikan. Celadet û Kamiran hem zimanê ewrûpî dizanin û hem jî li Ewrûpayê mane û dikare bê gotin ku berê wan jî li “rojava” ye ango modernîst in û di nav xebatêن çandî de ne. Lewma jî têkilîdanîna rewşenbîrên fransî bi wan re ne tesaduf e. Wekî li cihekî din jî hatiye gotin, têkiliya wan di serê pêşî de di çarçoveya “wezîfe”yê de bû ji ber ku “rewşenbîr”ên fransî di heman demê de karmendêن Dewleta Fransî bûn û bi mîsyoneke politîk li wir bûn.¹² Lê bi demê re têkiliyêن wan bi kurdan re ji çarçoveya wê ‘wezîfe’yê dûr dikevin û ew dibin ‘heval’ û ‘dost’ên kurdan (Keskin, 2023: 8). Jixwe Rondot jî di rojnivîskêن xwe de behsa têkilî û danûstandinêن xwe yên bi kurdan re dike (bnr. Blau, 2000).

Ji xeynî xebatêن wan ên serbixwe yên derbarê kurdan, wan bi rewşenbîrên kurd re jî xebatêن hevpar kirine. Yek ji van xebatan a herî berbiçav *Hawar* e ku bi alfabeşa latînî derketiye di 1932yan de. Taybetmendîyeke herî giring a kovarê jî ew e ku ji mijarêن siyasî bêhtir mijarêن çandî, rêzimanî û hêmanêن folklorîk dihewîne. Wekî ku Barbara Henning (2021: 474) diyar dike

¹² Li vir dubare divê bê gotin ku rewşenbîrên fransî yên navborî di heman demê de karmendêن Dewleta Fransî bûn û di serî de bi wezifeyêن politîk û leşkerî li herêmê bûn. Lê disa di heman demê de aliyekî wan ê “entelektuelî” jî hebû û wan li ser herêmê û gelên li herêmê gelek lêkolînêن çandî û civakî yên sehayî jî kirine. Bê guman ev lêkolîn û xebatêن wan di çarçoveya “oryantalîzm”ê û “oryantalîzma fransî” de jî dikarin bêñ nirxandin ku bi xwe mijareke berfireh û héjâyî lêkolînê ye. Ji ber ku di vê gotarê de bal li ser têkiliya “entelektuelî” û keda wan a di pêşketin û gesedana xebatêن kurdî û rewşenbîriya kurdî de ye, mijara “oryantalîzm”ê nehatiye nîqaşkirin. Her wiha, ji bo nirxandineke oryantalîzmê di çarçoveyeke dîrokî û politîk de li Lockman (2004) û ji bo nêrîneke giştî li ser oryantalîzma fransî jî li Hosford & Wojtkowski (2010) dikare bê nêrîn.

wextê Celadet û Kamiran Bedirxan kovar derxistine, wekî birayê xwe Sureyya nedane pey şopa *Kurdistanê* ya ku mamêن wan derxistibû, ango cih nedane mijarêن polîtîk. Ji xwe, wekî li jor jî amaje pê hate kirin, hê di hejmara pêşî de Celadet Bedirxan dibêje ku ew êdî “siyasetê ji civatêن welatî re” dihêlin.

Ji aliyê din, ji ber ku ev kovar di serdema mandatiya fransiyen de derketiye, girêdan û têkiliya bi fransiyen re jî mijareke giring e. Helbet ji bo kurdan derxistina kovarekê ne ewqas hêsan bûye. Ji xeynî pirsgirêkên aborî û matbaayê, meseleyêن din jî hebûne. Çawa ku Henning (2021: 473) diyar dike, Celadet Bedirxan wexta ku xwestiye *Hawar* derxe, ji rêvebirêن fransî destûr xwestiye. Wan jî hê ji serî ve alîkariya aborî kiriye û sozek wiha jî dane ku heke kovar rîya fransîhez bişopîne, ew ê zêdetir alîkar bibin ji aliyê aborî ve. Ji xeynî vê şerteke fransiyen ew bû ku nivîsêن siyasî nenivîsin û nivîskar bi navê xwe yê resen binivîsin. Hêviya wan ew bû ku bi saya *Hawarê* dê bikarîbûna civaka kurdan kontrol bikin û bandorê li ser wan çekin (r. 473).

Wekî amaje pê hat kirin, têkiliya fransiyen û “nûner” û rewşenbîrêن kurdan di serê pêşî de di çarçoveya “wezife”yê de bû. Wek mînak, Pierre Rondotê ku di navbera *Hawar* û rêvebirêن fransî de têkiliyeke navendî çêkiribû, di heman demê de kovar kontrol dikir û hewce bikira jî nivîs sansûr dikirin. Ev jî yek ji karê wî bû (Henning, 2021: 478). Ji vir jî diyar e ku *Hawar* di bin kontrola rêvebirêن fransî de derdiket, ango em dikarin bibêjin tiştê ku rêvebiriya fransî dikir ne tenê alîkariya aborî bû, naverok jî divê li gorî dilê wan bûya. Wekî ku Henning diyar dike, *Hawarê* ji fransiyen piştgirî girtibû, lê ne tenê di nav kurdan de, di nav ermenî û fransiyen de jî belav bûbû û bi saya dîplomat û oryantalîstêن ku têkiliya Celadet Bedirxan bi wan re hebû, gelek aboneyêن kovarê çêbûbûn (r. 477). Lê ev tekiliya “wezîfeyî” bi demê re reng guhert, rengekî hevaltî û dostanî wergirt û êdî rê li ber weşanêن din ên wekî *Ronahî, Stêr û Roja Nû* jî vekir.

Herçî *Roja Nû* ye, wekî ku li ser hatiye destnîşankirin, xwedî û gerînendeyê wê Kamiran Ali Bedirxan e. *Roja Nû* rojnameyeke hefteyî hatiye nişandan lê belê carinan derengtir derketiye û di navbera 1943-1946an de li Beyrûdê hatiye weşandin. Bi tevahî 73 hejmar e û her hejmarek ji 4 rûpelan pêk tê. Di her hejmarekê de rûpelek ji bo fransî hatiye veqetandin lê piştî hejmara 49an yek bi kurmancî yek bi fransî derketiye.¹³ Di vê rojnameyê de jî bala mirov dikişîne ku Roger Lescot nivîs û wergerêن xwe weşandine.

Têkiliya Birayêن Bedirxanî bi rewşenbîrêن fransî re demeke dirêj berdewam kiriye û ev têkilî tenê li wan bajaran sînordar nebûye. Piştî çûyîna Rondot bo Fransayê jî têkiliya wan qut

¹³ Ji bo zêdetir agahî, bnr. “Çend Gotin li ser Roja Nû”, *Roja Nû*, Weşanêن Jîna Nû, Uppsala, 1986, r. V

nebûye, Kamiran Bedirxan ji Beyrûd û Berlînê jê re name şandine û ji bersivan xuya ye Pierre Rondot jî jê re şandine. Her wiha Kamiran Bedirxan di nameyekê de destnîşan dike ku jê re gotinêñ pêşîyan dişîne, pirsa pirtûka rêzimanê dike û hêviya çapkîrinê jê dixwaze (Bozarslan, 2001: 91), ji xeynî vê di nameyeke din de behsa ferhenga kurdî-fransî dike û dipirse ka gelo dikare bingehek ava bike ji bo çapkîrinê (r, 92), behsa alfabeşa ewil û çend pirtûkêñ dibistanê dike û dibêje li ber çapê ne, ji ber vê jî, jê daxwaza piştgiriyê dike (r, 83). Ji vê yekê jî diyar e ku ew têkiliya “hevaltî”, dostî û rewşenbîrî dewam dike ku bi vî rengî jî rewşenbîriya kurdî xwedî dike û rê dide xebatêñ hevpar.

Xebatêñ Hevpar ên Kurd û Fransiyâ

Her wekî li jor jî hatiye diyarkîrin hevkariya rewşenbîrîñ fransî bi yên kurdan re çêbûye û bi saya vê hevkari, hevaltî û alîkariya aborî, kovar û rojnameyêñ wekî *Hawar, Ronahî, Roja Nû* û *Stér* derketine. Helbet hem ji ber eleqeya wan a li hemberî kurdan û kurdî, hem jî ji ber Montagneî ku dixwest hem ereb hem jî gelêñ din ên kêmîne yên ku li wir dijîn, di bin banê *Enstituya Fransî ya Şamê* de ji aliyê çand û zimêñ ve pêş bikevin, Pierre Rondot, Roger Lescot û Thomas Bois bi Celadet û Kamiran Bedirxan re xebatêñ hevpar kirine. Anglo wexta ku em li van kovar û rojnameyan dinêrin em tenê nivîs û wergerêñ kurdan nabînin, yên fransiyâ jî cihekî giring digirin di van weşanan de. Em dikarin bibêjin ku nivîsêñ van biyaniyan ji bo belavkirin û nasandina kurdan a di nav rojavayîyan de jî gelekî giring e.

Rondot û Lescot alîkariyêñ gelek mezin kirine ji Birayêñ Bedirxanî re. Di serî de du bingehêñ vê hevkariyê hebûn. Ji aliyekî ve girêdana kurd û fransiyâ bi wan kesan re mimkin bû yên ku xwediyê heman nêrîn û ramanê ne. Kurdologên fransî bi elît û kurdêñ perwerdekirî re têkiliyêñ dualî yên mayînde danîn ku ev têkilî bi kêrî her du aliyan jî dihat. Ji aliyê din ve jî bi qasî kurdologên fransî, li gorî kurdêñ ku berê xwe dane rojavayê jî, xilasbûna siyasî, exlaqî û madî ya gelê kurd ancax ji rojavayêbihata (Tejel, 2015: 54-55).

Wexta ku em ji vî aliyî ve lê dinêrin, rasthatina kurd û fransiyâ ji bo bipêşketina kurdan pir bi qîmet bû. Bi saya enstituyêñ cihê yên ku li Şamê ava bûbûn -ku yek ji wan *Enstituya Fransî ya Şamê* (1922) bû- xebat hatin kirin. Wekî me li jor jî behs kir Montagne wexta ku di 1930î de bû serokê enstituyê hin guherîn kirin û ji Pierre Rondot û Roger Lescot daxwaz kir ku li ser kurdan û kêmîneyêñ din ên kurdan (yên wek êzîdiyan) bixebeitin (Tejel, 2011: 1).

Li ser daxwaza Montagne, Pierre Rondot û Roger Lescot -ku di wê serdemê de pir ciwan in- li ser kurdan hûr bûn. Rondot li ser aliyêن cihê yên civaka kurdan xebitî, jê wêdetir berê xwe da zimêن jî. Li ser standardizasyona kurdî û alfabeteyê cuda xebitiye, yên ku li Sûriye, Iraq û Sovyetê (YKSS) hatine bikaranîn. Piştî ku mandateriya Fransayê qediyaye jî Rondot dev ji xebatêن xwe yên li ser kurdî bernedaye. Lescot jî berê xwe daye xebatên dînî, derbarê êzdiyan de lêkolîn kirine di 1936an de, lê belê pirtûka wî di 1975an de derketiye. Ji xeynî vê li ser ziman jî xebitiye, wekî ku em dizanin berhemeke rêzmanê ya ku bi Celadet Bedirxan re amade kiriye, gîhiştiye roja me (Lescot, 1970). Ji xeynî van li ser çîrokêن kurdî jî xebitiye (Tejel, 2011: 2).

Helbet xebatêن wan geşedanek daye kovarêن kurdî yên serdemê. Ji aliyê zimêن ve dîsa rola Montagne xuya dike di van xebatan de. Bi erêkirina wî, Pierre Rondot bi Celadet Bedirxan re dest bi xebatêن sererastkirin û başkirina kurmancî kiriye di *Hawarê* de. Her wiha Roger Lescot jî bi Kamiran Bedirxan re ferhenga kurdî-fransî amade kiriye, ji xeynî vê di *Hawar* û *Roja Nû* de nivîsiye. Em dizanin ku ev her du biyaniyêن ciwan jî ji bo karêن xwe yên fermî hatibûn wan deveran, lê nasandin, geşkirin û xurtkirina zimanê kurdî jî bo çi bi qîmet bû?

Wekî ku Tejel radighîne, têkiliya Rondot û Lescot ya bi Birayêن Bedirxanî re ewil li ser agahîdanê çêbûye. Ango wan agahî radigihadin ji bo wan her du biyaniyan. Lê piştre bûne çavdêr û hevkar di pêşxistina zimanê kurdî de (2011: 2). Ev hevkarî di weşanan de bi awayekî eşkere xuya dike û wekî ku em dibînin *Hawar* bi rêveberiya Celadet Bedirxan derdiket û li gorî Gorgas pênase dike *Roja Nû* jî bi awayekî xurt bi kesayetiya Kamiran Bedirxan re girêdayî bû û ji ber ku Celadet Bedirxan, Qedrî Can, Osman Sebrî û Cegerxwîn bi rojnameyê re ewqas eleqedar bûn, bingeha wê bi ya *Hawarê* re heman bû. Lê ferqeke giring hebû, nivîsên fransî yên di *Roja Nû* de ne wergerên ji nivîsên kurmancî bûn, bi gelempêrî ji naverokêن cuda dihatin nivîsîn (Gorgas, 2014: 849).

Li gorî vê nêrînê nivîsên fransî yên di *Hawarê* de wergerên yên kurmancî ne, lê belê wexta ku em bala xwe didinê besên ku li ser alfabeteyê hatine nivîsîn werger in an jî ji nû ve bi fransî hatine nivîsîn. Em nikarin bibêjin ji sedî sed werger in, lewre hin cudahî hene di navbera her du zimanen de. Her wiha, rêzenivîsên di bin serenavê “Le Folklore Kurde” (Folklorâ Kurdan) di hejmara 3yan de dest pê dikin û di çend hejmara de berdewam dikin, lê kurmanciya wan tune ye. Ji xeynî vê di hejmara 4an de di beşa fransî de agahî tê dayîn ku dê wergerên edebî jî cih bigirin di hejmarêن bê de, bi vî awayî bi “Zerî Qubarî” dest pê dikin, hem orîjînala wê hem jî fransiya wê diweşînin di heman metnê de. Di heman hejmarê de Memê Alan bi fransî tê weşandin

û kurmanciya wê tune ye. Beriya “Memê Alan” di bin serenavê “Le Folklore Kurde” de bi kurtasî pênaseya “dengbêj, çîrokbeh, mitirb, sazbend û bilûrvan” tê kirin, behsa lehengêñ kurd û çîrokan tê kirin, bi vî awayî ji ber ku ya herî navdar “Memê Alan” e, ji nav yên din wê dineqînin û beş bi beş diweşînin.¹⁴

Di hejmara ëwil de em bêhtir rastî nivîsên edebî têñ di beşêñ kurmancî de, lê di yên fransî de em folklor, muzîk, edebiyat an jî çanda kurdan dibînin. Ji vir jî xuya ye, ev beş ji bo biyaniyan hatine nivîsîn an jî dibe ku ji ber daxwaza rewşenbîrêñ fransî hatibin nivîsîn.

Di hejmara 10an de ji aliye Dr. G. Michaelian ve nameyek hatiye nivîsîn ji bo pîrozbahîya alfabeşa latînî. Di hejmara 13an de ji aliye Newîn ve bi navê “Le nombre des repas chez les Kurdes” (Hejmara Xwarinê di nav Kurdan de) nivîsek heye ku ev li ser danêñ xwarinê ye. Di hejmara 14an de nivîsa Kamiran Bedirxan heye li ser Mishefa Reş, afirandina cîhanê û însanan û di hejmara 15an de jî berdewam dike. Di hejmara 16an de li ser çanda êzîdiyan nivîsiye.

Nivîsa Roger Lescot ya di *Hawarê* de cara ewil di hejmara 27an de xuya dibe bi navê “La Berceuse de Fatê” (Loriya Fatê) û di hejmara 28an de bi navê “Chants d’Automne” (Stranêñ Payîzê) berdewam dike ku tê de kurmancî û fransiya “Pehîzok” û “Paşlavjok”ê nivîsiye. Di hejmara 35an de nivîskarê bi navê Tawûsparêz nivîsa “Melaye Djezirî” weşandiye û li gorî hin çavkaniyan ew Roger Lescot ye (Keskin, 2023: 8-9). Balkêş e ku *Memê Alan* ji aliye Celadet Bedirxan ve beş bi beş bi awayekî pexşankî hatiye nivîsîn lê di hejmara 36an de bi serenava “La Partie d’Echecs” (Beşa Setrencê) ji aliye Tawûsparêz ve bi awayekî helbestkî hatiye nivîsîn. Ev beş di pirtûka Roger Lescot (1942: 311) de jî bi heman şêwazî cih digire ku tevahiya pirtûkê jixwe bi vî awayî hatiye nivîsîn û di destpêkê de bi xwe jî dide zanîn ku wî xwestiye beşa setrencê di *Hawarê* de biweşîne. Lewre li gorî ku diyar dike ev beş kêm bû (Lescot, 1942: V). Giringiya Memê Alan ew e, wekî ku Lescot jî diyar dike, çend varyantêñ çîrokê berhev kirine ku şêwaz û zimanê wan jî hev cuda ne, her wiha her yek bi awayekî kêm hatiye vegotin. Dikare bê gotin ku Lescot ev hemû anîne ber hev û bi şêwazeke nû “destaneke kurdan a netewî” ava kiriye, an jî bi vî awayî xwestiye “destaneke kurdî ya netewî” ava bike.

Wexta ku em li naveroka her du kovaran dinêrin, em bi hêsanî dikarin bibînin ku yên ku bi fransî nivîsîne ne tenê Lescot û Rondot ne. Nivîskarêñ din jî hene ku her yek wekî hejmar ci kêm ci zêde be piştgirî dane. Bi taybetî di *Roja Nû* de em dikarin rastî navêñ cuda bêñ. Wekî

¹⁴ Ev xebata Lescot ya li ser Memê Alan ku di 1942an de li Beyrûdê ligel wergera wê ya fransî hatibû çapkîrin, di 1997an de bi kurdî li Tirkîyeyê jî hat çapkîrin. Bnr. Lescot (1997).

mînak di *Roja Nû* de nivîskarekî bi navê René Boisseau (1943: 3) di hejmara ewil de behsa guherandina alfabeşa kurmancî dike û ji xeynî vê behsa Roger Lescot dike ku dibêje di bin banê Enstîtuya Fransî ya Şamê de bi navê “Textes Kurdes” (Metnên Kurdî)¹⁵ folklorâ kurdî werdigerîne fransî da ku yên bi kurdî nizanin bikaribin bixwînin. Ji vê şiroveyê jî em dikarin bibêjin ku Lescot ne tenê “destaneke kurdî ya netewî” ava dike, lê di heman demê de jî dixwaze çanda kurdan bi biyaniyan jî bide naskirin.

Wekî ji hejmarê *Roja Nû* tê xuyakirin, ne tenê yên naskirî wek Lescot, lê belê hinek nivîskarê din ên fransî jî di rojnameyê de nivîsandine. Wek mînak di beşen fransî yên *Roja Nû* de derbarê şer de nûçe hene ku ji aliyê E.B ve hatine nivîsin -di hejmara 4an de paşnavê wî wekî Berlan hatiye diyarkirin-. Her wiha metnên folklorîk ên ku ji kurdî hatine wergerandin jî hene. Kamiran Bedirxan ku wek Dr. Bedir Khan hatiye nivîsandin, wergerên helbestan kirine, Roger Lescot jî çîrokê kurdî adapteyî fransî kirine û stran wergerandine.

Bi heman rengî di hejmarê cuda de em rastî navê din jî tên. Di hejmarê 6, 7, 8, 9 û 20an de nivîskareke jin a bi navê *Lucie Vidal* bala me dikişîne ku wê jî bi piranî derbarê şer de nivîsiye. Ji xeynî şer, berê xwe daye edebiyatê jî ku di hejmara 25an de behsa jiyana La Fontaine, di 28an de behsa Voltaire, 39an de jî behsa Shakespeare kiriye. Bi vî rengî jî xwînerên kurd ên van kovar û rojnameyan rastî mirata çandî ya rojava dîbin. Lewma jî dikare bê gotin ku bi riya van kovar û rojnameyan têkiliyeke *dualî* ya çandî jî hatiye avakirin.

Ber bi dawiya hejmaran ve nivîs berê xwe ji yên şer didin dîrok û çanda Kurdistanê. Wekî mînak nivîskarekî bi navê Robert Surieu di navbera hejmarê 40-45an de derbarê Kurdistanê de dinivîse û ev beş piraniya rûpelê dadigire. Ber bi dawiya hejmaran ve em rastî navê Thomas Bois tên.¹⁶ Nivîsa wî ya ewil a ku di hejmara 53yan de derketiye, li ser Cegerxwîn e û di hejmara 56an de jî li ser Cebel Sîncarê (Çiyayê Şengalê) nivîsiye.

Dîsa di çend hejmarê dawî yên *Roja Nû* de em rastî nivîskarekî din tên ku navê wî Mansour Chalitta ye. Chalitta di hejmarê 65, 68, 70-71ê de nivîsîne û nivîsên wî derbarê welat, ziman û cîranê kurdan in, ji xeynî vê derbarê pirsgirêka parçebûna kurdan û çareseriya vê jî nivîsiye. Di çavkaniyan de derbarê Chalitta de zêde agahî tuneye, lê em dikarin bibêjin ku di

¹⁵ Wergerên kurdî ya van xebatê Lescot wek Memê Alan (1997) û Lawê Pîrê (2023) ji aliyê weşanxaneya Avesta ve hatine çapkîrin.

¹⁶ Thomas Bois derbarê kurdan, zimanê kurdî û folklorâ kurdan de jî berhem çap kirine. Ya herî tê naskirin “The Kurds” e ku di 1966an de wergera wê ya îngilîzî hatiye çapkîrin. Pirtûk pêşî di sala 1965an de bi navê “Connaissance des Kurdes” bi fransî tê çapkîrin.

wextê xwendekariya xwe de ji bo *Roja Nû* nivîsiye, lewre di 1919an de li Kolombiyayê hatiye dinyayê û li Beyrûdê xwendiyi.¹⁷

Ji aliyê din di rojnameyê de gelek nivîsên fransî jî bê nivîskar in. Çi bi nav çi bê nav be, di *Roja Nû* de li ser mijarên curbicur gelek nivîsên bi fransî hatine weşandin. Nivîsên bi vî rengî - yên fransî- gelek giring in ji bo belavkirin û naskirina kurdan di nav rojavayıyan de bi taybetî ji aliyê çand û dîrokê ve.

Piştî Şerê Cihanê yê Duyemîn, di 1946an de Fransa leşkerênen xwe yên dawî jî ji Sûriyeyê wedikişîne û li şûna wê dewleteke serbixwe ya bi navê Sûriyeyê tê damezrandin, lê ev rûdan têkiliya rewşenbîrên fransî bi kurdan re qut nake.

Ew têkiliyên ku li Şamê, di dema mandatiyê de hatibûn danîn, piştî pêvajoya mandatiyê ku di 1946an de diqede jî dewam dike. Roger Lescotê heval û hevkarê Celadet û Kamiran Bedirxan, piştî şer vedigere Parîsê û li *Fakulteya Netewî ya Zimanê Zindî yê Rojhilate* (ENLOV- piştre dibe INALCO) bo kurdî kursiyekî vedike. Piştî ku ji bo karê xwe yê fermî diçe Qahireyê jî cihê xwe dide Kamiran Bedirxan ku heta teqawîdbûna xwe li wir ji bo karê kurdî dixebite.¹⁸ Ev têkiliyên ku di navbera 1930-46an de li Şamê hatine danîn, li Parîsê jî dewam dike û her wiha dibe bingeh ji bo damezrandina *Enstituya Kurdî ya Parîsê* ku ew jî dibe mekan û dibistanek ji bo xwendekar û lêkolerên kurd.¹⁹

Encam

Serdema dawî ya Împaratoriya Osmanî dikare wekî serdema guherînan bê pênasекirin. Fikr û tevger, jê wêdetir nivîs û weşan berê rewşenbîran dide xebatên wekî netewetî û bipêşketinê. Lê helbet ji aliyê rewşa siyasî ya serdemê ve avakirina tiştên nû ne ewqas hêsan bûn. Ji ber vê yekê jî gelek ji rewşenbîrên kurdan mişextî welatêن din bûn. Sûriye yek ji van welatan bû ku rewşenbîrên kurd gîhandin hev.

Hin ji endamên Malbata Bedirxaniyan jî li Sûriyeyê bi cih bûn û xebatên ku di nêvî de hiştibûn, xwestin li wir berdewam bikin. Li wir rasthatin û hevnasîna wan a rewşenbîrên fransî derfeteke mezin da wan, lewre bi saya wan -bi taybetî ji aliyê aborî ve- Celadet û Kamiran Bedirxan kovar û rojname derxistin û bi saya van weşanan nirxêن kurdî yên folklorîk bi awayekî

¹⁷ <https://wlcui.com/2014/01/12/mansour-challita-the-lebanese-lord-of-brazilian-words/> (Lênêrîn: 28.08.2024)

¹⁸ Ji bo agahiyêñ derbarê vê pêvajoyê de bnr. Joyce Blau (2019).

¹⁹ Agahiyêñ berfireh derbarê enstîtuyê, dîrok û çalakiyêñ wê ji malpera wê dikarin bêñ wergirtin. Bnr. <https://www.institutkurde.org/ku/> (Lênêrîn: 31.07.2024).

nivîskî tomar bûn. Ji xeynî vê, bingeha rêzimanê hat danîn di *Hawarê* de. Lê *Hawar* ne tenê bingeha zimanê kurdî ya îroyîn danî û ew ji nû ve zindî kir, di heman demê de ew bû mal ji bo şair, dengbêj, nivîskar û rewşenbîrê kurd û bi vê yekê jî di geşedana entelektuelî ya kurdan de bu xwedî cihekî sereke. Heman tişt ji bo *Ronahî*, *Stêr* û rojnameya *Roja Nû* jî dikare bê gotin.

Rola rewşenbîrê fransî yên wekî Roger Lescot û Pierre Rondot gelekî mezin bû di van weşanan de. Ango em nikarin bibêjin ku bi tenê alîkariya aborî hat dayîn. Alîkariyê jê wêdetir hatin dayîn. Wekî mînak ew bi xwe jî li ser çand û folklorâ kurdî xebitîn û çi bi kurdî çi bi fransî nivîs û berhemê giring weşandin. Bi saya van xebatan di qadêن cuda de bingehêk hat danîn. Ji xeynî vê, xebatê wan ên hevpar ên ku bi Birayêñ Bedirxanî re kîrin, xebatê bingehîn bûn û di dîrokê de cihê xwe girtin.

Em dikarin bifikirin ka gelo bêyî alîkariya van kesan dê ev berhem derketana an na? Em teqez bersiva vê nizanîn lewre jixwe bedirxanî jî her dem di nav xebat û weşanan de bûn û Celadet Bedirxan jî hê ji berê ve bingeha alfabeşa xwe danîbû. Lê dibe ku bi alîkariya rewşenbîrê fransî ev pêvajo hêşantir çêbû û dirêjtir berdewam kir. Wekî li jor jî amaje pê hate kîrin, ew têkiliyê li Şamê hatibû danîn, piştî pêvajoya mandatiyê li Parîsê jî dewam kîrin. Dîsa bi piştgirî û alîkariya rewşenbîr û rêvebirê Fransî li ENLOV (piştre dibe INALCO) kursiyekî kurdî vedibe, Kamiran Bedirxan li wir dersan dide, têkiliyê nû çêdibin û ev hemû rê li ber damezirandina Enstituya Kurdî ya Parîsê vedike ku dibe mekan û dibistan û her wiha arşîva xebatê kurdî. Lewma jî têkiliya rewşenbîrê fransî bi yên kurd re ku di salê 1930î de dest pê dike, hem dihêle ku xebatê kurdî pêş bikevin û hem jî bi saya weşanêñ wekî *Hawar*, *Ronahî*, *Stêr* û *Roja Nû* dihêle ku rewşenbîriya kurd pêş bikeve.

Çavkanî

- Alakom, R. (1988). *Hoybûn Örgütü ve Ağrı Ayaklanması*. İstanbul: Avesta
- Bedirhan, C. A. (1995). *Günlük Notlar*. Stockholm
- Bedir-Xan, C. A. (1998). *Gazinda Xencera Min.* (Amd. F. Cewerî) *Hawar*, 1 (12), 519-520.
- Blau, Joyce (2019). Emir Kamiran Bedirxan'ın Anıları. Di nav: *Kamiran Alî Bedirxan (1895-1978)* (wer. H. Bucak & H. İlhan). İstanbul: Avesta de, r. 61-81.
- Bois, T. (1966). *The Kurds*. Beirut: Khayats
- Boisseau, R. (1943). Roja Nu (Le Jour Nouveau). *Roja Nû* (1), 3.

- Bozarslan, H. (2001). Correspondance des frères Bedir-Khan et Pierre Rondot. *Etudes Kurdes* (3), 73-98.
- Celil, C. (2000). *Kürt Aydınlanması*. (wer. A. Karabağ). İstanbul: Avesta
- Durmuş, İ. (2000). L'INSTITUT FRANÇAIS des ETUDES ARABES Şam'da kurulan Arap araştırmaları enstitüsü. *TDV*. c.22, r. 333-334. <https://islamansiklopedisi.org.tr/institut-francais-des-etudes-arabes> (Lênerîna dawî: 31.07.2024).
- Elisséeff, N. (1958-1960). L'Oeuvre Scientifique de l'Institut Français de Damas 1930-1960. *Bulletin d'études orientales*(16), 101-118.
- Filiz, M. Ş. (2023). *Roman Diliyle Kürtler: Marksizm, Milliyetçilik ve Feminizm Bağlamında Üç Özgürlik Anlatısı*. İstanbul: Peywend
- Fuccaro, N. (2004). Minorities and ethnic mobilisation: the Kurds in northern Iraq and Syria. N. Méouchy.-P. Sluglett (Ed.) içinde, *The British and French Mandates in Comparative Perspectives/Les Mandats Français et Anglais Dans une Perspective Comparative* (s. 579-595). Boston: Brill.
- Gay, P. (1969). *The Enlightenment: An Interpretation. Vol II: The Science of Freedom*. New York: Alfred A. Knoph Inc.
- Gorgas, J. T. (2006). Les constructions de l'identité kurde sous l'influence de la « connexion kurdo-française » au Levant (1930-1946). *European Journal of Turkish Studies*(5), 1-25.
- Gorgas, J. T. (2014). The Kurdish Cultural Movement in Mandatory Syria and Lebanon: An Unfinished Project of “National Renaissance,” 1932–46. *Iranian Studies*, 5(47), 839-855.
- Gorgas, J. T. (2020). *Kürt Millî Cemiyeti Xoybûn: İlk Milliyetçi Kürt Örgütüne Dair Efsaneler ve Gerçekler*. (çev. H. Bucak) İstanbul: Avesta.
- Hosford, D. & Wojtkowski, C. J. (2010). *French Orientalism: Culture, Politics, and the Imagined Other*. Cambridge Scholars Publishing
- Henning, B. (2021). *Osmanlı-Kürt Bedirxani Aile Tarihinin İmparatorluk ve İmparatorluk Sonrası Bağlamlarındaki Anlatıları: Devamlılıklar ve Değişimler*. (çev. İ. Bingöl) İstanbul: Avesta.
- Jwaideh, W. (2004). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi* (çev. İ.Çeken-A.Duran), 3. bsk., İstanbul: İletişim

- Kant, I. (2024). Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt. <https://mkaymak.wordpress.com/aydinlanma-nedir-sorusuna-yanit-2/> (Lênerîn: 28.08.2024).
- Lescot, E. D. (1970). *Grammaire Kurde (Dialecte Kurmandji)*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.
- Lescot, R. (1942). *Mamé Alan*. Beyrouth: Institut Français de Damas Collection de Textes Orientaux.
- Lescot, R. (1997). *Memê Alan: Destana Kurdî*. Stenbol: Avesta
- Lescot, R. (2023). *Textên Kurdî: Lawê Pîrê*. (Ed. N. Keskin) İstanbul: Avesta.
- Lockman, Z. (2004). *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*. Cambridge University Press
- McDowall, D. (1998). *The Kurds of Syria*, London: KHRP.
- Métral, J. (2004). Robert Montagne et les études ethnographiques françaises dans la Syrie sous mandat. Di nav: N. M. Sluglett (Ed.). *The British and French Mandates in Comparative Perspectives/Les Mandats Français et Anglais Dans Une Perspective Comparée* (s. 217-234). Boston: Brill.
- Noel, E. W. (2013). *Kürdistan 1919: Binbaşı Noel'in Günlüğü*. (çev. B. Birer) İstanbul: Avesta.
- Özoglu, H. (2004). *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*. New York: State University of New York Press
- Rondot, P. (1939). *Les Kurdes de Syrie*. Extrait de la France Méditerranéenne.
- Sebrî, O. (2012). *Hatıralarım*. (çev. A. Koçal). Diyarbakır: Lîs.
- Schmidinger, T. (2015). *Suriye Kürdistanı'nda Savaş ve Devrim- Rojava'dan Sesler ve Analizler*. (çev. S. Altınçekici). İstanbul: Yordam Kitap
- Tejel, J. (2011). Scholarship on the Kurds in Syria: A History and State of the Art Assessment. *Syrian Studies Association Newsletter*, 16 (1), 1-10.
- Tejel, J. (2015). *Suriye Kürtleri: Tarih, Siyaset ve Toplum*. (çev. B. Koç) İstanbul: İntifada Yayıncılığı.
- Uzun, R. B.-M. (2020). *Banyas 1985: Rewşen Bedirxan-Mehmed Uzun Sohbeti ve Mektuplar*. İstanbul: Avesta.

Wright, S. (2016). French: The Rise and Fall of a Prestige Lingua Franca. Di nav: *Language Policy and Language Planning*. Palgrave Macmillan, London.
https://doi.org/10.1007/978-1-137-57647-7_6

Wright, S. (2006). French as a Lingua Franca. *Annual Review of Applied Linguistics*. pp. 35–60.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies

10 (2), pp. 411-430

<http://www.ijoks.com>

The Creation according to Shamaran myth in Kurdish Regions: A Comparative Analysis of Mesopotamian Mythology and Hebrew Texts

Diana ROSTAMINEJADAN¹

Received: Feb 15, 2024

Reviewed: Aug 10, 2024

Accepted: Aug 30, 2024

Abstract

The legend of Shamaran holds significant cultural significance in Kurdish mythology and serves as a prominent creation myth. Despite variations in traditions, this article undertakes a comparative analysis between the Shamaran legend and the narrative of the Garden of Eden, employing a structuralist approach and drawing upon mythological and biblical data. Through this research, it is revealed that these two narratives share a coherent and uniform structure, as well as common themes. The central focus of both narratives lies in the creation of existence and mankind. Key elements, such as the Garden of Eden and creation myths, serve as focal points for comparison. Utilizing textual analysis and comparative methodologies, this study aims to identify common motifs, theological perspectives, and historical contexts shared by these cultural narratives. By critically evaluating the primary sources of each tradition, we seek to shed light on the potential intersections and divergences within the mythologies under scrutiny.

Keywords: Legend of Shamaran, Kurdish myths, Garden of Eden, creation myths, snake symbolism, Sumerian poem Gilgamesh

Recommended citation:

Rostaminejadan, D. (2024). The Creation according to Shamaran myth in Kurdish Regions: A Comparative Analysis of Mesopotamian Mythology and Hebrew Texts. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 411-430,

DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1527699>

¹ Ph.D. in Anthropology, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Tehran, Iran.; e-mail: Darostami@ut.ac.ir ;
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6286-7769>

Introduction

Rostaminejadan (2012) extensively examines the cultural significance of the snake symbol within Kurdish culture, specifically exploring its connection with "Shamaran" as it relates to the concepts of agriculture and fertility. Furthermore, Ramezani (2017) has compiled a comprehensive collection of traditions and images associated with Shamaran, presenting them in the form of a book. This compilation includes translated excerpts from Latin sources that delve into the intricacies of this myth. In addition, Masrour (2017) offers a detailed analysis of the various narratives surrounding the Shamaran myth, providing an introduction to its origins and an exploration of the symbolic meaning attached to the image of Shamaran. Rajabi (2018) also delves into this myth in a similar work, enriching the academic discussion surrounding Shamaran. Furthermore, Ebrahim Samin's thesis (2019) delves into the symbolic representation of the snake and the myth of Shamaran. Despite the collective efforts of these researchers, the fundamental reason behind the key importance of the Shamaran myth and its enduring presence remains unexplored. Regrettably, the current body of research has yet to uncover the secrets and antiquity of this myth within the ancient mythology of the region. Hence, a simultaneous examination of the snake symbol and Shamaran is warranted to shed light on this mystical tale.

Methodology

To unravel the complexities of Shamaran's creation myth, a comprehensive examination of Mesopotamian mythology and Hebrew texts is undertaken. Key elements, such as the Garden of Eden and creation myths, serve as focal points for comparison. Utilizing textual analysis and comparative methodologies, this study aims to identify common motifs, theological perspectives, and historical contexts shared by these cultural narratives. By critically evaluating the primary sources of each tradition, we seek to shed light on the potential intersections and divergences within the mythologies under scrutiny.

The Shamaran myth holds a significant place within the rich cultural heritage of the Kurdish people inhabiting the Kurdish region spanning Iran, Türkiye, Iraq, and other Kurdish territories. Despite its prominence, an extensive and autonomous anthropological study dedicated to the Shamaran myth remains absent in the existing literature. Consequently, there exists a pressing need to conduct a methodical and anthropological investigation into this subject matter. This

research endeavor aims to bridge this knowledge gap by scrutinizing the following key dimensions, thereby distinguishing itself from previous studies:

- Analysis of various narrative forms and themes akin to those found in the Shamaran legend.
- Exploration of the semantic associations between the depiction of Shamaran and the related traditions, rituals, and the symbolic representation of the snake in Kurdish culture.
- Examination of the composite structure of Shamaran's portrayal, and its symbolic significance as supported by archaeological and mythological evidence.
- Investigation into the broader theme of the Shamaran symbol and its position within creation myths.

By undertaking this pioneering work, the study seeks to shed new light on the Shamaran myth, enhance our understanding of its intricacies, and contribute to the existing body of knowledge in the field of anthropology.

Shamaran is a revered and legendary being within Kurdish culture, with varying descriptions provided by different sources. Its name derives from "Sha" or "Shah," signifying royalty, and "Maran," denoting the king and queen of snakes. Shamaran is known by various appellations, including "Mirmaran" (referring to the grandmother of Maran), "Buk Maran" (denoting the bride of Maran), "Dyke Maran" (indicating the mother of Maran), and "Mazen Maran" (also referred to as Salar Maran). Shamaran is regarded as a female, ancient Kurdish deity... Shamaran embodies divine knowledge and the custodian of secrets. The manifestation of this knowledge is symbolized by the depiction of double eyes in the image of Shamaran. The portrait of Shamaran is prominently displayed in the chambers of young girls and women within the family, and it is also observed in various weavings and ancient motifs (Masrour and Rahbar, 2018: 87 and 88). Furthermore, Shamaran is worshipped as the deity of fertility, fecundity, and physical attractiveness (ibid.: 82, 84; Ibrahim Samin, 2019: 87, 91).

Narratives of Shamaran

The Shamaran myth holds numerous traditions in various regions such as the Kurdish regions of Türkiye, Iran, and Iraq, as well as other Kurdish territories. A concise summary of the overarching narrative portrays the accidental descent or falling of Tamasab into a subterranean

location, often depicted as a well or cave. It is within this setting that Tamasab encounters Shamaran, who assumes the guise of an exquisite maiden with a serpent-like body (Masrour and Rahbar, 2018: 84). In order to secure a union with Shamaran, Tamasab is tasked with answering a series of inquiries posed by her (Ibrahim Semin, 2019: 88). Some variations of the narrative portray Shamaran residing within a splendid orchard laden with fruits, concealed beyond a honey-filled well, donning a crown as she rests (Ibrahim Semin, 2019: 87). Tamasab earns the privilege to meet Shamaran as a result of his valiant efforts in safeguarding Shamaran's daughter, embodied by a white serpent, during a confrontation with a black serpent (Sisil, 1386: 116 and 117). Upon Tamasab's return, Shamaran rewards him by bestowing her ring, thereby enabling Tamasab to ascend to kingship and amass immense wealth. Furthermore, he acquires the ability to communicate effortlessly with nature and serpents (Ibrahim Semin, 2019: 87, 86). Shamaran imparts knowledge of human creation, nature's mysteries, and herbal remedies (Ibrahim Samin, 2019: 88). However, upon Tamasab's return to his realm, the world of illumination, he discloses Shamaran's secret to Mullah in an act of treachery. Consequently, Shamaran experiences desolation, uttering the disheartened sentiment: "Placing trust in a human is impossibility" (Ramazani, 1402: 39). Analogous to Adam's expulsion from paradise, this event unfolds as Tamasab inadvertently causes the demise of Shamaran's son. A serpent addresses humans, decreeing an eternal enmity: "Until the end of time, animosity will persist between us; you shall suffer my venomous bite, and I shall endure the strike upon my head."

Additional customs prevalent in Erbil, northern Iraq present Shamaran gifting Tamasab with a gem concealed beneath his tongue, thus endowing him with wisdom and vast riches. In a different account, Shamaran anoints a fisherman's tongue with her saliva, thereby bestowing upon him profound awareness of botanical secrets, the language of plants, and medical expertise (Amini, 2019: 373-374).

In the majority of versions, Shamaran is subjected to sacrifice, with her blood divided into three cups symbolizing mortality, healing, and revelation (cf. Ebrahim Samin, 2019: 89). In alternative narrations, the sacrifice of Shamaran entails the dissection of her body into three distinct components: "Tail of Shamaran," "Raz Amoz" (Body of Shamaran), and "Safabakhsh" (Head of Shamaran) (cf. Mansouri Moghadam, 1398: 19). Another depiction of Shamaran's sacrifice and subsequent creation elucidates how a hunter interments Shamaran's tail, giving rise to an extraordinary tree blossoming with emerald seeds (Sefari, 1381: 130-132).

The structure and themes of the Shamaran myth exhibit distinct characteristics when analyzed from an academic perspective. Morphologically, the legend commences with a state of deficiency or malevolence, often depicted through the king's illness or the killing of Shamaran's daughter. Following a series of intermediate adventures, the narrative progresses towards eventual outcomes such as marriage, prosperity, and healing (Propp, 1386: 183). According to Propp's examination, stories frequently commence with a lack or evil that necessitates resolution, progressing through intermediary stages before culminating in marriage or other forms of resolution that serve as the story's terminus (Propp, 1386: 183).

One can find numerous legends, such as the "Fatili legend" (Seven Brothers) in Kurdish folklore, which present a similar tripartite structure and themes akin to the Shamaran myth through different narrative variations (see Rostaminejadan, 1401). These legends often feature the slaying of a peculiar creature (representing evil), followed by a sequence of adventures that culminate in the seizure of its treasures, which are subsequently bestowed upon humans as a reward (see Lisko, 1370: 177-169; Rudenko, 2019: 253). Overall, a prevalent theme within these narratives involves encountering and combating a snake or demon. The conflict between darkness and light forms a central opposition within this overarching narrative structure. The historical narrative of conquering the serpent-like monster, resulting in the acquisition of human potentialities such as knowledge and treasures, can be traced back to the Neolithic period and serves as a prominent exemplification (Baring and Cashford, 1991: 324-333). This reveals the conflict between Marduk and Tiamat, constituting a significant foundation for the Shamaran myth's classification as a dragon-fighting mythology.

Beyond narrative structure, the themes and elements found within the Shamaran myth are dispersed and intertwined with numerous other legends and myths. For instance, in the tale of "Beit Brymuk," Brymuk suffers from illness for a duration of seven years. One day, a snake enters her milk, and upon drinking it, she is miraculously cured (Oscarman, 2006: 300-299). Subsequently, the story takes a different trajectory. Such mythologies lack a cohesive narrative structure, with Shamaran's contrasting themes borrowed and intertwined within them. Consequently, it becomes imperative to identify and analyze these oppositions through a systematic structural approach. According to this method, the structure of a myth mirrors the structure and rules of language, extending beyond its apparent narrative level (Lévi-Strauss, 1955: 431-434). This approach yields reciprocal pairs of oppositions (Ibd: 440-442).

Within the Shamaran myth, the overarching oppositions revolve around the tail (representing death) versus the head of the snake (representing life-giving forces), disease (symbolizing death) versus medicine and healing, the woman versus the snake (as represented by the figure of Shamaran), black snake versus white snake, darkness (symbolic of the underground and cave) versus light (representing a kingdom) (Saunders, 1383: 166-167). The legend of Shamaran delves into the conflict between illness and healing, with the latter being a requisite for immortality. The snake, as an immortal creature, indirectly alludes to the shedding of Shamaran's skin within the myth (see Masrour and Rahbar, 2018: 77). This motif of immortality finds resonance in the Sumerian poem "Gilgamesh," wherein a snake steals the plant of life from Gilgamesh, leading to its eventual shedding (Saunders, 1383: 166-167). The image of Shamaran encompasses the confrontation between the head (depicted as a woman adorned with a gem-studded crown and double eyes symbolizing light) and the serpent, representing darkness and the abyss. The existence of two pairs of eyes holds significant symbolism within the history of the Kurdish region (ancient Mesopotamia), representing the divine, brightness, and illumination (cf. Schmandt-Besserat, 1998:11). The conflict between the woman and the snake depicted in the Shamaran legend depicts the capture of a princess by Shamaran, who is portrayed as a monstrous being (Niktin,baile: 1366, 571-572). This contrast is also present in similar legends where a girl and bread must be offered as a sacrifice to the dragon at the spring in order to restore its flow (Rodenko, 2010: 253). The frequent references to the gem beneath Shamaran's tongue, the golden crown, endless wealth, and treasures, as well as the glorification of Shamaran's kingdom, serve as crucial elements that have shaped belief systems. This includes the notion that the snake possesses the unique ability to discern between genuine and counterfeit gems (Ibd: 440-442).

In this myth, the tale unfolds as a symbolic representation of contrasting elements. The tail of the snake embodies death and disease, while its head symbolizes vitality and healing. The depiction of the snake in relation to medicine and treatment, as well as its association with the image of Shamaran, a mythical woman intertwined with the snake, further emphasizes these opposing forces. The black and white snakes represent the dichotomy of darkness and light, with the underground and cave denoting darkness and the kingdom embodying light.

The legend of Shamaran delves into the concept of immortality, stipulating that healing is a prerequisite for attaining eternal life. The snake, considered an immortal creature, correlates with the shedding of skin, which indirectly alludes to Shamaran's transformation. This notion of

immortality is also echoed in the Sumerian poem "Gilgamesh," where a snake steals and peels the plant of life in the dark world (Saunders, 1383: 166-167).

Shamaran's image accentuates the juxtaposition between the head and tail, mirroring the contrasting relationship between the woman and the snake. The woman, adorned with a gem-encrusted crown and double eyes symbolizing light, stands opposite the serpent—the primordial creature and embodiment of darkness and the abyss. The presence of two pairs of eyes carries profound symbolism in the historical context of the Kurdish region (ancient Mesopotamia), representing the gods, brightness, and illumination (cf. Schmandt-Besserat, 1998:11).

Throughout the narrations of the Shamaran legend, the confrontation between the woman and the snake manifests as Shamaran, appearing monstrous, ensnaring a princess (Nikitin basile: 1987, 571-572). This particular contrast also manifests in similar legends, where a sacrifice involving a girl and bread, offered to a dragon at a spring, leads to the release of the life-giving water (Rodenko, 2010: 253).

The recurrent mention of gems, such as the jewel-laden language of the Shamarans, the golden crown, boundless wealth, and treasures, as well as the kingdom they possess, holds significant importance within this myth. These elements have shaped certain beliefs, including the notion that snakes possess the unique ability to distinguish between authentic and synthetic gemstones, thus recognizing their true essence (Masrour and Rahbar, 1398: 77).

A cluster of contrasting concepts, such as the absence of matrimony, is subtly implied within the context. Conversely, marriage holds a significant position as one of the fundamental pillars in the legendary account of Shamaran. According to the beliefs of the people, Shamaran is revered as the progenitor of home, family, and wedlock. Consequently, the depiction of Shamaran constitutes a crucial element within the realm of marital rituals.

The prevailing beliefs among the inhabitants of Kurdish regions align harmoniously with this mythological framework. Specifically, these beliefs encompass the notion that the act of slaying a snake, especially within the context of matrimony, engenders the fragmentation and ruination of familial ties. Additionally, the legend of Shamaran includes a pivotal narrative element involving peasants attaining affluence and sovereignty and constructing opulent palaces. These palatial structures are bestowed with grandeur, as they are described in various legends to be adorned with materials such as marble, lapis lazuli, ruby, and other precious stones. These magnificent edifices are further complemented by the presence of gardens blooming with basil flowers and

fragrant herbs (see Oskarman, 2000: 161-160). Such descriptions possess a distinctly mythical essence, evoking similarities to the sacred sanctuaries associated with the goddesses "Ishtar (Inana)" and "Anahid" (cf. Langdon, 1914: 21, 63, 67). Temples and ziggurats were meticulously constructed using symbolic and valuable gemstones (cf. James et al., 2008, 1840: 125-127; Kramer, 1340: 30).

Within certain traditions, limited references to conflicts are made, and the inherent structure of these confrontations remains obscured by fragmented and disjointed narratives. For instance, in the narrative of Shamaran, the number seven is mentioned; "The hero remains imprisoned for seven days within the depths of Shamaran cave" (Ibrahim Samin, 1399: 182). In another account, Shamaran takes up residence in a subterranean castle with seven floors (Masrour and Rahbar, 2018: 83), or alternatively, Shamaran's ring descends into the depths of the seven seas (Ramazani, 1402: 61). Conversely, the number three, which stands in stark contrast to the number seven, does not find any mention in this context. Among other legends that share similar themes and structures, the narrative unfolds with an arduous journey lasting three days, characterized by pursuit, search, and combat against a three-headed dragon (cf. Lisko, 1370: 168, 174), culminating in a lavish seven-day celebration of matrimony. It is through this parallel that the central couple in the Shamaran legend can be discerned, thereby signifying their renewal.

In the legendary tale of Shamaran, the serpent embodies the custodian of plants and their wisdom. Additionally, it assumes the role of the deity overseeing agricultural abundance within flourishing gardens. These two entities, being Rostaminejadan and Rafifar (2024), engage in a perpetual confrontation as depicted in the article "The Plant of Life." The interaction between the woman and the snake serves to highlight the juxtaposition between land and water. Shamaran conveys to Tamasab the imperative notion that he must refrain from traversing the vast sea in order to safeguard his clandestine secret, as expounded upon by Masrour and Rahbar (2019: 77). In certain narrative contexts, it is relayed that Shamaran's daughter metamorphoses into a lizard, as illuminated by Ramezani (1402: 56). The lizard, or alternatively the toad, embodies the enigmatic aspect of water and aquatic life forms. Moreover, the fish serves as yet another symbol of water, as it devours Shamaran's ring, as extensively detailed by Ramazani (1402: 61-62). The dichotomy between water and land parallels the dichotomy between nakedness and clothing. A prerequisite for Tamasab's reintegration into earthly existence necessitates that his unclothed form remains concealed from the gaze of any onlookers, as emphasized by Ibrahim Samin (2019:

88). Consequently, he returns clad in garments, tangibly alluding to the profound significance of clothing within the vast realm of creation mythology.

Snake/Water Woman: Symbolizing the dryness of darkness and the lightness of the tail, the black snake represents the concept of Shamaran. On the other hand, the white snake embodies celibacy and the marriage of poverty.

Kingdom of Water/Gold (Emerald) Plant: The concept of the Kingdom of Water is intertwined with the presence of a precious gold (emerald) plant that holds immense significance.

The Tree (Garden) of Ignorance/Knowledge: Within the Shamaran myth, the existence of the tree (garden) of ignorance symbolizes a lack of knowledge, while the tree (garden) of knowledge represents enlightenment and wisdom.

The narrative of Shamaran myth encompasses contrasting notions such as life-giving nakedness and the affliction of a disease cloak. Furthermore, it delves into the healing properties that lead to a sense of immortality.

Number Three/Number Seven Deadly Sacrifice: The Shamaran myth incorporates the symbolic significance of numbers. The number three represents sacredness, while the number seven is associated with deadly sacrifices.

The serpent epitomizes the profound symbology of water in its ethereal form, while the feminine entity personifies the aridity of obscurity. The luminescence of the serpent's tail stands as a testament to its inherent luminosity, whereas the head of the black serpent known as shamaran represents its pursuit of chastity. Additionally, the alchemical fusion of the white snake signifies the union of destitution and matrimony.

Within the realm of aqueous dominion lies the exalted kingdom, wherein the emerald-clad flora reigns supreme. Concurrently, the flora within the arboreal enclosure symbolizes ignorance, serving as the conduit to the triune manifestation of knowledge. Subsequently, the culmination of these three manifestations aligns with the figurative septenary notion of deadly sacrifice.

Furthermore, the concept of life-giving nudity conveys its bestowed vitality, whereas the cloak of affliction serves as a metaphorical barrier to be overcome in the pursuit of restoration and eventual immortality.

Illness	Immort
Nakedne	garment
ss	
Deadly	Life
Number	Number
3	7
Illiterac	Wisdom
y	
Plant	Tree
Water	Gold
Poverty	Kingdo
Being	Marriag
ca	m
Black	White
Tail	Shamar
Darknes	an's
s	
Water	Dryness
Snake	Woman

Diagram 1: Contrasts of Shamaran Myth

Shamaran and the Legend of the Garden of Eden

The evolution of mythology follows two distinct paths. The first path involves scattered and transformed elements existing within folklore and folk legends. The second path entails a more profound collection of myths that serve as the foundation for religious structures, being regarded as sacred and religious narratives.

The Babylonian creation myth and the epic of Marduk hold utmost significance as the most notable creation myth in history. Other creation myths, such as the Sumerian myth of the storm known as "Dilmon" and the tale of "Enki" (the water-god) and "Ninhorsag," alongside the myth of "Adapa" and certain parts of the story of "Gilgamesh and Enkidu," contribute to the rich tapestry of ancient Mesopotamian mythology. Similarly, within the Bible, in addition to the account of the Garden of Eden, the story of "Noah" encompasses another facet of the creation narrative. Hence, in order to reconstruct the foundational elements of the creation story, it becomes imperative to adapt and assimilate various components from these diverse traditions. A crucial aspect of this reconstruction process involves employing structural analysis to extract thematic patterns from these narratives and subsequently prioritizing their inclusion.

Amongst the multitude of creation myths, the account of the creation of the Garden of Eden encapsulates a significant number of ancient creation elements.

The theme of garments holds significant prominence in the narrative. As described in Genesis 2:33, God fashioned garments of skin to clothe Adam and his wife. This notion of clothing is similarly observed in various Babylonian and Sumerian traditions, where Adam and Enkidu, portrayed as the initial humans in the Gilgamesh epic, embrace cultural development through marriage and the adoption of clothing (Jastrow, 1899: 201-202, 204).

Furthermore, the awareness and understanding acquired by humans in the Garden of Eden allude to the wisdom possessed by Shamans. The Bible suggests that through partaking in the forbidden

tree, which granted knowledge of good and evil, mankind becomes aware of their own nakedness, thus constituting their primary area of knowledge (refer to Tabari, 1356, 55, Genesis, 3:6 and 7). Adam's ability to name all animals and creatures, as depicted in Genesis 1:20, specifically emphasizes his intellectual acumen. This theme also finds relevance in earlier myths, demonstrated by the bestowal of vast knowledge upon Adapa, the first man (Hebrew equivalent of Adam), by Aa, the god of wisdom in Sumerian mythology. Additionally, Adapa is attributed with naming various entities within the world (Langdon, 1964:75, Hook, 2019: 64).

Moreover, the themes of downfall, illumination, and the garden reoccur within the Garden of Eden narrative. In Genesis, it is conveyed that due to Adam's disobedience in consuming the prohibited fruit, the Earth becomes cursed, necessitating him to toil for sustenance and endure hardships until his eventual return to the dust from which he was created (Genesis, 17-20). Another instance references the expulsion of Adam from the Garden of Eden and his resettlement in a land removed from it. This account also mentions the placement of cherubim and a flaming sword on the eastern side of the Garden, serving as guardians of the path leading to the tree of life (Genesis, 3:23-24).

Additionally, the narratives surrounding the Garden of Eden prominently incorporate precious stones and treasures. Ezekiel chapter 28, verse 13 describes Adam to have resided in the garden adorned with an array of precious stones such as red rubies, yellow rubies, diamonds, turquoise, sapphires, jade, red rubies, emeralds, and gold (Ezekiel, 28, 13).

The subject matter concerning marriage does not find explicit mention in the narrative of the Garden of Eden. However, the creation of Eve as a companion to Adam, and the depiction of Adam and Eve in a state of nudity (Genesis 2:20-25), can be seen as the origin of the institution of marriage. This theme is further reinforced through the mention of procreation, as God informs Eve that due to their consumption of the forbidden fruit, she will experience difficulties in childbirth (Genesis 3:16).

In the story of the Garden of Eden, the central theme of the woman and the snake bears great significance, paralleling the prominent theme of the Shamaran myth. The snake within the Garden of Eden entices the woman to partake of the tree of knowledge (cf. Genesis 3:1-14). This narrative of the Garden of Eden can be viewed as a continuation of ancient Mesopotamian myths, highlighting the creative role of women in creation myths. Within Mesopotamian creation myths,

women and the feminine aspect are regarded as the creators of humanity and terrestrial existence. In the enduring and renowned Babylonian creation myth, the struggle between Marduk and Tiamat, the goddess named "Auroro" holds responsibility for the creation of earthly life and human beings, gradually attributed to Marduk (Jastrow, 1901:633-634, 645).

The distinction between darkness and light is mentioned in the creation story, with the two being separated from each other (Genesis 1:20). This contrast can be understood similarly to the contrast between a woman and a snake. Just as in the Shamaran myth, the contrast between a woman and a snake reflects the distinction between the head and tail of a snake. Here, the snake symbolizes the realm of darkness, while God represents the world of light. In numerous traditions concerning the mythology of creation, including the Hebrew mythology surrounding the Garden of Eden, the association between the snake, darkness, and the devil is significant. The snake and devil are depicted as cooperating with each other (cf. Schwartz, 2004:442-443).

Within the creation mythology, the connection linking the snake to darkness and the devil carries weight across various traditions. In the myth of the Garden of Eden, the emphasis on light simultaneously symbolizes dryness. The work of Maurice Jastrow (Jastrow, 1901; Jastrow, 1916) demonstrates that the story of the Garden of Eden finds its roots in Babylonian mythology. In the Babylonian narrative, Marduk triumphs over Tiamat, the primordial giant who takes the form of an enormous snake within the primordial waters and deep darkness. As a result, the waters subside, revealing the appearance of the earth and dry land (Jastrow, 1901:624-626). Marduk is hailed as the "god of the sun" and possesses wisdom, reason, and knowledge, earning him the title of "king" bestowed upon him by the gods (Ibid: 624, 630, 628).

In the narrative of the Garden of Eden, the presence of disease is not explicitly manifested due to the continuous introduction of various subjects in mythology aimed at conveying similar themes. However, the theme of disease can be inferred through other symbols depicted in this story. One such symbol is nudity, which can serve as a metaphor for both physical exposure and the presence of illness. When Eve consumed the fruit from the "tree of good and evil" and shared it with her husband, they both became aware of their nakedness (Genesis 3:7 and 8). In this biblical verse, the attainment of awareness equates to a state of healing. Within Hebrew traditions, Adam entreats God to provide him with the curative oil from the "tree of compassion" (Schwartz, 2004:442-443). By juxtaposing these narratives with the preceding accounts of creation, it becomes evident that this parallel is even more pronounced. For instance, in Sumerian creation

mythology, the goddess Nin Horsag plants eight varieties of plants in the "Eridu" (a Sumerian utopia and celestial garden) (Neck Hook, 1399: 34-36). Through their consumption of these plants, Enki gains insight into their properties and acquires the knowledge of their innermost secrets (*ibid.*, 126). The gods, likewise, are restored to health. Enki's adherence to a vegetarian diet can be likened to Adam and Eve partaking of knowledge from the tree and their subsequent descent (Kremer, 1340: 122).

Another significant theme within this narrative is that of sacrifice. The first instance of sacrifice mentioned in the Bible involves "Cain" (a farmer) and "Abel" (a livestock breeder), with Cain offering the first fruits of the earth and Abel offering the firstborn of his flock (Hakes, 1377: 692). Hebrew traditions recount that "angels brought a ram to the Garden of Eden for sacrificial purposes" (Schwartz, 2004: 150). The theme of sacrifice reoccurs in the story of Noah, which serves as a parallel creation myth within the Bible (Nek Hok, 1399: 175-179). Following a period of seven days, Noah disembarks from the ark and presents a sacrifice to God (Genesis 8:1-20). This account closely aligns with the Babylonian flood myth wherein "Otnapishtem" waits for seven days after the deluge before dispatching a dove, which returns without finding a resting place. He subsequently sends forth a sparrow with a similar outcome, ultimately relying on a black crow that discovers nourishment and does not return. Otnapishtem then releases all the inhabitants of the ark and performs a sacrifice, the sweet aroma of which attracts the attention of the gods, who assemble around it like flies (Hook, 2019: 54).

In the early narrations, there is a mention of two types of sacrifices, similar to the narrative of Abel and Cain. In the Sumerian system, a conflict arose between Emesh, a shepherd, and Itenen, a peasant. Both individuals sacrificed themselves for Enlil, and it is noteworthy that Enlil favored the peasant god (Kremer, 1340: 156-159). These two types of sacrifices represent dedications to the two main realms: the abyssal world and the superior world of gods, as observed in the legend of Shamaran. In the Sumerian storm myth, following the conclusion of the flood, Ziusudra, the king, prostrated himself before Oto, the sun god, and offered a cow and a sheep as sacrifices (Crimer, 1340: 180-181). The act of sacrificing played a prominent role in these narratives.

Furthermore, a clear manifestation of this duality can be seen in the Iranian myth's victimization theme. Mashi and Mishianehe roasted a sheep and observed that "the size of three fistfuls of meat was in the fire of heaven and they said this is the fruit of the fire and they threw some of it to the sky and said this is the fruit of the gods" (Dadagi, 2015: 82).

Another recurring theme in these narrations is the number seven, which holds significant importance in the mythology of sacrifice. As evident in the aforementioned texts, the number seven holds a crucial role in the creation mythology. For instance, in the narrative of the Garden of Eden, it is stated that "the heavens and the earth and all of them were completed, and on the seventh day God did what he had completed, but on the seventh day he rested from all that he had done" (Genesis, 2:1-3). This heptad or the group of seven represents the continuation of the heptad tradition in creation mythology. In fact, it is stated that "the tablets of creation (stages of creation) are seven, and man is created on the sixth day of the Babylonian creation" (Hook, 2019: 49-50). According to the Babylonian system of creation, all seven winds were created to tear Tiamat's entrails (Saunders, N.K, 1373: 143). Additionally, in the myth of the flood and human settlement in Dilmun, the flood endures for seven days and seven nights (Hook, 2019: 33).

It is worth noting that in the epic of Gilgamesh, which echoes some of the themes found in the Garden of Eden, Enkidu and the prostitute were together for six nights and seven days (Jastrow, 1899: 201). Thus, the number seven holds significant symbolism and recurring motifs in these narratives of sacrifice and creation.

The theme of house building emerges as another enigmatic facet in the journey of genesis. In the Book of Genesis, subsequent to the creation of man, God situates him within the garden that He has planted (Genesis, 2:10). The establishment of the garden and its cultivation are replete with the notions of settlement and house construction, which stand in contrast to the rearing of cattle and a nomadic lifestyle. In this regard, the garden connotes human habitation. One could argue that the Garden of Eden itself symbolizes the abode of mankind. An association between the Garden of Paradise and architectural endeavors can be observed within certain mythologies, wherein the ancient concept of heaven is akin to the construction of edifices and temples. For instance, the term "paradise" from Iranian parlance, meaning "heaven," originates from "paradid," which signifies "fortress" (gods)" (Gazeshte, 1378: 64). Simultaneously, the act of erecting temples dedicated to the gods is equivalent to the establishment of a dwelling for humanity, as man was created in the image of gods. Remarkably, the earliest temples were essentially considered abodes for divine entities; in Babylon, the towering structure known as the ziggurat of Babylon was referred to as "Etemanaki," meaning "the fundamental house of the earth and sky" (Saunders, 2013: 60). Similarly, in Sumer, the house of God occupied a central position within the ziggurat, with specific emphasis placed initially on the house of God followed by the

mention of the ziggurat itself, while rituals were conducted in connection with the divine dwelling (Jastrrow, 1916: 289).

The significance of honey finds mention in the Bible in relation to the "Promised Land." Within the Promised Land, rivers flowing with milk and honey symbolize abundance and blessings, conceptualizing this land as an earthly rendition of heavenly paradise (cf. Smith, 2008: 4-7). In the Holy Qur'an, which carries forward the traditions of the Holy Bible, rivers of milk and honey are envisioned as rewards reserved for the celestial realm (Muhammad: 15). Before the advent of these sacred texts, honey held a special place within mythology, indicative of the sacred realm. "Gilgamesh constructed a wooden table to commemorate Enkidu, upon which he placed an emerald dish brimming with honey and a lapis lazuli dish filled with butter." These offerings were presented before the sun as a gesture of devotion (Sandars, 1383: 139).

The theme of the snake's symbolic immortality within the myth of the Garden of Eden resonates with the myth of Shamaran. Within the narrative of the Garden of Eden, the serpent, nestled amidst the two trees of life and the tree of knowledge of good and evil, entices Eve to partake of the latter, leading to their mortality and serving as an implicit denial of access to the tree of life. This narrative parallels the mythical motif of the serpent purloining the plant of immortality in earlier tales, such as in the Mesopotamian epic of Gilgamesh (Frazer, 1918: 52-24).



Picture of Shamaran



Picture of Shamaran, (Masroor and Rahbar 2019: 85)**Bag of Salt with the picture of Shamaran (Masroor and Rahbar 2019: 89)****Results and Discussion**

The analysis reveals striking parallels between Shamaran's creation myth and the narratives found in Mesopotamian mythology and Hebrew texts. The motif of the Garden of Eden, symbolizing a pristine and paradisiacal realm, is a shared element across these belief systems. Additionally, the concept of divine creation and the emergence of human beings is explored in a comparable manner. However, subtle differences emerge in the details and theological nuances, indicating distinct cultural interpretations and contextual variations. The Shamaran myth presents the tale of a lush, abundant paradise that existed in the Kurdish region, echoing the enchanting qualities associated with the Garden of Eden in Hebrew texts. Both narratives portray idyllic landscapes, abundant resources, and a harmonious coexistence between humans and nature. The creation of the first man and woman is also emphasized in both traditions, albeit with differing names and

contexts. These nuanced distinctions enrich our understanding of the diverse cultural fabric present within the broader region.

Conclusion

The legend of Shamaran embodies a plethora of myths and legends, featuring diverse appellations, elements, and themes scattered within forsaken traditions. Furthermore, the belief system and cultural rituals associated with Shamaran can be meticulously reconstructed to discern its fundamental elements. Conversely, the myth of creation within the Babylonian-Sumerian tradition exists in the form of numerous narratives, epics, and fragmented sources, similar to the multifarious creation themes and narratives found within the Bible. By meticulously examining these variations and modifications, a comparison can be drawn between these two traditions: the Shamaran myth and the creation story. It is important to acknowledge that each of these traditions bears its own set of metaphors and expressions.

Based on our investigation, the analysis of both narrative and structural aspects of the Shamaran myth and creation mythology is mutually complementary. The narrative structure of the Shamaran myth follows a triadic pattern, comprised of a knot, mediating events, and a final victory. This structure essentially conveys the concept of man's creation and the emergence of culture, signifying the transition from a state of nature to one of culture. Notably, this theme is also evinced in various forms of duality present in numerous myths and legends, encompassing elements such as illness-healing, poverty-wealth, and darkness-light. Consequently, the structure of dualities, devoid of the mediating element, characterizes the Shamaran myth. The inclusion of such dualities, rooted in the primary opposition between darkness and light, is a prominent principle found in all creation myths and legends. It is imperative to note that reducing the content of the narrative structure to contrasts does not exclusively arise as a consequence of temporal changes; rather, these contrasts may serve as foundational symbols in the formation of creation myths. Therefore, the approach in scrutinizing the Shamaran legend and creation mythology is closely aligned and identical.

In summary, the analysis of the Shamaran myth and creation mythology, incorporating narrative and structural perspectives, demonstrates their interdependence. Consequently, this examination highlights the underlying concepts of man's creation and the development of culture within the

Shamaran myth, while also emphasizing the prevalence of dualities as a fundamental characteristic within creation myths.

The Shamaran myth encompasses two prominent elements: the woman and the snake. These two entities are locked in a perpetual antagonistic relationship that can be traced back to the ancient Mesopotamian creation myths. The enduring antagonism depicted in this myth holds significant value as an exemplification of the conflicts often found in creation narratives. The snake symbolizes the initial form of life, while the woman represents the final creation, positioned at the pinnacle of the material world. They respectively embody the lower and divine realms. In this regard, the Shamaran myth serves as a symbolic representation of all existence and its evolutionary processes.

By considering the striking similarities between the Shamaran myth and the Sumerian-Babylonian creation myths, which hold important positions within Kurdish culture, one can assert that the Kurdish people are among the ancient inheritors of Mesopotamian heritage. This proposition further solidifies the hypothesis that the Sumerians, to whom Babylonian mythology owes its roots, may indeed be ancestors of the Kurdish populace.

Within the Shamaran myth, the phase following the encounter with the Shamaran (snake) and subsequently overcoming it closely mirrors the characteristics associated with heaven in the myth. This particular aspect assumes great significance as it reveals that, on one hand, heaven symbolizes a phase of human existence characterized by new experiences and possibilities, rather than denoting the inception of life and primary creation. On the other hand, it forms the foundation for a common theme seen in legends and myths, depicting the conflict between mankind and snakes, which represents the attainment of advanced cultural achievements and knowledge (heaven).

References

- Amini, K. (2020), Tales of Our Land, Vol. 1, Sanandaj: Tafge.
- Cashford, J., & Baring, A. (1991). The myth of the goddess: Evolution of an image, UK, Penguin.
- Dadgi, F. (2006), BendeheshNarrator Mehrdad Bahar, Tehran: Toos.
- Frazer, J. G. (1918). Folk-lore in the Old Testament: studies in comparative religion, legend and law. Vol 1, London: Macmillan

- Gozashte, N. (1999), Investigation of the Concept of Paradise in Religious Thoughts, Articles and Reviews Journal, No. 65, 63-76.
- Hawker, S. H. (2021), Myths of the Middle East, translated by A. L. Bahrami, F. Mozaffar, Tehran: Roshangaran Publications.
- James, P., & van der Sluijs, M. A. (2008). Ziggurats, colors, and planets: Rawlinson revisited. *Journal of Cuneiform Studies*, 60(1), 57-79.
- Jastrow Jr, M. (1899). Adam and Eve in Babylonian literature. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 15(4), 193-214.
- Jastrow, M. (1916). Sumerian and Akkadian Views of Beginnings. *Journal of the American Oriental Society*, 36, 274-299.
- Jastroe, M. J. (1901). The Hebrew and Babylonian Accounts of Creation. *The Jewish Quarterly Review*, 13(4), 620-654.
- Langdon, S. (1914). *Tammuz and Ishtar: A Monograph Upon Babylonian Religion and Theology*, Containing Extensive Extracts from the Tammuz Liturgies and All of the Arbela Oracles. Clarendon Press.
- Langdon, S. H. (1964). *The Mythology of All Races*. Cooper Square Publishers, Incorporated.
- Lévi-Strauss, C. (1955). The structural study of myth. *The journal of American folklore*, 68(270), 428-444.
- Lisko, R. (1991), Ancient Kurdish Stories, translated by Mohammad Rayani, Tehran: Rudaki Publications.
- Mansouri Moghadam, M. (2019), *Kurdish Myths and Proverbs*, Tehran: Sociologists.
- Masrur, S. (2018), Investigating and analyzing Shāmārān's legend of Mokriyān in Mahābād, Master's Thesis in Art and Architecture, Tehran: Islamic Azad University.
- Masrur, S., Rahbar, E. (2019), Investigation and Analysis of the Shamurans Myth in the Mokryān Mahabad Region, Culture and General Literature, No. 28, 73-97.
- Nikitine, B. (1987) *Les Kurds: Etude Sociologique et Historique*, Tehran: Derayat (Original work published 1885; (In Persian).
- Oscarman (2023), Mukrian's Gift, Prestige and Creation; Heyman Mukrian, Hawler: Aras.
- Prop, V. (2007), Structuralism of Fairy Tales, translated by Faridoun Badraei, Tehran: Toos.
- Rajabi, M. (2019), A Study of Shamurans Tale in Kurdish Folklore and its Illustration, Bachelor's Thesis in Illustration, Isfahan: Isfahan University of Art.

Ramazani, K. (2018), Shamurans in Folklore and Culture of Kurdish people .Kermansha: Taq Bostan.

Rostamnejadanan, D. (2013), The Symbol of Snake in Kurdish Culture and Beliefs, Master's Thesis in Anthropology, Tehran: University of Tehran.

Rostamnejadanan, D. (2022), Analysis of the Elements of the Fatili Myth, Specialized Journal of Iranian Popular Culture, Spring 2022, No. 68, 45-62.

Rostamnejadanan, D. (2023), Comparison of Mythological and Cosmological Patterns with Cultural Evolution Patterns in Ancient Iran and Mesopotamia, Doctoral Dissertation in Anthropology, Tehran: University of Tehran.

Rostamnejadanan, D., Rafifar, J. (2024) "Archaeological Anthropology of Plant of Life in the Ancient Iran and Mesopotamia",Journal of ancient culture and language , Vol 1.

Rudnko, M. (2011), Kurdish Myths, translated by Karim Kashavarz, Tehran: Jami.

Safari, B. (2002), Hawraman Myth, Tehran: Ehsan.

Samine, S. (2020), The Symbol of Snake in Kurdish Myths, Master's Thesis in Narrative Literature, Kermanshah: Razi University.

Sanders, N. K. (2004), Gilgamesh Epic, translated by Ismail Falzi, Tehran: Hirmund.

Schmandt-Besserat, D. (1998). 'Ain Ghazal" Monumental" Figures. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 310(1), 1-17.

Schwartz, H. (2004). Tree of souls: The mythology of Judaism. Oxford University Press.

Sesil, A., Sesile, S. (2007), Tales of the Kurds, translated by Amir Hossein Akbari Shalchi, Tehran: Salas.

Smith, D. (2008). Milk and Honey: The Beloved as Promised Land in Ronsard's Amours. Dalhousie French Studies, 84, 3-12.

Tabari, Muhammad ibn J. (1977), Tafsir al-Tabari, Vol. 1, edited by Habib Yaghmai, Tehran: Toos Publications.

The Holy Bible (Old and New Testaments), Hamedani, Fazl Khan, Gulani, William, McCon, Henry, Tehran: Asatir.

The Holy Quran



Research Article

International Journal of Kurdish Studies
10 (2), pp. 431-444
<http://www.ijoks.com>

The Legitimacy of Didactic Philosophizing for Children in Light of the Digital Revolution

Mebarak FADHILA¹ 

Received: May 8, 2024 **Reviewed:** Aug 18, 2024 **Accepted:** Sep 1, 2024

Abstract

The cognitive and digital explosion in Western thought makes it imperative to reflect on the project of creating a young philosopher, by anchoring a strategy to establish critical thinking from childhood—in Algerian society. This approach reflects the sociocultural orientations of the learner, where the teacher plays a crucial role in shaping the child's consciousness, while addressing the challenges that hinder this process. For this, it is crucial to exploit Western experiences such as that of Matthew Lipman in the United States and Michel Tozzi in France. Algeria has the potential to become a model in the didactic, pedagogical, and cognitive foundations of philosophy for children. The philosophical project aims to develop critical thinking according to criteria of truth and falsity, by encouraging a culture of questioning based on children's skills and orientations. It is also about opening specific educational programs for children and improving their performance based on the principles of philosophy: problems, understanding, argumentation.

Keywords: Educational Programs in Algeria, Philosophy from Childhood, Digital Revolution, Critical Thinking, Didactic Philosophy

Recommended citation:

Fadhila, M. (2024). The Legitimacy of Didactic Philosophizing for Children in Light of the Digital Revolution. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 431-444,

DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1530074>

¹ Ph.D., Ibn Khaldun University, Tiaret, Algeria.; e-mail: fadhila.mebarek@univ-tiaret.dz

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6477-2798>

Introduction

Philosophical didactics aims to overcome the cognitive and methodological obstacles that hinder the learning process. Thus, it continually strives to improve its teaching and didactic performance, both in subject matter and method. With the global explosion of digital knowledge, it has become essential to think about a specific area of didactics: the teaching of philosophy to young children. This prepares future generations for a culture of questioning, refusing the system of pre-established answers, favoring modern teaching based on efficiency, contextualization of problems and philosophical argumentation. These educational data are strong justifications that intensify the efforts of educational philosophy for a particular type of education for young people. Algeria, like other Arab countries, has the necessary qualifications to localize this project and offer an innovative experience in this area that is far from repetition, immobility, and the routine, by focusing on the philosophical spirit inside the classroom.

Research Problem

The central question that we seek to address is the following: If there is an experience of teaching philosophy to children in Algeria, can it be effective in the educational field? And, what obstacles would turn this project into an apparent failure? Or has the digital revolution already played a crucial role in its crystallization? This study aims to answer these questions by following an in-depth analytical approach-a methodology comprising of an introduction, exposition, and conclusion.

A Philosophical“Child Project”

In this study, we will address the nature of philosophy within children, and its limits. It is well known that children naturally tend to ask surprising questions, which should be encouraged and developed rather than ridiculed. Social settings that stimulate these questions in children help secure their ideas and strengthen their intellectual immunity. Fostering critical thinking and its development is a major issue for those who engage in philosophy for children, working to orient and mature their minds. Children have intellectual needs as important as their biological needs, and it is therefore crucial to take both into account:

After a child’s questioning is initially confined to their family, their inquiries merge with those of new friends from diverse and varied backgrounds. Thus, questions evolve into a

series of inquiries and responses that enrich children's minds. The convergence and collision of these questions create a positive impact, enriching discussions aimed at exploring multiple answers. This undoubtedly expands the scope within which the human mind operates (Bani Amer, 2021:62). The process of preparing a child to philosophize and encouraging him to do so requires certain essential conditions, such as encouraging him to ask age-appropriate questions and expand his thinking. This initiative, aimed at anchoring philosophy in children, has an educational dimension, by cultivating healthy thinking and reasoning principles. It is a Western project supported by the American philosopher Matthew Lipman,^{*} who advocates teaching children philosophy and developing their critical and moral thinking:

. . . what we can truly do for children is to teach them to think critically. If we are serious about teaching students to think, we must do so responsibly. This means providing them with reasoning practices through discussions that take place in classrooms and that include concepts shared by all subjects, not just those specialized in a particular topic. We believe that it is philosophy alone that can truly enable us to do this effectively (Lipman, 1988).

It is time to adopt the French and American experiences while preserving the cultural specificity of Algerian society. The model is not strictly philosophical but aims to establish a thoughtful education that cultivates philosophical thinking in an accessible way while respecting educational characteristics, such as the transition from concrete to abstract and from simple to complex. We teach to think rather than just convey ideas, which we mean by the "Little Philosopher's Project":

The goal of philosophy is to develop thinkers, which cannot be accomplished through the mere acquisition of skills. Our goal is not only to sharpen students' abilities for critical analysis, but also to make the dramatic intellectual life, allowing these students to form a community of critical inquirers capable of discussing ideas of common interest. Thus, children will become independent and rational thinkers through this shared reflection (Lipman, 1988).

* Matthew Lipman (1922-2010) was an American philosopher, educator, and founder of the Institute for the Advancement of Philosophy for Children (IAPC) in New Jersey, USA, established in 1974.

Teaching children critical thinking means guiding them in an engaging way to master healthy thinking skills, distinguish right from wrong, compare, and develop logical reasoning while meeting their emotional and psychological needs. This is achieved through workshops that use active learning and educational methods through play, despite their lack of self-awareness at this age. The child is a malleable material capable of generating various ideas, without aiming to impose doctrines on their education and thinking. Stimulating critical thinking through the exercise of questioning and thinking is essential to meet current economic, social and digital demands, and to adapt children to complex socio-cultural developments. Thus, the philosophical presence has become essential in philosophical cafés, school education and artistic education.

The expansion of philosophical teaching for children has become urgent. The principles on which competency-based teaching is based find their legitimacy in pragmatist philosophy, fueled by democratic systems and globalization. This requires training a new generation according to the proposed model, which was designed in the 1960s in the United States by Matthew Lipman. Algeria is constantly seeking to improve its education system and adapt to global challenges, exploring experiments that 'philosophize, wake up and awaken your minds, and let others philosophize, may God bless you' (Al-Nashar, 2010:32). This approach focuses on the practice of philosophy for children, taking up Kant's idea that one should not teach philosophy, but learn to philosophize. Thus, this project has become a must for any educational institution whose objective is to promote childhood, by developing the teaching of philosophy among children. Algeria is one of the countries committed to this path.

2. Didactic in the Teaching of Philosophy to Children

The key element to consider is the role of the teacher in the educational process. It is essential to focus on the teachers' education and training. This would make it possible to intensify research in this area and overcome learning difficulties encountered with children. In addition, it is necessary to develop programs adapted to the age of children and promote research on the teaching of philosophy. It is necessary for state institutions and teachers to work together to stimulate the intellectual abilities of learners and encourage critical thinking.

It is time for Algeria to integrate this teaching into educational programs and curricula. Philosophy must be seen as an essential and fundamental subject. Indeed, it shapes the child's personality and refines his behavior. We must therefore encourage this teaching:

What is regrettable is the total absence of this teaching in the Arab world. There is no center dedicated to teaching philosophy to children. This raises questions, especially since Arab philosophers addressed fundamental questions in the Middle Ages, which are still studied today, notably on the relationship between reason and faith. This should encourage the creation of such centers in Arab countries and the introduction of philosophical education for young people as quickly as possible (Malik, 2016:103).

In the total absence of this type of teaching for young people, it would at least be possible to reserve sessions at school aimed at building the individual and making philosophy an educational mission instilled from younger age. This would make philosophy present, even in a simple way. This is how the foundation phase of philosophical teaching based on dialogue and the art of questioning begins. This founding moment would make it possible to achieve the following objectives:

1. Development of thinking skills.
2. Using generation as an effective method for discovering ideas in depth.
3. Encouragement of independent thinking in the learner (Belaalam, 2009:15-16).

This means that the most motivating way to teach philosophy is to transform it into a Socratic moment and an educational method. In Algeria, this involves practicing reflection at school and promoting critical thinking based on questioning, dialogue and argumentation. To clarify, it is necessary to set up workshops to achieve this educational objective, which has become a major issue in schools, while drawing inspiration from other experiences.

Thus, learning in the philosophical domain is based on stimulating the learner to think and discover truths from within, rather than passively receiving them from outside sources (Belaalam, 2009:13).

This method of learning is called Maieutics. Maieutics means awakening the child's mind, recognizing his right to develop independent thinking. It is the right to think and express one's inclinations freely. Philosophy is necessary because the child naturally philosophizes by asking questions like "Why were we created?" or "Who is God?" Accordingly, educational support and supervision are necessary.

The art of dialogue can be formulated as follows: The art of asking questions requires the art of dialogue, which leads to the formation of a childlike curiosity capable of philosophizing. This depends on training in philosophy and encouraging the acquisition of educational skills.

According to Lipman:

Methods of teaching philosophy to children include seven stories that take into account major philosophical questions on one side, and the age of the children on the other side. Each story is accompanied by a book for the teacher, which reinforces the children's knowledge through dialogue, and contains various exercises which are non-binding suggestions (Malik, 2016:100).

The first approach begins with teaching through stories that contain philosophical questions appropriate to the children's ages. Jean Piaget, in his work on cognitive psychology and development, stated:

The age at which the child begins to use logical thinking is twelve years old. At this age, the child can formulate hypotheses and engage in deductive and inductive reasoning. Importantly, these mental operations do not require physical objects to be present; they occur at a cognitive level (Jpiget & Inhelder, 2004:103-120).

This method focuses on the child's mental age and the type of stories, particularly the phrasing of questions that stimulate and motivate learning, as mentioned previously.

According to Lipman, the objective of this is to develop the art of questioning, to strengthen philosophical problematization at school, and to promote the story and its narrative role. It also

aims to create harmony between children and the story and then practice persuasion through dialogue as a tool.

The second method can be summarized as follows:

Specific tasks are distributed among learners and, sometimes, intellectual demands with a philosophical bent (such as problematization, conceptualization and argumentation) are asked of them. This proposed innovation in the teaching of philosophy at the nursery and primary education levels is accompanied by socialization and research (Malik, 2016: 101).

Each method complements the other. The dialogue is nourished by problematization, conceptualization and philosophical argumentation. However, it is important to respect the age of the child, while preserving their cultural specificity. We must focus on history as an educational tool that contributes to the construction of one's personality and psychological balance. This allows the child to become a fulfilled person, capable of expressing himself democratically and respecting civic values, by fulfilling his duties and taking possession of his own rights.

The teacher should propose a topic that interests the participants. The teacher then expresses his desire to know the opinion of the children, who have ten minutes to give their opinion using a talking stick, in the presence of the teacher who remains silent. The session is recorded and then listened to by the group, with the possibility for the learners to intervene at any time to again express their opinion (Malik, 2016:104).

These methods should be followed in any project aimed at teaching philosophy to children, which should be done with a belief in their thirst for knowledge. Curiosity is the path to spontaneous philosophy. All philosophers support this idea, recognizing that children have an inherent capacity for learning. Concerning the cultivation of the imagination, it is certain that children have an incredible capacity to imagine. This capacity must be nourished and expanded by stories, but it must also be guided by rules. Children's imagination should not be left inactive (Kant, 2005).

The goal of this project is to locate an Algerian project that embraces critical thinking. All the components of reflection are present. Although the child in Algerian school implicitly studies reflection, self-esteem, freedom of expression and tolerance as values, he must express them publicly in the form of a workshop. Then, thinking mechanisms such as analysis, synthesis and comparison are brought into play. Thus, the child passes from innate philosophy to real philosophy. The question remains as to how to bring thought into the public sphere.

Lipman notes:

We find no place for reason in the curriculum and we wonder why the principles of thought are not taught like the principles of sexuality? Why don't we take care of the child's mind as we take care of his body? He also believes that children are treated as incapable of philosophical thought, although they continually ask questions. Yet we keep them away from philosophy and neglect their love of knowledge (Al-Nashar, 2018:296).

These incentives encourage teaching philosophy to the child by developing critical thinking and focusing on everyday issues, while connecting philosophy to the external environment.

The Algerian Practice of Teaching Philosophy to Children: Between Realization and Non-realization

At this point, the Algerian child has an innate ability to think, based on the practice of dialogue, the art of attentive listening and discussion. Thus, we can say that Algeria, through its various educational subjects such as civic education, history and geography, strengthens the spirit of citizenship and carries out communication action, while anchoring the values of peace and tolerance. The child philosophizes without even realizing it, that is to say he philosophizes outside the framework of philosophy. These are collective and participatory philosophical activities open to other sciences, which used all the psycho-pedagogical data and the philosophy of education. With this system, it is necessary to officially announce the project of teaching philosophy to children in a country that has all the assets. It is therefore necessary to introduce new missions for the school:

These are the missions of the school and its educational challenges, which place through the culture of the question and forms on the one hand, and the creation of the community of research on the other hand, the meaning of knowledge and social links and political relations at the center of learners' learning (Tousiz, 2016).

It is therefore necessary for the Algerian education system to take the above development into account. However, it is enough to address ethical and political issues as mentioned previously. The Algerian experience is pioneering in this area, particularly with regard to civil education and the rooting of the concept of identity. We must intensify training in the field of critical thinking and create a climate favorable to this by encouraging free dialogue which establishes respect for the opinions of others; philosophy is multiple and varied. Accordingly, "Learning to philosophize from a young age is possible; and even very desirable for philosophical, political, ethical and educational reasons" (Qusha, 2009:43).

This project stimulates independent thinking and develops critical and skills in reflection in children. We believe that Algeria should present a paradigm that serves as an example to Arab countries and in addition to benefit from the experiences of pioneering Western countries in this area. There is also a need for further research in the arena of values, modernity and post-modernity, coexistence and human rights. This experience gives the young learner an active feeling of belonging to the society in which he is situated through understanding its positions and ideas, and by realizing the solidity of the argument. This develops in him a sense of responsibility, helping him to face the various problems of his daily life and he is able to propose practical solutions: "Thus, reflection based on oneself supposes a journey of return to oneself which problematizes, understands and argues rationally. "This is philosophizing" (Qusha, 2009:15).

Algeria, in the educational field, has expressed its experience by emphasizing the political aspect and the concept of the model citizen. Currently, primary schools use theater to reinforce the spirit of citizenship. Perhaps this is in reaction to negative prejudices which consider philosophy to be reserved for men and children, while women are unfit to philosophize. However, this deprives the child of an essential quality that he possesses: critical and independent thinking. Practicing

dialogue opens the way for the child to freedom of expression and the rejection of violence in all its forms. To quote al-Layeq and Baskin:

Teaching philosophy to children enables them to comprehend the significance of the various life experiences they encounter. This addresses both their minds and their hearts... This is why reflection from the first steps is the basis on which progress and diversity in education are based. It is therefore essential to focus on building healthy, logical and free thinking in today's education (Al-Layeq & Baskin, 2019:596).

We can say that the present project is nothing more than preparatory in anticipation that the child will participate in making simple decisions, and have a basis for future intellectual independence. Another technique to achieve this is to employ entertainment and engaging stories, where the child feels enjoyment and the desire to go on with stories of this kind, such as in investigation or in a research group. This concept is derived from John Dewey, who aims to build a thinking system and strengthen intellectual judgment, and starts with his vision of the research group. . . in the investigation group, a story passes through three stages: first reading, where roles are distributed among the children and each child reads their role aloud (feeling a sense of belonging to the group). The second stage involves presenting ideas and questions noticed by the children during the reading (selecting an idea and judging its suitability). The third stage involves discussing ideas, questions, and even topics that may arise during the discussion (Al-Layeq & Baskin, 2019:599).

The Algerian education system should pay particular attention to the child, because he is the man of tomorrow. He has to develop his thinking so that he feels a sense of belonging to the group, that he is an integral part of the problem he is experiencing, with all his emotions; and that he is an active member with rights and duties in a participatory framework that recognizes the individual and others, in a spirit of peaceful coexistence and living together.

We can say that Algeria has an experience, but it is incomplete and poorly defined, tinged with a political-ethical color studied in the social sciences. It is therefore necessary to make it public according to our cultural specificity, to respect religion, and to use modern technologies to show

their effectiveness in activating the teaching of philosophy in children. In the forthcoming chapter, we will explore this topic in depth.

The Digital Revolution and the Teaching of Philosophy among Children as a Cognitive Challenge

The teaching of philosophy always aspires to improve the level of performance of the child. It therefore looks for a practical means that serves its objectives and achieves a cognitive skill consisting of preparing a child capable of philosophizing. Technology represents the most stimulating means for learning the mechanisms of philosophical thought. This means finding a method that encourages them to think for themselves from early childhood, an issue that raises questions about their ability to philosophize and tackle intellectual topics. However, this requires an integration of the educational process, that is to say the didactic triangle: teacher, learner, cognitive subject.

Technology enhances the educational process through advancements in all its forms, adding a narrative and enjoyable dimension. By harnessing technology positively, children are encouraged to explore the unknown and pose critical and thought-provoking questions. Al-Baghdadi says:

For instance, reflective teaching, where students preview course content at home and use class time for discussion and interaction, exemplifies this approach. Technology's visual and cinematic capabilities effectively consolidate and elucidate ideas, surpassing the limitations of traditional paper-based methods (Al-Baghdadi, 2014:65).

Al-Baghdadi's above comment leads us to improve the cognitive development of the child at a sensitive stage that requires special attention from educational personnel and even the family, despite the complexity of the subject, especially with regard to thinking about thinking itself, which is the summit of thought, given the subject's lack of intellectual maturity. However, the activation of the educational process for this particular type of teaching has led specialists in childhood didactics to innovate more effective means.

Fortunately, the Internet has made it possible to keep up with the latest developments in the world in a reasonable way and to quickly connect with other educators interested in children's philosophy. Unfortunately, many websites do not last long, but you can check the Internet Resources section below for reliable sites that may offer links to useful sites (Pritchard, 2018:19-20). Any authentic didactics must adapt its teaching to the spirit of the times, such as technology and the use of critical scientific epistemological approaches. It is therefore necessary to adopt a strategy with an education system that respects contemporary transformations and their developments. Knowledgeable societies place great importance on teaching and learning, creating a direct connection between them and these tools to achieve high quality, organize ideas, refine personality and achieve harmonious balance for a conscious individual of its specificities and following the Islamic religion according to the principle of diversity and cohesion. This new culture focuses on the image, the screen and the caricature, which helps to bring understanding closer and simplify the culture of the issue. Given that the era of the image has supplanted the era of written text, the Algerian experience must prioritize ongoing research within its educational systems. Specifically, teaching philosophy to children has become an ethical imperative, highlighting the crucial role of philosophy in this context.

Conclusion

In conclusion, it can be stated that the Algerian education system is endeavoring to reform itself through the implementation of digitalization and information technology for teaching philosophy to children. This nascent project aims to implement such didactics. What we can deduce from it is that philosophical thought, in general, must devise effective methods and approaches tailored to the socio-cultural composition of Algerian society.

Adopting the philosophical mindset is essential for both the teacher and the learner. It also depends on the role of the teacher who must train the child to philosophize. Therefore, by developing his abilities to practice critical and interrogative thinking, reflecting a philosophical spirit rather than withdrawal, he achieves adaptation to the outside world. This activates dialogue, promoting belief in cultural diversity and democracy under the principle of "Let him think, let him speak."

Philosophy must therefore abandon its abstractions for a flexible and simple pedagogy, maintaining logical coherence according to the three philosophical processes (conceptualization, problematization, argumentation). Thus, the child experiences pleasure in philosophizing.

Diversifying teaching paths and methods is essential to improve this type of teaching. This topic requires even more study, research and support from parents, government and educational staff. Investing in the minds of children represents a positive asset for realizing man's humanity and his independence, thus strengthening his spirit of belonging to the State, enshrining values of tolerance and acceptance of others. It is the intellectual ferment of the future that serves as the vital reservoir of society, ensuring its cohesion and advancement.

References

- Al-Baghdadi, N. F. (2014). At-tafalsuf wa at-ta'līm wa-ruhānāt al-mustaqbāl. Philosophy and education: Challenges of the future. Dār Nībūr lil-ṭibā'ah wa-n-nashr wa-t-tawzī'.
- Al-Layiq, A., & Baskīn, S. (2019). Al-Abhāth al-kāmilah lil-mu'tamir ad-dawlī al-hādī 'ashar lil-mujtama' at-tarbawī. Complete research of the eleventh international conference on educational society. Sāybıldır Publishers.
- An-Nashar, M. (2010). Al-'Ilāj al-falsafah: Bahth wa maqālāt fī al-falsafah at-taṭbīqiyyah wa falsafat al-fi'l. Philosophy therapy: Research and articles in applied philosophy and philosophy of action. Ad-Dār al-Misriyyah as-Sa'ūdiyyah li-ṭibā'ah wa-n-našr wa-t-tawzī'.
- An-Nashar, M. (2018). Al-Falsafah at-taṭbīqiyyah. Applied philosophy. Maṣr lil-rāwābīt lil-našr wa-t-taqnīyah al-ma'lūmāt.
- Bani 'Āmir, M. (2021). Al-Insān al-falsūf 'an as'ilat al-ātfāl wa-ijābāt al-ḥukamā'. The philosopher human on children's questions and wise answers. Wizārat ath-Thaqāfah.
- Bela'ālam, A. Q. (2009). Al-ważīfah at-tarbawīyah lil-su'āl al-falsafī min khilāl an-namūdhaj as-suqrātī aw al-asmāl as-suqrātīyah li-binā' ad-dars al-falsafī al-jadiyyawīyah. The educational function of philosophical inquiry through the Socratic model or Socratic origins for the structure of the philosophical lesson Jadwiya. Ghazan.
- Jpiget, J., & Inhelder, B. (2004). La psychologie de l'enfant. Presses Universitaires de France.

- Kant, E. (2005). Reflections on education: What are the lights? What is the direction in thinking? (M. Ben Jama'a, Trans.). Dār Muḥammad ‘Alī li-n-našr.
- Lipman, M. (1988). On philosophy in the curriculum: A conversation with Matthew Lipman, founder of philosophy for children. Retrieved from <https://www.ascd.org/ascd/pdf/el/el198809brandt3.pdf>
- Malik, B. (2016). Al-Falsafah wa ta‘līmuhā. Philosophy and its education. Dār an-Nahḍah al-‘Arabīyah.
- Pritchard, M. (2018). Philosophy for children. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring ed.). Stanford University. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/children/>
- Qūsha, M. (2009). Al-Falsafah madrasah li-l-ḥurriyyah: Ta‘līm al-falsafah wa-ta‘allum at-tafalsuf waṣf al-hālah ar-rāhīna wa-istishrāf al-mustaqbāl. Philosophy as a school for freedom: Teaching philosophy, learning philosophizing, describing the current situation, and anticipating the future. (A. Bin Mahlūf, Trans.). UNESCO Publishing.
- Tousiz, M. (2016). Falsafat at-tarbiyah wa-tarbiyat at-tifl ‘alá al-falsafah. Philosophy of education and child education on philosophy. (M. Al-Idrīsī, Trans.). Critique & Enlightenment, 4(1), 2nd Year, March.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies
10 (2), pp. 445-463
<http://www.ijoks.com>

İsrail Devletinin Jeopolitik Tahayyülü: Eleştirel Jeopolitik Perspektifinden Bir Değerlendirme

Yeşim BAYRAM¹ & Onur BALCI²

Received: Aug 1, 2024 **Reviewed:** Aug 18, 2024 **Accepted:** Sep 3, 2024

Öz

İsrail'in kurulması ve Filistin bölgesindeki varlığı, bugün Ortadoğu'nun en güncel sorunlarından birini oluşturmaktadır. İsrail'in bir devlet olarak kuruluşunu, varoluşunu ve davranışlarını meşrulaştırma yollarından birisi de din-mekân bağlantısıdır. Dini jeopolitik örneği olarak İsrail'in jeopolitik tahayyülü, Tevrat'taki "vaat edilmiş toprak" ve "seçilmiş halk" anlatısı üzerinden inşa edilmektedir. Ayrıca bu jeopolitik tahayyül aracılığıyla coğrafya yeniden anlamlandırılarak bir ulus inşa edilmiştir. Bu anlamda coğrafya devletleri sınırlandıran değil, devletler tarafından tanımlanan ve araçsallaştırılan bir olgu haline gelmektedir. Bu bağlamda çalışmanın ana sorunsalı İsrail devletinin kuruluşunda ve eylemlerinde dini referanslarla ortaya çıkan İsrail devletinin jeopolitik tahayyülüne ortaya koymaktır. Eleştirel Jeopolitik bağlamında İsrail-Yahudi jeopolitik tahayyülü ve uygulamaları, kutsal metinler ve metinlerdeki mekân tasavvurlarını referans alan Yahudi siyasalı (Siyonizm) baz alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Jeopolitik Tahayyül, Siyonist Jeopolitik, İsrail Vatanı, Eleştirel Jeopolitik, Dini Jeopolitik

Recommended citation:

Bayram, Y., Balci, O. (2024). İsrail Devletinin Jeopolitik Tahayyülü: Eleştirel Jeopolitik Perspektifinden Bir Değerlendirme. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 445-463,

DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1526236>

¹ Ph.D., Sakarya, Türkiye.; e-mail: bayramyesim@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0186-8365>

² Ph.D., İstanbul, Türkiye.; e-mail: blconr34@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4418-4799>

The Geopolitical Imagination of the State of Israel: An Evaluation from the Perspective of Critical Geopolitics

Abstract

The establishment of Israel and its presence in the Palestinian territories have constituted one of the most pressing problems in the Middle East today. One of the ways of legitimising Israel's establishment, existence and behaviour as a state is the connection between religion and space. As an example of religious geopolitics, Israel's geopolitical vision has been built on the narrative of the 'promised land' and 'chosen people' in the Torah. Moreover, through this geopolitical concept, geography has been reinterpreted and a nation has been constructed. Here, geography becomes a phenomenon that is defined and instrumentalised by states rather than limiting them. It is in this context that the main problematic of the study is to reveal the geopolitical imagination of the State of Israel, which emerged along with religious references in the establishment and actions of the State. In context of Critical Geopolitics, Israeli-Jewish geopolitical imagination and practices are analysed on the basis of Jewish Zionist politics, taking as a reference the sacred texts and the visions of space in these texts.

Keywords: Geopolitical Imagination, Zionist Geopolitics, the Land of Israel, Critical Geopolitics, Religious Geopolitics

Giriş

Dünyanın dört bir tarafına dağılmış Yahudi toplumunu, geçirdikleri sürgün yıllarda kimliksel anlamda yok olmaktan koruyan, binlerce yıl sonra bir "vatan" kurmaya motive eden şey, dini esaslı bir jeopolitik tahayyülü gerçekleştirmeye çabası ve özlemi olmuştur denilebilir. Öyle ki bu tahayyül, mekânla (geo ile) bağı kopmuş (sürgün) Yahudi topluluğunun inancını dahi yeni yorumlarla şekillendirerek beslemiştir. Sürgün yıllarda topluluk olarak "zorluklara direnme" davranış biçimi; esasında yeni bir toplumsal bilincin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Nitekim sürgün yıllarda, kendilerine vaat edilen topraklardan ayrılmak zorunda kalan Hz. Musa'nın kavminin söz konusu coğrafyaya yeniden geleceği inancıyla bir "Yahudi idraki" oluşturulmuştur. Bu haliyle Yahudi toplumunun "ben idraki", sürgünden modern bir devlet

kurulana kadar dini formların muhafaza ettiği ve nesilden nesile aktarılan tarihsel bir bellek niteliği taşımaktadır.

Yahudilerin tarihsel belleğini oluşturan inançlarının kutsal metinleri, onlara seçilmiş halk oldukları ve Tanrı ile yaptıkları ahitte mevcut Filistin topraklarını kapsayan bir toprağın vaat edilmiş olduğunun anlatısıdır. Yine aynı inanç, önemli ibadetlerin birçoğunun kutsal topraklarda gerçekleştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda Tevrat'ta vaat edilmiş topraklar dışında yaşayan bir Yahudi'nin, Tevrat'ın emirlerini hakkıyla yerine getirmesi mümkün görülmemektedir. Yahudilerin sürgünle topraklarından uzaklaştırılması, bu gerçeği onlar için hiçbir zaman değiştirmemiş ve on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Siyonizm'le birlikte söz konusu kutsal anlatı uygulama alanı bulmuştur. Başka bir ifadeyle coğrafya kutsal söylemle siyasallaştırılmıştır. Bir kimliğin ve bir coğrafyanın yeniden inşasında kurucu rol oynayan coğrafya, kutsal metinler üzerinden yeniden mekânsallaştırılmış ve bu mekânsallaştırma modern dönem “vatan” inşasını gerçekleştirmenin ve hukukileştirmenin en aslı yollarından olmuştur (Cleveland, 2008: 266; Balcı, 2010a: 102-103; Aydinalp, 2010: 194-195).

Yahudi kutsal metinlerinin mekân tasavvuru sadece vaat edilmiş toprak söylemi ile sınırlı kalmamıştır. Mekânsallaştırmmanın diğer özneleri olan Kudüs ve Mabet kavramlarıdır. Bu kavramlar üzerinden de Yahudi inancına göre kutsal bir hakikat vasıtasyyla mekân/coğrafya yeniden anlamlandırılmaktadır. Hakikat anlatısı ve onun yarattığı algı, bölgeye ait objektif coğrafi ve/veya tarihi gerçeklikleri anlamsız kılabilmektedir. Bu bağlamda yeni yerleşim birimleri inşa edilirken Filistin halkına yönelik izlenen “coğrafyadan söküp atma” politikaları, kutsal metinler referans alınarak haklılaştırılarak nihai statüko haline gerilmeye çalışılmaktadır (Graudy, 2005: 171; Çağlayan, 2010: 408, 504; Newman, 2004: 143-145; Davutoğlu, 2012: 386-387; Kılıç, 2008: 70).

Kuşkusuz anlatıyı bu şekilde yorumlamak, kimi siyasi coğrafyacıların coğrafyanın fiziki özelliklerinin sabit veriler olduğu yönündeki eğilimini sarsan eleştirel jeopolitik kavramsallaştırmalarıyla mümkün olmaktadır. Söz konusu yaklaşım, coğrafyanın objektif bir gerçeklik olduğu söylemlerine karşı çıkar ve coğrafyanın siyaseti değil, iktidar ilişkilerinin coğrafyaları şekillendirdiğini savunur. Bu bağlamda toplumda en önemli meşrulaştırma araçlarından biri olan din, söylemde siyasetin yerine geçerek mekânı yeniden örterken, iktidardakilerin de dayanak noktasını teşkil ederek siyasi elitlerin uygulamalarında hayat

bulmuştur (Graudy, 2005: 58, 171; Çağlayan, 2010: 408, 504; Newman, 2004: 143-145; Davutoğlu, 2012: 386-387; Kılıç, 2008: 70). Dolayısıyla bir geopolitik söylem örneği olarak İsrail elitlerinin söylem ve pratikleri bugün hem bir tahayyülün ürünüdür hem de o tahayyülü meşrulaştırma yoluyla gerçekleştiren davranışların kendisi olmaktadır. Bu anlamda yeniden inşa ve mekansallaştırılanın daha iyi anlaşılması, Yahudi kutsal metinlerinin geopolitik tasavvurlarını incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Tüm bunlar ışığında bu çalışma İsrail devletinin varoluşuna dair geopolitik tahayyüldeki din-mekân arasındaki ilişkiyi analiz etmektedir. Bu bağlamda Yahudi kutsal metni Tevrat'taki ifadelerin, özellikle "vaat edilmiş toprak" ve "seçilmiş halk" kavramlarının Yahudi devleti (İsrail) geopolitik tahayyülünde merkezi role sahip olduğu iddia edilmektedir. Başka bir ifadeyle iktidarın bir coğrafayı şekillendirdiği ve söz konusu kurgu aracılığıyla mekân-ulus (Yahudi milleti) arasındaki ilişkinin inşa edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu geopolitik tahayyülün İsrail'in kendi "gerçekliği" haline geldiği ve bu temelde meşrulaştırılan davranışların; İsraililerin varoluşları için elzem olduğu yönünde bir başka algılamaya/gerçekliğe yol açtığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda mekân, din, kimlik, davranış ve varoluş arasında bir ilişki kurulduğu görülmektedir.

1. Eleştirel Jeopolitik, Yahudi Jeopolitik Tahayyülü ve İsrail

Bir Uluslararası İlişkiler yaklaşımı olarak geopolitik, devletlerin sahip oldukları coğrafyalarının sağladığı avantaj ve dezavantajlar çerçevesinde uluslararası ilişkiler sisteminde politikalarını belirlediklerini varsayan bilim dalını ifade etmektedir (İşcan, 2004: 48-49). Mackinder ve Spykman gibi klasik siyasi coğrafyacılarca geopolitik kavramı coğrafyanın sabit özelliklerini üzerinden şekillenen ve iktidarla ilişkisini kısıtlayıcı ve aynı zamanda iktidarı yönlendiren dar bir perspektifle ele almıştır (Agnew ve Corbridge, 2003: 3-7). Klasikçilerin temel varsayımlına göre coğrafya; gücü ve uluslararası aktörlerin etkinliğini belirleyen değişmez, kalıcı bir unsurdur. Zira onlara göre başkanlar gider yenileri gelir, diktatörler bile ölür ama sıradaglar değişmeden kalır (Spykman, 1942). On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Friedrich Ratzel ile birlikte geopolitik kavramı, sadece fiziki ve jeolojik kavamlarla getirilen açıklamaların yetmeyeceği ve bu nedenle mekâni oluşturan tarih ve medeniyet gibi unsurların da belirleyici olduğu görüşüyle dönüşüme uğramıştır (Tezkan ve Taşar, 2014: 30).

İnsanların kutsalları uğruna pek çok savaşa girmesi, geopolitiğin kültür ve medeniyet gibi verilerle yorumlanması anlamlı kılmıştır. Tam da bu noktada eleştirel geopolitik yaklaşımı, 19.

yüzyılda Batılı devletlerin emperyalist yayılmacılığını temellendiren klasik geopolitik görüşün, doğal sınırlara içkin ya da iddia edildiği gibi objektif olmadığını öne sürmüş ve tüm nötr coğrafi bilgi varsayımlarına karşı çıkmıştır. Onlara göre coğrafya siyaseti belirleyen şey olmaktan ötedir, artık coğrafyanın bizzat kendisi siyaset tarafından belirlenir hale gelmiştir. Bu noktada geopolitiğin tahayyülü ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda geopolitik tahayyül, toplumların kendi zaman-mekân tasavvurlarıyla “hikayelerini” anlattıkları, “kendi olma idraki”nın şekillendirdiği ve zamanla yeniden kendini üreten toplumsal bir coğrafi söylem olmaktadır (Yeşiltaş, 2014: 30). Üstelik toplumsal olarak inşa edilmiş bu mekân tahayyülü, aynı zamanda bir varoluşu da haklı çıkarmaya hizmet eden başlı başına bir referans noktası teşkil etme eğilimindedir. Söz konusu tasavvurların ürettiği mekâna ilişkin “gerçekler” artık politikaların üretimine kaynaklık etmekte ve bütün bu siyasaya geniş tabanda meşruiyet kazandırmaktadır (Yeşiltaş, 2014: 39). Mekânı bu şekilde politikleştiren tüm değerler sistemi, kutsallar, ben idrakleriyle geopolitik, dünya siyasal atlasının değişimini olağanlaştıran meşrulaştıran bir araç olmaktadır (Hacısalihoglu, 2006: 4). Günümüzde söylemleriyle bir coğrafayı mekansallaştıran, değerler sistemiyle örülmüş bu denli apaçık bir “vatansallaştırma” belki de kendine İsrail’de bir Yahudi devletinin kurulmasından daha iyi bir örnek bulamaz. Nitekim sürgünlerle mekândan bağı koparılmış Yahudi toplumunun binlerce yıl sonra, kendi kutsalında vaat edilmiş topraklara dönüşü ve vatan kurma hikayesi yine aynı kutsalın öngördüğü geopolitik bir tahayyülün gerçekleştirilemesinden başka bir şey değildir.

1.1. Seçilmiş Halk Anlatısı

Coğrafi bilinçle anlamlandırılan coğrafi temsiller, mekânın inşasında onu oluşturan değerler sistemi ile yakından ilintilidir (Yeşiltaş, 2014: 39). Yahudilerin “ben idraki” ile coğrafayı anlamlandırmaları belli bir coğrafi bilincin ürünüdür. Söz konusu bilinci besleyen ve idrak-zihniyeti oluşturan temel unsurlardan biri de “seçilmiş halk” anlatısı olmaktadır ki bu anlatı aynı zamanda Yahudilere coğrafya üzerinden kendilerini gerçekleştirmeleri için bir “görev” büçmektedir. Nitekim Yahudi inancına göre onlar, Tanrı’nın seçilmiş toprağının sahibi olan seçilmiş kavimdir. Kutsal metinde antlaşmanın sonsuza kadar süreceği belirtilmiştir. Bu bağlamda seçilmiş halk anlayışının ve Tanrı ile İsrail’in arasındaki özel ilişkinin kaynağı, Tanrı’nın Hz. İbrahim, İshak ve Yakub ile yaptığı ahit olmaktadır (Aydın, 2023: 11).

“Avram doksan dokuz yaşına geldiğinde Tanrı inanca göre O’na göründü ve ben her şeye giçti yeten Tanrı’ym, dedi. Benim yolunda yürii kusursuz ol. Avram yüzüstü yere kapandı. Tanrı

seninle yaptığım antlaşma şudur dedi. Birçok ulusun babası olacaksın. Artık adın Avram değil İbrahim olacak, çünkü seni birçok ulusun babası yapacağım. Seni çok verimli kılacağım. Soyundan uluslar doğacak, krallar çıkacak. Antlaşmamı seninle ve soyunla kuşaklar boyu, sonsuza dek sürdürceğim. Senin ve senden sonra da soyunun Tanrısı olacağım.” (Tevrat, Yaratılış, 17/1-7).

Tevrat’ın Yaratılış bölümünün ilerleyen ayetleri, seçilmişlik anlatısını şu şekilde devam ettirir: “*Kuşkusuz İbrahim’den büyük ve güclü bir ulus türeyecek, yeryüzündeki bütün uluslar onun aracılığıyla kutsanacak.*” (Tevrat, Yaratılış, 18:18). Tevrat’ın ikinci bölümű olan (Mısır’dan) Çıkış ise bugün Yahudi belleğinde çok diri olan şu ayete yer verir: “*Şöyleden RAB: Benim ilk doğan oğlum İsrail’dir.*” (Tevrat, Çıkış, 4/22). Tanrı, İbrahim’den sonra seçtiği halkla ikinci ahđini Sina Dağı’nda Hz. Musa aracılığıyla yapmış ve şöyle seslenmiştir: “*Çünkü İsrailliler benim kullarım, Mısır’dan çıkardığım kendi kullarımdır. Tanrıız RAB benim.*” (Tevrat, Levililer 25/54). Ayetlerde Tanrı’nın İbrahim’i seçtiği ve soyunu sonsuza kadar kutsadığı, İsrailoğullarının kendi kulları ve İsrail’in O’nun ilk doğan oğlu olduğunu belirtilmesi Yahudilerin kendilerini doğal olarak seçilmiş bir halk olarak algılamalarına neden olmuştur. Kuşkusuz bu seçilmişlik algısı hem mekânın hem de ulusun inşasında merkezi rol oynamıştır.

Bunlarla birlikte Yahudilerin seçilmişliği onlara iki tür sorumluluk yüklemektedir. Bunlardan ilki, ilerde değineceğimiz vaat edilmiş topraklara dönme ve Yahudi Yasa’sına uyma sorumluluğudur. İkincisi ise “seçilmişliği muhafaza etme” sorumluluğudur ki muhafaza etme politikalarının da birçok krize imza attığı görülmektedir. Seçilmişlik Yahudilere kim oldukları şurunu verip “ben idrakleri”ni oluştururken, bunun dışında kalanlar özelinde hedef örüntüler sunmakta ve çevrelerine karşı takındıkları tutumlarını tayin eden bir kod haline gelmektedir (Aydinalp, 2010: 196). İsrailoğullarının dışında kalanlar olarak “öteki” yaratımı sadece aralarına set koydukları Filistinlilerle kalmamış, Etiyopya’dan Süleyman Operasyonu ile getirilen siyahi Yahudiler olarak bilinen Falaşalar üzerinde de krize yol açmıştır. Benzer olaylarda daha önce İzak Rabin’in özür dilemek zorunda kaldığı gibi, 2006 yılında kan bağışi kampanyasına katılan Falaşaların bağışladıkları kanların çöpe atıldığı iddiası Yahudi-ari olmayan Yahudi söylemi üzerinden toplumsal ayrımcılık körüklemiştir (Büyükkara, 2019). Yine aynı şekilde İsrail toplumunda evlilik kurumu farklı mezhepler ya da dinler söz konusu olduğunda, “seçilmiş halk” algısı üzerinden sorunlara yol açmakta ve pratikler yine dini metinlere dayandırılmaktadır.

Örneğin Yasanın Tekrarı'ndaki (Tesniye'deki) ifadelere göre “seçilmiş halk” başkalarıyla karışmamalıdır: “*Kızını onların oğluna vermeyeceksin ve onların kızını oğluna almayacaksın... Siz Tanrıınız RAB için kutsal bir halksınız. Tanrıınız RAB, öz halkı olmanız için, yeryüzündeki bütün halkların arasından siz seçti.*” (Tevrat, Yasanın Tekrarı, 7/3-6.). Seçilmişlik böylelikle vaat edilen topraklara dönüş sorumluluğunda Yahudilere dayanma gücü vermesinin yanı sıra, kendilerini merkeze diğer milletleri çevreye yerleştiren bir farklılık söylemini de meydana getirmektedir (Aydın, 2023: 11).

Seçilmişliğin merkez-çevre milletler olarak İsrail'i konumlandırdığı mekansal tasavvurlar en çok haham yazınlarında dikkati çekmektedir. Örneğin Haham Cohen eserinde İsrail'in seçkin milletliğinin temel dogma olduğunu söylemekte ve dünya insanlarının İsrail ve geri kalan tüm diğer milletler olarak ayrıldığını ifade etmektedir (Cohen, 1949: 104). Bunun dışında haham yazını İsrail'i ve özel olarak Kudüs'ü, “merkez-çevre”, “göbek”, “ceviz” metaforlarıyla dünyanın kalbine yerleştirmektedir. İleride bahsedileceği üzere söz konusu jeopolitik mekansallaştırmalar “vaat edilmiş toprak” ile “seçilmişlik” kavramı arasında organik bir bağ kurar. Nitekim toprağın kutsal olması, seçilmiş halk olarak İsrailoğulları kavminin kutsallığından ayrı düşünmemek gereklidir (Attias ve Benbassa, 2002: 79). Tanrı Tevrat'a layık, çölde yaşayan bu ulustan başka ulus bulamadığı gibi, Sina'dan başka Tevrat'ın açıklanabileceği bir dağ ve Kudüs'ten başka tapınağın inşa edilebileceği şehir bulunamamıştır. Nihayetinde anlatıya göre İsrailoğulları'na verilecek Kutsal Toprak'tan başka toprak da bulunamamıştır (Tevrat, Levililer, 13/2).

1.2. Sürgün, Mabet ve Vaat Edilmiş Topraklar Anlatısı

“*O gün RAB Avram'la antlaşma yaparak ona şöyle dedi: Misir Irmağı'ndan büyük Fırat Irmağı'na kadar uzanan bu toprakları -Ken, Keniz, Kadmon, Hittit, Periz, Refa, Amor, Kenan, Girgaş ve Yevus topraklarını- senin soyuna vereceğim.*” (Tevrat, Yaratılış, 15/18-21)

Yahudi din adamlarının yorumuna göre söz konusu ayetteki sınırların kapsadığı bölgeler şunlardır: Doğu'da Ürdün, Suudi Arabistan'ın büyük bölümü, Kuveyt, Fırat Havzası ve Irak'ın bir kısmı ile Güney'de Sina Yarımadası, Kahire ve Mısır'ın bir bölümü, Batı'da Kıbrıs, kuzeye bakıldığındá ise; Lübnan, Suriye ile Van Gölü'ne kadar uzanan Türkiye topraklarının bir kısmı yer almaktadır (Kılıç, 2008: 68). Böylece geniş çizilen sınırlarıyla Eski Ahit (Tevrat) Yahudi halkın toprakla bağlantısını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda daha ilk bölümü olan Yaratılış ve Çıkış'tan itibaren tam anlamıyla bir mekân kitabı olma özelliğini taşır (Attias ve Benbassa,

2002: 20-22). Ancak vaatten anlaşılacağı üzere toprak Hz. İbrahim için henüz bir sahipliği barındırmaz, çünkü o anda Kenan'da yaşayan başka halklar da vardır. Burası Hz. İbrahim'e ancak soyuna verilecek henüz sahiplenmemiş bir toprak olarak bir “geleceği/gelecek tahayyülü” işaret etmektedir. Üstelik geleceğin sınırları yine kutsal kitabın mekân tahayyülünde zamansal bir gerçeklik taşımaktadır: “*RAB Avram'a şöyle dedi: Şunu iyi bil ki, senin soyun yabancı bir ülkede, gurbette yaşayacak. Dört yüz yıl kölelik edip baskı görecek... Soyunun dördüncü kuşağı buraya geri donecek. Çünkü Amorluların yaptığı kötülükler henüz doruğa varmadı.*” (Tevrat, Yaratılış, 15/13-16). Vaadin gerçekleşmesi dört yüzyıl boyunca Yahudi atanın soyundan gelenlerin köle olarak ve baskı altında yaşammasına bağlanmıştır. Nihayet bölüm, Yakup ve ailesinin Mısır'a yerleşmesiyle son bulur. Mısır bir mekân olarak Pentateuhos'un³ son üç kitabındaki mekansallaştırmayan üç ayağından ilkini oluşturur ki mekansallaştırma şu ayaklar üzerine kurulmuştur: Mısır, Kenan ve Çöl.

Nasıl ki Mısır hem sürgün ve kölelik ülkesi hem de Yakup'un büyüp çoğaldığı ülke, tıpkı onun gibi çöl de sadece cezalandırma-dolaşma olarak tek taraflı bir mekân özelliğine sahip değildir. Bunun yanında çöl, iki ülke arasında sınır olma özelliğini de taşır, içinden geçen topraktır. İsrailoğullarına Yasa'nın indirildiği ve onların “kutsal bir ulusa” dönüştüğü yerdır. Kenan ise yönelik, vaadi gerçekleştirilecek, Pentateuhos'un “kutsal toprak” diye özellikle belirlediği tek ve benzersiz bir toprak parçası olarak tam “çölün dibinde” Horeb Dağı'nda bulunmaktadır (Attias ve Benbassa, 2002: 31).

Vaat edilen toprakların Yahudi jeopolitik tahayyülünün oluşmasındaki bir diğer önemli noktasını yine yeri Tanrı tarafından seçilmiş ve Hz. Süleyman tarafından inşa edilmiş mabet oluşturmaktadır (Aydın, 2003: 13). Kudüs'ü fetheden Hz. Davud'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu Hz. Süleyman, Moria Tepesi'nde (Kudüs), Yahudiler arasında Bet-Ha-Mikdaş diye bilinen mabedi inşa ettirmiştir (Tanyu, 1980: 28). İsrail'in bağımsızlığının ve tek tanrı tanrıcılığının simgesi olarak kabul edilen mabet, M.Ö 586'da Babil kralı Nabukadnezar tarafından yıkılmış ve mabedin inşasından 1948'de İsrail Devleti'nin kurulmasına kadar süren sürgün (Galut) döneminin başlangıcı olması açısından Yahudi belleğinde önemli “mekânlardan biri olmuştur (Aydın, 2003: 20).

³ Pentateuhos: Eski Ahit'in ilk beş kitabı, İbranice Torah (Öğreti)

Nitekim mabet, Hezekiel'de simgesel bir toplanma yeri olarak belirtilmekte ve dünyanın ortasına yerleştirilmektedir. Hezekiel'de Kudüs de "ulusların ortasına" yerleştirilmiş ve İsrailoğullarını "toprağın göbeğinde" oturuyor olarak sunmuştur (Tevrat, Hezekiel 5/5; 38/12). Mabedin Yahudi jeopolitiğindeki önemi "kutsallık" ile sınırlı kalmamaktadır. İkinci kez yıkılışına kadar tapınak, iktidar ilişkilerinin kurumsallaştığı ve jeopolitik söylemlerin üretildiği bir yer olması açısından da önem taşımaktadır. Örneğin 66 yılında baş hahamın oğlu Eliezer, her gün Roma baskalarına karşı dini bir otorite olarak başkaldırısını söz konusu mekânda gerçekleştirmiş, Roma'ya karşı birinci Yahudi savaşının işaretini mabetten verilmiştir (Attias ve Benbassa, 2002: 65-66). Dolayısıyla kutsal toprak, etkin önderlerin ve siyasilerin görüşlerini dile getirdiği mabedin bulunduğu yer olarak da otoritenin merkezi olmaktadır.

Babil sürgününün Yahudi jeopolitik tahayyülü "vaat edilmiş topraklar" söyleminin gerçekleştirilmesi bağlamında iki önemli etkisinden bahsedilebilir. Bunlardan ilki sürgün sonrasında Yahudaların kendilerini (İsrail'i) ifade etmek için "Yahudi" kelimesini kullanmaya başlamak suretiyle ötekilerden ayrılan bir kimlik oluşumunu tetikleyen muhtevasıdır (Katar, 2007: 461). Bu durum ikinci mabet döneminde ulusal kimliklerini oluşturdukları ve içe kapandıkları bir dönemin kaynağını oluşturmaktadır. İkincil olarak mabedin yıkılması ve Babil sürgünü Yahudi din anlayışında değişikliklere yol açmıştır. Nitekim mabedin yoksunluğu bu dönemde, Hz. Davud'un egemenliğinin yeniden kurulacağı "Mesih Beklentisi"ne dönüşmüştür (Çağlayan, 2010: 425). Mabedin milattan sonra Romalılar tarafından ikinci kez yıkılması literatüre diaspora olarak geçen dünyanın dört bir yanına göç ettikleri süreci başlatmıştır (Balcı, 2010a: 101).

İkinci sürgün dönemi olarak adlandırılan bu dönemde Yahudilerin Filistin bölgesindeki kültürel varlıklarını kısıtlanmış ve mekânlara bağıntıları kesilmişse de (Kızıloğlu, 2012: 41) mekândan ve tapınaktan yoksunluk yine toprağın ve tapınağın idealize edilmesiyle giderilmeye çalışılmıştır. Mekânlara bağın sürdürülmesi hiç şüphesiz Tevrat'ın mekân atıflarıyla sürdürülmüştür. Bu bakımdan Heinrich Heine'nin dediği gibi Tevrat, fiziki anlamda mekânlardan yoksun olan Yahudilerin taşınabilir (ana)vatanı (portatives vaterland) olmuştur (Heine, 1967: 128)⁴. Söz konusu idealize etme ihtiyacı, Mesih ideolojisinin 13. yüzyıldan sonra Kabalacı yorumla tekrar dönüşmesine neden olmuş ve Siyonizm'e (Yahudi siyasi teorisine) kaynaklık etmiştir. Buna göre

⁴ Bu eseri Viyana Üniversitesi'nden temin etmede ve çevirisinde yardımcı olan Özlem Yalçın'a teşekkür ederiz.

geleneksel Yahudilikten kırılmayı ifade eden Kabalacı dönüşümle Mesih, insanın beklemesi gereken bir fenomen olmaktan çıkışmış, inananların yönlendirebileceği bir kavram olarak tanrıının tekelinden çıkarılmıştır (Demirci, 2015: 34). Söz konusu Yahudi Mesianizmi, Mesih'in gelişisi için üç önemli jeopolitik tahayyül üretmiştir: Bunlardan ilki, vaat edilen topraklara yerleşilip Yahudi Devleti'nin kurulması, ikincisi kutsal toprak Kudüs'ün yeniden fethi ve sonucusu Süleyman Mabedi'nin yeniden inşasıdır (Shahak ve Mezvinsky, 2002: 123). Bundan önceki dönemde mabedin yeniden inşası ancak ve ancak Mesih'in insan yönlendirmesi olmaksızın kendiliğinden gelmesine bağlıydı (Aydın, 2023: 13).

Sürgünden bezmiş Yahudi halkına her şeyden önce bir toprak gerekiyordu ve tam da dini inancının İsrailoğullarına bahsettiği toprak kendi asıl halkın gelip onu yeniden doğurmasını ve canlandırmasını bekliyordu (Sand, 2011: 36). Sürgünden sonra mekândan bağı kopmuş Yahudi bilinci, kendini “vaat edilen topraklara dönüş” fikriyle örmüş ve bunu gerçekleştirecek Mesih'i 13. yüzyıla kadar beklemiştir. Ancak 19. yüzyıla kadar siyasi bir örgütlenme kuramayan ve bunu Theodor Herlz'in veya Siyonizm'in “Yahudi Devleti” ile gerçekleştirecek olan Yahudi idrakını dönüştüren önemli ölçüde mabedin yıkılışından sonra Mesih inancındaki dönüşümdür. Yukarıda bahsedilen Mesianizm jeopolitik tahayyülü Siyonizm'le paylaşmaktadır.

2. Söylemden Pratiğe Yahudi Jeopolitiği

Mesih inancındaki dönüşümden beslenen Siyonizm'le birlikte, Siyon kavramı, 1800'lerdeki antisemitizmden kurtuluşun Filistin'de Yahudilerin çoğalması ve bir devlet kurması ile gerçekleşeceğine inanan Yahudiler tarafından politize edilmiştir (Balcı, 2010a: 102). Rusya'daki pogromlar ve Fransa'daki Dreyfus olayı (ayrıca bkz. Zola, 2012); yeni bir antisemitizm dalgasına dair bir algıya yol açarken, Theodor Herlz ile bütünleşen “Yahudi Devleti” kavramının siyasileştirilerek Siyonizm'in doğusuna kaynaklık etmiştir. Herlz'in 1904'te ölümünden sonra Chaim Weizman Yahudi yurdunun kurulmasında İngiltere'nin desteğini sağlamış ve tarihe Balfour Deklerasyonu olarak geçen mektup bu dönemde yayınlanmıştır (Balcı, 2010a: 103).

1930'larda Hitler'in ve Avrupa'da antisemitizmin güçlenmesi Filistin bölgelerine göçleri arttırmış ve 1936'da yaklaşık yüzde 40'a varan Yahudi göçmen varlığı Arapların ayaklanması yol açmıştır (Nye ve Welch, 2011: 301). Söz konusu karışıklıkların maliyeti İngiltere için artmış, Mayıs 1947'de Filistin mandasını Birleşmiş Milletler'e (BM) geri vereceğini açıklamıştır. Aynı yıl BM Genel Kurulu Filistin/Eretz İsrail adı taşıyan bölgede Arap ve Yahudi olmak üzere iki

ayı devlet kurulmasını oy çokluğuyla kabul etmiştir (Sand, 2011: 342; UNGA, 1947). Devam eden süreçte Ben Gurion'un daha sonra "uzun vadede stratejik taktik" olarak nitelendiği kararın Yahudiler tarafından kabulü karşısında Arapların BM kararını tanımadası ve Yahudi varlığının meşrulaştırılmasına karşı çıkışları bugünkü sorunun temellendiği kalıcı düğümlerden biri olmuştur.

Yaşanan kargaşalar esnasında 14 Mayıs 1948'de İngiltere'nin bölgeden çekilmesinden birkaç saat sonra David Ben Gurion, İsrail Devleti'nin bağımsızlığını ilan etmiştir (Cleveland, 2008: 295). Sürecin gelişimi dikkatle incelendiğinde, Filistin'in Yahudi belleğinde bu kadar önemli yer tutmasının sebebini Tanrı'nın Yahudilere kaderlerini Siyon'da tamamlamak üzere seçildikleri vaadinin gerçekleşmesini temsil eden "mekân" olarak görülmesi oluşturmaktadır (Cleveland, 2008: 266). Yahudi tarihi ve benliği vaat edilen topraklara dönüş ve mabedin tekrar inşası üzerinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İsrail'in Filistin'de bağımsız bir devlet kurması, takip eden süreçte girdiği savaşların ve Filistin'deki yerleşim politikalarının Yahudi kutsal inancının jeopolitik tahayyülünden ayrı düşünmeyi imkansızlaştırmaktadır. Yahudi kutsal metinlerinin ve inancının jeopolitik tahayyülünün coğrafyayı yeniden anlamlandıran ve onu kendine göre şekillendiren muhtevasının izleri, bu tahayyülün gerçekleştiği İsrail Bağımsızlık Bildirgesi'nde de görülmektedir. Ben Gurion İsrail'in bağımsızlığını ilan ettiğinde Bağımsızlık Bildirgesi'nden şu sözleri dünyaya paylaşmıştır:

"İsrail Toprağı Yahudi halkın doğduğu yerdir. Manevi, dini ve ulusal karakteri burada oluşmuştur. Bağımsızlığına burada kavuştu, hem ulusal hem de evrensel kapsamlı bir kültür kurdu ve ezeli-ebedi Kitab-ı Mukaddes'i tüm dünyaya bağışladı" (Israel State Archives, 2018).

Bu sözler açık şekilde yukarıda Tevrat'tan alıntılanan "vaat edilmiş topraklara" ve "seçilmiş halka" dair söylemlerin bir dışavurumudur. İsrail'in kuruluşunun henüz ilk adımının bu sözlerle yapılması jeopolitik tahayyül ve ben idraki açısından oldukça önemlidir. Toplumsal meşrulaştımanın en önemli kaynaklarından biri olan dini metin ve zihniyet, politik ve askeri kararlar gibi birçok uygulamanın kutsal bir anlam içinde hukukileşmesini sağlamaktadır (Aydinalp, 2010: 194-195).

Bu bağlamda İsrail'in kuruluşuna metinlerin jeopolitik anlatısı yön verdiği gibi, kuruluşundan sonra da birçok politikasına kaynaklık etmiş ve bu politikaları meşrulaştıran bir araç olmuştur. Örneğin Ben Gurion, 1956 Süveyş Krizi'nde savaşa girmelerinin gereklisini, Tevrat'taki Hz.

Davud ve Hz. Süleyman'ın krallıklarını yeniden kurmak olduğunu ifade etmiştir (Graudy, 2005: 58). Aynı şekilde kuruluşa giden süreçte en büyük katliamlardan biri olan ve 254 kişinin ölümüyle sonuçlanan Nisan 1948 tarihli Deyr Yasin Katliamı da Yesu'nun Kenan'ı ilk fethettiği zaman yaptıklarıyla ve Tevrat'taki şu ayetlerle özdeşleştirilerek haklı gösterilmeye çalışılmıştır: “*Negev'de yaşayan Kenanlı Arat Kralı, İsailliler'in Atarım yolundan geldiğini duyunca, onlara saldırarak bazlarını tatsak aldı. Bunun üzerine İsailliler, "Eğer bu halkı tümüyle elimize teslim edersen, kentlerini büsbütün yok edeceğiz" diyerek RAB'be adak adadılar. RAB İsailliler'in yalvarışını işitti ve Kenanlılar'ı elliğine teslim etti. İsailliler onları da kentlerini de büsbütün yok ettiler. Oraya Horma adı verildi.*” (Tevrat, Çölde Sayım, 21/1-3).

Devamında katliamlara ilişkin referans noktasını Yasanın Tekrarı'nda bulabiliriz: “*Tanrıınız RAB mülk edinmek üzere gideceğiniz ülkeye sizi götürdüğünde, öünüüzden birçok ulusu -Hititler'i, Girgaşlılar'ı, Amorlular'ı, Kenanlılar'ı, Perizliler'ı, Hivliler'ı, Yevuslular'ı, sizden daha büyük ve daha güçlü yedi ulusu- kovacak. Tanrıınız RAB bu ulusları elinize teslim ettiğinde, onları bozguna uğrattığınızda, tümünü yok etmelisiniz. Bu uluslarla antlaşma yapmayacaksınız, onlara acımayacaksınız.*” (Tevrat, Yasanın Tekrarı, 7/1-2.) “*Krallarını elinize teslim edecek; adlarını gögün altından sileceksiniz. Onları yok edene dek kimse size karşı duramayacak.*” (Tevrat, Yasanın Tekrarı, 7/24). Katliamı gerçekleştiren İrgun örgütünün liderlerinden Menahem Begin, Deyr Yasin Zaferi olmadan İsrail devletinin kurulamayacağını yazmaktadır (Graudy, 2005: 171).

İsrail'de parlamento dışı bir hareket olmasına rağmen dini ve siyasi bir hareket olarak 1974 yılında kurulan Gush Emunim Batı Şeria'da ve Gazze'de yerleşim merkezleri kurmaya başlamıştır. Binlerce militana şemsiye görevi yapan örgütün sloganı yerleşim politikalarının dayanak noktasını açıkça ortaya koymaktadır: “*İsrail'in Kutsal Kitabı'na göre, İsrail'in toprağı, İsrail halkınindir*” (Çağlayan, 2010: 408). Görüldüğü üzere Batı Şeria'nın kontrol altında tutulmasını Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek anlayışıyla özdeşleştirilen örgüt yerleşimleri yayma ve güçlendirme hedeflerine dini metinler çerçevesinde meşrulaştırmaktadır (Newman, 2004: 143-145). Yine mekân tahayyülü ve bunun adına yapılanlar dini öğelerle meşrulaştırmaya çalışılmıştır. Söz konusu hareket Sharon döneminde İsrail'de sağın ve Mesianik Siyonizm'in gelişmesiyle daha da güçlenmiş ve hükümetin yeni yerleşim politikalarında cesaret aldığı en önemli noktalardan biri olmuştur. Devam eden süreçte, yine aynı referanslarla barış görüşmeleri

baltalanmış ve Cenin'de daha önceki katliamlara benzer yeni katliamlar yapılmıştır (Çağlayan, 2010: 504).

Başlangıç sürecin başladığı 1992'den, sürecin 2000 yılında sona ermesine kadar Yahudi yerleşimci sayısı 100 binden 200 bine yükselmiş, 2006'da Ehud Olmert'in yakınlaşma planından (convergence plan) sonra 2008'de duvarın batısında yerleşimler illegal olarak devamlılık göstermiştir (Balcı, 2010b: 53-55). Tüm uluslararası tepkilere rağmen 2009 yılında Likud Partisi milletvekili Benny Begin, yerleşimlerin dondurulması konusunda yaptığı açıklamada inşaatları dondurmanın yerleşimleri tamamen bitireceği anlamına gelmediğini vurgulamış ve yine bu dönemde inşasına başlayan 3 bin yeni konutun tamamlanacağını ve buraya 10 bin yerleşimcinin aktarılacağını belirtmiştir (Reuters, 2009).

Filistin toprağındaki Yahudi yerleşimlerinin meşrulaştırması konusunda kutsal El-Halil (Hebron) şehrini Tevrat'taki bir ayete dayandırılarak yerleşime açılması konu açısından sarih bir örnek teşkil etmektedir. Dayanağın noktasını; Yaratılış 23/1-20'de anlatılan Hz. İbrahim'in eşi Sara'ya mezar yeri gösterilmesini istemesi üzerine Hitit kavmine gösterilen araziyi 400 şekel karşılığında satın alması hikayesi oluşturur. Bu hikayede 400 şekellik bedel, yüzyıllar öncesinde ödenmiş olsa bile el-Halil'deki Filistinli varlığını Yahudi yaklaşımına göre geçersiz kılmakta, aynı şekilde "seçilmiş millet" ve "vaat edilmiş topraklar" jeopolitik söylemleri de Filistinlilerin yaşadığı bölgelerde Yahudi yayılmacılığını/yerleşimini/ışgalini meşrulaştırmaktadır (Davutoğlu, 2012: 386-387). Dini referanslarla coğrafyanın yeniden inşasının gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir diğer konuyu Mescid-i Aksa ile aynı yerde bulunan Süleyman Mabedi'nin inşası oluşturmaktadır. Tapınak, inanca göre Mesih'in gelişini hızlandıracığı için (bkz. Hallsell, 2003: 86 vd.) radikal Yahudilere göre tapınağın inşa edilebilmesi için Mescid-i Aksa ve Kubbet-üs Sahra'nın yıkılması gerekmektedir (Kılıç, 2008: 70). Son yerleşim merkezlerinin inşası politikalarında bahsi geçen kutsal bölgeyi de içine alacak şekilde yayılmacılığın devam etmesi, söz konusu zihniyetin bir ürünü olmaktadır.

İsrail devletinin ilk liderlerinin ulus inşası bağlamında Yahudi kimliği ve İsrail toprakları arasında bağ kurmak için arkeolojiye atıf yaptıkları görülmektedir. Arkeoloji farklı ülkelerden gelen Yahudiler arasında ortak kimlik/ben idraki inşası için bir araç olarak kullanılmıştır. Ayrıca arkeoloji Yahudilerin Filistin'deki varlıklarının meşrulaştırılması için kullanılmıştır (Okada, 2012: 148; Shavit, 2017: 810). Öte yandan Filistinlilerin bu topraklardaki meşruiyetinin

sorgulanması için de arkeolojiye önem verilmiştir (Starzmann, 2010: 126; Greenberg, 2009: 35). Bu noktada bölgenin tarihine dair literatürde bir karartma söz konusu olduğu iddia edilmektedir. Başka bir ifadeyle Yahudi jeopolitik tahayyülüne uygun arkeolojik ve antropolojik çalışmalar, Filistin tarihi yapımını gölgelemiştir. Bilinçli bir şekilde bir Filistin topraklarında bir Antik İsrail tarihi canlandırılmak istenirken, Antik Filistin tarihi susturulmaya çalışılmıştır. Bunun nedeni açık şekilde 19. yüzyıldan beri Oryantalizmin İncil çalışmalarının (Bible studies) Antik Filistin'i görmezden gelerek Antik İsrail'e odaklanmalarıdır (Whitelam, 1997: 1). Esasen söz konusu akademik çalışmaların dahi tarih alanında değil ilahiyat alanında ağırlıklı olarak yapılması (Whitelam, 1997: 2-3) İsrail'e dair kurgulanan tahayyülerin mekân ve din arasında kurulmak istendiğini göstermektedir. Bu anlamda Batıda üretilen “bilimsel gerçekler” yoluyla İsrail'in icat edildiğini veya kurgusunun temellerinin atıldığına söylemek mümkündür (Whitelam, 1997: 3). Başka bir ifadeyle coğrafyanın yeniden ve bir amaç doğrultusunda inşa edildiği söylenebilir. Öte yandan Filistin'in tarihinin İsrail'in kuruluşu ve ona karşı tepkilerle sınırlı bir tarihe hapsedilmesi ve kadim geçmişin sadece Yahudilere ait olduğu bir tarih anlatısı literatürde etkili olmuştur (Whitelam, 1997: 7). Elbette ki bu da aynı jeopolitik tahayyülün, yani Tevrat'ta yüzyıllar önce vadedilen toprak söylemini meşrulaştırmaya ilgiliidir. Ayrıca Yigael Yadin gibi kuruluşun ilk dönemlerindeki pek çok İsailli bakanın ve siyasetçinin arkeolog olması jeopolitik tahayyülde alanın önemini göstermektedir. İsrail devletinin kuruluşu, Tevrat'taki bahsedilen eski yerleşimciler tezi ve antik İsrail arasında bir bağıntı kurulmaya çalışılmıştır (Petersen, 2005: 859). Yani Yahudi devletinde bir devamlılık olduğu ve bu topraklardaki varlıklarının meşruluğu ispatlanması istenmiştir.

Son olarak akılda tutulması ve unutulmaması gereken şey burada anlatılan Siyonist jeopolitik tahayyülün bir uzantısı olarak yapılanlar, “seçilmiş halkın” “vadedilmiş topraklarının” sadece bir kısmıdır. Sürekli zulüm üreten bu davranışlar İsrail devletinin dini referanslarla inşa ettiği ontolojik (varoluşsal) idrakten ileri gelmektedir. Bu nedenle varoluşsal devamlılığını mekân ile iç içe geçirmiş bir zihniyetin, vadedilmiş toprakların diğer bölgelerinde, imkân bulunduğuanda, benzer eylemleri yapması kaçınılmazdır. Zira kutsal metinlere atıfla oluşturulan toplum ve mekân tanımları, İsrail devletinin aksiyomlarını ve bu aksiyomlar ise İsrail'in davranışsal teorisini ortaya koymaktadır. Pratik ve teori arasındaki uyum ölçüsünde kendi varoluşunu sürdürme gayreti vardır. Bu nedenle bu uyumun dışında bir “varoluşu” veya buna engel olabilecek faktörleri (örneğin vadedilmiş toprakların diğer bölgelerindeki milletleri-devletleri) varoluşsal tehdit olarak

görmesi mantıklı bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda tersten bir bakış açısıyla böylesi bir jeopolitik tahayyüle sahip olan aktörün varlığı, (vadedilmiş toprakların diğer bölgelerindeki) milletler için varoluşsal bir tehdit olarak görülebilir.

Sonuç

Dünyanın dört bir tarafına dağılmış Yahudi toplumunu, yüzyıllar sonra bir “vatan” kurmaya motive eden şey dini nitelikli bir jeopolitik tahayyülün, jeopolitik söylemleriyle kendini gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir. Yahudi kutsal metninin “kutsal topraklar” söylemi ve “vadedilmiş topraklar” mekânsal tasavvuru coğrafyanın din ile belirlenmesine kaynaklık etmektedir. Söz konusu toprakların bir kısmı bugünkü Filistin’i ifade etmektedir. Tevrat emirlerinin bu özelliğinden dolayı inanışa göre Filistin dışında Tevrat’ın emirlerini hakkıyla yerine getirmek mümkün değildir.

Kutsal topraklar çerçevesindeki mekânsal tahayyül; ulusal sınırları belirlerken ve bu sınırların dışında kalan ötekilerle (Filistinliler) arasında net bir çizgi çekerken, içeride ulusal topluluğunu homojen millet (Yahudi) yaratarak stratejik zihniyetini de üretmiştir. Bu bağlamda bugün İsrail devletinin jeopolitik tasavvurundaki homojen millet jeopolitik kodlamasının da pürzüsüz olmadığını altı çizilmelidir. Beyaz, ari Yahudiliğin, İsrail toplumunda yaşayan ve Etiyopya’dan getirilen Yahudiler olan Falaşaları sistem içinde bir türlü yerlestirememesi ve “ötekileştirmesi” bu pürüze örnek oluşturulması açısından önemlidir.

Dini metinler referans alınarak oluşturulan “Yahudi idraki” ve “Yahudi jeopolitik tahayyülü” uzun yıllar süren sürgünden sonra Siyonizm düşüncesi ile gerçekleşme imkânı bulmuştur. I. Dünya Savaşı’ndan sonra bölgeye hızlıca göç eden Yahudiler bölgedeki yayılmacılıklarını kutsal metinlerle de destekleyerek meşrulaştırmaktadır. Buna göre İsrail’in iç ve dış politikasına Yahudi kutsal metinlerinin kaynaklık ettiği seçilmiş millet psikolojisi ile jeopolitik tahayyülü yansımaktadır. Öyle ki söz konusu mekânsallaştırma ve ben idraki yerleşim politikaları gibi pek çok (aşırı) davranışın meşrulaştırma aracı olarak sunulmaktadır. Bir başka deyişle, toprak, mabedin inşası ve Filistin bölgesinde yeni yerleşim birimlerinin kuruluşu, dini jeopolitik bir söylem örneği olarak Yahudi elitlerin jeopolitik söylemi ve uygulamaları hem bir tahayyülün ürünüdür hem de o tahayyülü meşrulaştırma yoluyla gerçekleştirecek şeyin kendisi olmaktadır. Sonuç olarak İsrail’in jeopolitik tahayyülü dini öğelerin kullanıldığı ve coğrafyanın siyasallaştırıldığı bir konudur. İsrail kurguladığı jeopolitik tahayyüünü kendi gerçekliği olarak

algılamaya ve bu algılama ekseninde var olmaya devam etmiştir. Bu süreçte Filistinlilere karşı uyguladığı şiddet ve yerleşim politikalarını kendisi için hak görmesi, onun kurguladığı “gerçeklikle” ilgilidir. Bu nedenle İsrail’ın söz konusu davranışlara ve benzer meşrulaştırma (din-mekân/seçilmişlik-kutsal topraklar/İsrail) araçlarını kullanmaya devam etmesi oldukça muhtemeldir. Zira İsrail böylesi bir temel üzerine var olmuş ve bunun dışındaki bir pratiği varoluşsal olarak bilmemektedir.

Kaynakça

- Agnew, J., & Crobridge, S. (2002). Mastering space: hegemony, territory and international political economy. New York: Routledge.
- Attias, J. C. & Benbassa, E. (2002). Paylaşılamayan kutsal topraklar ve İsrail. İstanbul: İletişim Yayıncıları.
- Aydın, F. (2023). Yahudilik. İstanbul: Mahya Yayıncıları.
- Aydınalp, H. (2010). Sosyal çatışma ve din. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19(2), 187-215.
- Balcı, A. (2010a). Dünya çatışmaları çatışma bölgeleri ve konuları (Cilt 1), Ankara: Nobel Yayıncıları, 99-163.
- Balcı, A. (2010b). Yahudi yerleşimleri ve Filistin sorunu. Ortadoğu Analiz, 14(2), 52-57
- Büyükkara, M. A. (2019, Temmuz 8). Etiyopya Yahudileri İsrail için ciddi bir iç sorun. Anadolu Ajansı. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/etiyopya-yahudileri-israel-icin-ciddi-bir-ic-sorun/1525976> [Erişim Tarihi: 30.07.2024]
- Cleveland, W. L. (2008). Modern Ortadoğu tarihi. İstanbul: Agora Yayıncıları.
- Cohen, A. (1949). Everyman’s Talmud. London: J. M. Dent & Sons.
- Çağlayan, S. (2010). İsrail sözlüğü: Siyonistler, muhalifler, tarihçiler, eylemciler, yerleşimciler, İsraililer. İstanbul: İletişim Yayıncıları.
- Davutoğlu, A. (2012). Stratejik derinlik. İstanbul: Küre Yayıncıları.
- Demirci, K. (2015). Yahudi mistisizmi veya Kabalacılık: İnançlar ve tarih. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Graudy, R. (2005). İsrail, mitler ve terör. İstanbul: Pınar Yayıncıları.
- Greenberg, R. (2009). Towards an inclusive archaeology in jerusalem: The case of silwan/the city of david. Public Archaeology, 8(1), 35-50. <https://doi.org/10.1179/175355309x402745>

- Hacısalihoğlu, Y. (2006). Kuramsal ve kavramsal bir çözümleme: Mekan-güç-çatışma ve geopolitik. *Türk Coğrafya Dergisi*, (47), 1-14.
- Hallsell, G. (2003). Tanrı'yı kıyamete zorlamak. (Çev. M. Acar & H. Özmen). Ankara: KİM Yayınları.
- Heine, H. (1964). Geständnisse. İçinde H. Kaufmann (Ed.), *Sämtliche Werke* (Bd. XIII). München: Kindler Taschenbücher.
- Israel State Archives (2018). The Declaration of Independence. <https://catalog.archives.gov.il/en/chapter/the-declaration-of-independence/> [Erişim Tarihi: 29.07.2024]
- İşcan, İ. H. (2004). Uluslararası ilişkilerde klasik geopolitik teoriler ve çağdaş yansımaları. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 1(2), 47-79.
- Katar, M. (2007). İsrail kavminin seçilmişliği üzerine bir araştırma. *Journal of Islamic Research*, 20(4), 172-177.
- Kılıç, D. (2008). Ortadoğu'nun dini geopolitiği ve günümüze yansımaları üzerine bir deneme. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(1), 65-86.
- Kızıloğlu, S. (2012). İsrail Devleti'nin kuruluşuna kadar geçen süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1), 35-64.
- Newman, D. (2004). Gush Emunim. İçinde P. Mattar (Ed.), *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa* (s. 958-959). New York: Macmillan Reference USA.
- Nye, J. S. & Welch, D. A. (2011). Küresel çatışmayı ve iş birliğini anlamak. (Çev. R. Akman). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Okada, M. (2012). The preservation and exhibition of Christian church sites in Israel: A case study of the Israel nature and parks authority and the franciscan order. *Orient*, 47, 147-168.
- Petersen, A. (2005). Politics and narratives: Islamic archaeology in Israel. *Antiquity*, 79(306), 858-864. doi:10.1017/S0003598X00114991
- Reuters (2009, Aralık 11). Israeli minister: no real 'freeze' on settlement. <http://uk.reuters.com> [Erişim Tarihi: 16.10.2016]
- Sand, Ş. (2011). *Kitab-ı Mukaddes'ten Siyonizme Yahudi halkı nasıl icat edildi?*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Doğan Kitap.
- Shahak, I. & Mezvinsky, N. (2002). İsrail'de Yahudi fundamentalizmi. (Çev. M. E. Dağ). İstanbul: Anka Yayınları.
- Shavit, Z. (2017). Mosaic art in modern Israel and the construction of a sense of place. *Nations and Nationalism*, 24(3), 792-816. doi:10.1111/nana.12382

- Spykman, N. J. (1942). America's strategy in world politics: The United States and the balance of power. New York: Harcourt, Brace & Company.
- Starzmann, M. T. (2010). Structural violence as political experience in Palestine: An archaeology of the past in the present. *Present Pasts*, 2(1), 126-141. <https://doi.org/10.5334/pp.29>
- Tanyu, H. (1980). Süleyman Mabedi. İçinde Türk Ansiklopedisi. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Tevrat (t.y.). Kutsal Kitap. <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku/> [Erişim Tarihi: 30.07.2024]
- Tezkan, Y. & Taşar, M. M. (2002). Dünden bugüne jeopolitik. İstanbul: Ülke Kitapları.
- UNGA (1947). Palestine plan of partition with economic union-General Assembly resolution 181 (II) Future government of Palestine. UN. <https://documents.un.org/doc/resolution/gen/nr0/038/88/pdf/nr003888.pdf?token=JqYFKwBwNuHQfC1vD9&fe=true> [Erişim Tarihi: 30.07.2024]
- Whitelam, K. W. (1997). The invention of ancient Israel: The silencing of Palestinian history. New York: Routledge.
- Yeşiltaş, M. (2014). Stratejik Derinlik'in jeopolitik tahayyülü. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 25-56.
- Zola, E. (2012). Suçluyorum. İstanbul: Can Yayınları.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies

10 (2), pp. 464-481

<http://www.ijoks.com>

Teaching Arabic to Specialists in the Digital Age: Strategies and Challenges

Naima CHALGHOUM¹ 

Received: Jun 9, 2024

Reviewed: Sep 17, 2024

Accepted: Sep 18, 2024

Abstract

In an era where the digital realm is redefining the boundaries of learning, the teaching of Arabic acquires new dimensions. This field targets specific audiences with distinct characteristics and complex linguistic needs. In particular, the instruction of Arabic to specialists faces a range of issues and challenges that require focused guidance and attention. This research paper aims to highlight the main issues, such as the diversity of learners' goals, needs, and motivations. The importance of e-learning and the methodologies for utilizing digital resources to enhance the effectiveness of Arabic language instruction in general with that for specialists and also for general life situations are underscored. Major challenges faced in this process, particularly in the Arab world are discussed. The findings of this study underscore the importance of integrating e-learning and digital tools in teaching Arabic to specialists and highlight the need for greater efforts to develop educational curricula. And recommendations for improving the outcomes of Arabic language education are provided.

Keywords: Arabic language instruction, Arabic for specialists, Curricula for teaching Arabic, E-learning for Arabic, Digital reality and teaching Arabic

Recommended citation:

Chalghoum, N. (2024). Teaching Arabic to Specialists in the Digital Age: Strategies and Challenges. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 464-481, DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1530644>

¹ Corresponding Author, University Abbes Laghrour Khenchela, Algeria,
e-mail: naima.chalghoum@univ-khencela.dz, ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8194-3555>

Introduction

The teaching of the Arabic language is witnessing rapid developments in the digital age, where technology has become an integral part of our daily lives. This digital transformation necessitates the integration of cultural and technological aspects to ensure the continuity and development of the language while preserving the cultural and civilizational identity of the Arab world. Therefore, it has become essential to consider adapting Arabic language teaching methods to modern technologies, contributing to improving the quality of education and expanding access to learners worldwide.

From the above observations, in regard to the concept of teaching Arabic to specialists, there has emerged a critical response to educating this group in ways that align with the fast-paced digital reality. The aim is to enable them to interact positively in their work environments and communicate more effectively with Arabic-speaking audiences. This requires the adoption of specialized teaching methods that meet modern era demands and professional aspirations. Despite the significant technological advancements, availability of advanced digital resources, and increased accessibility, teaching Arabic to specialists still faces many challenges.

The problem this research paper seeks to address is how the effectiveness of current curricula can be made to achieve the required linguistic competence among specialists and how technology can be used to enhance this educational process. Therefore, questions arise such as how supportive e-learning and digital tools could facilitate the development of curricula for teaching Arabic to specialists; what the main challenges are that might hinder this process; and, what the best strategies are to employ these technologies in developing educational curricula to meet the digital reality requirements.

This study aims to emphasize the integration of technology with the process of teaching Arabic to specialists and utilizing technology to meet contemporary demands. It also seeks to explore how to develop these methods to align with modern digital technology, analyze their impact on this process, and highlight the key features of employing modern technologies and e-learning in the teaching of Arabic to specialists. This includes identifying the characteristics and benefits of their use and determining the effectiveness in achieving their goals, along with attempting to provide

some effective suggestions and strategies to meet the digital world's requirements.

1. Two Main Types of Arabic Teaching

Initially, it is essential to highlight the similarities and differences between the two main types of Arabic teaching: Arabic for life and Arabic for specialists. The first approach refers to teaching Arabic in general programs that include a diverse audience with various functions, characteristics, and interests, differing in many ways except for the one common factor that they learn the language to manage their daily life affairs in general. With this audience, the challenge is to determine specific linguistic needs related to general life situations (in the market, in the institute, in places of worship, in travel, and so forth).

The second approach is the modern trend to target specific audiences with particular characteristics and defined linguistic needs that require following a special scientific methodology in program preparation. This methodology is based on an accurate assessment of learners' needs, consideration of their orientations, and meeting their demand to learn Arabic in line with modern trends in foreign language teaching.

2. Concept of Teaching Arabic to Specialists Within Language Education

Traditional language education focused on providing learners with a set of essential rules and skills needed by everyone, regardless of their specialization, needs, or scientific and practical fields. This field was recognized in the 1960s, and was initially limited to teaching English for special purposes and later evolving into English for specific purposes (ESP). Speaking of Arabic language teaching, and the needs of specialist teaching, the Arabic language has known this branch of education for non-native speakers since the early documentation of sciences in Arab culture. Scholars began establishing rules for teaching Arabic for religious purposes, particularly for those who converted to Islam and sought to learn Arabic to understand Islamic teachings. However, the teaching of Arabic extended beyond religious purposes to include political, commercial, scientific, and other objectives.

In our modern times, teaching Arabic to specialists is redefined. It involves utilizing the language education process to meet the learners' needs for specific purposes and aligning with their

academic and scientific specializations. This branch of education is defined as “a branch of teaching Arabic for specific purposes, directed at non-native speakers and included within the broader teaching of Arabic to non-native speakers.” It aims to equip learners with the linguistic capabilities, skills, and competencies necessary to excel in their specialization, be well-versed in their field of study, integrate into their academic environment, and express their thoughts and communicate effectively. At a minimum, it ensures correct expression, and ideally, it aspires to achieve high performance (Zaid, 2013).

Mohamed Achary defined teaching specialists as “a curriculum whose content is primarily determined by a pre-analysis of the learners’ communicative needs (Ashari, 1983, p. 116),” Thus emphasizing those learners’ needs and purposes are the main criteria for designing specific language courses. And, therefore, the educational institution’s role centers on the learners’ needs and interests.

To sum up, teaching language to specialists is a program where the content is academic, scientific, artistic, or professional, typically used for students specializing in certain fields or individuals in specific professions.

3. Purposes of Learning Arabic for Varying Needs

The purposes of learning Arabic for non-native speakers vary according to the students’ needs. They differ significantly in their reasons for studying the language, which can be divided into two main categories:

3.1 Studying Arabic for General Purposes

Under this purpose, non-native students learn Arabic to communicate with Arabs in general life situations, such as booking a hotel room, talking to a taxi driver, or purchasing something. These students need proficiency in the four language skills: listening, speaking, reading, and writing, to complete the communication process.

3.2 Studying Arabic for Specific Purposes

This approach has become increasingly prevalent in teaching Arabic to non-native speakers. It aims to enhance the linguistic needs of learners in their respective specializations. This purpose can be further divided into several categories, including:

- **Religious Purposes:** Many non-native Muslim learners study Arabic to understand the Holy Quran and the teachings of the Prophet Muhammad. These students often include new Muslims or those who did not have the opportunity to study Arabic in their home countries. They attend Arab universities or Arabic language centers that offer suitable programs. Generally, these students are proficient in reading and writing but less skilled in speaking and listening.
- **Diplomatic Purposes:** Some non-native speakers study Arabic for political and diplomatic reasons, such as ambassadors, ministers, and other political professionals who need to communicate with Arabs, attend conferences, and participate in meetings. These learners focus on listening and speaking skills, with less emphasis on reading and writing.
- **Media Purposes:** Non-native students working in the media, such as broadcasters and journalists, study Arabic for media-related purposes. Educational programs for these learners focus on media language, such as in newspapers, magazines, and news bulletins. These students need to understand media Arabic to communicate with various Arab media outlets for work or study, with a particular focus on reading, listening, and speaking skills.
- **Academic Purposes:** Students who come to Arab countries for university education study Arabic to qualify for admission to these universities. Most of these students have completed their secondary education in their home countries, where Arabic was part of the curriculum.
- **Economic Purposes:** A significant number of learners study Arabic for commercial and economic reasons, such as buying, selling, and conducting business deals with Arabs. These students often focus on learning the local dialect of the Arab country with which they have commercial interests, such as Chinese students.

From the above, it is evident that teaching Arabic to specialists serves multiple purposes, aiming to enhance linguistic competence and effective communication in various fields. Developing these language skills not only improves specialists' professional performance but also increases their ability to interact with the Arab and global community confidently and effectively. Achieving these goals requires employing modern digital tools and developing innovative educational

curricula that keep pace with technological advancements and meet learners' needs, ensuring that Arabic remains vibrant and evolving, and continues to play a vital role in various specialized fields in the digital age.

4. Methodologies for Teaching Arabic to Specialists in the Digital Age

Teaching Arabic to specialists must be based on the comprehensive educational process, encompassing all its necessary components: curriculum with all its essential elements, a teacher with all their qualifications, and a learner with the interactions of their different personality dimensions (Ashari, 1983, p. 123). This curriculum cannot be the product of a single individual or a group in a specific field; rather, it requires collaborative efforts from political systems to academics in various fields, including linguists, psychologists, educators, sociologists, philosophers of education, thinkers, and religious scholars. The importance and precision of the curriculum become even more critical when it involves teaching Arabic to non-native speakers (Ashari, 1983, p. 124).

A thorough understanding of the methodologies for teaching Arabic to specialists and a practical vision for their development require adherence to standards and characteristics that primarily focus on analyzing the communicative needs and communicative ability in specific academic or professional fields within a given timeframe. This necessitates that the teacher employs appropriate teaching methods. Features include:

4.1 Precise Analysis of Learners' Communicative Needs

This involves analyzing learners' needs before engaging in the teaching and learning process to ensure that the development efforts align with and are enriched by these needs (Rushdi Ahmad, 2003, p. 98). Sheikh Yusuf Khalifa Abu Bakr emphasizes that one of the fundamental principles of teaching languages for specific purposes is the analysis of students' needs and the determination of their expected linguistic activities. Based on these needs, the objectives of language teaching are defined, and curricula are designed to achieve these objectives (Yusuf Khalifa, 1990, p. 2). These needs were categorized into two types (Al-Lahham, 1997, p. 35):

- **Objective Needs:** These pertain to the nature of the linguistic situation and the linguistic operations involved. The linguistic situation includes the participants (listeners, speakers, and

audience), the relationship between them, and the spatial and temporal context of the situation. Linguistic operations include the functions of linguistic activity in the situation and the linguistic means used. For example, the professional needs of workers for using appropriate Arabic in their field require preparing vocabulary, structures, and expressions related to their specific work conditions, such as direct communication with others, both orally and in writing.

- **Subjective Needs:** These relate to the learners' personal goals and purposes. For instance, a learner with professional goals prioritizes listening and comprehension skills, followed by speaking and then reading, with writing coming at a later stage. In contrast, a learner with academic goals prioritizes listening and comprehension skills, followed by reading and writing for summarization, and then speaking.

From this perspective, teaching language to specialists must consider the issue of “communication” or “interaction,” as this branch of language teaching focuses on facilitating communication among specialists through language. This is an indicator of their ability to communicate in various professional contexts.

4.2 Focus on Communicative Ability

Communicative ability encompasses various types of linguistic communicative capabilities, which divides into three types (Ashari, 1983, p. 135):

- **Linguistic Ability:** This is the knowledge of the vocabulary, grammar, structures, and phonological aspects of the language.
- **Socio-linguistic Ability:** This involves understanding the rules of language use in daily life to achieve communicative goals. Sheikh Yusuf Khalifa views socio-linguistic ability as the knowledge of using vocabulary and structures in a way that achieves communication according to social conventions and the norms established by each social, professional, or occupational class.
- **Strategic Ability:** This is the ability to use linguistic and non-linguistic means to ensure the continuity of communication, which may collapse if any issue arises in linguistic or socio-linguistic ability.
-

4.3 Flexibility in Teaching Methods

It must be acknowledged from the outset that it is challenging to define a single, unified method for teaching Arabic to specialists. The backgrounds, purposes, and motivations of this process

have led to the emergence of various methods, such as the grammar-translation method, the direct method, the reading method, the audio-lingual method, the audiovisual method, the communicative method, the total physical response method, the silent method, the suggestopedia method, and the natural approach (Abdullah, 2008, p. 32). However, “indicators can be established for a method that helps the teacher achieve the maximum possible objectives of the curriculum while allowing the teacher to innovate and follow the appropriate method for the learners’ conditions and purposes. It is also essential to avoid wasting time on linguistic analyses or discussing non-linguistic issues unrelated to the specific purpose of the teaching (Yusuf Khalifa, 1990, p. 32).”

For instance, the needs of a historian who requires Arabic to understand the nation’s heritage and ancient documents are different from those of a tourist who needs to communicate verbally. Similarly, a university student who needs Arabic to listen to lectures, read references, and summarize notes has different requirements. Each of these groups necessitates a different teaching method, and the teacher must recognize this reality and adopt the appropriate method.

While the previous standards are associated with the two critical elements in the educational process—the learner and the method—it is also essential to focus on the teacher. The teacher needs proper training and experience in teaching Arabic to specialists. Mahmoud Ismail Sini believes that ““the teacher is the most crucial element of the educational process due to their role in influencing both the material and the student. A good teacher can improve the educational material and boost students’ morale (Mahmoud Ismail, 1980, p. 8).” Therefore, a successful teacher is the cornerstone of a successful program. This requires proper training and preparation to ensure the goals are achieved efficiently and effectively.

In conclusion, preparing teachers for teaching Arabic for specific purposes is as important as developing the curriculum, teaching methods, and analyzing learners' needs. All elements of this crucial process are interconnected.

5. Approaches to Teaching Arabic to Specialists

The approach to teaching Arabic to specialists can be a significant and necessary step toward

fulfilling the growing desire to learn Arabic. This approach is considered an integral part of new trends in teaching modern foreign languages. It is a modern approach to language teaching that focuses on the learner, their needs, and the situations they will encounter. It combines three key approaches:

5.1 Educational Approach

The primary focus of this approach is on the learner. In the context of teaching Arabic to specialists, such as diplomats, academics, or professionals in various fields, it is essential to address their specific needs through:

5.1.1 Needs Assessment

A comprehensive assessment should be conducted to determine learners' proficiency in Arabic and their professional goals. This involves understanding whether they need to improve academic writing skills, comprehend legal or literary texts, etc. Identifying these needs helps design a tailored educational program for them.

5.1.2 Encouraging Self-Learning

Provide advanced educational materials and multiple resources, such as e-books, academic articles, and specialized websites, that learners can independently refer to enhance their learning.

5.1.3 Increasing Motivation

Focus on linking educational content to the specialists' areas of interest by offering specialized texts in economics, politics, or Arabic literature, making learning more engaging and beneficial.

5.2 Linguistic Approach

This approach emphasizes the situations in which the learner will use the language. Specialists need to use Arabic in specific professional scenarios, and education should be adapted to meet these needs through:

- **Teaching Context:** Designing educational scenarios that mimic real-life situations specialists might encounter, such as conducting formal conversations, preparing professional reports, or giving presentations in Arabic.
- **Practical Practice:** Organizing activities that simulate professional scenarios, such as role-playing sessions including job interviews, business meetings, or academic discussions. Using authentic materials (e.g., legal documents, journalistic articles, or literary works) can be highly beneficial to support this practice.

5.3 Skill-Based Approach

This approach focuses on designing linguistic situations that help learners master language skills and perform well, developing basic language skills to meet specialists' needs through:

- **Practical Training:** Providing intensive opportunities to practice basic language skills through specialized activities such as preparing research reports, writing academic articles, or conducting professional interviews. Modern teaching techniques such as simulations and multimedia can be used to enhance these skills.
- **Assessment and Feedback:** Conducting detailed and accurate feedback sessions to help learners improve their linguistic performance. Organizing periodic evaluation sessions that include oral presentations and writing specialized reports, providing detailed feedback.
- **Integration of Skills:** Designing educational activities that combine various language skills in professional contexts, such as preparing an academic paper (which requires reading, writing, speaking, and listening skills) or summarizing scientific articles and presenting them orally.

Applying the above approaches accurately and appropriately to meet specialists' needs can significantly contribute to developing their linguistic capabilities and achieving their professional goals more effectively.

6. E-Learning and Its Effectiveness in Teaching Arabic to Specialists

E-learning serves as an effective means when modern and advanced technologies are applied through the development of technological programs that align with the adopted educational system. Significant advancements in information technology, computer techniques, and communications—including the expansion and spread of the internet and the emergence of various applications—provide substantial opportunities for leveraging these tools in teaching Arabic to specialists. In this digital age, education experts strive to harness these technologies to establish a flexible and interactive educational system, supported by modern software that keeps pace with the rapid changes in the technological world.

With the advent of modern technology, experts in teaching Arabic to specialists must understand its role in “enhancing the educational process to achieve its goals, such as facilitating the transfer, copying, sharing, and presentation of educational content.” This has made it easier for learners to

access information in various ways, at any time they need it. Among the most significant of these technologies are educational websites, which have become a prominent option for providing effective solutions by offering interactive materials, programs, and curricula tailored to the needs, goals, levels, and circumstances (Ramishi Rabia, 2022, p. 159) of those interested in learning and teaching Arabic.

E-learning represents "a form of distance education, also known as non-traditional learning, using modern communication tools such as computers, networks, and multimedia." This method has proven capable of addressing several educational challenges. The emergence of internet technology has brought a substantial shift in distance education, transforming it from a less significant field to a necessary and evolving method in many universities worldwide (Ramishi Rabia, 2022, p. 159).

E-learning relies on electronic media for "communication, information reception, skill acquisition, and interaction between teacher and learner." It eliminates the need for school buildings or classrooms, connecting learners through advanced electronic means and remote communication networks. It has become an essential aspect of contemporary education systems, integrated into curricula across various educational stages to equip learners with the skills to use electronic devices, particularly computers (Qader, 2020, pp. 118-119).

Utilizing e-learning in teaching Arabic to specialists offers several significant advantages in the digital age:

- **Expanding Access to Arabic Learning:** E-learning enables specialists in different countries and regions to access high-quality educational programs without geographical constraints.
- **Flexibility in Scheduling:** Learners can access educational materials at times convenient for them, increasing schedule flexibility and facilitating continuous language learning despite personal and professional commitments. This flexibility also encourages self-directed learning.
- **Integration of Modern Technologies:** E-learning incorporates interactive media and smart learning tools, such as educational videos, interactive activities, and augmented reality, to enhance the learning experience and simulate real-life scenarios specialists may encounter.

professionally. It allows specialists to communicate with trainers, teachers, and peers through chat platforms and forums to discuss topics and practice Arabic.

- **Up-to-date and Specialized Content:** E-learning provides updated and specialized educational content that meets the needs and aspirations of specialists in various fields.
- **Immediate Evaluation Systems:** These systems offer instant feedback on learners' performance, helping them continuously improve their language skills.

The above points underscore the importance of e-learning as a fundamental tool in teaching Arabic to specialists, enabling exceptional and sustainable learning outcomes that meet the linguistic and professional needs of specialist learners.

7. Challenges in Teaching Arabic to Specialists in the Arab World in the Digital Age

Teaching Arabic to specialists in the Arab world faces several challenges, which can be categorized into general and specific challenges:

7.1 General Challenges

These challenges hinder the development of an effective and comprehensive digital content for teaching Arabic and highlight the key issues that need to be addressed to achieve a successful digital transformation in this vital field. These challenges include:

7.1.1 Societal and Scientific Challenges

Arabic language education for specialized purposes suffers from several fundamental challenges that negatively impact its effectiveness and spread. One such challenge is the lack of encouragement from the local community, where insufficient attention is given to learning Arabic for specialized purposes like medicine, law, and the humanities and social sciences. This lack of support can reduce the availability of specialized educational resources and restrict the spread of effective educational programs in these fields.

Additionally, there is a challenge from the lack of motivation among foreigners to learn Arabic, as they often prefer to use their native languages in their professional and academic fields instead of resorting to Arabic. This lack of motivation negatively affects the demand for educational programs and resources available in Arabic, reducing investment in their development and updating to meet the needs of specialized markets.

Moreover, the field of scientific research in this area is witnessing a significant decline, with many

research efforts relying on personal endeavors rather than systematic scientific methodologies. This decline can negatively affect the development of educational curricula and programs necessary for learning Arabic for specialized purposes, limiting the progress and development of this field amid increasing needs and modern technological advancements.

7.1.2 Technical Challenges in Developing Effective Arabic Digital Content

In the context of developing Arabic digital content, technical challenges emerge as major factors hindering the achievement of desired effectiveness and success. There is a shortage of advanced technical skills required to develop effective Arabic digital content. Arab developers often lack advanced skills in design, programming, and information technology, which limits their ability to create and produce advanced digital content that meets quality and educational effectiveness standards. This shortage hinders the development of innovative educational applications and platforms that align with modern Arab educational needs.

7.1.3 Lack of Specialized Educational Curricula, Programs, and Applications in Teaching Arabic

The need to develop specialized curricula, programs, and educational applications in Arabic is a fundamental challenge facing digital education in the Arab world. Teachers and students face many obstacles that limit the effectiveness of digital learning. There is a clear shortage of educational programs and applications suitable for the linguistic and cultural characteristics of Arabic speakers. Most current applications are either aimed at other languages or insufficiently tailored for Arabic, leading to weak interaction and participation from learners and negatively affecting their ability to deeply and continuously understand content. This limits their ability to use technology to enhance their linguistic and cognitive skills, placing an additional burden on teachers to provide these resources or utilize existing ones, even if they lack the necessary experience in using modern educational software.

7.1.4 Integration of Digital Technologies with Traditional Educational Curricula in Teaching Arabic to Specialists

The content of developed educational applications may not be compatible with traditional curricula. Thus, the process of coordinating them requires significant efforts in programming and

education to ensure that digital educational tools and applications align with the educational goals and adopted curricula. This challenge involves providing an educational environment that combines technology and traditional education in a way that enhances the quality and effectiveness of education.

7.2 Specific Challenges

In addition to the general challenges facing Arabic language education in the digital age, there are also specific challenges related to the characteristics of the language itself and its integration with modern technologies. These challenges require special attention due to their direct impact on the effectiveness of Arabic language teaching and the quality of available digital content. These include (Qader, 2020, p. 119):

7.2.1 Difficulties Related to the Arabic Language and Its Terminology

Most Arab countries speak in colloquial dialects, which affects the teaching of Arabic. Much Arabic digital content includes a vast amount of colloquial speech in different dialects, with dialects often being used in online Arab forums at the expense of correct classical Arabic. This emphasizes the need to rehabilitate this Arabic content and extract the useful scientific and educational material.

7.2.2 Challenges Related to Standards of Arabic Use in Computing

Particularly concerning natural language processing (NLP) in Arabic, such as machine translation, which can support the ability to electronically translate foreign scientific content and books into Arabic. Currently, there are no machine translation systems for Arabic capable of achieving entirely accurate and robust results, necessitating the creation of a strong translation system and encouraging research in this field.

7.2.3 Difficulties Related to Effective and Quick Information Retrieval

The lack of strong information processing and retrieval systems that simulate Arabic language and are used to index websites in search engines and digitize Arabic documents and correct grammatical writing has made it difficult to access educational and scientific texts and positive Arabic content. This issue impacts e-learning for the Arabic language.

8. Ways to Achieve Effectiveness in Teaching Arabic to Specialists in the Digital Age

Overcoming the difficulties and challenges that hinder the process of teaching Arabic to specialists

in the digital age requires taking a series of measures and applying specific strategies to achieve the desired goals. Below are some suggestions and approaches:

8.1 Raising Awareness and Promoting Local and International Cooperation

Raising awareness and promoting local and international cooperation in the field of teaching Arabic to specialists in the digital context through adopting strategies and initiatives that emphasize the importance of understanding and recognizing the significant value of learning Arabic for specialized purposes. These efforts include various aspects, such as educating local and international communities about the importance of using Arabic in specialized academic and professional fields like medicine, law, and the humanities. This also involves organizing media campaigns and educational seminars to highlight the benefits of using Arabic in scientific and professional communication, encouraging cultural and technical exchange with countries and international institutions to transfer knowledge and technologies in the field of teaching Arabic, and launching joint projects to develop advanced educational software and applications that support Arabic for specialized purposes.

Furthermore, local cooperation between educational institutions, governments, and scientific and academic bodies can be pursued to develop and implement specialized educational programs in Arabic and support local initiatives aimed at developing educational curricula and digital resources in Arabic.

In the above context, it is also important to emphasize the enhancement of linguistic and cultural belonging for students and learners studying Arabic for specialized purposes, supporting initiatives that contribute to a deep understanding of Arabic linguistic and cultural heritage. The integration of all these efforts can contribute to building a digital educational infrastructure that supports Arabic as a specialized language and enhances the use of technology to improve the quality of education and training in various fields.

8.2 Developing Advanced Educational Programs for Teaching Arabic to Specialists

Here it is necessary to create and develop educational programs and resources based on modern technology to effectively enhance the learning of Arabic for specialized purposes. This can be

achieved through the adoption of advanced technology and providing technical and technological support using the latest technologies such as virtual reality, augmented reality, and artificial intelligence to offer enhanced and customized educational experiences tailored to each learner's needs. Additionally, providing ongoing technical support for learners and teachers to resolve technical issues and facilitate access to educational resources, as well as offering a comprehensive system for evaluating their performance and providing immediate feedback, helps in improving learning and developing skills throughout educational courses.

It is crucial to create specialized content focused on the specific uses of Arabic in fields such as medicine, law, commerce, and the humanities, with diverse educational tools and resources. This content should be designed in accordance with international standards in language and education fields, which allows for expanded interaction between teachers and learners in the same specialization and conducting live discussions and collaborative national and international projects online.

8.3 Providing Incentives and Enhancing Learning Opportunities

This can be achieved by taking measures to motivate learners and increase their opportunities for effective and engaging learning. Encouraging the idea of sustainability in language learning and continuous improvement of language skills and making consistent use of educational resources. Offering training courses, workshops, and continuous development opportunities in various fields related to Arabic for specialized purposes helps improve skills and technical and professional knowledge. Interactive learning opportunities in an educational environment that encourages live discussions and interaction between students and teachers through e-learning platforms play a significant role in increasing learner engagement and the success of their educational experience.

Conclusion

In conclusion, it can be emphasized that rapid technological developments necessitate adapting Arabic teaching methods for specialists to the constantly evolving digital reality. This study highlights the importance of utilizing technology to improve the quality of education and expand its reach, contributing to achieving the required linguistic competence among specialists and enabling them to interact effectively in their work environments.

Despite the challenges facing the teaching of Arabic to specialists, the integration of cultural and technological aspects offers promising opportunities to develop advanced educational curricula that align with modern aspirations. By identifying the main challenges and presenting effective strategies for employing modern technologies, we can enhance the educational process and ensure the continuity and development of the Arabic language, serving the cultural and civilizational identity of the Arab world.

The findings of this study underscore the importance of integrating e-learning and digital tools in teaching Arabic to specialists and highlight the need for greater efforts to develop educational curricula that align with the demands of the digital age. Implementing the proposals and strategies presented in the study requires extensive collaboration between educational institutions, governments, the private sector, and academic bodies, focusing on enhancing the technical and linguistic skills of specialists learning Arabic and developing suitable technological infrastructure to create a comprehensive educational environment. This will contribute to developing the linguistic and professional skills of learners and ensure the continuity and development of the Arabic language in a rapidly changing global context.

References

- Abdullah, O. A.-S. (2008). *Teaching Arabic to Non-Native Speakers*. Egypt: Al-Alamiah Publishing and Distribution House.
- Al-Lahham, Y. K. (1997). *Teaching Arabic for Specific Purposes: Developing Model Lessons for Non-Arab Diplomats*. Unpublished Master's Thesis. Khartoum, Sudan: Khartoum International Institute for Arabic Language.
- Ashari, A. (1983, 02). *Teaching Arabic for Specific Purposes*. Arab Journal for Linguistic Studies, 01(02).
- Mahmoud Ismail, S. (1980). *Training and Development of Foreign Language Teachers*. Scientific Record of the First International Symposium on Teaching Arabic to Non-Native Speakers. Riyadh, Saudi Arabia: Riyadh University.
- Qader, S. A. (2020). *E-Learning of Arabic: Reality and Prospects*. Al-Arabiya Journal(07).
- Ramishi Rabia, H. N. (2022, 11). *Strategies for Teaching Arabic in Light of the Introduction of Electronic Sites*. Al-Qari Journal for Critical, Literary, and Linguistic Studies, 05(04).

- Rushdi Ahmad, T. (2003). Institutes for Teaching Arabic to Non-Native Speakers: Development Trends / Accreditation Standards / Quality Indicators. Khartoum: Khartoum International Institute for Arabic Language.
- Yusuf Khalifa, A. B. (1990). Teaching Arabic for Specific Purposes. Seminar on Teaching Arabic in Higher Education Institutions in Sudan. Khartoum, Sudan: National Council for Higher Education.
- Zaid, N. S. (n.d.). Teaching Arabic for Specific Purposes.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies

10 (2), pp. 482-502

<http://www.ijoks.com>

Children and the Risk Society in Algeria: The COVID-19 Pandemic as a Model

Zidan NAIMA¹ 

Received: Jun 10, 2024

Reviewed: Sep 18, 2024

Accepted: Sep 19, 2024

Abstract

This study aims to describe and analyze the trajectory of children in a society exposed to risks, using the COVID-19 pandemic as an example. Due to concerns over virus transmission, the Algerian government, like many others worldwide, has enforced quarantine and home confinement policies. The aim was to prevent the spread of the virus and reduce the number of victims. As a preventive measure, schools were closed from March 12, 2020. The government also imposed partial or total containment measures depending on the severity of the situation in each region. This situation forced people, including children, to stay at home, even though it was not always safe for them. The lockdown has caused significant changes to children's daily routines. Their education, activities, free time and social relationships have been profoundly affected. These upheavals have had repercussions on their psychological, mental and social well-being.

Keywords: Risk society, COVID-19 pandemic, home quarantine, child, family, Algerian society

Recommended citation:

Naima, Z. (2024). Children and the Risk Society in Algeria: The COVID-19 Pandemic as a Model. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 482-502, DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1531214>

¹ Corresponding Author, Search Unit Human Sciences for Philosophical, Social and Humanistic Studies, University of Oran2 Mohamed Ben Ahmed, Algeria, e-mail: zidan.naima@univ-oran2.dz, ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5136-5310>

Introduction

Childhood represents a crucial phase in individual development, profoundly influencing personality, identity, social behavior, thinking, and lifestyle. However, in a rapidly changing world, ensuring a secure childhood remains a challenge. It guarantees the child's essential needs such as nutrition, health care, housing, nurturing, safety, mobility, and education. Yet, living in a secure society is not always guaranteed, especially in high-risk contexts like during the COVID-19 pandemic, deemed an uncontrollable epidemic. While the exact origin of this epidemic, whether natural or due to human intervention, remains debated, the situation has recalled Ulrich Beck's risk concepts and the outcomes of industrial society.

Beck had anticipated the possibility of quarantining entire countries (Beck, 2009), as occurred in 2020 when the pandemic erupted after its emergence in Wuhan, China, in December 2019. On March 20, 2020, the World Health Organization officially declared a global pandemic, prompting numerous governments, including Algeria's, to implement strict precautionary measures. These measures included travel restrictions, closure of schools, universities, sports facilities, and clubs, as well as the enforcement of physical distancing and partial or total quarantines. This situation disrupted the daily routines of children, especially in urban areas and cities.

Research Problem

The COVID-19 pandemic, along with travel restrictions and confinement measures, deeply impacted societies and their infrastructures. These disruptions manifested through economic, social, and even cultural crises, exacerbating interpersonal tensions, particularly within families. Family members faced psychological, social, and sometimes material pressures.

Children, particularly vulnerable due to their delicate nature, were deprived of their usual nurturing environments. Besides the infection risk, it's crucial to highlight the dangerous consequences of quarantine on their mental, psychological, physical health, education, well-being, and social ties. This period also heightened cases of child maltreatment, whether direct, intentional, or unintentional, within households that are supposed to be havens of safety and support.

International organizations and child rights advocates have raised alarms about this concerning reality, especially with reduced contact with usual protection and support systems.

In this context, we pose the following question: What are the risks faced by children following home quarantine during the COVID-19 pandemic within Algerian society?

This study aims to analyze the impacts of home quarantine on children, confronting significant changes in their lives and daily routines. It sheds light on the interactions that occurred during this period and the realities experienced by these children, examining the psychological, health, social, and educational effects that ensued.

Regarding the adopted methodology, we favored a descriptive analytical approach, deemed most appropriate for studying contemporary phenomena. This approach involves describing the reality of children during home quarantine and analyzing it based on data obtained from observations, interviews, and both national and international reports.

One of the fundamental theories underpinning this work is symbolic interactionism. This theory examines the nature of individuals' actions in their daily lives, focusing on the interaction processes between the actor and their social and natural environment. It posits that the environment's reality is constructed through the individual's subjective interpretation. Pioneers of this theory, such as George Herbert Mead, view the actor and their relationship to the world as dynamic rather than static. They emphasize that each individual is capable of interpreting their environment and making sense of their social and natural world(Osman, 2008).

During the lockdown, children staying with family members or other residents of the same household experienced friction and interactions within these groups. Children engaged with their immediate environment, thereby shaping their experience during this period.

I- Definition of procedural study concepts:

1. **Society at risk:** This concept refers to a society facing various threats, incidents, events, or a likelihood of dangers. These elements fuel a sense of social insecurity, often resulting from factors beyond human control or developments produced by human activity, as described by Ulrich Beck in his theory of modernity (Beck, 2009).

2. **Pandemic:** A pandemic is characterized by the widespread or global spread of an infectious disease that is difficult to contain. It causes significant disruptions across multiple spheres: public health, economy, social relations, cultural aspects, education, and even political and individual psychology and social structure.
3. **Coronavirus:** Coronaviruses, members of the Coronaviridae family, are large, single-stranded RNA viruses. They have a lipid envelope studded with club-shaped spike proteins. They infect various animals, including humans, and are responsible for diseases such as MERS, SARS, and COVID-19. These viruses can cause various illnesses in animals, while in humans, they are responsible for a third of common colds and occasionally severe respiratory infections (Merriam-Webster, 2021).
4. **COVID-19 Pandemic:** The COVID-19 pandemic corresponds to the global spread of a highly contagious disease caused by SARS-CoV-2, a coronavirus. This disease, named COVID-19 (Mayo Clinic, 2021), is characterized by respiratory symptoms that can range from mild to severe forms (Al-Malkawi, 2020). The first cases were detected in Wuhan, China, in December 2019.
5. **Home quarantine:** This measure, defined by Rothstein, involves restricting the movement of asymptomatic individuals potentially exposed to an infectious disease (Rothstein, 2015) during its transmission period. It aims to prevent disease spread by preventing these individuals from leaving their homes.

Child: A child is a growing human being who is entirely dependent on parents or adults for care, nutrition, safety, and socialization needs. This stage of human life, called childhood, is a crucial period during which the individual learns and prepares for physical, mental, psychological, social, moral, and spiritual maturity(Mu'awad, 2012).

According to Article 1 of the Convention on the Rights of the Child, a child is defined as every human being under the age of eighteen years, unless under the law applicable to the child(UNICEF, 1957), majority is attained earlier. The age of majority varies according to local laws and customs in each country.

Family: The family constitutes the primary framework for the individual, providing the foundations for nurturing, healthy development, security, and affection. It also plays a crucial role

as a mediator between the individual and the community, integrating the child's experiences and knowledge into society as a whole, including human relationships, objects, and situations. The home remains an essential refuge to which the child turns eagerly(Amir, 2003).

In Algerian society, the family is primarily divided into two types:

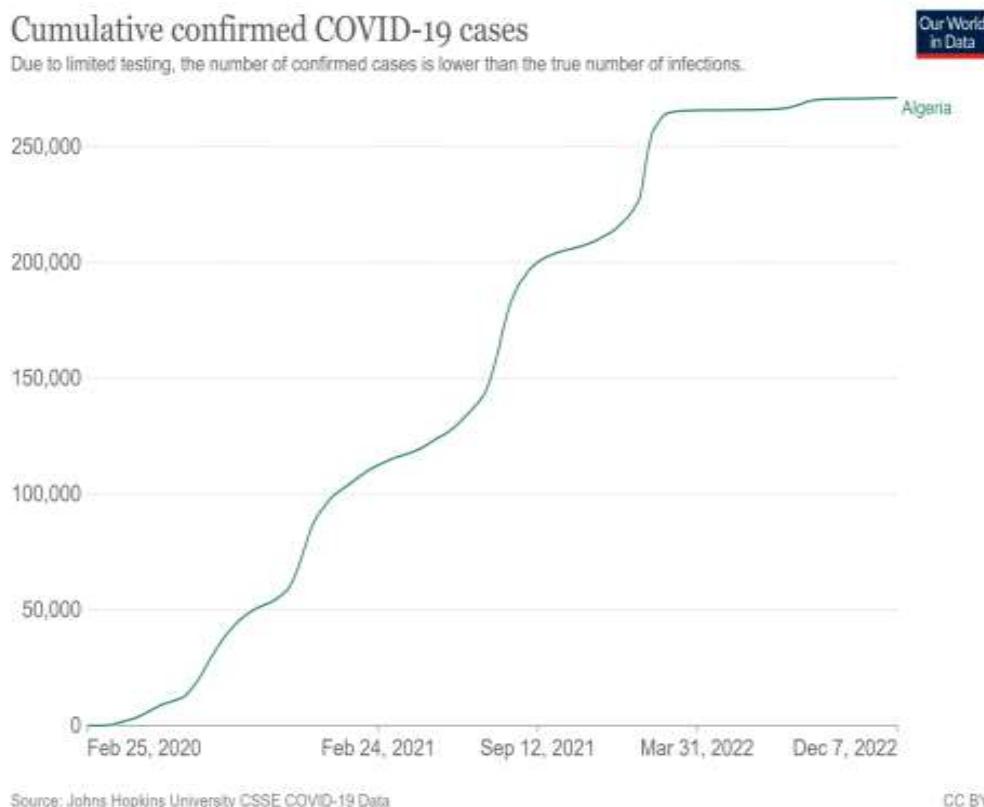
- Nuclear family: composed of the father, mother, and children.
- Extended family: in addition to the nuclear family (father, mother, children), it includes grandparents, uncles, and aunts.

The second aspect: The adverse impacts of home quarantine on children: While home confinement is crucial for ensuring health safety and preventing infection spread among children, it poses a threat to their physical, mental, psychological health, and social interactions. The relaxation of confinement measures has exposed some children, especially those living in urban areas, to various risks and vulnerabilities. Among the conditions and dangers observed during this period are:

Children's exposure to the risk of viral infection: Our observations have revealed that some families disregarded preventive measures against COVID-19, as evidenced by several cases studied. For example, in an interview with a 43-year-old father: "During the lockdown, I often went out... I met acquaintances and visited my parents." Similarly, another 48-year-old father initially expressed skepticism about the severity of the virus: "I didn't believe there was a dangerous virus... I thought it was a media invention... I led a normal life and didn't follow any health procedures." A mother interviewed, with two children, noted that despite confirmed COVID-19 cases in her husband's workplace circle, he adopted negligent practices towards their children, welcoming them without precautions and without sterilizing clothes and purchases before bringing them home.

These examples illustrate a widespread trend in Algerian society where many individuals minimized or ignored the seriousness of contracting or transmitting COVID-19, including within their own families and towards their children. This attitude has contributed to the virus's spread within households, as evidenced by the continued increase in confirmed COVID-19 cases:

Figure 01: Represents the evolution of confirmed COVID-19 cases in Algeria.



Source : ²Our World in Data

The increase in the number of infected individuals can be attributed to various factors. These include lack of awareness and ignorance among medical personnel, or their unfamiliarity with the severity and rapid spread of the virus. This has led to a lack of preventive measures and a disregard for precautionary actions, often despite home quarantine procedures being enforced solely under legal and coercive measures. Furthermore, based on my observations, some families did not strictly adhere to isolation protocols when a member was diagnosed with COVID-19. For instance, Mrs. L, aged 35, stated: "I fell ill with COVID, but I couldn't isolate myself from my children or keep them at a distance, because that's what God decided...". This behavior can be explained by the central role mothers play in caring for their children, which prevents strict adherence to isolation despite extensive media awareness. Such attitudes are a key reason for the rise in cases.

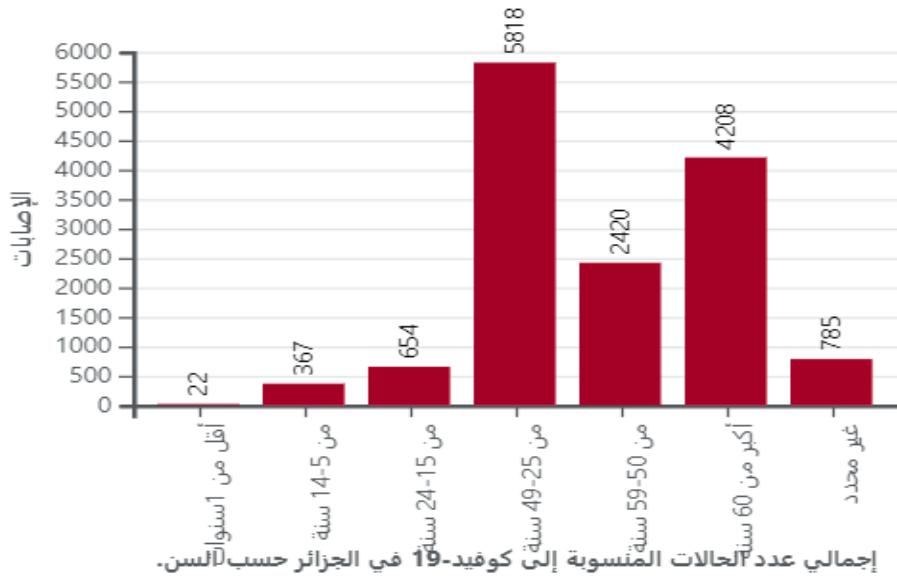
²Our World in Data. (n.d.). Coronavirus Data Explorer. Retrieved August 11, 2022, from <https://ourworldindata.org/explorers/coronavirus-data-explorer>

It is also evident that preventive measures are not supported by therapeutic approaches, partly because some families in our contemporary society exhibit health illiteracy or a culture of health unawareness, preferring curative medicine over prevention. Preventive health remains a vague concept for many in our society, influenced by cultural contexts such as belief in fate. For those who believe that everything is predestined, adherence to COVID-19 preventive measures is seen as futile, as they believe they will be infected or die according to God's will, with preventive measures making no difference.

In this regard, sociologist and linguist researcher Iman Kassie Musa believes that some people's lack of concern for preventive measures against the coronavirus stems from their strong belief that whatever happens to them is predetermined. This belief acts as a shield against feelings of guilt if they contract the infection or transmit it to others(Musa, 2020).

Additionally, economic and social contexts, such as income loss and poverty, divert individuals' attention from preventive measures to mere survival. This reality is often expressed during quarantine periods as "dying from pandemic or famine!". Despite awareness efforts and recent advances in preventive medicine, other factors contribute to procrastination and ignorance among some people regarding COVID-19 protective measures(Shahla, Shahla Hanania, & Harbali, 1955).

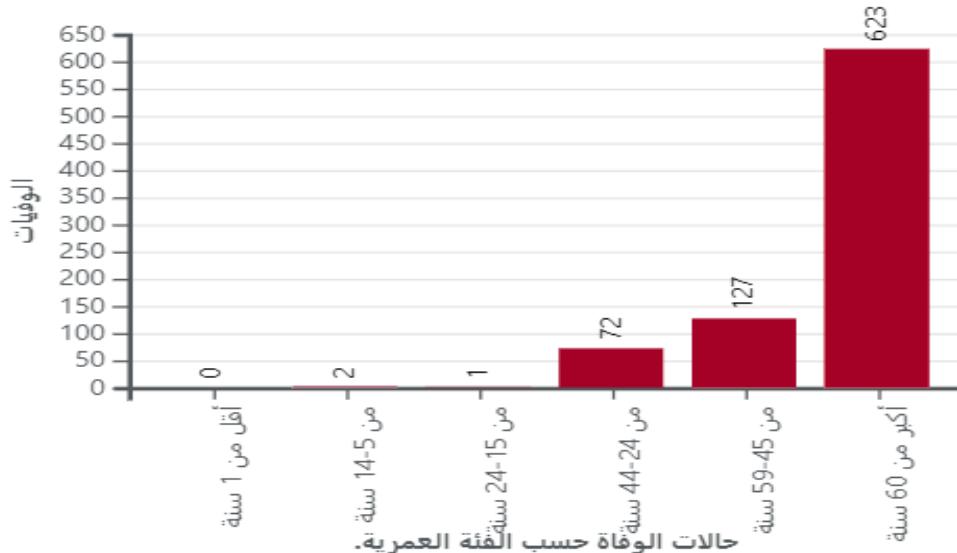
Fortunately, in Algeria, the percentage of infected children has been relatively low compared to adults, as shown in Figure 02: Number of COVID-19 cases in Algeria by age, 2020.



Source : Wikipedia 2020

According to recent study findings, children are less likely to show positive results on polymerase chain reaction (PCR) tests aimed at detecting viral genetic material, even in the presence of viral infection(NASA, 2021). This finding suggests that children are less prone to developing severe complications leading to death(Mayo Clinic, 2021). Additionally, alongside measures such as home quarantine and travel restrictions, this age group stands out as having recorded the fewest deaths according to official statistical data.

Figure 03: Represents deaths by age in Algeria in 2020.



Source : Wikipedia 2020

Frequent observation of the absence of severe symptoms in infected children could explain the low detection of the disease among this population globally. Many children, although they may carry the virus, remain asymptomatic, showing no clinical signs beyond what is considered a potential carrier. However, this reality does not negate the risk of infection and complications in children, particularly if their immune system is compromised or if they have chronic conditions such as diabetes, asthma, obesity, congenital heart defects, genetic disorders, or neurological disorders(Mayo Clinic, 2021). The first death of a child, which occurred in Algeria on April 6, 2020, involved a 9-year-old girl from the wilaya of Ouargla(Nessma TV), followed by other cases across the country.

Additionally, prolonged confinement indoors and reduced sunlight exposure can lead to vitamin D deficiency in children. This vitamin plays a crucial role in enhancing immunity against diseases and infections, as well as in preventing psychological disorders such as depression. Nutritionist Ellen Anderson Heinz notes that insufficient levels of vitamin D are frequently observed in individuals with clinical depression, and conversely, depression can lead to social isolation that reduces the synthesis of this vitamin(Nazi, 2022).

The intensive media coverage of the viral threat associated with COVID-19 has profoundly affected children's mental health, exposing them to significant risks. The term "Corona," now integrated into children's vocabulary, stems from widespread media coverage by national and

international media, as well as social media and online platforms. This media amplification, driven by both educational and sensationalist goals, has heightened public uncertainty about the virus's effects, despite sometimes contradictory study findings.

This intense propagation has sparked widespread panic, particularly noticeable among children aware of global and national epidemiological developments. They have been particularly sensitive to the escalating infections and deaths reported through television or the Internet, channels that often favor dramatic presentation to capture public attention.

Testimonies collected reveal the impactful media influence. A 31-year-old mother reports that her eight-year-old son exclaims "Corona" with every sneeze. Similarly, a 16-year-old teenager expresses fear over the situation in Italy, closely following infection and death statistics. A 17-year-old girl shares the terror she felt upon learning of the lockdown in her hometown of Blida, considered an endemic zone.

This media saturation regarding the pandemic's evolution has exacerbated concerns about children's future, amplifying their confusion and anxiety in this unprecedented situation.

The increase in "media role dimensions, communication, and dissemination, through satellites, live broadcasting, and the increase in the number of satellite stations in a way that has not been seen before, and the prevalence of the Internet and its connection to the world in information arteries that were previously unavailable, which have exposed the public of all countries to the impact of various means(Al-Rifa'i, 2011) " has made some families aware of the situation and improved communication with the child, adjusting the explanation according to their absorption level, thereby reducing psychological stress, but it has also increased confusion and anxiety for the child. Most cases examined showed that during the home quarantine period following local and global epidemic developments through the media in full view of the child, they commented on it or showed anxiety and fear in front of him.

The danger of receding into a confined space and its impact on the child: Imposing home quarantine and movement restrictions has led all family members to retreat into the house for a long period of time according to each state's quarantine procedures. This has caused overcrowding in the living space, especially for families in cramped accommodations.

Considering the child's biological nature, where they need more space to release their potential energy, the presence of more than two people in a narrow and closed space leads to interactions and potential conflicts over space ownership, depending on the needs and ages of each individual.

Given the dominance of the strong over the weak and the child's vulnerability within the household, some parents have reported using physical punishment to control the child's movements or demands. Official reports have also revealed cases of violence against children. Conversely, in some families, particularly with adolescents, the child intimidates the rest of the family and becomes a source of nuisance and anxiety.

Adolescents are also highly sensitive and seek the privacy they lost during the home quarantine period with all family members present in the house. For instance, a study conducted in Al-Aqsa State in Morocco linked the negative impact of intra-family relationships due to home quarantine and the number of rooms in the house, noting significant pressure on large families with few rooms, highlighting problematic housing policies that create cramped apartments with no play space for children and green areas, causing substantial harm to individuals, especially children and adolescents(A group of authors, 2020).

The Danger of Restricting a Child's Freedom and Movement

Movement and non-excessive physical activity are of great importance for the child's development and psychological well-being. Play is a vital necessity for children and a sign of health. It develops the human body's organic, mental, and psychological functions(Bukhti, 2017). It is a way to rid the body of excess vitality. Just as a steam engine sometimes needs to release its increasing steam, an individual needs to release their surplus energy through play, and since this vitality is more fluid in the young, they enjoy playing more than adults (Shahla, Shahla Hanania, & Harbali, 1955).

Play can also be a way to revive this vitality if it diminishes(Ibid).

However, during the home quarantine period, some families have restricted the child's movement inside the house due to discomfort or the house's small size. At a time when the child could not find another outlet to expend their motor energy, this resulted in low physical activity,

complaints, boredom, anxiety, and psychological tension, or the child turning to the Internet and television for relief.

Regarding adolescents, the situation is more complex because they viewed the duration of staying at home as being in prison. "Defendant No. 25, 15 years old" ... "Although I was entertained by the smartphone, I still got bored. You feel like you're imprisoned... and you feel your body breaking down. You just want to get out of the house and run aimlessly...."

During the quarantine period, an adolescent is exposed to a lack of physical activity and movement, which affects their psychological state and increases their tension. According to clinical psychology specialist Kahar Sabrina, they invest in friends and peers and connect through social relationships in sports clubs or schools, or in residential areas. Therefore, home quarantine procedures restrict their freedom and lifestyle, cutting off their communication networks with others. It can be said that home quarantine has disrupted daily activities, social ties, and relationships, worsening adolescents' psychological and life problems and increasing family and household issues(Sabriina, 2020). This is especially true if there is no culture of communication and compatibility within the family.

5. Disruption of Eating Habits and Bedtimes: During the home quarantine period, the kitchen became the favorite destination for children, as reported by many respondents who noted the extended time children spent there. One respondent, researcher number 29, a mother of four children aged 6 to 17, stated, "They spent a lot of time in the kitchen... They eat and in no time you hear - Mom, I'm hungry..." The appetite of children and even adults increased during the home quarantine, leading to observations that children showed a lack of concern for other activities and felt bored, making eating a way to feel pleasure.

As disrupted meal times were linked to irregular sleep patterns, all statements indicated that sleep schedules became irregular during quarantine, particularly for schoolchildren. They woke up late, sometimes around lunchtime, and went to bed late, often past midnight, prompting them to eat another meal or resort to snacks and entertainment. Studies have shown that the later a person goes to bed, the hungrier they get. Insomnia, depression, psychological stress, and constant anxiety can also stimulate a person's appetite(Yasin, 2019), potentially leading to weight gain and affecting a child's mental and physical health. Irregular sleep schedules severely impact a

child's development and overall health. "The human growth hormone, secreted by the pituitary gland in the brain during deep sleep at night, is affected by many factors such as stress, good nutrition, physical activity, and sleep(Hasan, 2023)." Many children missed these activities during the home quarantine, especially those from poor families who could not provide the necessary meals due to economic crises and income loss from lockdown policies. This can hinder brain development and the formation of networks that facilitate thinking, learning, and behavior formation. Sleep, nutrition, and physical activity induce physical growth and promote mental health and skill acquisition(Suni, & Vyas, 2024).

5- Risk of Domestic Violence Against Children During Home Quarantine

Violence in all its forms was considered one of the most significant dangers that children were exposed to during quarantine. Before discussing the abuse that children experienced, we must first define the meaning of violence. Omar Al-Tair describes it as "a pattern of behavior that results from a state of frustration, accompanied by signs of tension, and involves a deliberate intention to cause physical or moral harm to a living organism or a substitute for a living organism(Al-Tayir, 1997)." The aggressor may not always be in a state of frustration and tension but may rather derive pleasure and satisfaction from abusing others for psychological, cultural, social, and ideological reasons.

As for the meaning of violence against children, UNICEF defines it in accordance with Article 19 of the Convention on the Rights of the Child as "all forms of physical or mental violence, injury or abuse, neglect or negligent treatment, maltreatment or exploitation, including sexual abuse, while in the care of parent(s), legal guardian(s), or any other person entrusted with the care of the child(UNICEF. 1959)."

Violence against children can result even from the closest people, creating a social phenomenon such as domestic violence against children. This includes any crude behavior from one or more family members that causes material, physical, or moral harm to the child, whether intentional or not, or through illegal or legal means depending on the nature of each society and its evolving changes. Children are exposed to domestic violence both inside and outside the home.

Domestic violence against children refers to violence inflicted by people who share the same household with the child, often a family member, as children typically live with them. This violence is not necessarily perpetrated by parents or legal guardians but can extend to siblings, relatives, and other residents of the same household.

Despite the difficulty in determining the percentage of domestic violence incidents against children in Algerian society due to the lack of precise official statistics and the confidentiality of family matters, or the child's inability to report due to young age or fear, 6293 victims were recorded in 2020, including 4395 children, marking a 4% increase from 2019(Algerian Press Service, 2021). The phenomenon of violence against children worsened with the repercussions of the COVID-19 pandemic, which significantly contributed to its exacerbation. Confinement in a closed space for an indefinite period can also exert pressure on an individual's mental and psychological health, leading to anxiety disorders, depressive disorders, addiction disorders, and sleep disorders, which are among the main reasons for the increase in domestic violence, particularly against children(Mengin, Allé, Rolling, J., et al. 2020).

Several notifications have been received by the National Authority for Child Protection, revealing an increase in child abuse cases during the quarantine period(Qahar, S. Ibid). Among the manifestations of violence against children are:

5-1-1. Adopting a cruel punishment method against the child: Home quarantine has resulted in the child spending a long time with family members inside the house. Due to the child's dynamic and curious nature, or because of the guardian's mood, the child is subjected to physical punishment to enforce obedience or silence. This can happen to stop the child from moving or demanding things or services, especially when they are beyond the child's capacity. As Miller sees through the theory of reward and punishment power, this is one of the manifestations of an individual's influence on others. It often depends on their ability to reward them for being right or to punish them for their mistakes. Rewards encourage loving responses and improve desired behavior, while punishment stops the punitive response(Bokosh & Jallul, 2021).

Especially since corporal punishment is common even in developed societies. "Physical violence is often accompanied by psychological violence. Insults, isolation, rejection, threats, emotional indifference, and humiliation are all forms of violence that can decisively affect a child's

psychological development and well-being, especially when they come from a respected figure such as a parent(Bradai'a, 2016)."

5-1-2- Child Abuse: The punishment of a child by one or more family members can be violent following a mistake they made. However, some families professionalize child abuse without any justified reason, often due to psychological backgrounds such as venting the repressions of family members on the child, whether it is the parents, siblings, or other relatives living in the same house. Cultural factors also play a role, such as education methods that involve beating or abuse. Research subject No. 20, a 15-year-old, has lived in her maternal grandfather's house with her mother since her parents' divorce when she was a child. "My aunts always picked on me, insulted me, and dressed me down for no reason. I feel like I have no place in this house... When we were all stuck at home, I couldn't find any escape to forget what I was going through...".

Home quarantine has led to the abuser and the victim being confined in the same place for a long time under continuous violence without social control. This is what UNICEF has warned against(UNICEF, 2020).

5-1-3: Strained Family Relationships and Their Impact on the Child

Home quarantine and travel restrictions have led to tensions in relationships among family members due to economic, psychological, or social reasons. In many families, the conflict between family members is visible to the child, exposing them to severe psychological stress, which can lead to catastrophic outcomes. Parents or family members often vent their accusations and anger on the child.

Furthermore, being in the same space, especially with a lack of communication and dialogue between family members, leads to conflicts within the household and exacerbates the phenomenon of violence against women. This is closely linked to violence against children, as domestic violence within the home doubles the risk of children being exposed to violence(Bradai'a, S. Ibid.).

5-1-4: Lack of Family Communication with the Child

Many families experience problems in communicating with the child due to multiple factors, varying with each family. According to a study by Zouali Latifa and Yassine Amina, there is a prevalent general problem in Algerian families: "the fragility of values supporting healthy and modern socialization, especially in light of current changes and the demands of globalization and openness to the outside world, particularly concerning the values of dialogue, respect for laws, following democratic methods in dealing with others, and avoiding violence." This is likely due to the conflicts between traditional methods on which parents were raised and the aspirations for modernization, resulting in contradictions in educational attitudes even within the same family. This explains the difficulty parents feel in understanding their children's needs, widening the gap between them(Zarwali & Yasin, 2014). During the home quarantine period, despite the physical presence of parents or family members, children were found to be isolated, bored, and exposed to psychological illnesses such as depression or anxiety.

5-1-5- The Weakness or Absence of Family Income and Its Impact on the Child and Their Needs

Many families have experienced loss or fluctuation of income sources during periods of home quarantine and movement restrictions, directly affecting family members, especially the child, due to the necessity of meeting their needs, particularly basic needs such as food, medicine, and clothing. Respondent No. 11, a taxi driver, said, "By God, I have not found money to feed my children... Allah is predominant...". The family's financial income became scarce due to the imposed restrictions, exposing the child to malnutrition, which is likely to deteriorate their health as they become an easy target for viruses and other diseases. Besides the problem of providing food, the family could not meet other needs of the child such as medical care, resorting to herbal medicine, and failing to provide schoolchildren with the technological means for remote education. Poverty is also one of the most significant factors burdening relationships among family members. In times when there are essential needs that cannot be ignored or delayed, the breadwinner feels powerless in the face of demands, often translating this frustration into violence to maintain a semblance of authority or dignity within the household. The child is the primary victim of this violence.

6- The Danger of Excessive Use of Technological Means (Television, Computer, Mobile Phone, Internet)

Many people, including children, engaged in excessive use of technological means such as television, computer, and mobile phone, especially those connected to the Internet, during home quarantine. Despite the positive aspects of these technologies, such as entertainment, leisure, education, information, and facilitating communication, their excessive use, coupled with a lack of family control, can lead to serious consequences. According to Mahmoud Ali Ahmed Al-Sayed, these include physical health damage such as disrupted sleep, irregular meal times, eye strain, lethargy, obesity, and body sagging, leading to heart and brain diseases. There are also psychological harms such as addiction and depression, particularly when the Internet is cut off, leading to isolation. In terms of familial and social harm, individuals live in a virtual world, isolated from other family members, affecting family and social relationships and communication. Additionally, there is a lack of interest in academics and academic success. The most dangerous aspect is the child accessing destructive sites or communicating with strangers, making them an easy prey(Al-Sayyid, 2009).

Educational challenges for children: "According to an October 2020 report from UNESCO, UNICEF, and the World Bank, students in low- and lower-middle-income countries have lost nearly four months of education since the beginning of the pandemic, compared to six weeks in high-income countries(UNICEF. 2020)." The spread of the COVID-19 virus led to the indefinite closure of schools to prevent the spread of this epidemic. Students were forced to discontinue in-person education, becoming hostages to the cultural, economic, and social contexts of their families. Additionally, contradictory decisions regarding the continuation of education and examinations disrupted students and their families, exposing them to significant psychological pressure. According to observations and statements, some students did not engage adequately with remote learning. Research No. 03 cites a mother of six, three of whom are primary and secondary school students: "They did not understand the lessons even with the teacher present; they will understand remotely or through YouTube. This could be because the culture of home-based distance learning via the internet is new to them. Some students struggled to keep up with all subjects, became bored, were lazy, and did not interact with the lesson according to some interviews.

There was a lack of equal educational opportunities due to distance learning. Virtually all countries utilized distance learning in their educational responses, through online education platforms, television and radio broadcasts, and homeschooling programs. Algeria, for instance, attempted to salvage the academic year and ensure continued student education by resorting to distance learning via television screens and the internet (YouTube). This created a problem of educational inequality among students who have access to these devices and those who do not, or among families with more than one student at home who cannot provide them for everyone. According to research permit No. 22, a father of four, with two children enrolled, stated, "My husband is unemployed with no fixed income... During the quarantine period, we completely lost our financial income, our livelihood was from God... When they announced that students were studying remotely, I felt that my children had lost their school year."

The decision to use technology and the internet to ensure the continuity of student education caused distress and fear among parents and students without access to distance learning for their academic future during the home quarantine period. Educational equality does not simply mean providing free education to all members of the population regardless of their family's conditions. It also means ensuring that when educational opportunities are freely available to all individuals, those individuals are equal even considering their social and economic conditions. These conditions vary widely economically, socially, and culturally, and they should not lead to the loss of educational opportunities(Al-Shuruti, 1999).

In addition to not providing psychological counseling to children and their parents during the period of home quarantine, this situation has also made it difficult for them to cope with remote education. Many parents have struggled with overseeing their children's remote learning processes from home for several reasons, including limited access to technological means such as computers and the novelty of this form of education for them.

9-The issue of childcare arises when the primary caregiver is absent

Pandemic restrictions have resulted in family separations where children are separated from their primary caregivers, such as mothers who are required to work at workplaces like healthcare facilities, or fathers who are away for professional reasons or traveling abroad and unable to return home. More critically, the death of one or both parents or the primary caregiver leaves

children without adequate supervision and lacking in psychological, moral, and material support. This situation renders them vulnerable to the pain of loss, difficulties, and dangers, including exposure to abuse and violence.

Conclusion

The home quarantine measures implemented to safeguard public and private physical health have had adverse effects, particularly on children under 18 years old due to their nature, needs, and inability to manage these challenges without adult intervention.

The consequences of COVID-19, especially home quarantine, which confined entire families indoors for extended periods, led to heightened interactions among family members and with children, who also engaged with their surroundings, media, and technological devices. This altered reality threatened or impacted all aspects of their health, psychological well-being, social interactions, relationships, education, and leisure activities. For many families, childhood lost its usual sense; during the home confinement period, children were hostage to the prevailing circumstances, the people around them, and the limited opportunities available for adaptation or relaxation.

Lastly, the COVID-19 pandemic serves as a stark reminder of living in a risk society, where occasional challenges such as epidemic outbreaks must be addressed with strategies and mechanisms aimed at protecting individuals, including children. As a vulnerable group unable to fully care for themselves or protect their own needs—psychological, emotional, health-related, cultural, and educational—it is imperative for society to establish a culture of caregiving specifically tailored to children during crises.

References

Books

- al-Tīr, Muṣṭafā ‘Umar. (1997). *Al-‘Unfal-‘ā’ilī* [Domestic Violence]. Riyadh, Saudi Arabia: Naif Arab University for Security Sciences.
- Āmir, Miṣbāḥ. (2003). *Al-Tanshī’ah al-ijtimā’īyah wa-al-sulūk al-inhīrāfī li-tilmīdh al-madrasa al-thanawīyah* [Socialization and Deviant Behavior of Secondary School Students]. Algiers, Algeria: Sharikat Dār al-Ummah lil-Tibā’ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī’.

- Bukhtī, al-‘Arabī. (2017). *Tarbiyat al-ṭifl min qabl al-wilādah ilā al-murāhaqah* [Child Education from Pre-Birth to Adolescence] (1st ed.). Algiers, Algeria: Dīwān al-Maṭbū‘āt al-Jāmi‘iyah.
- Majmū‘ah min al-mu’allifin. (2020). *Jā’ihat Kūfid-19 wa-athāruhā al-ijtima‘iyah wa-al-tarbawīyah wa-al-nafsīyah* [The COVID-19 Pandemic and Its Social, Educational, and Psychological Effects] (1st ed.). Rabat, Morocco: Markaz Takāmul lil-Abhāth wa-al-Dirāsāt.
- Shahla, J., Shahla Ḥanāniyā, al-Mās, & Ḥarbalī, ‘Abd al-Samī‘. (1955). *Al-Wa‘ī al-tarbawī wa-mustaqbāl al-bilād al-‘Arabīyah* [Educational Awareness and the Future of Arab Countries] (1st ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- Uthmān, I. Ḫisā. (2008). *Al-Naẓarīyah al-mu‘āṣirah fī ‘ilm al-ijtima‘* [The Contemporary Theory in Sociology] (1st ed.). Amman, Jordan: Dār al-Shurūq lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.

Articles

- Aḥmad al-Sayyid, Maḥmūd ‘Alī. (2009). Al-Ifraṭ fī istī‘māl al-Internet wa-ba‘d mutaghayyirāt al-shakhṣiyah ladā ṭullāb al-jāmi‘ah (al-Miṣrīyīn wa-al-Sūdānīyīn) [Excessive Use of the Internet and Some Personality Variables Among University Students (Egyptians and Saudis)]. *Dirāsāt ‘Arabīyah fī al-Tarbiyah wa-‘Ilm al-Nafs*, 3(2), March. Retrieved from https://saep.journals.ekb.eg/article_32437_7e322e90b55d2707f22947d0a2411885.pdf
- al-Malkāwī, Ḥanān Ḫisā. (2020). Tadā‘iyāt jā’ihat fīrūs kūrūnā al-mustajadd ‘alā al-amn al-ṣihī al-‘Arabī [Repercussions of the Novel Coronavirus Pandemic on Arab Health Security]. *Nashrīyah al-Āliskū al-‘Ilmīyah*, 2, 16-18. Retrieved from <http://www.alecso.org> › pdf › nachria-corona-2020
- al-Rifā‘ī, Muḥammad Khalīl. (2011). Dawr al-i‘lām fī al-‘aṣr al-raqmī fī tashkīl al-qiyam al-usarīyah al-‘Arabīyah [The Role of Media in the Digital Age in Shaping Arab Family Values]. *Majallat Jāmi‘at Dimashq*, 27(1). Retrieved from <http://damascusuniversity.edu.sy/mag/human/images/stories/687-743.pdf>
- al-Shūrī, Yazīd Ḫisā. (1999). Al-Tamayyuz al-tarbawī fī al-waṭān al-‘Arabī: al-mażāhir wa-al-asbāb wa-al-natā‘ij [Educational Discrimination in the Arab World: Manifestations, Causes, and Consequences]. *Al-Majallah al-Tarbawīyah*, University of Kuwait, 14(53). Retrieved from <http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/joe/homear.aspx?id=8&Root=yes&authid=464>
- Bakūsh, al-Jamī‘ī Mūmin, & Jalūl, Aḥmad. (2021). Al-tafā‘ul al-ijtima‘ī wa-mukhtalif ṣuwaruh: madkhāl naẓarī [Social Interaction and Its Various Forms: A Theoretical Approach]. *Majallat al-Bāhith fī al-‘Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtima‘īyah*, 13(1), 3-318. Retrieved from <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/119/13/1/149352>
- Bradīyah, Ṣalīḥah. (2016). Ta‘nīf wa-īdhā‘ al-aṭfāl dirāsah fī taḥlīl al-ittijāhāt wa-al-istrāṭījīyāt [Violence and Abuse of Children: A Study in Trend Analysis and Strategies]. *Majallat al-‘Ulūm al-Ijtima‘īyah*, University of Oran 2, 4.
- Zarwālī, Laṭīfah, & Yāsīn, Āmnah. (2014). Wazā‘if al-usrah al-Jazā‘irīyah: wāqi‘ al-mumārāsāt al-tarbawīyah [Functions of the Algerian Family: Reality of Educational Practices]. *Majallat Dirāsāt Insānīyah wa-Ijtima‘īyah*, University of Oran, 4.

Websites

- Jā’ihat fīrūs kūrūnā fī al-Jazā‘ir [The Coronavirus Pandemic in Algeria]. (2020). Retrieved from <https://ar.wikipedia.org/wiki/>
- Kāsī Mūsā, Īmān. (2020, August 17). Ishkālīyat al-qadā‘ wa-al-qadar fī al-‘aql al-jamī‘ī wa-ta‘thīruhā ‘alā sulūk al-jamā‘ah (al-wiqāyah min fīrūs kūrūnā namūdhajan) [The Problem

- of Predestination in the Collective Mind and Its Impact on Group Behavior (Prevention of Coronavirus as a Model)]. Retrieved from <https://www.annasronline.com/index.php>
- Mayo Clinic. (2021). Coronavirus in babies and children. Retrieved from <https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/coronavirus/in-depth/coronavirus-in-babies-and-children/art-20484405>
- Merriam-Webster. (2021). Coronavirus. Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/coronavirus>
- Mūsā, Najīb Mūsā Mu'awwad. (2012, October 2). Al-ṭufūlā...ta'rīfāt wa-khāṣṣā'is [Childhood...Definitions and Characteristics]. Retrieved from <https://www.alukah.net/social>
- NASA in Arabic. (2021). Kids are half as likely to get COVID-19 as adults. Here's what we know. Retrieved from <https://nasainarabic.net/main/articles/view/kids-are-half-as-likely-get-COVID-19-as-adults-heres-what-we-know>
- Nāzī, Jamāl. (2022, November 18). Mā al-'alāqah bayna nuqṣ al-fitāmīn D wa-al-iktī'āb, al-'ilm yujīb [What is the Relationship Between Vitamin D Deficiency and Depression, Science Answers]. Retrieved from <https://www.alarabiya.net/medicine-and-health/2022/11/18>
- Şabrīnah Qahhār. (2020, June 23). Ḥirmān al-ṭifl min al-Internet fī fatrat al-ḥajr yu'athir 'alayhi salban [Depriving a Child of the Internet During the Lockdown Negatively Affects Him]. Retrieved from <https://ultraalgeria.ultrasawt.com>
- UNICEF. (2020, March). COVID-19: al-ṭafal yuwājihūn khaṭaran 'ālīyan bi-al-ta'arrud li-al-īsā'ah wa-al-ihmāl wa-al-istiqlāl wa-al-'unf, wast tashdīd al-ijrā'āt al-rāmiya li-iktnāh al-marād [COVID-19: Children at High Risk of Abuse, Neglect, Exploitation, and Violence Amidst Tightening Measures to Contain the Disease]. Retrieved from <https://www.unicef.org/>
- UNICEF. (1957). Likull ṭifl: naṣṣ ittifāqīyat ḥuqūq al-ṭifl [For Every Child: The Text of the Convention on the Rights of the Child]. Retrieved from <https://www.unicef.org/ar>
- UNICEF. (2020, October 29). Retrieved from <https://www.unicef.org/ar>
- Wakālat al-Anbā' al-Jazā'iriyah. (2021, November 22). Mukāfaḥat al-'unf ḍid al-ṭufūlāh wa-al-marā'ah: al-ta'kīd 'alā ta'zīz al-'amal al-tahsīsī al-mushtarak [Combating Violence Against Childhood and Women: Emphasis on Strengthening Joint Awareness Work]. Retrieved from <https://www.aps.dz/ar/societe/116532-2021-11-22-15-01-01>

Additional Articles

- Mengin, A., Allé, M. C., Rolling, J., et al. (2020). Conséquences psychopathologiques du confinement. *Encephale*, 46(3), S43–S52. Retrieved from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7174176>
- Rothstein, M. A. (2015, May 31). From SARS to Ebola: Legal and Ethical Considerations for Modern Quarantine. *Indiana Health Law Review*, 227.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies
10 (2), pp. 503-517
<http://www.ijoks.com>

Algerian cinema and its accompaniment of the war of national liberation: The film "The Battle of Algiers" as a model

Fatima Al-Zahra SIDHOM¹

Received: Jun 7, 2024

Reviewed: Sep 18, 2024

Accepted: Sep 21, 2024

Abstract

The birth of Algerian cinema is linked to armed struggle, an essential aspect of the war of national liberation. This struggle, adopted by the Algerian people as a method against colonialism, was neither optional nor random. It was scientifically planned to meet the challenges that the Algerian people faced in embracing the war of liberation. Cinema played a crucial role in exposing French colonial oppression. Thanks to their commitment, Algerians have obtained their legitimate right to independence and freedom. Algerian film production began at the same time as the popular revolution against the French occupation between 1954 and 1962. This period played a crucial role in the desire to show the lived reality and to record historical events, especially those related to the Algerian revolution. From the beginning, the revolution used all available audiovisual means to document the struggle of the Algerian people in films reflecting the daily reality of the revolution. Thus, a cinematographic art distinctly linked to struggle emerged, aimed at keeping pace with national history and becoming part of the collective memory. First, the history of cinematographic creation in Algeria is closely linked to the contemporary history of the country, the war of liberation remains the most significant event of the last century both historically and symbolically. And then, understanding the artistic dynamics in Algeria in the post-62 era necessarily involves the first source of inspiration.

Keywords: Cinema, Algerian cinema, Audiovisual art, Film Bataille d'Algérie, Film Eight days of strike, Yassef Saadi, Zahra Zarif

Recommended citation:

Sidhom, F. A. (2024). Algerian cinema and its accompaniment of the war of national liberation: The film "The Battle of Algiers" as a model. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 503-517,

DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1529469>

¹ Corresponding Author, Mascara University, Algeria, e-mail: fatima.sidhoum@univ-mascara.dz,

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-7268-6170>

Introduction

Cinema is defined as the art of animating images to present them to the public. It uses sound and image to reconstruct events on a celluloid strip. Cinematography, staging and acting are very popular artistic forms, often referred to as the seventh art by audiences.

There are many types of cinematography, including documentary cinematography. The latter aims to communicate real facts in a clear and fluid way to convey an idea or information.

Cinema was born with the invention of photography in 1839. That year, Louis Daguerre invented a process to show a photograph on a board covered with a chemical. Another step towards cinematography was taken in 1882 when Étienne Jules Marey invented chronophotography to photograph birds. The Lumière brothers, manufacturers of photographic equipment, carried out several experiments on moving images, starting with the kinetoscope, first presented in France in 1894, a few months after its presentation in the United States. (Anonymous. 2007).

The beginnings of cinema in Algeria

The birth of Algerian cinema, or "militant cinema", is linked to the period of the "armed struggle" during the war of national liberation. This struggle, adopted by the Algerian people to free themselves from colonialism, was neither optional, nor spontaneous, nor random. (Abboud, 2010) It had to be launched scientifically and deliberately to respond to the challenges faced by the Algerian people and allow them to regain their legitimate right to independence.

The cinematographic effects left by French colonialism are part of the collective memory of the Algerian people, who struggled from the arrival of the French in 1830. French photographers captured images of Algerian society, often depicting the misery and deprivation caused by colonialism.

The "tribal cinema" was in reality the cinema of the colonizer, putting forward European adventurers and French military commanders in search of glory in a country that was not theirs. The natives appeared in distorted images, not reflecting the lived reality. (Abdul, 2006)

When Algeria finally gained its independence, cinema became the authentic reflection of the Algerians who had lived through the period of struggle with its tragedies. Since the late nineteenth century, Algeria has served as a film setting, attracting many filmmakers. Algerian scenes were filmed by Félix Mesguich in 1897, attracting many silent filmmakers.

After the Second World War, many films were shot in Algeria until the outbreak of the revolution in 1954. (Anonymous. 2008) France, having linked its occupation of Algeria to political, economic, social and religious factors, used cinema to consolidate its colonial presence. (Bouaziz, 2007) Cinema was used to prove colonial legitimacy and encourage settlement in Algeria. (Butqa, 2012)

Between the First World War and the war of liberation in 1954, more than 50 films were shot in Algeria by predominantly French companies. Very few Algerian actors participated in these films. During the Second World War, the French authorities set up a film distribution system in rural areas inhabited by Algerians, for propaganda purposes.

The Emergence of Revolutionary Cinema in Algeria

Cinema played a crucial role in the struggle for the liberation of Algeria. The Algerian Liberation Army created a documentary film unit under the direction of René Vautier, a French documentary filmmaker and supporter of the Algerian National Liberation Front (Aziz. 2015). One of his most important works on the Algerian revolution is his film "L'Algérie en flammes", which was banned for undermining "French internal security".

The film "Sakia Sidi Youssef", directed by Albert Altman and René Vautier, at the request of Frantz Fanon and Abane Ramdane for the film departments of the National Liberation Front, exposes the massacre perpetrated by colonialism in the village of Sakia Sidi Youssef, on the Algerian-Tunisian border. This film sensitized world public opinion to the brutality of French colonialism (Aziz. 2015).

In 1957, the Algerian provisional government created a propaganda organ for film production in Tunisia, headed by Mustapha Kateb, a great filmmaker and director. He was accompanied by

Mohieddine Bachtarzi, Sayed Ali Kouiret (Lahyani, 2015), and others. This troupe played a key role in presenting the Algerian cause to Arab and international audiences (Allal, 2015). Many short films were produced, mainly by Djamel Gacem, Ahmed Rachedi and Mohammed Lakhdar-Hamina, who later became one of the most renowned directors.

The beginnings of Algerian cinema: Algerian cinema began later than other Arab cinema experiences in Egypt, Syria, Lebanon and Iraq (Butqa, 2012). The true emergence of feature-length fiction took place after independence. Of the 150 feature films made since independence, 40 deal with the war of liberation.

Despite the evolution of production methods in Algeria, war remains the main theme of Algerian films, with varied perspectives on this conflict. Zahra Zarif, a lawyer and human rights activist, criticized the early leaders of film production, saying: "They must understand that those who worked in cinema after independence had neither the experience nor the financial means to produce hundreds of films about the revolution, but they still made their contribution to this field, which today needs more attention" (Mansur, Shalabi,, & Ayad, 2009).

Historical cinema has grown culturally, entertaining a wide audience. As an audiovisual art, it touches all cultural and social levels. It is also an important tool for social and ideological change, promoting cultural awareness. The independent Algerian authorities have used revolutionary cinema as a mass media. During the "maturity phase" after independence, Algerian cinema focused on the reality of Algerian society and the dreams for which the people had sacrificed themselves, moving from resistance to self-resistance. Historical cinema began with Mustapha Badie's "La Nuit a peur du soleil" (1965) and Mohammed Lakhdar-Hamina's "Le Vent des Aurès" (1966), followed by films like Mohamed Zinet's "Vive la mariée" (1971) and Rabah Laaribi's "Le toit et la famille" (1982), among other serious works (Bliya, 2006).

Cinema in Line with the War of Liberation:

Algerian film production began at the same time as the popular revolution against the French occupation between 1954 and 1962. This period played a crucial role in the desire to show the

lived reality and to record historical events, especially those related to the Algerian revolution. From the beginning, the revolution used all available audiovisual means to document the struggle of the Algerian people in films reflecting the daily reality of the revolution. Thus, a cinematographic art distinctly linked to struggle emerged, aimed at keeping pace with national history and becoming part of the collective memory (Abdul, 2006).

Historical cinema includes films that depict events of the past, whether recent or distant. These films can be documentaries that have recorded events in real time or fiction where actors embody historical characters (Al-Aris, 2005). Although there are few Algerian films on the different phases of the revolution, some have managed to make a place for themselves in international film festivals. The most famous is "The Battle of Algiers" (1965) directed by Gillo Pontecorvo. This film, one of the largest produced by an Arab country since the beginning of film production in Egypt, captivated many viewers with its realism and the quality of its acting and directing.

This film is a true representation of what happened in Algeria during the war of liberation against French colonialism. The November 1 revolution, led by the National Liberation Front (FLN) and the National Liberation Army (ALN), expressed the popular will for freedom and independence (Asli, 1986). The leaders of the revolution sought to use every opportunity, including the internationalization of the Algerian cause, asking for the support of international and regional institutions, including the Arab League for political, material and moral support (Sahuli, 2010).

Faced with the heroic operations of the revolutionaries, the French government tried to conceal the truth by publishing biased allegations. Many Arab countries have used the press and radio to support the Algerian cause and make it known locally and internationally (Abboud, 2010). The beginning of the war of liberation, on the night of November 1, 1954, was marked by a rigorous organization, testifying to a serious and determined plan (Zubayri, 1984). The declaration of 1 November explicitly called on Algerians, men and women, to free themselves, providing for heroic sacrifices, including young heroines (Shirazi, 2015).

Maseo's attempt to isolate the people from his leadership:

The French responded to the popular revolution with war, increasing the number of soldiers in Algeria. They burned schools, killed defenceless children and women, and bombed schools and villages with internationally banned weapons. For the colonizer, these acts of violence were acts of pacification (Qabaili, 2012). However, the National Liberation Army perfected its methods, especially after the Siam Conference of 20 August 1956, and confronted colonial forces in several decisive battles. For their part, the French applied a repressive policy against the masses, trying to isolate the people from the Liberation Army. They hoped to weaken the latter by depriving it of human and logistical support.

On 7 January 1956, the colonial authorities placed all the responsibilities and powers of the civilian police under the command of General Maceo, marking the beginning of the period of "paratroopers" or "major means". On January 14, 1957, Maceo threatened to loot goods and vandalize stores that would comply with National Liberation Front instructions to participate in the strike (Shrayt, & Mili, 1965).

The social aspect of the "Battle of Algiers"

The Battle of Algiers refers to the daring commando operations carried out in the capital between the end of 1956 and September 1957, in response to decisions taken by the leaders of the National Liberation Front (FLN) after the Fasting Conference (Shrayt, & Mili, 1965). This conference was held on 20 August 1956 in the village of Ivri, west of Bejaia, under the presidency of the Arab martyr Ben M'hidi. It helped establish an integrated strategy for the revolution (Farkous, 2005).

Faced with repression, raids and starvation imposed by colonial forces, the FLN, despite its clandestine activities, was the only truly influential organization in Algeria (Farkous, 2005). At the Fasting Conference, it was decided to develop a tight strategy around which the people would rally to support the intensity of French repression.

In this context, the film shows that FLN officials in the capital gave orders to compensate for the actions of the French administration in the social interactions of Algerians, including young men

and women preparing to marry in front of a civil registrar affiliated with the revolutionary organization. For the eight-day strike, launched by the Front, to succeed, the neighbourhood committees, formed by the families, were asked to provide the necessary equipment for the duration of the strike, to offer help and to take care of the poor and needy as a sign of social solidarity.

The Politics of Mass Repression:

Zahra Zarif, a heroine of the "Battle of Algiers" and number two after Yasif Saadi in the military organization of the "independent zone" of the Kasbah, placed a bomb at Milk Bar, a meeting place of the pieds-noirs, on September 30, 1956 (Mansur, Shalabi, & Ayad, 2009). She stated that "it was France that named what happened in the capital between January 1957 and September of the same year the 'Battle of Algiers' in order to justify the daily repression of the inhabitants of the besieged city by all factions of the French army: the red hats, the misguided infantry, the police and the gendarmerie" (Mansur, Shalabi, & Ayad, 2009). The film "The Battle of Algiers" begins with a scene familiar to Algerians where a person is tortured to obtain a confession, even a false one. The traces of torture are obvious. This type of physical and psychological torture was practiced by French experts with long experience in Indochina. The French military authorities saw the interrogation as a way to calm the situation in Algeria and restore order. To this end, the administration has set up specialized agencies, including the "D-O-P Operational Protection Detachment" created in 1957 to interrogate suspects (Tah, 2012).

The place of Algerian women in the liberation revolution:

The revolution of November 1 impacted the social aspects of Algerians by abolishing the difference between men and women in the duty to liberate the homeland. Women engaged with the Liberation Front and the Liberation Army, taking on dangerous commando responsibilities and operations, convinced of their effective role on all fronts (Jouiba, 2007). Aware of their responsibility to their religion and their homeland, they rose up and joined the ranks of the armed

revolution with faith and determination, strengthening the fighters (Jouiba, 2007). The revolution went beyond the mere liberation of women and men, giving women an active role. Zahra Zarif claimed that the stories about him and about Jamila Bouhired and Hassiba Ben Bouali were "false scenarios launched by the French intelligence services to tarnish their image and honor, by exploiting the conservative values of Algerians" (Mansur, Shalabi, & Ayad, 2009). The Arab martyr Ben Mehidi, famous for his saying "Throw the revolution into the street, the people will embrace it", was a legendary figure of the revolution, effective in the organization of forces and the management of the conflict (Asli, 1986). He settled in the capital with Ben Youssef Ben Khadda and Aban Ramadan, organizing military operations in the streets and neighborhoods.

Eight-day strike:

The film "The Battle of Algiers" illustrates the popular heroism from the declaration of the revolution in 1954 until independence. The eight-day strike was organized to intensify revolutionary and political action, involving all segments of the Algerian people. The film contains no invented story, it formulates the real events of the Algerian revolution against French colonialism, which lasted one hundred and thirty-two years, until the people, led by the National Liberation Front, managed to expel it. The film recounts a period of the Great Liberation Revolution in Algiers, defended by the people against French colonialism. The Coordination and Implementation Committee decided on the famous eight-day strike from 28 January to 4 February 1957, coinciding with the United Nations General Assembly. The gravity of the situation in Algeria pushed the French army into unprecedented actions in an attempt to suppress the national movement, but the situation was more complex than they imagined. An article by French journalist Claude Purdy in the journal Observatoire France compared the methods of the Gestapo to French actions in Algeria, highlighting the severe repression (Shrayt, 1955). Despite the suffering, this epic marked a historic turning point where the Algerian people demonstrated their determination to achieve independence. To ensure the success of the strike, committees asked families to provide the necessary materials and support the poor and destitute.

The strike marks a definitive break with fear and hesitation:

This strike launched a revolutionary wave after the fasting conference, where all the people openly confronted French colonialism. It put an end to the hesitation, fear and shenanigans with which colonialism and its agents tried to hinder the revolution. The "Battle of Algiers" was a qualitative turning point in the liberation revolution, because it brought armed action to the heart of the capital, under the eyes of the international press and diplomatic missions. Thus, there was no longer only talk of a few rebels in the mountains, but of the confirmation by the Algerian people, through the strike, of their adherence to the liberation revolution and their destiny linked to the National Liberation Front.

Zahra Zarif, a lawyer and human rights activist, highlighted in an interview with the Al-Shorouk Online newspaper the strikes that the Front was conducting against the French army from the capital, despite the differences in strength and equipment. Operations included the placement of bombs in French army centers, bars and police stations, such as the bombing of the La Corniche casino on June 9, 1957, and the assassination of some traitors and tyrants. (Mansur, Shalabi, & Ayad, 2009) In the film, as in reality, Algerian women attracted the attention of the Somme conference, which focused on their ability to lead the armed struggle for a long time, thus becoming examples of courage. (Mansur, Shalabi, & Ayad, 2009)

On the ground, guerrillas and commandos emerged in the streets of Algiers. Figures like Yassef Saadi, Hassiba Ben Bouali, Ali Lapointe, Omar Yassef "Al-Sagheer", Mahmoud Bouhamidi, Talib Abdel Rahman and others have marked this period, some sacrificing themselves in the heart of the capital. Among the actors embodying these guerrillas, Ibrahim Hajjaj, playing the role of Ali Lapointe, impressed all the film's viewers, despite the lack of formal film training, being a graduate of the Kasbah school with its alleys and its popular Dziri poetic language. (Zawi, 2012)

The symbolism of "Ali Lapointe" remains deeply rooted in memory and continues to fascinate the world more than five decades after French paratroopers blew up the hideout of "Ali" and three other fedayeen, "Hassiba Ben Bouali", "Mahamou Bouhamidi" and "Omar Saghir", in the popular Kasbah district at dawn on October 8, 1958. Ali Lapointe, born in a metropolis, had a

difficult childhood that led him to work early on farms, before joining the fedayeen of the capital after his release from prison. He carried out several attacks on centers of the colonial army and police. (Shirazi, 2014)

In a lengthy interview with Al-Shorouk Online TV, activist Yasif Saadi (who portrays the character of C. Jaafar in the film), who took over the direction of the independent region of the capital, revealed that he presented his famous film, which he participated in the writing, theater and production, "The Battle of Algiers" in 1966, to French parties, before the Italian Gillo Pontecorvo later directed it. Saadi said, " When I showed the film to the French parties immediately after independence, they insulted and insulted me, and then I decided to go to Italy and offered to work on Pontecorvo, which embodied the Battle of Algiers." (Bin Ammar, 2012)

The "Battle of Algiers" ended in military failure, as the film shows, after less than a year when General Maceo's forces managed to dismantle the bases of the "autonomous zone". Despite this, this battle marked a great political victory by changing the course of the Algerian liberation revolution and drawing global attention to the Algerian issue. From 1957, Algiers became a media hotspot where hundreds of international journalists revealed the violence committed by the French army against unarmed civilians. This revealed to the world the secret actions of France, which, until then, was perceived as a model of respect for human rights that came to "civilize" the indigenous people (Mansur, Shalabi, & Ayad, 2009).

Although Maceo temporarily neutralized Algiers, the Algerian revolution continued with determination despite great popular sacrifices (Khalifi, 2010). Maceo, in charge of "liquidating the revolution", mobilized many officers experienced in France's previous wars, including General Aussaresses, known as the "godfather of torture in Algeria". Aussaresses was involved in the capture, torture and execution of revolutionary figures like Ben Mahidi, a symbol of the Algerian struggle for independence. These actions were confirmed by Aussaresses himself in his 2001 memoirs. He also ordered the assassination of Ali Bu Mengele, which reinforced his reputation as a "serial killer" (Libération, 2013).

The torture practices of French forces during the Battle of Algiers, authorized by Maceo, sparked outrage in the press and political circles in France, although the French government did not officially change its colonial position in Algeria (Zait, 2013). For example, a French paratrooper testified that he personally buried a torture victim (Farkous, 2005). These revelations had a significant impact but did not influence French colonial policy in Algeria.

Invite free Europeans to join the revolution:

One of the paragraphs of the Fasting Conference states that the revolution is not aimed at expelling Europeans, and condemns the slogans of some, such as "Krivo", who seek to intimidate minorities and distance them from the Front and the National Liberation Army. These slogans, such as "The truth or the coffin", are rejected. The revolution only wishes to restore national independence and calls on all residents, regardless of their origin, to join it (Zubayri, 1999).

People of conscience in France supported the truth against the tyrants of colonialism. The terrible methods employed by the French security were not only directed against Algerians, but also against all supporters of the Algerian cause. Among those executed, Maurice Audin, a left-wing fighter, was killed, and French authorities hid the truth for years after the end of the Algerian War. The book "La vérité sur la mort de Maurice Audin" by Jean-Charles Deniau confirms the words of General Aussaresses, who declared on the third French channel on January 9, 2014: "We killed him with a knife so that we believe that the Arabs killed him..." Maurice Audin, professor of mathematics at the University of Algiers and a member of the Algerian Communist Party, was killed in such a way as to make it appear that the Arabs were responsible, in order to dissuade Europeans from joining the struggle (Video, 2014).

In the film, the entire population of Algiers seems surprised, observing the streets and balconies of the houses, listening to the warnings and assurances of Colonel "Maceo" who is confident that the resistance movement in Algeria has been destroyed (Bin Ammar, 2012). However, this did not last long thanks to the great sacrifices of the different groups of the Algerian people in their villages, cities, mountains and deserts, as well as the struggle of the representatives of the Liberation Front abroad. They mobilized all means, with the help of Arab and friendly countries,

and international and regional organizations, to develop an international position favorable to the Algerian cause. Most major nations have begun to denounce the French policy of murder and repression of innocent Algerians (Farkous, 2005).

Among the activities of the Algerian delegation abroad to publicize the national cause, an application was submitted on 9 March 1957 to the Political Committee of the League of Arab States. This request aimed to transform the embassies of Arab countries into centers of propaganda and work to promote the Algerian cause (Madani, 1982). The Algerian delegation was warmly welcomed at the 1958 Cairo Conference on Afro-Asian Solidarity. The struggle continues at all levels, inside and outside the country, with the participation of all groups of the Algerian people, until Algeria becomes independent.

References

- Abboud, L. (2010, June). Al-Sahifa al-Sabah al-Tunisiyya wa al-Thawra al-Jaza'iriyya [The Tunisian Morning Newspaper and the Algerian Revolution]. *Al-Majalla al-Maghribiyya lil-Dirasat al-Tarikhiiyya wa al-Ijtima'iyya* [The Maghreb Journal for Historical and Social Studies], (2), 129.
- Abdul, M. (2006, August 3). Al-Sinima fi Muwakabat Harb al-Tahrir – Qira'at fi 'Alam al-Kutub wa al-Matbu'at - Al-Hiwar al-Mutamaddin [Cinema in the Context of the War of Liberation – Readings in the World of Books and Publications - Civilized Dialogue], (1631).
- Al-Aris, I. (2005, January-February). Al-Sinima al-Tarikhiiyya, wa Ma'raka Ghayr Mutakafi'a bayn al-Madi wa al-Hadir [Historical Cinema, and the Unequal Battle between the Past and the Present]. *Majallat al-Thaqafa* [Cultural Magazine], (12).
- Allal, M. (2015, April 5). Al-Rahil Sid Ali Kuwairat fi Akhir Liqa' [The Late Sid Ali Kuwairat in the Last Meeting]. *Al-Khabar Online*.
- Anonymous, (2007, December 24). Al-Muntada al-Maghribi al-Arabi: Al-Fann wa al-Sinima - Suwar 'Alam al-Fann wa al-Sinima - Ta'rif al-Sinima [Moroccan Arab Forum: Art and Cinema - Images of the World of Art and Cinema - Definition of Cinema].
- Anonymous. (2008, August 5). Mukhtabarat al-'Arab - Tarikh al-Sinima al-Jaza'iriyya [Arab Laboratories - History of Algerian Cinema].

- Asli, B. (1986). Nahj al-Thawra al-Jaza'iriyya - al-Sira' al-Siyasi [The Path of the Algerian Revolution - The Political Struggle] (2nd ed.). Dar al-Nafais, p. 190.
- Aziz, M. (2015, January 5). A'maluhu Az'ajat Kathiran al-Sultat al-Isti'mariyya al-Faransiyya, Rahil al-Sinima'i Runi Futti, Sadiq al-Thawra al-Jaza'iriyya [His Works Greatly Annoyed the French Colonial Authorities, the Passing of Filmmaker René Vautier, Friend of the Algerian Revolution]. Al-Khabar al-Yawmi [Daily News], (6772).
- Bin Ammar, Q. (2012, October 31). Yasif Sa'di Yakshif Tafasil Muthira 'an "Ma'rakat al-Jaza'ir" [Yacef Saadi Reveals Exciting Details About "The Battle of Algiers"]. Al-Shorouk Online.
- Bliya, A. (2006, October 29). Bidayat al-Sinima al-Jaza'iriyya - al-Waqi' wa al-Afaq [The Beginnings of Algerian Cinema - Reality and Prospects]. Maghreb Blog.
- Bouaziz, Y. (2007). Al-Mawjiz fi Tarikh al-Jaza'ir - al-Juz' al-Thani - al-Jaza'ir al-Haditha [A Brief History of Algeria - Part Two - Modern Algeria]. Diwan al-Matbu'at al-Jami'iyya [University Publications Office], Algeria, p. 138.
- Butqa, S. (2012). Al-Mutakhayal al-Kuluniyyali min Wahm al-Maktub ila Zayf al-Mar'i al-Mudmar wa al-Mandhur [The Colonial Imaginary from the Illusion of the Written to the Falsehood of the Hidden and Visible]. Majallat al-Mukhabbar - Abhath fi al-Lugha wa al-Adab al-Jaza'iri [The Laboratory Journal - Research in Algerian Language and Literature], University of Mohamed Khider, Biskra, (8), 10.
- Farkous, S. (2005). Tarikh al-Jaza'ir min Ma Qabl al-Tarikh ila Ghayat al-Istiqlal - al-Marhalat al-Kubra [History of Algeria from Prehistory to Independence - Major Stages]. Dar al-'Ulum lil-Nashr wa al-Tawzi' [Dar Al-Ulum Publishing and Distribution], Annaba, p. 440-467.
- Jouiba, A. K. (2007, December). Mahatat min Nidal al-Mar'a fi Tarikh al-Thawra al-Jaza'iriyya [Stations from the Struggle of Women in the History of the Algerian Revolution]. Majallat al-Mawaqif [Attitudes Journal], Journal of Social and Historical Studies, Mascara, (1), 163-164.
- Khalifi, A. (2010). Mahatat min Tarikh al-Jaza'ir al-Mujahida 1830-1962 [Stations from the History of Struggling Algeria 1830-1962]. Diwan al-Matbu'at al-Jami'iyya [University Publications Office], Algeria, p. 116.

- Lahyani, O. (2015, April 5). Al-Jaza'ir Tafqid Ramz Aflam al-Thawra - Vidéos - Wafat al-Mumathil Sid Ali Kuwairat [Algeria Loses the Symbol of Revolutionary Films - Videos - Death of Actor Sid Ali Kuwairat].
- Libération. . (2013, December 4). Mort du général Assurasses, tortionnaire en Algérie
- Madani, A. T. (1982). Mudhakkirat Kifah [Memoirs of Struggle]. Al-Mu'assasa al-Wataniyya lil-Kitab [National Book Foundation], (3), 289.
- Mansur, Z., Shalabi, W., & Ayad, A. (2009, October 31). Al-Mujahida Zharif Zahra Tudaafi 'an Abtal "Ma'rakat al-Jaza'ir", al-Khalilat Kadhib Faransiyya li-Tashwihi Jamila al-Jaza'ir [The Struggler Zohra Drif Defends the Heroes of "The Battle of Algiers", French Lies to Discredit the Beautiful Algerians]. Al-Shorouk Online.
- Qabaili, H. (2012, December). Markaz al-Ta'dhib Athna' al-Thawra al-Jaza'iriyya. Mazra'a at Amzian Namudhajan [Torture Centers During the Algerian Revolution. Amzian's Farm as a Model]. Majallat al-Nasiriya [Nasiriya Journal], University of Mascara, Special Issue, 60.
- Sahuli, B. (2010, June). Mawqif Jami'at al-Duwal al-'Arabiyya min al-Qadiyya al-Jaza'iriyya bayn 1945-1962 [The Position of the Arab League on the Algerian Issue Between 1945-1962]. Al-Majalla al-Maghribiyya lil-Dirasat al-Tarikhiiyya wa al-Ijtima'iyya [The Maghreb Journal for Historical and Social Studies], University of Djilali Liabes, Sidi Bel Abbes, (2), 112.
- Shirazi, K. (2014, October 8). "Ali Lapointe": Batal Ma'rakat al-Jaza'ir la Yazal Hadiran Baynana ["Ali La Pointe": Hero of the Battle of Algiers is Still Among Us]. Al-Shorouk Online.
- Shirazi, K. (2015, March 30). Butulat "al-Fatimāt" Ataht bi: "Barbariyya" Faransa [The Heroics of "The Fatimats" Overthrew the "Barbarity" of France]. Jawahir al-Shorouk Online, (4692).
- Shrayt, A. (1955). Al-Thawra al-Jaza'iriyya fi al-Sahafa al-Dawliyya - al-Juz' al-Awwal [The Algerian Revolution in International Press - Part One]. Manshurat Wizarat al-Mujahidin [Publications of the Ministry of Mujahideen], p. 45.
- Shrayt, A., & Mili, M. (1965). Al-Jaza'ir fi al-Mar'aat [Algeria in the Mirror]. Maktabat al-Ba'th [Renaissance Library], Constantine, p. 252.

- Tah, S. (2012, December). Mumarisat al-Ta‘dhib fi Sujun wa Mu‘taqalāt Mantikat Masqar min Khilal al-Shahadat al-Shafawiyya lil-Mujahidin 1954-1962 [The Practice of Torture in the Prisons and Detention Centers of the Mascara Region through the Oral Testimonies of the Mujahideen 1954-1962]. Majallat al-Nasiriya lil-Dirasat al-Ijtima‘iyya wa al-Tarikhiiyya [The Nasiriya Journal of Social and Historical Studies], Special Issue, University of Mascara, Algeria, p. 44.
- Video, (2014, January 8) Les aveux posthumes du général Assurasses: "On a tué Audin".
- Zait, K. (2013, December 4). Wafat al-Jinalar Usaris 'Arabb' al-Ta‘dhib Khilal al-Thawra al-Jaza‘iriyya [The Death of General Aussaresses, the 'Godfather' of Torture During the Algerian Revolution]. Al-Sharq al-Awsat al-Lundaniya [Middle East London].
- Zawi, A. (2012, July 12). Ali Lapointe: min "Ma‘rakat al-Jaza‘ir" ila Ma‘rakat al-Dhil [Ali La Pointe: From "The Battle of Algiers" to the Battle of Humiliation]. Al-Shorouk Online.
- Zubayri, M. A. (1984). Al-Thawra al-Jaza‘iriyya fi ‘Amuha al-Awwal [The Algerian Revolution in its First Year]. Al-Mu‘assasa al-Wataniyya lil-Kitab [National Book Foundation], Algeria, p. 89.
- Zubayri, M. A. (1999). Tarikh al-Jaza‘ir al-Mu‘asira - al-Juz' al-Thani [Contemporary History of Algeria - Part Two]. Manshurat Ittihad al-Kuttab [Union of Writers Publications], Damascus, p. 63-88.



Research Article

International Journal of Kurdish Studies
10 (2), pp. 518-551
<http://www.ijoks.com>

Relations of Kurds with Armenians (951-1150)

Bekir Biçer¹ 

Received: Aug 21, 2024 **Reviewed:** Sep 9, 2024 **Accepted:** Sep 18, 2024

Abstract

The Kurds and Armenians are indigenous peoples of the Near East. Historically, Armenians resided in the Caucasus and Anatolia, while the Kurds inhabited Upper Mesopotamia and southwestern Iran. Although the places where Kurds and Armenians lived were close to each other, the question of when, where and how the relations between the two communities began has not been answered due to the lack of comprehensive research on the subject. Armenian historians were interested in Armenian-Kurdish relations in the early 9th century and conducted preliminary studies. Although some researchers, including N. J. Marr, found the Kurds to be closer to Georgians and Armenians than the Caucasian peoples, this view did not gain wide acceptance. Since the early 20th century, some Kurdish intellectuals have claimed that the two communities share the same religion, lineage, and culture, though these assertions were not supported by rigorous research. Moreover, Armenian chronicles provide limited information about any significant historical partnership between the two groups. Modern Armenian historians tend to dismiss these Kurdish claims as unreliable.

This article seeks to answer the question of when, where, and how relations between Kurds and Armenians began during the Middle Ages. As there are no extant Kurdish sources describing the early history of the Kurds, Armenian chronicles, Islamic historical sources, and the works of modern scholars were consulted. According to the evidence found in Armenian chronicles and Islamic sources, Kurdish-Armenian relations appear to have originated in the 10th century. This conclusion is based on primary source material.

Keywords: : Kurdish-Armenian, Armenia, Kurdistan, Kurdish-Armenian Relations

Recommended citation:

Biçer, B. (2024). Relations of Kurds with Armenians (951-1150). *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 518-551, DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1529469>

¹ Corresponding Author, Necmettin Erbakan University, Konya, Türkiye, e-mail: fbbicer@erbakan.edu.tr,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6927-6134>

Introduction

In order to determine the Kurdish-Armenian relationship, the geography of two nations must be determined firstly. The geographical boundaries of Armenia, at their greatest extent, stretched from the Black Sea and Georgia in the north to Al-Jazeera and Syria in the south, from Iran and the Caspian Sea in the east to Anatolia in the west. The Euphrates River divided Armenia into two regions: the area east of the Euphrates was known as Armenia Major, while the west was referred to as Armenia Minor. The origins of the Armenian people are a subject of debate. While some claim that the Armenians were of Phrygian origin, Armenians traditionally considered themselves to be descendants of the Urartians. Modern researchers suggest that Armenians migrated from the Balkans. Armenians established kingdoms as early as 200 BC; however, these kingdoms were often under the pressure of both the Byzantine and Persian (Sassanid) Empires. The Byzantine Empire sought to spread Christianity and supported the Christian Armenian population. In contrast, the Sassanids attempted to assert dominance over the Armenians by promoting their own religious beliefs, Zoroastrianism and Mazdaism. Prolonged conflicts between the two empires led to frequent changes in control over Armenian territories.

The homeland of the Kurds is Upper Mesopotamia and the southwest of Iran, that is, around the Zagros Mountains. It is very difficult to determine the homeland and borders of the Kurds in the early period. Many foreign and local researchers have used the name Kurdistan for the places where Kurds live. However, the name Kurdistan was not used in ancient times. Kurdistan began to be used as a name by Muslim historians since the Middle Ages. It is only possible to determine the places where Kurds live from Islamic historical sources. According to our research, Kurds spread to the Caucasus, Anatolia and Syria regions after having converted to Islam. There is not enough information about how Kurds and Armenians lived together before Islam.

Kurdish historian M. Emin Zeki Beg commented on the historical relationship between Kurds and Armenians: "The relations between these two ancient societies have not been antagonistic in the past. Since the dawn of history, a shared homeland has embraced these two communities, and there is no doubt that, had it not been for the interference of the officials and administrators of occupying governments, these relations would have continued in the same

peaceful manner." (Zeki Beg, 2011: 35, 236) Similarly, Nuri Dersimi stated: "I, and especially we Dersimis, along with the general Kurdish youth, felt a greater affinity for Armenians than for Turks or other nations. They were closer to us than other peoples and were children of the same race." (Dersimi, 1992: 45)

Kurdish historian Mehrdad R. Izady offered the following insight on Armenian-Kurdish relations: "...Various place names in Northern and Western Kurdistan, mentioned in early geographic texts such as those of Strabo and Ptolemy, are corruptions of Kurdish tribal names, ending with the suffixes *vand* or *wand*, which are characteristic of Southern Kurdish tribal nomenclature, as opposed to the suffixes *kan*, *gan*, or *ana*, typical of Northern Kurdish nomenclature. The settlement areas of tribes such as Bagravand (Bekiran), Tiğravand (Tirikan), Hadhabani, Şeddadan, and Mamakan (Mamikon), first recorded in Armenian sources, are located in the southern and southeastern borders of Armenia." (Izady, 1992: 90)

Unlike Kurdish writers, most Armenian authors of the 19th and 20th centuries spoke negatively about the Kurds, rarely acknowledging any Kurdish-Armenian partnership. Some Armenian nationalists considered the Kurds unreliable, though they saw them as potential strategic partners against the Ottomans (Turks). However, they did not mention any historical friendship or closeness. For instance, Vahan Baibourtian, in his book *Kurds, the Armenian Problem, and the History of Armenian-Kurdish Relations*, quotes 19th-century Armenian writers who expressed negative views about the Kurds. He himself did not accept the idea of a Kurdish-Armenian partnership or closeness. In the preface to his book, he states: "Throughout their centuries-long history, the Kurds were never able to establish their own state due to internal divisions and their dispersion across various countries." Nikoghayos Adonts located historical Kurdistan between the large plateau of the Zagros mountain range, the Luristan plains, Lake Urumiyeh, and the Botan River, noting that they later expanded their borders eastward toward the Tigris River. Starting in the 10th century, Kurds established local dynasties such as the Mervani, Hasnawi, Shaddadi, and Fadlunid dynasties. Throughout the Middle Ages, the Kurds were involved in bloody wars, rebellions, and other incidents, eventually expanding into the lands they now inhabit. According to Adonts, Kurdish expansionism involved the massacre of the local Armenian population and the use of force, with Armenia gradually transforming into Kurdistan over time. (Baibourtian, 2013: 2-5)

Even Armenian writers who took a more positive view of Armenian-Kurdish relations often discussed a history marked by conflict with the Kurds. For example, Garabet Moumdjian observed: "Throughout Armenian history, no society shared as much religious affinity with Armenians as the Kurds. Since ancient times, the two communities formed a remarkable unity and emotional closeness as neighbors who lived together. Over the centuries, many empires—Romans, Macedonians, Parthians, Arabs, Genghis Khan's armies, and the Russians—invaded these lands, but they left. They oppressed and tormented the people like snow in winter, but eventually, they melted away. Each time, the Armenian-Kurdish presence rose again. Despite differences in belief and character—one being itinerant and nomadic, the other settled and agricultural—these two communities often became enemies. Instead of living in harmony, they fought. At times, one ruled over the other." (Moumdjian, 1999: 274)

To understand when, where, and how Kurdish-Armenian relations began, it is essential to identify the common geography the two communities shared. While the Armenian homeland is relatively well-known, though its boundaries have shifted over time, the precise origins and territory of the Kurds are less clear. In ancient sources, the term *Kardu* was sometimes used to describe both the land inhabited by Kurds and the Kurds themselves. For instance, in Xenophon's *Anabasis*, the terms *Kardu* and *Kardukhians* are used, with *Karduk* interpreted as land and *Kardukhians* as Kurds. (Ksenophon, 2011, 263)

The name *Kardu* also appears in the earliest Syriac translations of sacred texts, written after 150 AD. In the *Peshitta*, terms such as *Kardu country/land*, *Kardu countries/lands*, *Kardu land/region*, *Arzu Karda*, and *Bilâdu Karda* are structurally and semantically similar. In Assyrian chronicles from the Islamic period, Kurds were referred to as *Kurdonoye* or *Kurdoye*. The term *Kardu Mountains* in these sources likely refers to the mountainous region stretching from northern Iraq to present-day Eastern Anatolia. (Tomakin, 2021: 6)

Armenian chronicler Moses Khorenatsi (410–490) used the name *Korduk* four times in his work *Armenian History*. While describing the Armenian-Assyrian wars, he writes, "Aram opposed him in battle and chased him towards Korduk." Thomsen, the editor of the book, notes in a footnote that Korduk is "a region south of Lake Van on the Mesopotamian border." Khorenatsi also used the term *Korduats* when describing the war's aftermath, mentioning that

"Abgar's sister was caught in a snowstorm in the Korduk Mountains while traveling to Armenia in winter." In his account of the Persian-Assyrian wars, he writes, "The Persians drove their army from the Azerbaijani border towards Korduk." Notably, Khorenatsi always referred to *Korduk* as a geographical location, without explicitly mentioning the Kurds. (Khorenatsi, 2017, 94- 220)

Garo Sasuni, without citing a source, claimed: "The Karduks, referred to as *Kordu* in ancient Armenian sources (modern-day Hakkari region), were neither under Iranian nor Armenian sovereignty, according to Xenophon. However, in the first century BC, the Armenian King Tigran II conquered the country of Kardu, which remained under Armenian rule for some time. During the Arshagunid period, until the end of the 4th century, the Armenian kingdom frequently included the Kardu region, but the area never had a strong Armenian presence. Kardu was effectively independent under Armenian protection during this period." (Sasuni, 1992: 17)

Müfit Yüksel, discussing Kurdish-Armenian relations, stated: "During the period of Islamic conquests, the regions inhabited by the Kurds, and the areas they had settled before Islam, covered today's Kurdish regions in Iran, Iraq (including Dohuk, Sulaymaniyah, and Khanaqin), as well as Turkey's Hakkari, the southern shores of Lake Van, and the regions extending to the Şırnak and Batman rivers." (Yüksel, 2013: 7)

Kurdish historian Cemal Reşid Ahmed noted, "The political rise of the Kurds, one of the local peoples, began to shine in the 10th century. Before this period, the Kurds, along with the Daylams, Tats, and Talish, were among the most populous groups in the region. Only the Daylams and Kurds could fill the political vacuum that emerged in the south of the Qazvin Sea. Kurdish tents were located in Southern Armenia, and here the Kurds became known as warrior cavalrymen who spread into Western Azerbaijan and crossed the Arekes River." (Ahmad, 1998: 9)

Vahan Baibourtian remarked, "In fact, a significant number of Kurdish communities did not reside in Western Armenia until the late Middle Ages. Neither Armenian nor non-Armenian sources provide information on the density of the Kurdish population in the region. Researchers have found no trace of Kurds in Armenia. Kurds were settled in Armenian lands by Turkish rulers. For instance, Kurds settled around Lake Van during the Seljuk and Mongol invasions and formed semi-independent tribal unions." (Baibourtian, 2013: 2, 5)

Garnik Asatrian similarly claimed that Kurdish-Armenian relations began in the 11th century: "The relations between early nomadic Kurds and Armenians date back approximately to the 11th and 12th centuries AD. While they lived in varying numbers in Mesopotamia and Armenia until the 16th century, they later migrated in larger groups." (Asatrian, 2009: 34)

Mehrdad R. Izady added, "Kurds lived in large groups in the Armenian city of Dvin, north of Yerevan, by the mid-10th century, and in Ani, the capital of Bagratid Armenia, toward the end of the 11th century." By the 14th century, the Kurdish population in Armenia had stabilized. While Armenia's cities and towns were predominantly inhabited by Armenians, the countryside became increasingly Kurdish. Under pressure from Turkish nomads arriving from the East and moving into Byzantine territory, many Armenians migrated to the Cilicia region and established their own state there. Consequently, the Kurdish share of the population increased." (Izadi, (1990: 93, 94)

The three Kurdish and two Armenian writers mentioned agree that Kurdish-Armenian relations began after the 10th century. Based on Armenian chronicles from the 10th century and earlier, the following observations can be made:

P'awstos, a 4th and 5th-century Armenian chronicler, provided detailed accounts of the religious activities of Armenians, as well as the social, political, and military structures of the state, the Byzantine Empire, and the Sassanid occupation of Armenia. However, he did not mention the Kurds at all.

Sebeos, a 7th-century Armenian bishop and historian, extensively described the birth of Muhammad, the entry of the Ishmaelites (İsmailogulları) into Armenia, the death of Heraclius, and the reign of Constantine. He also angrily recounted the Islamic conquests, the destruction of the Sassanid Empire by Muslims, the Jewish presence in Jerusalem, the Byzantine civil wars, and Muawiyah's conquests. However, he provided no information on the Kurds.

Ukhtanes, Bishop of Sebastia and a 10th-century Armenian historian, (Bishop Ukhtanes, 1988) discussed Armenians' conversion to Christianity, sectarian conflicts, Georgian-Armenian wars, and the pressures exerted on Armenians by the Byzantine and Persian empires, but he did

not mention the Kurds. Armenian chronicles up to the 10th century thus do not reference the Kurds, suggesting limited contact between the two peoples during early periods.

"The term Kurd was unknown to 5th century Armenian historiography, as well as to the authors of the 7th-8th centuries (Sebos, Levond); and even the chroniclers of the 10th centuries, Hovhanns Drasx Anakertc'i, Asotik, Tovmay Arcruni, and Aristaks Lastivertc'i, do not have any information about the Kurds. In the case of the appearance of any, even a tiny number of the Kurds in Armenia, the Armenian historiographers very sensitive towards alien ethnic elements surely would have recorded them in one form or another, even without any political event connected with them or in which Kurds were involved." (Asatrian, 2009: 36)

Kurdish-Armenian relations in the Caucasus, the shared habitat of Armenians and Kurds, are only partially illuminated in Islamic historical sources. Medieval Islamic sources have mentioned the Kurds since the 7th century. During the period of Muslim conquests, Muslim forces encountered and fought with Kurdish communities in the Caucasus. Some settlements where Kurds lived are mentioned in Islamic sources, including "*Belâsecan, Sebelan ve Sâtervedân, Eş-Siz* (el-Belâzuri, 2013: 468) *Shamkur, Arrân, (Hemedâni, 1885) Beylakan in Karabakh and Berdea*, the capital of Arrân. (Kırzoğlu, 1966: 370)

Ibn Hawqal wrote about the Kurdish presence in the region: "There are Kurdish tribes such as Rabia, Mudar, Hezbani, Humeydi, and Lariye in Azerbaijan and Armenia. The city of Ushnu is the homeland of the Hezbani Kurds, who graze their animals here." About Berza'a, Ibn Hawqal remarked, "One of the gates of Berdaa is called Bab el-Akrad (Kurdish Gate)." He also noted that while most people in Azerbaijan and parts of Armenia spoke Persian, some spoke Arabic, and Armenian was spoken in certain places around Armenia. However, he did not mention Kurdish-Armenian relations. (İbn Hawkal, 2024: 261, 272) Masudi noted that the Macirdan tribe was from Kenkever in Azerbaijan, and al-Baladhuri mentioned a place called *Nehru'l-Ekrâd* (Kurdish River). (el-Belazuri, 2013: 287)

From the sources above, it is evident that Kurds lived in the South Caucasus. The use of terms like *Babü'l-Ekrad* (Kurdish Gate) and *Nehrü'l-Ekrâd* (Kurdish River) indicates their presence, though questions about the size of the Kurdish population and their origins remain unanswered. Arabic and Persian were spoken in the region, but Kurdish was not. Kurdish tribes

began settling in Southern Azerbaijan in the 8th century, and their locations and tribal names are recorded in historical sources. Although the Kurds were mentioned in early Islamic history, there are no references to their relations with Armenians or the existence of Kurdish political structures.

According to our research, Kurdish contact with Armenians began in the 19th century. Kurdish tribes migrated from Northern Iraq to the Southern Caucasus. In Anatolia, Kurdish-Armenian relations began with the Marwanid dynasty, and these interactions often took the form of warfare. As the Kurdish population increased in Azerbaijan and the Caucasus, the Kurds became a political force in both the Caucasus and Anatolia. The increase in the Kurdish population in the Caucasus was largely due to migrations from Northern Iraq. One such migration occurred when Muhammad b. Bilal, leader of the Hezbani tribe, rebelled around Mosul, took refuge in Qandil, and, after being defeated, moved to the Azerbaijan region. (İbnü'l-Esir, 1986: 449, 451)

A second major migration occurred after the successes of Daylam b. Ibrahim al-Kurdi. Kurdish communities joined him, further increasing the Kurdish population. "When the region around Mosul was conquered by the Arabs, Kurdish tribes were forcibly relocated to Azerbaijan. As with the Dasni tribes, these migrations were driven by the desire for better living conditions, access to more suitable land, or natural causes." (Lazerev-Mihoyan, 2010: 38)

By the 10th century, as the Kurds grew stronger and more independent, Muslim statelets such as the Shirvanshahs, Sacoğulları, and Musafiris existed in the Caucasus. Alongside these dynasties, there were Armenian kingdoms, such as the Armenian princes of Syunik, Bagratuni, and Ardzruni. During this time, Daylam b. Ibrahim al-Kurdi rose to prominence and began a power struggle in the region.

Daylam b. Ibrahim and Armenians

The increase in the Kurdish population in Azerbaijan, their emergence as a political force, and the beginning of military relations between the Kurds and Armenians occurred during the reign of Daylam b. İbrahim el-Kürdi. "Daylam's father, Ibrahim, was one of the men of Harun al-Shari, the Kharijite leader who rebelled against the Caliph in Mosul. After Harun's execution in

896, Ibrahim fled to Azerbaijan, where he married the daughter of a Kurdish leader. From this marriage, Daylam was born. When Daylam b. İbrahim came of age, he served under Yusuf b. Ebüs-Sac, gained power and fame, and through this connection, he established dominance in Azerbaijan. The majority of Daylam's soldiers were Kurds, with a smaller portion consisting of Daylamids." (İbn Miskeveyh, 2016: 380, 437)

"From 969 onwards, Daylam sought to consolidate his authority in Arran and Azerbaijan, establishing his sovereignty in eastern Erminiyye. Evidence of his influence in the region is seen in the fact that he minted coins in Dvin in 941-942. It was primarily due to the Kurds under Daylam's command that he gained control of these areas and established settlements. Since the Kurds formed the majority of his forces, they held significant sway in Daylam's army, eventually dominating many of his castles and cities. Finding this Kurdish dominance unsettling, Daylam sought to reduce their influence by increasing the number of Daylam people in his army. He eventually attempted to suppress Kurdish dominance by arresting a group of prominent Kurdish chiefs. When a conflict erupted between Merzuban and Daylam, the Kurds supported Merzuban. In 941-942, Daylam sought refuge with Gagik Ibn Deyrani, the Ardzruni King of Vaspurakan, maintaining friendly relations with the small forces that remained loyal to him."

"After fleeing his country and seeking protection from Derenik Ashot, Daylam realized that favoring the Daylamids over the Kurds had been a mistake and attempted to reconcile with the Kurds. Meanwhile, due to Merzuban's mistreatment of the Kurds who had sought his protection, the Kurds returned to Tabriz and rejoined Daylam. With the increasing number of Kurds and Daylamids rallying around him, Daylam regained control over Azerbaijan, Arran, and Erminiyye. However, Daylam eventually lost some of the territories he had gained to rivals such as İbrahim b. Merzuban, Muhammed b. el-Hüseyin er-Kürt Revâdî, and Şeddâdi Muhammed. Notably, the Kurdish states of the Shaddadids and Rawadids fought against Daylam b. İbrahim, a fellow Kurdish emir. Consequently, Daylam's reign was short-lived, as he faced attacks from rival Kurdish emirs, followed by internal rebellions."

"With only a small Kurdish army left, Daylam fled to Erminiyye for the second time. There, he was treated well by the local rulers, Derenik Ashot and Epusehl Hamazasp, who provided provisions for his men. However, as conditions worsened for him, Daylam fled to

Baghdad, but he did not abandon his military ambitions. He fought once more but was defeated and sought refuge again with Epusehl Hamazasp, the judge of Erminiyye. Due to pressure from Merzuban, Epusehl agreed to hand Daylam over to him. Merzuban captured Daylam, had his eyes gouged out, and imprisoned him. Daylam lived briefly in captivity before being killed in 957."

Daylam b. İbrahim el-Kürdi is a significant figure in the political history of Azerbaijan, Arran, and Eastern Armenia between 935 and 956. Kurdish-Armenian relations took on a political dimension during his reign, and the events surrounding his rule paved the way for the establishment of Kurdish states such as the *Shaddadids* and *Rawadids*, which played crucial roles in the region's later history." (Keleş, 2018: 118-145)

The Kurdish population grew as a result of migrations and exiles to the Caucasus and Anatolia during the 10th century. Kurds, who had previously been organized primarily into tribal structures, later formed more organized political entities. Around the same time, three important Kurdish states were established: the *Shaddadids*, the *Rawadids*, and the *Marwanids*. Since the era of these Kurdish states, relations between Kurds and Armenians became closer, continuing in various forms and intensities up to the present day.

Shaddadis (951-1199)² and Armenians

The Shaddadids were a Kurdish dynasty that ruled in the regions of Arran and Armenia from the mid-10th century until the end of the 12th century. The Shaddadids emerged as one of the Kurdish dynasties following the weakening of the Abbasid Caliphate, reigning between 951 and 1199.

The founder of the Shaddadid dynasty was Muhammad b. Shaddad b. Kurtuk. During a period when local administrators in Azerbaijan began to act independently, Muhammad b. Shaddad seized control of Dvin and established the Shaddadid dynasty in 952. However, Salar Merzuban sent an army composed of Daylamites and Kurds against Muhammad, and Muhammad was initially defeated and forced to flee. Nevertheless, after the Daylamites sacked

² this chapter mostly refers to Nevzat Keleş, *Seddâdiler (951-1199), Orta Çağ'da Bir Kürt Hanedani* Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2016.

the city, they invited Muhammad to return and reinstated him to power. Soon after, Armenian King Ashot III attacked Dvin with an army of 30,000 soldiers. Muhammad was again defeated and sought refuge with Derenik, who then turned him over to Ashot's brother, Apusehl Hamazasp, King of Vaspurakan.

Muhammad b. Shaddad's wife, Mam, bore him three sons: Abu'l-Hasan Ali al-Lashkari, Fazl (Fazlun), and Merzuban. The eldest, Abu'l-Hasan Ali al-Lashkari, succeeded his father. Al-Lashkari and his brothers stayed in Vaspurakan for about ten years, serving the Armenian prince. Fazl (Fazlun), unwilling to continue serving Christians, left for Ganja, where he befriended the local governor, gained influence, and, with the support of Ali al-Lashkari, captured Ganja in 970-971. This marked the beginning of active Shaddadid rule in Ganja.

This episode is recounted in Vardan's work as follows: "During this period, a woman named Mam came from Iran with her three sons to the glorious Prince Grigor in Parisos. The sons left their mother as a hostage and took Shoktu and Shamiramabert for themselves. There, the three brothers befriended Hilaziz, the commander of Ganja, and later killed him, capturing the city. Parzuan, the eldest of the three brothers, did not live long. He was succeeded by the second brother, Lashkeri, who took Sandan Shamkur. However, their younger brother, known as Fadlun, killed Lashkeri while they were out hunting and assumed power. Grigor's son, Filip, pretended to be a friend of Fadlun and visited him. After his father's death, Filip imprisoned Fadlun and seized Şaşvağ and Şotk from him." (Vardan, 1937: 35)

Ganja Shaddadis and Armenians

Ali al-Lashkari took advantage of the declining power of the Musafiris and expanded his territory from Shamkur in the northwest to Berdaa in the east. Ali al-Lashkari ruled for eight years, and upon his death, his brother Merzuban succeeded him. However, Merzuban proved to be an ineffective ruler, unable to defend his territories. Consequently, during a hunting expedition, his brother Fadlun attacked and killed him, assuming control of the dynasty.

Fadlun reclaimed Berdaa and minted coins in his name. He then captured Beylekan, Ganja, and Shamkur, solidifying his power. Fadlun b. Muhammad focused his subsequent campaigns on the Christian principalities. First, he approached Prince Grigor of Parisos, with

whom he and his father had previously sought refuge, pretending to befriend him. However, Fadlun eventually arrested Grigor and seized the territories of Şaşvağ and Şotk. Emir Fadlun proceeded to conquer the regions of Gerdman, Parisos, Şotk, Achanan, and Artsakh, and later marched on Dvin, capturing the city. As he expanded his borders, the Emir found himself neighboring the Georgian Bagratuni Kingdom. While King Davit Anhonig was preparing to attack Fadlun, Fadlun preemptively launched an assault but suffered a defeat near the Kur River. His army suffered heavy losses, with many soldiers drowning in the river, and Fadlun narrowly escaped.

To strengthen his political influence and gain power against the Armenian and Georgian kingdoms, Emir Fadlun married the daughters of local leaders. Despite his earlier defeat, he continued his campaigns, launching raids on the territories of Hereti and Kakheti, occasionally seizing spoils and captives. In response, King Bagrat III mobilized his forces against Ganja, with Gagik, the Bagratuni King of Ani, joining the expedition. Upon seeing the combined Armenian and Georgian armies, Fadlun retreated to a castle for refuge. When the enemy forces besieged Shamkur, Fadlun was forced to sue for peace, agreeing to a harsh treaty that required him to remain loyal to King Bagrat, pay tribute, and fight Bagrat's enemies. Despite these terms, Fadlun accepted the peace and sent lavish gifts to the kings. According to the agreement, the Shaddadids became vassals of King Bagrat III, yet they continued to launch attacks on the regions of Kakheti and Hereti.

In 1026-1027, King George I, who succeeded Bagrat III, invaded Arran with his army, advancing as far as Shamkur. Emir Fadlun resisted, defeating George I's army and killing more than 10,000 of his soldiers. This victory earned Fadlun the title "Great Fadlun" in Georgian chronicles. However, his success was short-lived, as an alliance of Christians and even the Muslim Emir of Tiflis formed against him. The allied forces defeated Fadlun, destroyed much of his army, and forced him to flee. Ibn al-Athir described this defeat, referring to Fadlun as "Fadlun al-Kurdi," while Ibn al-Jawzi reported that more than 10,000 Kurds and other soldiers were killed.

When Fadlun appointed his son Musa as crown prince, his brother Askuye was alarmed and gathered soldiers to march on Ganja. While Fadlun was preoccupied with campaigns against

Georgia, his son Askuye (Askereveyh), then governor of Beylekan, rebelled. Fadlun sent Musa to confront Askuye. Musa sought help from the Russians, who attacked Shirvan and advanced along the Kur River. Offering a substantial amount of goods and money, Musa secured their support. With the Russians' assistance, Musa captured Beylekan, arrested Askuye, and had him executed.

After Fadlun's death in 1031, his son Abu'l-Fath Musa b. Fadlun succeeded him. During Abu'l-Fath Musa's reign, the Rus launched a second attack on the Shirvan region in 1031. Emir Musa fought them near Baku, defeating and killing many of their forces, thereby saving Shirvan from further devastation. However, Musa's rule was short-lived; he was killed by his son Abu'l-Hasan Ali b. Musa al-Lashkari after three years of rule. While Fadlun was fighting against the Georgians and Armenians, the Kurdish Rawwadid Emirate, viewing the Shaddadids' expansion as a threat, adopted a hostile stance toward them.

In 1064, Sultan Alp Arslan marched from Rey to Azerbaijan. Abu Nasr Iskender, the Emir of Dvin, joined the Sultan with his forces. The Seljuk army captured several fortresses, including Anberd, Sürmeli, and Hagios Georgio, which had previously been held by the Byzantine Empire, and handed them over to Abu'l-Aswar. The Sultan then besieged and captured Meryemnişin Castle. After advancing into Georgia, Sultan Alp Arslan first entered Lori, arranged a peace agreement by marrying the Georgian king's daughter, and sent the king back to Lori with generous gifts. Thus, the Armenian Kingdom of Tashir-Dzoraget was subjugated. Georgian King Bagrat IV also sought peace, agreeing to pay an annual jizya (poll tax). The Sultan subsequently marched on Ani, which fell after a difficult siege, ending Byzantine control over the city. The Sultan handed over Ani to Shaddadid Emir Abu'l-Aswar.

The Armenian historian Aristakes of Lastivert wrote about the conquest of Ani: "In 1055, Persian troops³ under the Sultan's command came to Armenia. Some said they were forces of Abu'l-Aswar, the son-in-law of Armenian King Ashot, who held Dvin and Ganja. People from nearby regions flocked to Ani for safety, but not everyone managed to enter the city, as night had fallen and the gates were closed. Persian troops seized the gates, attacked the city with swords, and committed an unimaginable massacre, as no one was there to help. The captives and spoils were taken, and the troops returned to their lands." (Aristakes, 2020: 116)

³Armenian chronicles used the name Persian or Tajik for the Kurds and Seljuks.

After Sultan Alp Arslan left the region, Abu'l-Aswar marched on Ani, took over its administration, and began rebuilding it. To fully secure the city, he seized Becni Castle from the Armenian Pahlavuni family. Because of his campaigns and conquests against the Armenians and Georgians, Abu'l-Aswar adopted the titles "al-Amir al-Mujahid" and "al-Ghazi." He married the daughter of Armenian noble Gurgen and had six children from this union, including Fadlun, Ashot, Iskender, Menuchehr, Merzuban, and a daughter who married into the Shirvanshah family.

In August 1068, Fadlun b. Shavur, the Shaddadid Emir, set out for Tiflis and the Georgian countryside, settling in the summer residence of Georgian King Bagrat IV. Confident in his strength, Fadlun marched on Tiflis with an army of 33,000, establishing his camp on the Isan plain. Leaving his tents, he ravaged the surrounding areas of Kartli. However, the Georgians launched a counterattack. Burdened by the spoils they had captured, Fadlun's forces were slow-moving, and his rearguard was destroyed. His army was scattered in the first assault, and many soldiers were either killed or captured by the Georgians. Those who fled were slaughtered in the Sobo Forest. Bagrat captured Fadlun and demanded the surrender of Tiflis. Fadlun was ultimately forced to capitulate.

In response to these events, Sultan Alp Arslan dispatched Savtegin to the region. Savtegin mediated between Bagrat IV and Fadlun, securing the latter's release in April 1069 in exchange for a ransom of 40,000 dirhams. The poet Katran Tabrizi commemorated Fadlun's rescue with the following words: "He took Mir Fadlun from the hands of the infidels using his sword." Fadlun returned to Ganja with Savtegin and resumed control of the Shaddadid throne. Once he had regained some strength, Fadlun resumed his campaigns against the Armenian and Georgian kingdoms, capturing new territories. However, both the Armenians and Georgians acknowledged the authority of the Seljuks, remained loyal to the Sultan, and paid their taxes. Even the Byzantine Empire paid a significant tribute to the Sultan. Despite this, Fadlun continued his military actions, and once he regained power, he rebelled against the Sultan. In response, the Sultan sent Emir Bozan to suppress Fadlun's rebellion. Bozan successfully crushed the revolt and punished Fadlun.

Dvin Shaddadis and Armenians

In 1021, Shaddadi emir Fadlun I launched a campaign against Dvin, successfully conquering it and imposing a tax of 300,000 dirhams on the local Armenian population. This victory weakened the Bagratuni's rule over the Muslims and resulted in the annexation of Nakhchivan and Goltyn into the Shaddadi territory. Dvin was subsequently governed by Abu'l-Esvar Shavur, Fadlun I's son, who continued the Shaddadis' aggressive stance toward the Armenian kingdoms and the Byzantine Empire in the west.

During the reign of Abu'l-Esvar, internal strife plagued the Armenian kingdoms, with civil wars erupting among them. The *Aşirat* family, alongside a force of 12,000 men, sought refuge with Abu'l-Esvar, the Muslim emir of Dvin. Although initially welcomed, Apirat's strong military presence alarmed several Shaddadi emirs, who incited Abu'l-Esvar against him. Becoming suspicious, the emir had Apirat isolated from his men and secretly executed. In response, Commander Sari, fearful of the same fate, fled to Ani with his family and troops.

Armenian chronicler and commander Smbat provides insight into the rise of the Shaddadis and their relationship with the Armenians. He writes: "During the reign of the Iranian sultan Muhammad in 951-952, Gagik ascended to the Armenian throne. Gagik achieved victories in wars against the enemies of Christ and, with God's help, brought security to the land. Churches that had been extinguished by the Muslims (Shaddadis) flourished once more, and gratitude to God abounded."

By 964-965, the Armenian army had gathered in the province of Taron (Muş) and struck against the Muslim forces, achieving a decisive victory and liberating much of Muş from Muslim rule. Apirat, son of Hasan, sought refuge with Abu'l-Esvar but was eventually executed at the behest of the Shaddadi emir's court. (Sımbat, 1982: 2- 6)

Abu'l-Esvar's control extended further when he annexed Nakhchivan and Goltın. After subjugating Western Siwnik (the Armenian Vayots-Dzor), he established peace and security in the region. His political alliances were strengthened through marriage to the sister of King Davit Anhoghin of Tashir-Dzoraget. However, relations between Abu'l-Esvar and the Armenians began to deteriorate in 1031 after Georgian forces, under Liparit, attacked and defeated the Shaddadis, particularly targeting Fadlun I.

In 1040-1041, Abu'l-Esva led a substantial Muslim army—reportedly 150,000 strong—against the Christian provinces governed by Davit Anhoghin in the country of Aguank, spreading fear and anxiety throughout the region. Outnumbered, Davit refrained from direct confrontation. Abu'l-Esva captured around 400 fortified positions and regions stretching from the south of the Kur River to the Armenian border of Aguank. According to some accounts, Abu'l-Esva even attempted to persuade Davit to convert to Islam.

Desperate for aid, Davit Anhoghin appealed to Hovannes, King of Ani, threatening that if assistance was not provided, he would facilitate Abu'l-Esva's march into Shirak. In response, Hovannes dispatched 3,000 troops, while King Smbat III of Eastern Siwnik contributed an additional 2,000 soldiers, and the Georgian king sent 4,000. Mustering an army of around 10,000 to 12,000 men, he sent a message to the Catholicos of Ağuvan (Taşır-Dzoraget) and said: "These Muslims are coming to us because they are enemies of the Christian religion. They want to ban the worship of the Cross and eliminate Christianity. Therefore, all Christians must die for Christianity. Take with you all the Armenian bishops in the land of Aguwan and come to my camp. You must die with us," he said. Catholicos Hovsep joined the Christian army even though he had 200 bishops with him. Not satisfied with these, the king wrote a letter to all the monasteries and invited the priests and deacons, along with the abbots and priests, to join his army. "The opportunity has come for all men and women who want to become martyrs. Those who long for Jesus Christ should come to us" he called. Hearing this, fathers with their sons and mothers with their daughters joined the Christian army. In the words of Mateos from Urfa: "The whole town square was filled with crowds resembling a flock of sheep and lambs."

When Abu'l-Esva heard of the clergy's involvement, he mocked their efforts, but the united Christian forces launched a determined attack. Led by David's soldiers and backed by the clergy's prayers, they routed the Muslim army, pursuing and slaughtering the retreating forces for five days. The Armenian and Georgian forces regained control of the lost territories, and David generously distributed the spoils of war among his allies.

Armenian soldiers followed them for five days and slaughtered them. The plains and mountains were painted with their blood. The Christians collected countless amounts of gold, silver and large amounts of spoils. The surviving Shaddadi soldiers escaped with difficulty and

fled to their hometown with bare feet. David took back the provinces captured by Muslims within three days. Then he rewarded the soldiers who had come to help and sent them back to their places. He shared the spoils with the bishops, priests and all the men who came to him.” (Mateos, 2000: 68-70)

Meanwhile, the Byzantine Empire's ongoing conflict with the Armenian and Georgian kings was escalating. Emperor Constantine IX Monomachos sought to subdue Gagik II, offering vassalage in exchange for submission. When Gagik refused, Monomachos launched a military campaign but suffered defeat. To further pressure Gagik, the Byzantines allied with Abu'l-Esva, offering him substantial rewards in return for military support. Abu'l-Esva agreed, with the condition that he retain all territories he conquered from the Kingdom of Ani. Constantine confirmed this agreement through an imperial decree, stamped with the Golden Bull.

As the Byzantines attacked from the west, Abu'l-Esva invaded from the east, capturing numerous cities and fortresses belonging to Gagik II. Gagik attempted to negotiate by offering gifts to Abu'l-Esva, but the war persisted. Eventually, Abu'l-Esva secured control over a vast region stretching from Surmeli to Anbert Castle and the Aras River. However, when a new Byzantine governor replaced Monomachos, the empire reneged on its promises, demanding the return of the conquered territories. Abu'l-Esva refused, pointing to the imperial agreement.

In response, the Byzantines declared war on Abu'l-Esva. In 1045, a Byzantine army under the command of Nicholas, reinforced with Armenian and Georgian troops, launched an attack on Dvin. Abu'l-Esva, recognizing that he could not engage such a large force in open battle, retreated behind Dvin's fortified walls. Using his tactical ingenuity, he redirected a nearby river, flooding the surrounding fields and turning them into a swamp. As the Byzantine forces approached the city, they were ambushed by Abu'l-Esva's archers, who had been lying in wait. The Byzantines suffered a crushing defeat, with many soldiers and horses becoming mired in the swamp.

In the aftermath, the Byzantines regrouped and launched several subsequent campaigns against Abu'l-Esva, capturing various Shaddadi-held castles. Although they besieged Dvin twice, winter conditions forced them to withdraw. The Byzantine-Shaddadi conflict, which began after the annexation of Ani, persisted for two years, but the onset of the Tornikios rebellion in

Byzantium ultimately saved Abu'l-Esvar from further Byzantine advances. Nevertheless, Abu'l-Esvar was forced to relinquish the territories he had recently gained and pledge loyalty to the Byzantine emperor. By systematically eliminating the Armenian kingdoms, the Byzantine Empire extended its dominion to the borders of Dvin.

Shaddadis of Ani and Armenians

In 1064, Sultan Alp Arslan conquered Ani, the last and strongest Byzantine fortress in the east, after a difficult campaign during the Caucasus Campaign. Ani was the Seljuks' first and most crucial gateway to the east. Interestingly, after its capture, Sultan Alp Arslan entrusted the city's governance to Ebü'l-Esvar, the Emir of Arran. In 1065, Ebü'l-Esvar entered Ani, repaired the damaged areas, appointed officials, and launched an attack on Greek territories. This marked the establishment of the Shaddadis in Ani. By 1067, Menucehr had assumed leadership of the Shaddadis in Ani, a prosperous city known as a center of religion, trade, and art, reportedly home to about 1,000 churches. Menucehr also commissioned the construction of the Menucehr Mosque in Ani, named after himself.

Armenian historian Vardan provides insights into Emir Fadlun's reign, noting that in 1094, Fadlun, the Emir of Ganja, sent Vasak Pahlavi, the son of Grigor Magistros, to capture the hostile Bagkın fortresses. The forces managed to seize these castles through deceit, ultimately killing the Armenian king Senekerim. The Armenian dynasty's influence diminished, leading to the fall of the Bagratuni kingdom and the rise of Shaddadi rule.

Regarding the ruler of Ani, Menucehr, Vardan states: "Fadlun gifted Alp Arslan golden flower adornments, received Ani from him, and sent his young grandson, Menucehr, to govern the city." As Menucehr matured, he expanded Ani's fortifications and brought surrounding princes into the city. Grigor, the son of Vasak, was welcomed ceremoniously, leading to the consecration of Hogpatta as Catholicos. Under Menucehr's rule, Ani was restored to its former glory. (Vardan, 1937: 179) Later, Armenian prince Ashot visited Ani and was appointed governor by Emir Menucehr. However, Ashot's growing influence led to his assassination by one of Menucehr's eunuchs. Ashot's body was taken to Istanbul, marking the definitive end of the Bagratuni kingdom.

Ani, a vassal of the Great Seljuk State, remained under Shaddadi rule until internal strife within the Seljuks prompted İlgazi b. Artuk to invade Ani with 7,000 Turkmen soldiers. Grigor, grandson of Menuchehr's commander Apirat, led the defense. Although Grigor succeeded in repelling the Turkmen forces, he died in battle while saving Menuchehr. His death deeply affected Menuchehr, and Grigor was ceremonially buried in Kecharis.

Menuchehr was succeeded by Ebül-Esvar Shavur II, who attempted to sell Ani to Erzurum's Emir Ziyaeddin Gazi for 60,000 dinars. This caused panic among Ani's Armenians, who appealed to Georgian King David. David arrived with a 60,000-strong army, captured Ani, and restored the Ani Cathedral, removing its golden crescent and replacing it with a cross to appease the Armenians. Shavur II and his family were taken to Georgia, but Fadlun IV, Shavur's son, sought to reclaim Ani with military support from Sultan Sanjar and the Shaddadi army. After a prolonged siege, Fadlun succeeded in recapturing Ani under the condition that the Ani Cathedral would remain untouched.

One notable Shaddadi ruler was Ebül-Esvar Şavur, son of Fadlun, a skilled administrator and respected figure among Muslims, though feared by the Armenians. During his reign, he supported Emperor Constantine Monomachos IV's campaign in Ani and seized some territories. An unusual event during Fadlun IV's reign was the conversion of his younger brother to Christianity, influenced by their Christian grandmother Kata of the Bagratuni family. His brother eventually retired to the Melik S. Grigor Monastery and lived a hermit's life for fifteen years before dying in Cilicia. Emir Fahreddin Shaddad, who later ruled Ani, was known for his cruelty and oppressive taxation, leading to impoverishment. His personal vendetta against Izzeddin Saltuk, ruler of Erzurum, resulted in a Georgian invasion of Ani, where Saltuk's army was destroyed. Fahreddin's trap led to widespread destruction, and Muslim emirs had to pay a hefty ransom to free Saltuk from Georgian captivity.

In 1155, the Armenian priests of Ani revolted, overthrowing Fahreddin and inviting the Georgian king to take control. The city fell after a bloody conflict, and the Georgians committed massacres in Ani and its surroundings. The Shaddadis, originally a Kurdish dynasty, ruled Ani and surrounding regions from 951 to 1199. They acted as a frontier state between the Muslim world and the Christian Armenian and Georgian states, establishing military, political, and social

ties with both groups. The Shaddadi dynasty came to an end when the Georgian general Zakaria Mkhargrdzeli, of Kurdish origin, captured Ani in 1199, marking the conclusion of nearly 250 years of Shaddadi rule. (Ersan, 2007: 91)

Armenian chronicles provide the following account of Kurdish-Armenian relations: "Through their courage, the two princes swiftly captured numerous castles and towns from the Turks. They seized the province of Shirak in 1191, Anperti in 1196, Ani in 1199, Dvin in 1203, the capital Kars in 1206, and subsequently Katabaki and Çareki. As a result, the fame of the two princes spread far and wide. In 1210, the great Zakare wreaked havoc, avenging the Christians. In retaliation for the princes martyred in the church of Nakhchivan, Zakare ordered the burning of mosques, after filling them with men, in the territories he conquered. Similarly, in response to the priests massacred in Bakuan, he slaughtered the local hodjas and mullahs. Zakare, steadfast in his faith, returned from the war and died in 1212, being interred at the holy Monastery of Sanahin. He had a son named Şahinşah." (Vardan, 1937: 217, 219)

In his work *Chronicle*, Smbat Sparapet wrote: "In 964, Armenian forces gathered in the Taron region. They attacked and crushed the forces of the Tajiks, capturing many princes. From that point, the region was liberated from the rule of the despicable Ummah of Muhammad."

Smbat also recounts that: "In 1042–1043, Grigor Pahlavuni, son of Vask, assembled an army near Bıçni Castle on the banks of the Ahuryan River. A fierce battle ensued as Muslim forces advanced against the Armenians. Initially, the Muslims defeated the Armenians, but the Armenians, with the aid of Jesus, managed to overpower the Prophet Muhammad's soldiers, forcing them to flee. The Armenians slaughtered many and captured their leaders, while the remaining Muslim forces retreated to Iran." (Smbat Sparapet, 2005: 4, 18)

During the reign of Queen Tamara of Georgia, Sargs Mkhargrdzeli, a Kurdish nobleman, was appointed commander-in-chief to reclaim all Shaddadi lands. His sons, Zakaria and Ivan, led an expedition to Dvin, defeating the armies of Dvin and Surmari and returning with spoils. The Georgian forces, undeterred, launched numerous additional attacks across the region, from Ganja and Beylekan to the Ağrı area. In 1199, Zakaria's Georgian army brought an end to the Shaddadis of Ani. Thus, this Kurdish dynasty, which had emerged in 951 and ruled Arran and

Armenia for approximately 248 years—centered in Ganja, Dvin, and Ani—was finally overthrown by Zakaria Mkhargrdzeli, a Georgian commander of Kurdish origin.

The Shaddadis functioned as a buffer state between the Muslim world and the Christian Georgian and Armenian states, forming a frontier between non-Muslim peoples. Despite their position in a predominantly Christian region, they lived alongside Armenians, fostering political, military, and social relationships with them.

Marwanids and Armenians⁴

Bâd Ibn Dostik, who laid the foundation of the Marwanid State, operated in the Hizan mountains with his armed supporters. Through his generosity, he gathered followers and began to block roads. As he distributed what he acquired to the public, the number of people around him increased. He first expanded his domain to Apahunik, an Armenian region north of Lake Van. According to Ibn al-Athir, the first city captured by Bâd was Erciş, located in the Armenian region. Armenian chronicler Stephanos von Taron reports that while the Byzantine Empire was destabilized by the rebellion of Governor Bardas Skleros between 976 and 980, Bâd was able to plunder the Taron (Muş) region without facing sanctions. Bâd went further, capturing Erciş, Ahlat, and Manzikert from the Armenians. (Ripper, 2012: 139, 140)

Bâd continued his conquests by exploiting the Byzantine Empire's weakness in the region. In 978–979, to increase his influence, he raided Armenia, conquered the city of Erciş with the support of the Beşnevi tribe, plundered the region, and settled there. (Baluken, 2012: 55, 56)

Muhammed Emin Zeki Beg describes Bâd's continued advances into Armenia, noting that he captured Erciş, the first city to submit to his authority. As the proverb states, "The first rain was a drop, then it turned into a stream." The capture of this city bolstered his army's morale, significantly increasing their strength. Describing the conquests of the period of Abu Ali, Zeki Bey notes that Abu Ali's sovereignty expanded to include Ahlat, Malazgirt, and Erciş, covering all regions northeast of Lake Van. (Zeki Beg, 2011: 480- 488)

⁴ this chapter mostly refers to Arafat Yaz, *Marwani Emiri Nasruddevle Ahmed ve Dönemi*, Diyarbakır 2019.

Nasir-i Husrev, a contemporary of the period, observed that Ahlat, under Marwanid control from the time of Bâd to Nasruddevle's reign, marked the Muslim-Armenian frontier. He also notes that Armenian was still spoken in Ahlat, indicating a significant Armenian presence, despite long Muslim rule. It is clear that the cities where the Marwanids established their rule had been previously inhabited by Armenians. The areas west and north of Lake Van, where Bâd b. Dostik began to establish his state, were home to Apahunik Armenians.

The Van region, called Vaspurakan by the Armenians, and areas around Muş, known as Taron, were predominantly Armenian. Apahunik was the northern region, where Armenians fought against Byzantium. In the expansive geography south of Diyarbakır, a significant Arab population existed, organized into the Ükayli and Numeyr states, while Kurdish tribes lived east of the Tigris. (Yaz, 2018: 188)

When the Arabs were expelled from Meyyâfârikin in 994–995 during the reign of Abu Ali, only Armenians and Jacobite Christians remained. According to Mateos of Urfa, the population of Urfa in 1071–1072 included 20,000 Jacobites, 8,000 Armenians, 6,000 Greeks, and 1,000 Latin Christians. Describing the 1062–1063 campaign, it was noted that Tel Hum, Bagin, and Argana (Ergani) were primarily Armenian-populated areas.

The Armenian kingdoms and people lived to the north and west of the Marwanid borders. Historical sources often refer to the northern boundary of the Marwanids as "Armenia." Additionally, a significant Armenian population resided within the interior, including in Meyyâfârikin, the Marwanid capital.

After Bâd's death, Georgian Kuropalates David von Taik besieged Manzikert, subjugating the city through violence and starvation, expelling Muslims, and settling Armenians and Georgians in their place. According to Sibt İbnü'l-Cevzi, Bar Hebraeus, and İbn'ül Ezrak, two years after Bâd's death, the Marwanid cities in Apahunik—Manzikert, Erciş, Ahlat, and Bargiri—fell to the Byzantine Empire. David, ruling Manzikert for Byzantium, threatened the Marwanids from the north. When Abu Ali took power in 992–993, the Greeks attacked Ahlat, Manzikert, Erciş, and Bargiri, and Manzikert once again fell from Muslim control.

Abu Ali fought the Byzantines, forcing them to retreat. In response, the Byzantine Empire signed a ten-year truce with the Marwanids in 992, allowing the Marwanids to regain control of the region. Despite the truce, the Marwanids later agreed to pay taxes to Byzantium and became subject to Byzantine rule. (Yaz, 2019: 32, 33)

"In 997, Marwanid emir Abu Ali was killed, and Amid broke away from Marwanid control, leading to internal strife. Kuropalates David sought to exploit this weakness by besieging Ahlat in the winter of 998. The Georgians, showing disdain for the region's Armenian population, used Armenian churches as military bases and stables. In response, the new Marwanid emir, Mümehhiddevle, set out with a small force to save the city. However, due to heavy casualties inflicted by Georgian archers, the Marwanid army was forced to retreat. The Georgians, panicked after David's death in 998, fled during Easter night, allowing the inhabitants of Ahlat, with the help of Marwanid forces, to pursue and massacre them." (Ripper, 2012: 171, 173)

By 1000, Emperor Basil II had established dominance over David's lands. The kings of Abkhazia, Lori, Kars, and Vaspurakan, as well as Mümehhiddevle, the emir of Marwanids, submitted to the Byzantine Empire. Mümehhiddevle received the title of "magistratos" and promised military support from the Armenian and Taron troops when necessary, aligning the Marwanids with the Byzantine border guard system. (Yaz, 2018: 36)

In 1031–1032, Nasrûddevle b. Mervan's regent in Al-Jazeera gathered over ten thousand soldiers to wage war on the surrounding Armenian lands, dealing a significant blow and returning with spoils and captives. (İbnü'l- Esir, 1986: 326)

The Marwanids also subdued revolts by Kurdish tribes in Hakkari, Buhti, Besnevi, and Zevzani. Armenians, living autonomously in the mountainous regions of Sason, ambushed Muslim pilgrims and looted merchants along the Tabriz-Meyyâfârikîn route. The Marwanids fought against these Armenian bandits. (Yinanc, 2003: 105, 106)

The north and west of the Marwanid region were predominantly controlled by Armenians. However, due to Byzantine conquests, the displacement of the Armenian population, the establishment of Marwanid Kurdish rule, and Turkmen incursions into Armenian regions, the

Armenian population largely migrated. Mateos of Urfa noted that, by dismantling the Armenian kingdom, the Byzantines harmed themselves, as they destroyed the fortress that had stood between them and their enemies.

During the Marwanid period, Muslim Kurds played a significant role in the Islamization of Anatolia, engaging in jihad against non-Muslim elements. In the northern regions, the Kurds frequently clashed with Armenians, and Muslim Kurds gradually took control of Armenian lands. As the Byzantine Empire weakened, the Kurds expanded westward, capturing Byzantine cities. However, the Marwanids also fostered diplomatic ties with the Armenians; for instance, Nasrûddevle's brother, Abu Ali, married the daughter of Hasan Senharib, the Senasine king, and Nasrûddevle himself later married the same woman.

The Marwanid State and the Armenian Kingdom were neighbors, often clashing along their borders in regions like Sanasuna (Sason), Taron (Muş and its northern areas), Apahunik (north of Lake Van), and Vaspurakan (east of Lake Van). The Armenian Kingdom, which gained independence in 885 and acted as a buffer zone between Byzantium and the Muslims, was gradually divided by Byzantium into smaller principalities, which were later annexed. Key territories like Taron (966–967), Vaspurakan (929, 1022, 930), and the Ani Kingdom (1039–1043) were ceded to the Byzantines.

As seen, the Marwanids, considered the first Kurdish state established in Anatolia, not only expanded their territory but also plundered the wealth and lands of the Armenians. They conquered Armenian regions before seizing Kurdish lands, demonstrating that in the 10th century, cities like Van, Muş, Ahlat, and Erciş were originally Armenian homelands, not Kurdish.

Rawadis and Armenians

The Rawadids were a Kurdish dynasty that ruled from the early 10th century to the late 11th century in Azerbaijan and northwestern Iran. Originally, the Rawadis belonged to the Azd tribe, one of the Yemeni Arab tribes. (Tomar, 2008: 36, 37) The father of Saladin, Necmeddin Eyyub, hailed from the city of Dvin, located south of Yerevan, and was associated with the Rawadi branch of the Hezbâni Kurds. As Kurdish influence in Azerbaijan became more

prominent from the 10th century onwards, the Rawadis gradually assimilated with the Hezbâni tribe and, over time, became identified as Kurds.

Muhammad b. Husayn, one of the Rawadis, captured territories north of Tabriz between 949 and 952. His son, Ebu'l-Heyca Hüseyin, consolidated control over Tabriz in 956, fortifying the city and making it his capital in 961. Ebu'l-Heyca Hüseyin extended his conquests by attacking the lands of Ebu Dülef al-Şeybani and capturing Dvin in 987. He also demanded unpaid taxes from the Armenians, which were promptly delivered by the Armenian King of Ani, Smbat II. Ebu'l-Heyca died during the Vaspurakan expedition against the Armenians in 988, after which his son, Memlan, ascended the throne. The most renowned ruler of the Rawadis was Vehsudan, the son of Memlan, who ruled over Tabriz and the surrounding mountainous regions between 1029 and 1054. Nasir-i Khusraw, in his work *Safarnama*, mentions that the ruler of Azerbaijan was referred to as "Abu Mansur Vehsudan ibn Muhammed Mevlâ Emîrü'l-Mü'minin" in the sermons of the time. (Hüsrev, 1950: 9)

Memlan faced significant challenges in the early years of his reign. After defeating his rebellious brother, he sought to protect the Muslim population from the incursions of Georgians and Armenians, launching two expeditions into Armenia in 998. However, he suffered a severe defeat against the allied Armenian and Georgian forces and died in 1001. Mateos of Urfa provides a detailed account of Memlan's reign, describing him as a cruel and tyrannical ruler who inflicted great suffering on Christians. According to Mateos, Memlan gathered a large army, filling the mountains and plains with soldiers, and marched on Christian lands, burning churches and executing widespread massacres. His campaign extended into the province of Apahunik, the homeland of Georgian Prince David Kuropalates. Memlan sent a threatening letter to David, demanding hostages, ten years' worth of taxes, and a letter of submission, or else he would unleash his full might against him.

The whole earth trembled from the fear of this oppressor. He captured many places with sword and fire and burned the churches. Thus, he deprived these places of God's blessing and blasphemed God Almighty. It is impossible to describe the massacre that Christians suffered because of the fear of this merciless monster, for his poisonous anger was poured out on the Christians like bitter wrath. He came to the Apahunik province, the hometown of the Georgian

prince Kupolat Davit, with this enormous army. He wrote a letter full of threats to this prince, who was a religious and saintly man. "Let no one deceive you, O David, a detestable man and rotten with age! If you do not send me the sons of the nobles as hostages along with ten years' tax and a letter of obedience, I will come against you with all my might. Then who will be able to save you from me? Oh, disgusting old man, I will subject you to the heaviest suffering," he said. He was making violent threats against him.

When David read the letter of the cruel Memlan, he was very touched by these bitter words and threw the letter on the ground. Weeping, he prayed to God: "O God, reveal your strength and remember what you did to Rafsak and Senekerim, the abominable ruler of Assyria, because he also said the same words. O Allah, do not turn away from the believers."

David ordered his soldiers, nobles, and cavalry to gather. These included Vache Tevdat and Fers and other armies of Armenia, 3000 infantry and 2500 cavalry. Cruel Memlan had set up headquarters in the village of Apahunik called Khosons with 200,000⁵ soldiers. David marched against Memlan, a man with a beast spirit. All the people of the country were crying and praying for God's help. When David arrived at the borders of Apahunuk, he appointed Garmiragel, a brave man, as a night guard along with 700 cavalrymen. David himself spent the whole night praying. Early in the morning, the commander of Muslim soldiers came with 1000 horsemen.

The two sides clashed at night. The moon was illuminating the surroundings. Meanwhile, as a light rain fell in the mountains, all the hills began to shine like fire. Seeing this, the Muslim soldiers thought that there were many Christian soldiers and started running away at once.

When Garmiragel saw that they were running away, he slaughtered them mercilessly, as if he was chopping down pines in the forest. Garmiragel took Memlan's wife and his horse and immediately sent them to David and gave the good news that he had defeated Memlan. David, who was still praying, was extremely happy when he heard this. He pursued him with his entire army and inflicted great losses on the Muslim soldiers, forcing them to flee. They obtained a large amount of gold and silver from many captives. Cruel Memlan returned to his hometown in shame." (Mateos, 2000: 37, 39)

⁵ 200.000 The figure is very exaggerated, so it is not possible to collect this many soldiers.

Kurdish Conquests

As is well-known, predominantly Christian Assyrian, Syrian, and Chaldean peoples resided in Iran, Iraq, and northern Syria. Armenians and Georgians lived in the Caucasus, where Kurds also settled. In Anatolia, Greek, Armenian, and other Christian minorities were affiliated with the Byzantine Empire. The Kurdish population was significant in these regions, coexisting with Assyrians, Chaldeans, and Syrians, though this coexistence often took the form of a dominant-subordinate relationship. Frequently, Kurds clashed with non-Muslim groups, sometimes leading to the destruction of these communities.

Conquest aligns with the military (warrior) and social (plundering) structure of Kurdish society. Consequently, Kurds undertook conquests against Christian communities in the Caucasus and Anatolia. Muslim settlers, engaged in jihad, accelerated these campaigns against the Greeks and Armenians, expanding Islamic territories. Kurdish warriors, particularly during the Shaddadid period, launched military campaigns against Armenians and Georgians in the Caucasus, where Armenians were densely concentrated. These campaigns yielded significant spoils, with the Kurds settling in the conquered territories. In Anatolia, during the Marwanid period, as the Byzantine Empire weakened, Kurds attacked Armenians, expanding their control over Van, Erciş, Ahlat, Bitlis, Malazgirt, Muş, and Sason. Later, Kurdish raids targeted Armenians in Cilicia (Çukurova), leading to the occupation of Armenian lands. A substantial portion of the Armenian population became subjects of the Kurds, paying taxes to them. As Armenians retreated westward and northward, the Kurds settled in the vacated areas.,

Describing a Kurdish campaign near Erciş, the historian Hoca Sâdeddin Efendi stated: "The enemies (Armenians) could not withstand the brave Kurds. They took refuge in the Bargiri and Abakay mountains like wild animals. Many were struck down by swords from behind, and all fell into the hands of the Kurds, who were accustomed to plunder." (Hoca Sâdeddin, 1992: 255)

Following Kurdish victories over Greeks, Armenians, and Georgians, the Abbasid caliphs awarded the Kurdish emirs heroic titles such as "al-Mujahid," "al-Ghazi," "al-Mansur," and "al-Muzaffer." Additionally, Kurdish emirs were referred to with honorifics such as "Emir al-

mu'minin" during Friday prayers. This clearly illustrates that Kurdish leaders engaged in jihad and conquest in the name of Islam.

According to Mükrimin Halil, "Armenian kings and Kurdish emirs collaborated with the Seljuks in their struggle against the Byzantine Empire and their advance into Anatolia. They participated in campaigns led by Kutalmış, İbrahim Yinal, Yâkûti, and other prominent commanders as well as the Sultans, along with their entire retinues. Various clans from the Rawadi, Hezbani, Celali, and Mazincan Kurdish tribes, residing in the mountains south of Azerbaijan, joined the Anatolian conquests alongside the Turkmens."

The Buhti, Beşnevi, Humeydi, Hakkari, and Zevzani Kurdish tribes, which began to expand after the Marwanid conquest of Diyarbakır and Ahlat, migrated to the Erzen and Batman valleys and, after the Turkmen invasion, moved north of the Tigris River, joining the Turkmens in jihad. While the Turkmens established summer and winter camps on the plains, the Kurds, being a mountain-dwelling people, moved into the high, rugged mountain areas. In this way, Kurdish tribes began to occupy the mountainous regions of Eastern Anatolia, starting from the south of the Upper Euphrates. Castles built by the Armenians in these mountainous areas (except in Sason) were captured one by one. Armenians abandoned these steep regions and moved to the plains.

The mountainous parts of the Dersim region, which had never fallen under state control during the Roman and Byzantine Empires, were eventually occupied by the Kurds. These areas, which had been refuges for Rafizis and Christian groups, were taken after fierce struggles, forcing the Christians to descend to the plains." (Yinanç, 2003: 147, 149)

During the Shaddadid period, Kurds settled in territories they had conquered from the Armenians in the North Caucasus, establishing a Kurdish presence in the region. The Kurdish population also grew in the northeastern Anatolian areas of Erzurum, Kars, Ağrı, and Iğdır, which fell under Shaddadid control. Before the Marwanids, Kurds were already present in Anatolia east of the Tigris River, although their presence in other regions remained contested. However, with the Marwanid conquests, Kurdish settlement became more evident in the Van, Erciş, Bitlis, Ahlat, Silvan, Cizre, and Nusaybin regions. As city life began to develop among Kurds in Anatolia, Kurdish tribes found it easier to settle in these newly conquered areas.

İ. Şerif Vanlı described the demographic shifts that increased the Kurdish population as follows: "The Armenian kingdom, which once stretched from Van to Ahlat, Muş, Kars, and Aras, gradually became Kurdistan with the spread of Kurdish tribes from the 10th century onward. However, the region was not entirely abandoned by its original Armenian inhabitants. Most Armenians remained and were gradually assimilated by their Kurdish neighbors. Some resident Christians converted to Islam and became Kurds. Others accepted Kurdish protection and became discontented peasants." (Vanlı, 1997: 77)

Şerefhan, while describing the sixteenth-century borders of Kurdish territories, wrote: "Armenians still lived around Lake Van, and the Kurdish population in the region remained small. In the Cezire region, there was a dense Arab and Armenian population. Supported by tribal forces and engaging in jihad, the Marwanids captured the Kulb, Cıiska, Taş, Hasoli, Meyyafarikin castles, as well as regions extending to the Diyarbekir River, including the Bediyan (Bidiyan), Kanikan (Karukar), Dilkeliyi, Ribat, Ciris, Idnik, Selik, and Genc castles. They took these lands from the Georgian and Armenian infidels and ruled independently."

In the sixteenth century, Bidlis had a predominantly Armenian population. Ahlat was once the capital of Armenian kings and sultans. Bidlis and its surroundings were conquered by Kızıl Arslan, a Seljuk lord from the Ildeniz dynasty. The Seljuks were the first to capture Bidlis from the Armenians, after which Kurds gradually settled in the region. Armenians continued to live around Bidlis, Muş, and Van, but although they constituted the majority, they were governed by Kurdish tribes and emirs. The word Muş, in Armenian, means "smoke." (Şerefhan, 1971: 20-405)

It is understood from what Şerefhan said that, during the Marwanid period, the Kurds held the cities of Bidlis, (Ahlât) Bingöl, (Genç) Muş (Malazgirt) Van, (Hoşap, Mahmudiye, Gevaş) for a short time as a result of their raids on Armenian lands. After the Battle of Manzikert in 1071, the Seljuks conquered the surroundings of Bingöl, Bidlis, Van, Muş, Ahlât and Manzikert. After this, the influence of Kurdish emirs and tribes increased in the region.

Conclusion

Although both Kurds and Armenians are among the indigenous peoples of the Middle East, the historical relationship between these two communities has not been sufficiently clarified. Armenian intellectuals and historians have been investigating the relations between Armenians and Kurds since the early nineteenth century, and their writings generally reflect a negative view of the Kurds. On the other hand, Kurds began to write about Armenians and express their views starting in the early twentieth century. In Armenian chronicles from the fifth and sixth centuries, the term *Korduk* refers to a geographical region, yet no specific information about the Kurds is provided. Until the tenth century, Armenian chronicles contain little information about the Kurds, suggesting that before this time, there was limited contact between the two groups and they likely did not cohabit the same regions. Thus, Kurds and Armenians do not share the same ethnic origin, and Armenian chronicles, as well as some contemporary research, do not support the claim that the two communities have lived together since ancient times.

From the ninth century onward, Islamic historical sources and Armenian chronicles of the tenth century begin to mention the presence of Kurds in Azerbaijan, the North Caucasus, and Anatolia. This indicates that the Kurdish population in these regions increased during this period, marking the beginning of Kurdish-Armenian relations. From the tenth century onward, Armenian chronicles contain extensive references to Kurds, most of which are negative, suggesting that early Kurdish-Armenian interactions were not amicable.

The Kurdish population and political influence in Azerbaijan increased significantly during the time of Daylam b. Ibrahim. Under his rule, Kurdish-Armenian relations intensified, and Kurdish tribes in the region became more organized, establishing political power. Furthermore, Kurdish migration from the Mosul region contributed to an increase in the Kurdish population in Azerbaijan. Daylam's political and military activities in the area facilitated the establishment of the Shaddadid and Rawadi dynasties, which in turn made it easier for Kurds to conquer and raid Armenian territories.

The Shaddadids were a Kurdish state founded by Muhammad Kartuk in Ganja in 951. The Shaddadids periodically controlled key cities in the Caucasus, including Arran, Barda, Ganja, Shamkur, Berdic, Beylakan, Tbilisi, Hunan, Vardikiya, Shemahi, and Sheki, as well as

Kars and its surroundings in Eastern Anatolia. The region where the Shaddadids established their state was largely an Armenian homeland. They captured Ganja, the Armenian capital, and since their founding, were in constant conflict with both Armenians and Georgians. Politically, the Shaddadid state was divided into three regions: Ganja, Ani, and Dvin. All three Shaddadid regions engaged in frequent warfare against the Armenians. When the Seljuks conquered the region, Tuğrul Bey and Sultan Alp Arslan delegated the administration of the conquered areas to the Shaddadids. During this period, Kurdish political and military interactions with Armenians persisted, with the Shaddadids often emerging victorious. Armenian lands were frequently occupied, their wealth plundered, and their sacred values degraded. Friendly relations between the Shaddadids and Armenian kingdoms were rare. Armenian chronicles sometimes referred to the Kurds as Persians or Tajiks and at other times as Kurds. While the chronicles contain extensive condemnations of Kurdish cruelty, they include little positive commentary.

One of the most prominent Kurdish states was the Marwanids. The Marwanid State and the Armenian Kingdom were neighbors in Anatolia. The Marwanids fought Armenians in regions such as Sanasun (Sason), Taron (Muş and its northern areas), Apahunik (north of Lake Van), and Vaspurakan (east of Lake Van). Bâd, a Marwanid ruler, extended his domain into Apahunik, an Armenian region north of Lake Van. According to the Armenian chronicler Stephanos von Taron, during the rebellion of the Byzantine Governor Bardas between 976 and 980, Bâd raided the Taron region. He went on to capture Erciş, Ahlat, and Manzikert from the Armenians.

Beginning in the time of Ebu'l-Heyca Hüseyin, the Rawadis attacked the Armenians in 987 and captured Dvin. The most prominent leader of the Rawadis was Vehsudan Memlan. According to Mateos of Urfa, Memlan was described as a "cruel and detestable tyrant of Iran" who led merciless campaigns against Christians "like a bloodthirsty dragon."

Until the ninth century, the regions surrounding Kars, the southern areas of Lake Van, Muş, Manzikert, Erciş, and Muradiye were considered Armenian homelands. In the southern cities of Amed, Urfa, Ergani, and Siverek, Armenians initially outnumbered Kurds. However, during the Marwanid period, Kurds conquered or attempted to conquer these areas from the Armenians. It is important to note that these regions were originally Armenian territories, historically referred to as Western Armenia, and only later became Kurdish. The process of

Kurdification intensified following the Battle of Manzikert in 1071, when the Seljuks defeated the Byzantine Empire. With the end of Byzantine pressure on the Armenians and Marwanids, conditions became more favorable for the Kurds. As the Armenians retreated northward, Kurds followed and settled in Armenian lands. The demographic balance in the region began to shift in favor of the Kurds from the Seljuk period onward, as Armenians withdrew to mountainous areas while Kurds occupied the plains they vacated. Although Kurds and Armenians lived together for nearly a thousand years, historical circumstances have generally favored the Kurds. Over time, Western Armenia became a Kurdish homeland.

References

A) Primary Works

- Başkumandan Smbat *Vakayinâmesi* 951-1354, (1946). trans. Hrant Andreasyan, İstanbul.
- Bishop Ukhtanes of Sebastia, (1988). *History of The Patriarchs and King of Armenia*, Z. Arzoumanian, May.
- Hemedâni, E. A. b. M. b. F. (1885) el-, *Kitabü'l- Büldam*, (Nes. M. J. de Goje), Leiden.
- el- Belâzuri (2013) *Fütûh'ul- Buldân*, trans. M. Fayda, İstanbul.
- el- İstahri el-Fârisi (1927). *Kitabü'l- Mesâlik vel- Memâlik*, (Tahkik, M. J. De Goje), Leiden.
- Hoca, S. E. (1992) *Tacü't- Tevârih*, Ed. İ. Parmaksızoğlu, V. 4, Ankara.
- İbnü'l- Esir (1986) *el- Kâmil fi't-Tarih*, (trans. A. Ağırakça), V. 3, Bahar Yayınları, İstanbul.
- İbn Havkal (2014) *10. Asırda İslam Coğrafyası*, (trans. R. Şeşen), Yeditepe, İstanbul.
- İbn Miskeveyh (2016) *Tecâribü'l – Üməm*, trans. Komisyon, TTK Ankara.
- Ksenophon (2011) Annabasis *Onbinlerin Dönüşü*, trans. O. Yarlıgaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Lastivertli Aristakes (2020) *Bizans ve Türkler Arasında Ermeniler*, trans. E. Öztürk, Urzeni Yayınevi, İstanbul.
- Mesûdi (2005) *Altın Bozkırlar*, trans. D. A. Batur, Selenge Yayınları, İstanbul.
- Moses Khorenats'I (1983) *History of The Armenians*, trans. R W. Thomsen, Harvard University Press.
- Müverrih Vardan (2017) *Türk Fetihleri Tarihi*, (889- 1269), trans. H. D. Andreasyan, Post Yayınları İstanbul,.

Nâsır-ı Hüsrev, (1950) *Sefernâme*, Ter. A. Tarzi, MEB İstanbul.

P'awstos Buzandac'I, (1985) *Ermenilerin Tarihi*, Robert Bedrosyan, New York.

Sebeos' *History*, (1985) Robert Bedrosian, New York.

Smbat Sparapet, (2005) *Chronicle*, Robert Bedrosian New Jersey.

Urfalı Mateos Vakayı-nâmesi ve Papaz Grigor'un Zeyli 951- 1136, (2000) trans. Hrand D. Andreasyan, TTK, Ankara.

B) Reviews and Research

Baluken, Y. (2012) *Mervânilere Devrinde Cizre*, Cizre Sempozyumu, İstanbul.

Brossat, M. F., (2003) *Gürcistan Tarihi*, trans. Hrant Andreasyan, TTK Ankara.

Cemal, R A., (1998) *Ataların Karşılılaşması*, trans. S. Direk, Avesta, İstanbul.

Ersan, M. (2007) *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler*, TTK Ankara.

Garabet M (1890-1930), *Armenian Kurdish Relations In the Era of Kurdish National Movements* (1890- 1930).

İsmet, Ş. V. (1997) *Batılı Eski Seyyahların gözüyle Kürtler ve Kürdistan*, Avesta, İstanbul.

Keleş, N. (2016) *Şeddâdiler (951- 1199)*, Orta Çağ'da Bir Kurt Hanedanı, Bilge Kültür Sanat Yayınları İstanbul.

Keleş, N. (2018) Sâcoğullarından Sonra Azerbaycan ve Arrân'da Yeni Bir Siyasi Aktör: Daylam B. İbrahim el-Kürdî, *Iğdır Üniv Sos Bil Der / Igd Univ. Sayı / No. 14*, Nisan / April: 118-145.

Kirzioğlu, M. F, (1966) *Kür-Aras/ Aras- Arran Kürtleri*, TKAЕ, Ankara.

Lazerev, M. S., Mihoyan, Ş. X. (2010) *Kurdistan Tarihi*, trans. İ. Kale, Avesta, İstanbul.

Mehrdad R. Izady, (2013) *Bir El Kitabı Kürtler*, trans. C. Atila, Doz Yayınları, İstanbul.

Nuri Dersimi (1992) *Dersim ve Kurt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım* (M. Bayrak), Ankara.

Ripper, T., (2012) *Diyarbakır Mervânileri*, trans. B. Ş. Fırat, Avesta Yayınları, İstanbul.

Sasuni, G., (1992) *Kurt Ulusal Hareketleri ve Kürtler ve Ermeniler*, trans. M. Yedkin, Med Yayınları, İstanbul.

Şeşen, R. (1983) *Selahattin Devrinde Eyyubiler Devleti*, İstanbul.

Tomakin, A. Y., (2021) *Süryani Kaynaklarında Kardu Bölgesi ve Kardu Dağları*, 2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu, Mardin.

Tomar, C., (2008) *Rawadiler*, DIA, V. 35, İstanbul 2008.

Vahan, B. (2013) *The Kurds, The Armenian Question, and The History of Armenian-Kurdish Relations*, Ottowa.

Yaz, A., (2019) *Mervâni Emiri Nasruddevle Ahmed ve Dönemi*, Diyarbakır.

Yinanç, M. H., (2013) *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri*, TTK Ankara 2013.

Yüksel, M., *Yeni Şafak Gazetesi*.

Zeki Beg, M. E. (2011) *Kürtler ve Kürdistan*, trans. Komisyon, Nubihar Yayınları İstanbul.