

MUKADDİME

Cilt: 14 · Sayı: 1 · Yıl: 2023
e-ISSN: 2459-0711



MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711
Cilt 14, Sayı 1, Bahar 2023
Volume 14, Issue 1, Spring 2023

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, the Institute of Graduate Studies
Prof. Dr. İbrahim Özcoşar

Editör | Editor
Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı

Editör Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Beyhan Kanter (Fırat Üni.)	Doç. Dr. Ziya Polat (Mardin Artuklu Üni.)
Prof. Dr. Julian Rentsch (Johannes Gutenberg Uni. Mainz)	Doç. Dr. Seven Erdoğan (Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üni.)
Prof. Dr. Petr Kucera (Hamburg Üni.)	Doç. Dr. Süleyman Şanlı (Mardin Artuklu Üni.)
Prof. Dr. Ömer Bozkurt (Mardin Artuklu Üni.)	Doç. Dr. Ahmet Kırcan (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Halis Sakız (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Öğr. Üyesi Devrim Ertürk (Dokuz Eylül Üni.)
Doç. Dr. Hayrullah Acar (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih Kılıç (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Redaksiyon | Redaction

Türkçe: Arş. Gör. Büşra Ataker, Arş. Gör. Bahar Yılmaz

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı

Mizanpaj ve Tasarım: Arş. Gör. Erdem Meraklı

İletişim | Correspondence

Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Enstitüler Binası (İslami İlimler Fakültesi Yanı) 3. kat Diyarbakır Yolu 5. Km Kampüs Yerleşkesi-MARDİN
Tel: + 90 482 213 4002

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mukaddime>, mukaddimedergisi@gmail.com

Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından altı ayda bir bahar (Mayıs) ve güz (Kasım) dönemlerinde yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergideki yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. Mukaddime; ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, Index Islamicus, DOAJ, ASOS Sosyal Bilimler İndeksi, İSAM, IdealOnline, SOBIAD vb. indeks ve veri tabanlarında yer almaktadır.

Mukaddime is an international biannual peer-reviewed journal which is published in Spring (May) and in Autumn (November) by Mardin Artuklu University's Institute of Graduate Studies. The whole responsibility of opinions expressed in Journal solely belong to their authors. The texts that are published by journal are not allowed to be published partially or entirely without permission. Mukaddime; is located at the ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, Index Islamicus, DOAJ, the ASOS Social Sciences Index, İSAM, IdealOnline, SOBIAD etc. database.



Danışma Kurulu | Advisory Board*

Prof. Dr. Abdullah Ekinci (Harran Üni.)	Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üni.)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üni.)	Prof. Dr. Mahmut Atay (Selçuk Üni.)
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça (Mardin Artuklu Üni.)	Masoud Jaafari Dehaghi (University Of Tehran)
Prof. Dr. Ahmet Kankal (Yıldırım Beyazıt Üni.)	Assist. Prof. Mateo Mohammad Farzaneh (Northeastern Illinois Uni.)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Tobb Ekonomi Ve Teknoloji Üni.)	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Ali Murat Yel (Marmara Üni.)	Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Ayhan Bıçak (İstanbul Üni.)	Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Üni.)
Prof. Dr. Aynur Özfrat (Mardin Artuklu Üni.)	Prof. Dr. Nüket Esen (Boğaziçi Üni.)
Prof. Dr. Erdoğan Boz (Eskişehir Osmangazi Üni.)	Doç. Dr. Oktay Özel (Bilkent Üni.)
Prof. Dr. Erica C.d. Hunter (Soas Üni.)	Prof. Dr. Ömer Aytaç (Fırat Üni.)
Prof. Dr. Feridun M. Emecen (İstanbul 29 Mayıs Üni.)	Prof. Dr. Ömer Türker (Marmara Üni.)
Prof. Dr. İbrahim Özçoşar (Mardin Artuklu Üni.)	Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üni.)
Prof. Dr. İlhami Güler (Ankara Üni.)	Prof. Dr. Richard Foltz (Concordia Uni.)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üni.)	Prof. Dr. Saim Savaş (Uşak Üni.)
Prof. Dr. İrfan Aycan (Ankara Üni.)	Doç. Dr. Salih Akın (Université De Rouen)
Doç. Dr. İrfan Yıldız (Dicle Üni.)	Prof. Dr. Sami Şener (Doğuş Üni.)
Prof. Dr. Julian Rentszsch (Johannes Gutenberg Uni.)	Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Kadir Canatan (İstanbul Sabahattin Zaim Üni.)	Prof. Dr. Turan Karataş (Karamanoğlu Mehmet Bey Üni.)
Prof. Dr. Kayhan Delibaş (Adnan Menderes Üni.)	Prof. Dr. Vahap Özpolat (Mardin Artuklu Üni.)

* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711

MUKADDİME DERGİSİ 2023 YILI, 14. CİLT, 1. SAYI HAKEMLERİ

REFEREES of MUKADDİME in VOLUME 14, ISSUE 1, the YEAR 2023

- Prof. Dr. Beyhan Kanter, Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Adem İnce, Samsun Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Kırkan, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Ekrem Akman, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan Gümüş, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Melike Molacı, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammed Hüseyin Mercan, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Aslan, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Necat Keskin, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Osman Aslanoğlu, Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Seven Erdoğan, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doç. Dr. Zahir Ertekin, Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İlyas Suvağci, Hakkari Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kenan Subaşı, Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lale Uçan, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin Yavuzer, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mitat Çekici, Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Delikaya, Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Turgut, Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sabri Mengirkaon, Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Aykaç, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Kaplan, Hakkari Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Aysel Fedai, Mardin Artuklu Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Hikmettin Atlı, Mardin Artuklu Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Talha Fortacı, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Emel Güvenç
Dr. Esin Yüzbaşı

İçindekiler | Contents

Makaleler	-	Articles
Ramazan Levent		
Namık Kemal’de Siyasal Özgürlükler ve Din İlişkisi	1	The Relationship with Political Freedom and Religion in Namık Kemal
Abdulgani Kaçar		
En Erken Kayıtlardan Pers Hâkimiyetine Kadar Ana Hatlarıyla Keldâniler	26	The Chaldeans in Outline from the Earliest Records to the Persian Dominion
Selman Saç		
Yazgı ile Özgürlük Arasında Antik Bir Gelenek: Stoacılık	48	An Ancient Tradition Between Fate and Freedom: Stoicism
İlyas Suvağci		
Romaneka Dîrokî Ya Dîroknasekî: Zeynel Bega Îhsan Colemêrgî	73	Bir Tarihçinin Tarihi Bir Romanı: Îhsan Colemêrgî’nin Zeynel Beg Adlı Romanı
Mustafa Öztürk		
Pênase û Çend Taybetmendîyên Lorîyan	89	Kürtçe Ninnilerin (Lorî) Tanımı ve Bazı Özellikleri
Yaşar Kaplan		
Ji Edebîyata Devkî ya Kurdî Serhatîyeke Evînî: Salih û Kejê û Deqeke Çapkîrî	120	Kürt Halk Edebiyatından Bir Aşk Hikâyesi: Salih ile Kejê ve Yayınlanmış Bir Metin
Turgay Demir		
Women As a Legitimacy-Building Tool in US Foreign Policy: The Case of Women’s Protection Units (YPJ)	147	ABD Dış Politikasında Bir Meşruiyet İnşa Etme Aracı Olarak Kadınlar: Kadın Savunma Birlikleri Örneği
Kitap Tanıtım	-	Book Review
Muhittin Evren		
Kitap Tanıtım: Ritüellerin Yok Oluşuna Dair: Günümüzün Bir Tipolojisi	169	Book Review: The Disappearance of Rituals: A Topology of the Present

Namık Kemal’de Siyasal Özgürlükler ve Din İlişkisi

Ramazan LEVENT¹

Öz

Bu makalede Namık Kemal’in siyasal özgürlükleri İslami perspektiften değerlendirme şekli ele alınmaktadır. Konu Tanzimat ve sonrası dönemin en önemli tartışma alanlarından biridir. Konunun önemi siyasal özgürlükleri elde etmeye dair verilen mücadelelerin İslami duyarlılık üzerinden muhalefete uğramasından gelmektedir. Bu dönemde siyasal özgürlüklerin İslami bir yaklaşımla ele alınması oldukça önem kazanmıştır. Makalenin amacı siyasal özgürlüklerin İslami açıklamasına dair Namık Kemal’in düşüncelerini ortaya koymaktır. Bu yolla siyasal özgürlüklerin İslam’da karşılığının olup olmadığını tartışmaktadır. Makalede Namık Kemal’in Hürriyet ve İbret gibi gazetelerde yayınladığı fikirlerinden ve mektuplaştığı bazı kişilere gönderdiği mektuplarından faydalanılmıştır. Ayrıca çeşitli kongre ve sempozyumlarda sunulan tebliğlerden konu ile ilgili olanlar inceleme kapsamına dahil edilmiştir. Konu, Namık Kemal’in yazı hayatına başladığı 1860’lı yıllardan 1888 yılına kadar olan süreyi kapsamaktadır. 1867 ile 1870 yılları arasında Namık Kemal yurt dışında olmanın avantajlarını kullanarak daha rahat bir dil kullanmış ve sansürden etkilenmemiştir. 1870 yılında Osmanlı Devleti’ne dönen Namık Kemal, düşüncelerini bu dönemde de ortaya koymuş fakat sürgünlerden ve sansürden kendini kurtaramamıştır. Yapılan incelemeler sonucunda Namık Kemal’in siyasal özgürlüklerin İslam’a uygunluğu ile ilgili yaptığı değerlendirmelerde genellikle, İslami tarih pratiklerinden faydalandığı görülmüştür. Az da olsa İslami metin incelemesine de başvurmuştur. Sonuç olarak siyasal özgürlüklerin İslam siyasal teorisinde içkin olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Kemal’in çalışmalarında eksik bıraktığı noktanın ise siyasal özgürlüklerin İslam’ın birincil kaynaklarına göre değerlendirilmemesi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Siyasal Özgürlükler, Namık Kemal, İslam, Hürriyet Gazetesi, Muhalefet.

The Relationship with Political Freedom and Religion in Namık Kemal

Abstract

In this article, Namık Kemal's way of evaluating political freedoms from an Islamic perspective and his thoughts on the relationship between the two are discussed. The subject is one of the most important discussion areas of the Tanzimat and post-Tanzimat period. The importance of the subject comes from the opposition to political freedoms on the grounds of Islamic sensitivities. It is very important to deal with political freedoms with an Islamic approach. The aim of the article is to reveal Namık Kemal's thoughts on the Islamic explanation of political freedoms. In this way, it is to discuss whether political freedoms have equivalents in Islam. In the article, Namık Kemal's ideas published in newspapers such as Hürriyet and İbret and the letters he sent to some people with whom he corresponded were used. In addition, among the papers presented in various congresses and symposiums, the ones related to the subject were included in the scope of the review. As a result of the examinations, it was seen that Namık Kemal generally benefited from Islamic history practices in evaluations about the in Islam of political freedoms. He also applied to Islamic text analysis, albeit a little. As a result, it has been concluded that political freedoms are inherent in Islamic political theory. The point that Kemal left out in his works was the evaluation of political freedoms according to the primary sources of Islam.

Keywords: Political Freedoms, Namık Kemal, Islam, Hürriyet Newspaper, Opposition.

Extended Abstract

In this article, Namık Kemal's evaluation of political freedoms from an Islamic perspective is discussed. The subject is one of the most important discussion areas of the Tanzimat and post-Tanzimat period. The importance of the subject comes from the opposition to political freedoms on the grounds of Islamic sensitivities. In this period, it became very important to deal with political freedoms with an Islamic approach. The aim of the article is to reveal Namık Kemal's thoughts on the Islamic explanation of political freedoms. In this way, it is to discuss whether political freedoms have equivalents in Islam. In the article, Namık Kemal's ideas published in newspapers such as Hürriyet and İbret and the letters he sent to some people with whom he corresponded were used. Tasvir-i Efkâr Newspaper, which was started to be published by Şinasi and later transferred to Namık Kemal, is among the sources used. In addition, among the papers presented in various congresses and symposiums, the ones related to the subject were included in the scope of the review. The subject covers the period from the 1860s, when Namık Kemal started his writing career, to 1888. Between 1867 and 1870, Namık Kemal used the advantages of being abroad, used a more comfortable language and was not affected by censorship. Namık Kemal, who returned to the Ottoman Empire in 1870, expressed his thoughts during this period, but could not

save himself from exiles and censorship. Despite the censorship and various other pressures, the thoughts he expressed in his publications gave results in a short time in the Ottoman Empire and constitutionalism was declared in 1876. After the proclamation of the Constitutional Monarchy, Namik Kemal took part in the constitution preparation commission. In this process, he applied the "effort to base every article of the constitution on Islamic rules", which he expressed in his publications. However, due to the domestic and foreign political conditions of the Ottoman Empire, Kemal's efforts soon lost their meaning. Despite everything, the relationship Namik Kemal established between political freedoms and Islam had a significant impact on the intellectuals of the later period. Emphasizing the spiritual hunger for freedom, along with the fiery language that Kemal used in his publications on freedom, was also effective. Likewise, the effect of his deep devotion to his homeland cannot be ignored. As a result of the examinations, it was seen that Namik Kemal generally benefited from Islamic history practices in evaluations about the in Islam of political freedoms. There is a deep Islamic influence in the examples given in the context of historical practices. Namik Kemal also applied to the Islamic text analysis, albeit a little, in order to contribute to the understanding of the subject. As a result, it has been concluded that political freedoms are inherent in Islamic political theory. The point that Kemal left behind in his studies is that he did not elaborate enough on the subject of 'the evaluation of political freedoms according to the primary sources of Islam'. In the period from 1876 until his death, Kemal was in the position of a senior manager rather than a journalist. The fact that Kemal's correspondence from this period has not been fully brought to light prevents the evaluation of all aspects of the subject. The remarkable point is that Kemal used a more comfortable language against the Ottoman sultan when he was abroad. It has been observed that Kemal loosened his same attitude from the time he was a bureaucrat. For further research, the relationship between political freedoms and Islamic texts can be examined. In addition, the motives behind Kemal's use of a more comfortable language during his time as a bureaucrat can be investigated.

Giriş

Avrupa’nın Coğrafi Keşifler, Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi İnkılâbı gibi çeşitli değişim ve dönüşüm süreçlerinden sonra yakaladığı gelişme seyri, dünyanın başka yerlerinde de çeşitli sonuçlar ortaya çıkardı. Avrupa’daki dönüşümün etkilerini en çok hisseden ülkelerden birinin Osmanlı olduğu söylenebilir. Sözü edilen süreçlerden sonra Avrupa siyasal düzeninde yaşanan dönüşüme bağlı olarak, aynı konu Osmanlı için de gündeme gelmiştir. Avrupa’nın ilerlemede yakaladığı ivme ile yeni siyasal düzen arasında kurulan ilişkisellik, gerileme ve çöküş sürecindeki Osmanlı Devleti’nin siyasal düzen değişikliğini gündeme getirmekteydi. Diğer bir ifadeyle Avrupa’nın, halk iradesine dayalı siyasal sistemleri benimseyerek büyük bir gelişme kaydettiği düşünülüyordu. Bazı aydınlara göre Osmanlı Devleti’nde de siyasal sistem değişikliği yapılırsa çöküşe doğru olan gidişatın yönü terakkiye doğru dönebilirdi.

Siyasal düzen değişikliği tartışmasında ana eksen, yeni önerilerin İslamiliği oluşturmaktaydı. Modernleşmenin en önemli başlıklarından birinin siyasal özgürlükler olduğu bilinmektedir. Osmanlı İmparatorluğunun geleneksel kökenlerinde siyasal özgürlüklerin doktriner bir bütünlük içerisinde ele alınmamış olmasından dolayı, ilgili kavramlarla ilk muhatap olunduğunda çeşitli gerekçelerle bir şaşkınlık meydana gelmiştir. Şaşkınlık, kendini İslam’ın hukuksal boyutu olan şeriata izafe eden Osmanlı’nın, İslam’ın siyasal özgürlükler konusundaki önerisinin pratize edilmesi konusuna tamamen yabancı olmasından kaynaklanmaktaydı. Başka bir deyişle Osmanlı hukuk düzeni olarak şeriata dayanmakta fakat siyasal düzen olarak veraset sistemine ve hanedan yönetimine göre işlemekteydi. Modernleşmenin bir sonucu olarak halk iradesine dayanmayan siyasal sistemlerin sorgulanması, Osmanlı’da cari olan hanedan sisteminin sorgulanmasına neden olmakta ve bu durum siyasal krizlere ortam hazırlamaktaydı (İnalçık, 2013: 244). Diğer taraftan hanedan yönetimi yerine ikame edilmeye çalışılan ve halk iradesine dayanan rejimlerin de İslamiliği tartışma konusu olmaktadır. Sözü edilen tartışmalarda ‘Yeni Osmanlılar’ denilen ‘siyasal düzen değişikliği önerisi yapan’ bir aydınlar grubunun özellikle etkin olduğu görülmektedir.

Bu makalenin amacı, Yeni Osmanlıların önemli temsilcilerinden Namık Kemal’in teorisinde siyasal özgürlüklerin İslami bir açıklamasının olup olmadığını tartışmaktır. Makalede Osmanlı siyasal sistem değişikliği konusunu temel bir mücadele alanı haline getiren Yeni Osmanlılar aydın grubunun önemli temsilcilerinden olan Namık Kemal’in konu ile ilgili fikirleri ele alınmıştır. Değerlendirmelerde Namık Kemal’in yayınladığı Hürriyet ve İbret gazetelerindeki fikirleri en önemli referans kaynakları olarak kullanılmıştır. Namık Kemal’in bir dönem yöneticiliğini yaptığı *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde dile getirdiği fikirler de başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır. Ayrıca Kemal’in bazı kişilere gönderdiği mektuplarda konu ile ilgili yaptığı değerlendirmelerden de faydalanılmıştır. Daha önce aynı konu ile ilgili olabilecek çalışmalar yapılmışsa da

Kemal'in siyasal özgürlükler ile din arasında kurduğu ilişkisellik ele alınmamıştır. Çalışmada ilgili görülen bazı çalışmalardaki değerlendirmelere de yer verilmiştir. Konu, kapsam olarak 1865 ile 1888 yılları arasındaki Namık Kemal'in yayınları ve muhabere mektuplarında siyasal özgürlüklerin dini kaynaklarına dair yaptığı açıklamaları içermektedir.

Konunun önemi Osmanlı modernleşmesi ile din/İslam arasında yaşanan çatışma alanlarının çözüme kavuşturulmasından gelmektedir. İslam inancına uygun olmadığı düşünülen bir sistem değişikliğinin İslami kodlar üzerine inşa edilmiş bir Osmanlı'da toplumsal bir zemine oturması mümkün değildi. Söz konusu öneri İslam açısından kabul edilebilir değilse veya İslam'a uygunluk izah edilemiyorsa toplum söz konusu değişikliğe muhalefet edecektir. 'Halk iradesine dayanmak' bir siyasal sistem önerisi olarak sunulurken yeni önerinin öznesi olan halkın söz konusu değişikliğe muhalefet etmesi, bütün çabaları anlamsızlaştırıcaktır. Çalışmada, 'siyasal özgürlüklerin İslami temelleri var mıdır? Varsa bu temeller hangi argümanlara dayanmaktadır?' sorularına Namık Kemal'in düşünceleri çerçevesinde nasıl cevaplar verilebileceği ele alınmıştır.

1. Namık Kemal'in Kısa Yaşam Öyküsü

Namık Kemal'in siyasal özgürlükler konusunda elde ettiği birikim ve değerlendirmelerin anlaşılabilmesi için hayat serüveninin kısaca bilinmesi gerekir. Kemal 1840 yılı Aralık ayında Osmanlı idareci elitine mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Yener, 2012: 53). Kendisi Osmanlı bürokratik çevrelere üst düzey yöneticiler yetiştirmiş bir aileye mensuptur (Kısakürek, 2000: 15-30). Sekiz yaşına geldiğinde annesini kaybetmiştir (Uçman, 1988: 219). Annesinin babası Abdülatif Paşa'nın yanında yetişmiştir. 1857 yılına kadar dedesi ile birlikte kısa aralıklarla Afyon, Kars ve Sofya'ya gitmiştir. Buralarda Arapça ve Farsça dil eğitimiyle edebiyat, aruz ve tasavvuf dersleri almıştır. 1856'da Kadı Mustafa Ragıp Efendi'nin kızı Nesime hanımla evlenmiştir. Bu evlilikten üç çocuğu olmuştur (Tuncer, 2012: 17). 1857'den 1867'ye kadar İstanbul'da yaşayan Namık Kemal'in fikir dünyasının oluşmasında bu on yıllık sürecin çok büyük katkısı olmuştur. 1857'de Hariciye nezaretinde bir birim olan Tercüme Odasına girmiştir. Burada Fransızca öğrenmiştir. 1961 yılında Encümen-i Şuara denilen bir mecliste toplanan Divan şiiirinin son temsilcileriyle tanışmış ve bir müddet bu grubun faaliyetlerine devam etmiştir. 1862 yılında Tanzimat sonrasının edebiyat ve kültür hareketlerinin öncü ismi olan Şinasi ile tanışmıştır (Uçman, 1988: 221). Şinasi ile tanışması Namık Kemal'in hayatında dönüm noktası olarak kabul edilecek bir etkiye sahip olmuştur (Banguoğlu, 1942: 5). Şinasi tarafından 1862'den itibaren çıkarılan *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde yazılar yazmaya başlayan Namık Kemal gittikçe sosyal ve siyasi konuları da ele almaya başlamıştır. 1865'te Şinasi, Paris'e gittiğinde *Tasvir-i Efkâr* gazetesini Namık Kemal'e bırakmıştır (Şehsüvaroğlu, 2008: 24; Özbay, 2014: 149).

Namık Kemal'in basın faaliyetlerine katılması, Osmanlı'nın özel teşebbüs eliyle çıkarılan ilk gazetelerinden olan *Tasvir-i Efkâr* ile olmuştur. Osmanlı'da ilkin

devlet eliyle başlayan yayın hareketleri özel teşebbüs yoluyla önce *Tercüman-ı Ahval*'le daha sonra *Tasvir-i Efkar*'la devam etmiştir (Yılmaz, 2015: 135-6). *Tasvir-i Efkar*'da vatan, hürriyet gibi kavramların vurgulanması aynı zamanda baskı ve sansür sürecinin de başlamasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak basın hürriyeti savunuculuğu da gündeme girmiştir. Namık Kemal'in siyasal hürriyetleri savunmak için kullandığı en önemli aracın basın olduğu görülecektir (Güz, 1999: 91).

Namık Kemal bir taraftan siyasi/sosyal içerikli yazılar yazarken diğer taraftan da bu fikirlerini uygulama sahasına çıkarmak için çabalamaktaydı. Bu amaçla 1865 yılında gayri resmi olarak faaliyet göstermeye başlayan, mutlakiyetten meşrutiyete geçmeyi öngören ve parlamenter sisteme dayalı bir rejim kurmak amacıyla ortaya çıkan Yeni Osmanlılar Cemiyetine katılmıştır (Banguoğlu, 1942: 6). Cemiyetin finansörü olduğu iddia edilen Mısır Hidivi Kavalalı ailesinin prensi Mustafa Fazıl Paşa'nın (Mardin, 2006: 58) Fransa'dan Sultan Abdülaziz'e yazdığı mektubun Namık Kemal tarafından da neşredilmesi (Ortaylı, 2015: 52) hem yeni bir sansür düzenlemesinin yürürlüğe konulmasına hem de Namık Kemal hakkında Erzurum'a vali muavini olarak sürgün kararı verilmesine yol açmıştır (1867). Fakat Namık Kemal görev yerine gitmeden Ziya Paşa ile birlikte Mustafa Fazıl Paşa'nın daveti üzerine Paris'e kaçmıştır. Paris'te 1868'de Ziya Paşa ile birlikte ve Mustafa Fazıl Paşa'nın ekonomik desteği ile *Hürriyet* gazetesini çıkarmaya başlamışlardır (Uçman, 1988: 222; Yamaç, 2010: 1152). *Hürriyet* gazetesinde birçok konu ile birlikte meşrutiyet, parlamenter sistem, hukukun üstünlüğü, anayasanın önemi gibi pek çok konularda yazılar yazmıştır (Nalcioğlu, 2013: 195, 213).

Namık Kemal'in yayın üslubunda vatana derin bir bağlılık adına yozlaşmış yönetim tarz ve argümanlarının tenkit edilmesi eğilimi açık bir şekilde görülür. Eleştirilerinde Avrupalı bir etkiye sözcülük etmek yerine onların eleştirilerini millî ve yerel bir değerlendirmeye tabi tutarak yerel bir üslupla dile getirir (Nalcioğlu, 2013: 210). Namık Kemal'in *Hürriyet*'teki yazıları incelendiğinde derin bir akademik birikimin yansımaları açık bir şekilde görülür. Siyasal konularla ilgili yapılan değerlendirmelerde bir taraftan Batı'da meydana gelen gelişmelerin felsefi ve düşünsel kökenleri analiz edilir diğer taraftan İslami kaynaklardaki siyasal kavramlar güncel bir yaklaşımla ele alınır. Batı'daki modern siyasal gelişmelerin İslami bir süzgeçle arıtılıp güncel bir şekle çevrilerek pratik bir öneriye çevrilmesinin Kemal'in siyasal değerlendirmelerinin ana eğilimi olduğu söylenebilir. Diğer bir ifade ile Kemal, Batılı bazı siyasal gelişmeler ile İslam arasında İslam'ın hakemliğinde bir sentez kurmaya çalışmıştır denilebilir.

Kemal, 1870'te siyasi konulara girmemek üzere İstanbul'a davet edilmiş ve bu davete olumlu cevap vermiştir. İstanbul'dayken mizah içerikli bir dergi olan *Diyoben*'de imzasız yazılar neşretmeye başlamıştır (Tuncer, 2012: 18). 1871'de sansür kararnamesini imzalayan Sadrazam Ali Paşa'nın vefat etmesinden sonra 1872'de Ebuuziya Tefvik ile birlikte *İbret* gazetesini yayınlamaya başlamıştır

(Özön, 1997: 32). Namık kemal ve Ziya Paşa gibi Yeni Osmanlıların yurt dışında oldukları süreçte İstanbul medyasının iktidarla daha uyumlu bir medya dili kullandığı görülmektedir. Bu uyum Namık Kemal'in İstanbul'da yayınlamaya başlayacağı *İbret* gazetesi ile yeniden değişecektir (Nalçioğlu, 2013: 305). *İbret* gazetesinde de *Hürriyet Gazetesine* benzer konular işlemeye devam etmiştir. Bu durum sansür sürecinin yeniden daha yoğun bir şekilde yürürlüğe konulmasına neden olacaktır. Gazete iktidar ile ilgili yaptığı bazı değerlendirmelerden dolayı dört aylığına kapatılmış (Tokmakçioğlu, 2011: 171) ve Namık Kemal Gelibolu'ya mutasarrıf olarak tayin edilmiştir (Tansel, 1967: XXXVII). 1873 başında tekrar İstanbul'a dönmüş ve *İbret*'i çıkarmaya devam etmiştir. Kemal'in 1873'te İstanbul'da gösterime konulan *Vatan Yahut Silistre* piyesi izleyicisinde büyük bir coşku meydana getirmiştir (Banguoğlu, 1942: 6). Konu ile ilgili *İbret* gazetesinde de yayınlara yer verilmesi, *İbret*'in süresiz olarak kapatılmasına neden olmuştur. Namık Kemal, bu olay sonrasında Magosa'ya sürgüne gönderilmiştir (Tansel, 1967: XXXVIII).

Kemal, Otuz sekiz ay Magosa'da kaldıktan sonra 1876'da V. Murat'ın kısa süreli padişahlığı sürecinde çıkan aftan faydalanarak İstanbul'a gelmiştir. Aynı yıl tahta II. Abdülhamit geçmiş ve meşrutiyet ilan edilmiştir. Namık Kemal, bu süreçte yeni anayasa çalışmaları çerçevesinde Kânûn-i Esâsî Komisyonunda çalışmıştır (Uçman, 1988: 223). II. Abdülhamit ile meşrutiyet savunucuları arasında çıkan ihtilafın etkisiyle sürgüne gönderilen başka aydınlar gibi Namık Kemal de Midilli adasına sürgüne gönderilmiştir. 1879'da Midilli adasında yazdığı bazı eserlerin idarenin hoşuna gitmesinden dolayı Midilli adasına mutasarrıf olarak tayin edilmiştir. 1884'te adadaki Türk nüfusunu arttırmaya çalışmasından dolayı Rum ahalinin şikâyeti üzerine Midilli'den Rodos Mutasarrıflığına tayin edilmiştir. 1887'de Rodos'ta çıkan bir hadise gerekçesiyle Sakız adasına tayin edildi. Daha önce Midilli'de iken yakalandığı zatürreye Sakız adasında tekrar yakalandı ve kurtulamayarak (Kısakürek, 2000: 168) 1888 yılında hayata gözlerini yummuştur (Tansel, 2005: 146).

Namık Kemal'in hayat devresi Osmanlı'nın siyasi ve ekonomik alanlarda olumsuz bir tablonun olduğu dönemine denk gelmektedir. Hazine borç bataklığına düşmüştür. Devletin kurtuluşu için köklü bir 'siyasal sistem değişikliği' kaçınılmazdır. Yukarıda değinildiği gibi böyle bir sistem değişikliğinin İslam'a uygunluğu konusu, halledilmesi gereken en öncelikli meselelerden biridir. Zira İslam toplumunda halkın sistem değişikliği anlamındaki yeniliği benimsemesi, yapılan değişikliğin İslam'a uygunluğuna bağlıydı. Namık Kemal'in tam da bu noktada önemli bir vazife icra ettiği görülmüştür.

2. Namık Kemal'de Siyasal Özgürlükler

Bugün için siyasi haklar denilince vatandaşlık hakları, seçme ve seçilme hakkı, siyasi faaliyette bulunma hakkı, siyasi parti faaliyetlerine katılma hakkı, kamu hizmetine girme hakkı ve dilekçe, bilgi edinme ve kamu denetçisine başvurma hakkı gibi konular anlaşılmaktadır (Aydoğdu, 2017: 51). Bu haklar

demokratik ülkelerde anayasalar tarafından teminat altına alınmıştır. Siyasal özgürlükler bu hakların kullanılmasında bireylerin tam bir serbestlik içinde olmasını ve herhangi bir kısıtlama ile karşılaşmamasını ifade etmektedir.

Uluslararası kuruluşlar tarafından yayınlanan ve özgürlükleri konu edinen bazı raporlarda siyasal özgürlükler; basın ve yargının bağımsızlığı, serbest sivil toplum faaliyetleri, serbest seçim ve propaganda imkânı gibi başlıklarla ifade edilmektedir. (Repucci and Slipowitz, 2022: 3).² Fakat Namık Kemal’in siyasal haklardan bahsederken çağdaş kavramlar yerine kendi tasnifini oluşturduğu görülmektedir. Bu çalışmada siyasal özgürlükler değerlendirilirken Namık Kemal’in siyasal teorisinin bir alt başlığı olarak ele aldığı ilişkili konulardan hareket edilmiştir. Kemal’in bahsini ettiği özgürlüklerin çağdaş ifadelerden çok da ayrılmadığı söylenebilir. Bundan dolayı konu Kemal’in tasnifi üzerinden ele alınmıştır. Kemal’e göre siyasal haklar ve özgürlükler denilince ‘ümmetin hakimiyeti, kuva-yı hükümetin tefriki (kuvvetler ayrılığı), memurların mesuliyeti, hürriyet-i şahsiye, müsavat, hürriyet-i efkâr (fikir Hürriyeti), hürriyet-i metabi (basın özgürlüğü), hürriyet-i içtima (miting ve toplantı yapma hürriyeti), hakk-ı tasarruf, harem-i büyük (mesken dokunulmazlığı)’ gibi alt başlıklardan oluşan haklar ve bu hakların kullanılmasında bir kısıtlama ve baskının olmaması kastedilmektedir (Kemal, 2005: 124).

Önemle belirtmelidir ki Namık Kemal Osmanlı’daki hürriyet mücadelesini Avrupa’da kiliseye ve krallara karşı verilen özgürlük mücadelesinden farklı değerlendirmektedir. Kemal bunun nedenini İslam’da toplum ile toplumu yönetenler arasındaki ilişkinin Batıdaki yöneten-yönetilen ilişkisinden farklı olduğunu vurgulayarak açıklar. Kemal’e göre İslam’da ‘hukuk-u ahali’ ilahi adalet gibi ezeldir. Saltanat makamında bulunan kişi topluma hâkim olur ama toplumun maliki değildir. Dolayısıyla padişaha karşı verilecek hürriyet mücadelesine ‘Osmanlılar bugüne kadar padişahın esiri idiler. Zat-ı şahane kemal-i merhametinden hürriyetlerini tasdik etti’ nazarıyla bakılamaz (Namık Kemal, Hürriyet 1. Sayı, 29 Haziran 1868). Başka bir ifadeyle Müslüman toplumunda haklar doğrudan din tarafından tanımlanmıştır ve bütün yönetici elitler bu haklara uygun davranmakla vazifelidir. ‘Bizde padişahın hakkı irade-i ümmet ve usul-i hürriyet üzerine icra-yı hükümet etmektir. Unvanına sahib-i mülk derler malikü’l-mülk değil.’ ‘Din Ahmedi ise erbab-ı istibdadın (istibdat yapanların) daiye-i malikiyetini (malik olma arzusunu) “li menil mülkül yevme lillahil Vahidü’l Kahhar”³ nass-ı kati’iyle tekzip eder.’ (Kemal, 2019: 72)

Konunun bu yönü bizdeki padişahları oldukça sınırlandıran bir niteliğe sahiptir. Buna göre İslam inancına uygun olarak Allah’a inanan bir birey, sahip olduğu hak ve hürriyetlerin doğrudan yaratıcı tarafından kendisine verilmiş ihسانlar olduğunu kabul eder. Bu haklarını kısıtlamaya çalışana karşı muhalefet

²https://freedomhouse.org/sites/default/files/2022-02/FIW_2022_PDF_Booklet_Digital_Final_Web.pdf, (Er Tr: 28.10.2022).

³ Bugün mülk kimindir? Tek ve Kahhar olan Allah’ındır (Kur’an, Mü’min 40: 16).

etme motivasyonu elde eder. İslam'da hakların garanti altına alınması Kemal'in özgürlükler ile ilgili mücadelesinde önemli bir referans kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Hristiyanlıkta ise doğrudan din tarafından belirlenmiş ve kilisenin aracılığına ihtiyaç duyulmaksızın bireyler için teminat altına alınan hukuksal bir formasyon bulunmamaktadır (Namık Kemal, Hürriyet Sayı: 9, 24 Ağustos 1868). Bunun da etkisiyle Avrupa toplumunun verdiği hürriyet mücadelesinde kilise/din, hürriyet mücadelecilerinin yanında değil karşısında konumlanmıştır.

Kemal'in hürriyet mücadelesinin, şeriat tarafından garanti altına alınan hakların (İnce, 2010: 617) yönetim erki tarafından tatil edilmesine karşı çıkmak ve hürriyeti, 'onu temin edecek vesaitin umumuyla beraber fiile' çıkarmak olduğu söylenebilir. Hükümetin pozitif vazifesi 'hukuk u hürriyeti muhafaza etmek', negatif vazifesi ise 'suret-i cebr u tegallübde idareye (zorbaca yönetime)' kalkışmamaktır (Namık Kemal, Hürriyet 1. Sayı, 29 Haziran 1868).

Kemal'e göre fertleri 'hukuk-ı şahsiye' ve 'hukuk-ı siyasiyeye' malik olmayan bir toplum, hür olamaz. Hukuk-ı şahsiye bireyin can, mal ve namusundan her açıdan emin olmasıdır. Namık Kemal toplum fertlerinin 'hukuk-ı şahsiyeye' malik olmasının yargının intizamına bağlı olduğunu belirtir (Namık Kemal, Hürriyet 1. Sayı, 29 Haziran 1868).

Bu makalenin konusu olan siyasal özgürlükler ise Kemal'in ifadesiyle 'ümmetin ef'al-i hükümete nezaretidir.' Kemal bu hürriyetin usul-i meşveretle ortaya çıkabileceğini ifade eder. Usul-i meşveret Namık Kemal'in Osmanlı siyasal sisteminde yapılmasını önerdiği köklü reformun temelidir. Kısa anlamı, 'siyasal iktidarın meşruluk kaynağının toplum olmasını' ve 'yürütme erkinin uygulayacağı yasaların halkın seçtiği meclise dayanmasını' ifade eder. Hükümetin sorumluluğu, kanuna uygun hareket etmektir.

Siyasal özgürlüklerde kuvvetler ayrılığı da oldukça önemlidir. Kanunu uygulayan ile kanunu yapan aynı olursa uygulayıcıların kanunu kendi çıkarlarına alet etmeleri ve keyiflerine göre suistimal etmeleri mümkündür. Bundan dolayı kanun, onu icra etmekle vazifeli olanların dışında birileri tarafından tanzim olunmalı ve halkın kabulüne mazhar olmalıdır ki adalet sağlanmış olsun. Bu nedenle hem İslam hukuk kurallarının tespit edilmesiyle ilgili bir ilim olan fıkhıta hem de modern hukuk ilminde 'emr-i teşri' (yasama) ile 'emr-i tenfiz' (yürütme) birbirinden ayrı tutulmuştur (Hürriyet'ten aktaran Kasalak, 2009: 73).

Namık Kemal yapılacak kanunların halk iradesine de uygun olması gerektiğini ifade ederken İslam'ın da bunu öngördüğünü savunur. 'İslam toplumu arasında umum-i belva yani ekser halk arasında mazhar-ı icra olan bir meselenin kaldırılması hakkında bir kavli esahh (sahih rivayet) olsa, sürdürülmesi konusunda ise kavli ez'af (zayıf rivayet) bulunsa, ikincisi muamelat-ı nasa daha yakın olduğu için şeriat ona göre fetva verir.' Kemal İslam'ın bu özelliğini, kanunların yapılmasında halk rızasının önemsenmesi gerektiğinin İslam

tarafından da öngörüldüğünün bir ifadesi olarak değerlendirir (Namık Kemal, 2019: 51). Bundan sonraki bölümlerde Namık Kemal’in dini referanslar eşliğinde ele aldığı siyasal özgürlüklere değinilmiştir. Bu özgürlükler ikili bir tasnife tabi tutulabilir. Bunlardan biri devletin temel nitelikleri ile ilgili özgürlüklerdir. Diğer ise temel hak ve özgürlüklerdir.

2.1. Devletin Temel Nitelikleri Açısından Siyasal Özgürlükler ve Din

Namık Kemal’in siyasal özgürlükleri ele alırken ‘İslam’a göre hangi nitelikte bir devlet, bireyin siyasal özgürlüklerini temin eder?’ sorusuna cevap aradığı söylenebilir. Namık Kemal’in bu soruya verdiği cevap; ‘siyasal iktidar hukuku uygulamak için toplum tarafından yetkilendirilmiş kişilerden meydana gelir. Bundan dolayı iktidarın birey ve toplumu baskı altına almaya yetkisi yoktur. Baskıya yönelen iktidar meşruluğunu kaybeder’ şeklinde özetlenebilir. Siyasal özgürlüklerin teminat altında olduğu bir devletin temel niteliği usul-i meşveretin cari olmasıdır.

2.1.1. Mutlakiyete Karşı Usul-i Meşveret

Namık Kemal, *Hürriyet* gazetesinin dördüncü sayısında “ve şavirhum fi’l emr” başlıklı makalesinde hürriyetin yaratılıştan (Topdemir, 2010: 1024) insan fıtratına yerleştirilmiş (Emil, 1988: 16) ve insanın kendisinden faydalanmaya mecbur kaldığı ‘Allah vergisi’ bir özellik olduğunu belirtir (Karakaya, 2010: 659). Namık Kemal hürriyet savunusunda fikirlerini, insanın doğuştan hür irade ile doğmasına dayanan ontolojik açıklamaya bina eder. Genel hürriyet cemiyet içinde korunur (Söğütü, 2010: 899). Çünkü fertleri başka fertlerin taarruzlarından güvende kılacak galip kuvvet, toplum tarafından ortaya çıkarılabilir (Erol, 2010: 411). Hatta Kemal’in kendisine ‘cemiyet’ dediği ‘devlet’ denilen aygıtın temel fonksiyonu; ‘Hürriyeti muhafaza etmek için mutlaka gerekli olan öyle bir galip kuvveti icat etmek’tir (Umut, 2010: 1084). Bu galip kuvvet, ‘hakkı ikame etmek’ ve ‘batılı reddetmek’ vazifesini icra etmek için kendisine toplum tarafından vekalet verilmiş olan hakimiyettir. Kuvvete dayalı hakimiyeti meydana getiren bileşke, toplumu meydana getiren bireylerin toplamından meydana gelir. Namık Kemal bütün bu açıklamalardan şunu çıkarır: ‘Fert kendi iktidarıyla tabîi olarak tasarruf edebildiği gibi toplumun da kendi kuvva-yı müctemiası/iktidarı onu meydana getiren fertlerin toplamından ibaret olduğu için, her ümmette hakk-ı hakimiyet umumundur.’ Kemal’e göre fertler hür iradeleriyle tasarrufta bulunabildikleri gibi toplum da kendini meydana getiren fertlerin toplamından oluşan iradesini kullanmakta hür olmalıdır. Yapılan analizin siyasal yorumu; toplumda hakimiyet hakkının onu meydana getiren fertlerin toplamına ait olmasıdır.

Namık Kemal hakimiyet hakkının ümmetin umumuna ait bir hak olduğunu şer’i bir delil ile izah eder. Bir beldede yaşayanlar kendi aralarında çıkan anlaşmazlıkları çözüme bağlamak için birini kadı/yargıç tayin etseler kadının verdiği kararlar sahih olmaz. Anlaşmazlık, sultan iradesiyle ataması yapılan hâkim

tarafından karara bağlanır. Çünkü yargı hükümetin hakkıdır. Fakat bir belde halkı toplanarak saltanat veya hilafet için birisine biat etseler o zat sultan veya halife olur, ondan önceki sultan veya halifenin hiç hükmü kalmaz. Çünkü imamet ümmetin hakkıdır (Özdemir, 2010: 769).

Toplumun hakimiyet hakkını bizzat icra etmesi mümkün değildir. Bu nedenle imam tayin etmek ve hükümet teşkil etmek zorunluluğu bulunmaktadır. Toplum hakimiyet hakkını kendi adına kullanması için bir kısım insanlara vekalet verir. O kişiler toplum adına hakların ve hürriyetlerin hamiliğini yapar ve adaletsizlikleri engellerler. Fakat burada diğer bir sorun ortaya çıkar. Acaba hakimiyeti toplum adına kullanmakla yetkilendirilenlerin bu yetkilerini kötüye kullanması nasıl önlenir?

Namık Kemal, sorunun çözümü için iki şartın sağlanması gerektiğini söyler. Bunlardan birincisi hakimiyeti vekaleten kullanan iktidar erkinin tabi olduğu temel ilke olan ‘nizam-ı esasiyeyi’ –anayasa- (Gözler, 2021) zımniyetten aleniyete çıkararak aleme ilan etmektir (Hürriyet’ten aktaran Özkan ve Gökgez, 2014: 1091). Bu yolla hükümetin faaliyetleri toplum tarafından bu temel yasaya göre değerlendirilebilecektir. Namık Kemal yapılacak anayasanın her maddesinin fetvaya dayanması gerektiğini söyler (İnalçık, 2011: 34).

Nizam-ı esasiyeyi tertip etmek için bir meclis yapılsa ve kaht-ı rical saikasıyla bendeniz de orada bulunsam, evvela her fıkrasının müfta-bih olmasını isterdim. Ve bu reyim kabul olunmazsa meclisten çekilirdim. Çünkü benim itikadımca efradından bulunduğum ümmet-i Osmaniye hürriyeti ister fakat o cevherin bir ata-i ilahi olduğunu unuttur da şunun bunun inayetinden isterse hem şanına muhil hem menfaatine muzır olur (Namık Kemal, 20014: 162).

Toplum adına hakimiyet kullananların yetkilerini kötüye kullanmalarını önlemek için alınması gereken ikinci tedbir usul-i meşveret sistemine geçmektir. Usul-i meşveret uygulamaya geçirildiğinde kudret-i teşri (yasama) erbab-ı hükümetin elinden alınmış olacaktır. Devlet bir şahs-ı manevidir; kanun yapmak onun iradesi, kanunları icra etmek fiilleri hükmündedir. Kanun yapma ve o kanunları uygulamanın her ikisi de aynı gücün elinde olursa bu durumda hükümet istibdat yapmaktan kurtulamaz (Korkmaz, 2021: 435). Hükümetin fiillerinde bir yasaya tabi olmadığı ve usul-i meşveretin uygulanmadığı yönetimlerde yasama gücü ile yürütme tek elden yürütülür.

Yönetici erkin herhangi bir yasal, kurumsal veya toplumsal sınırla sınırlı olmadığı yönetimlere mutlakiyet denilmektedir. Meşrutiyet ise mutlakiyetin millet tarafından seçilen meclislerce sınırlandırılmasıdır. Namık Kemal, Osmanlı’nın gerilemesinde birinci sebebin ‘kuvve-i müstakille-i saltanatı’ düzelten ve onu sınırlandıran ‘şer’i şerifin’ sukutu olduğunu belirtir (Namık Kemal, 2019: 518). Çözüm olarak da usul-i meşveret sistemine geçilmesini teklif eder. Kemal’in Osmanlı siyasi sistemine ilişkin bu köklü değişiklik önerisi olan usul-ü meşveret sistemi, halk tarafından seçilmiş bir meclisin olmasını ve yasama gücünün bu meclisin elinde bulunmasını ifade eder. Diğer siyasi özgürlükler gibi usul-ü

meşveret önerisine karşı konunun İslamiliği üzerinde birçok tartışma yaşanmıştır. Namık Kemal bu tartışmalara İslami kaynak ve pratiklerden çözümler getirmiştir. Daha da ileriye giderek hürriyet ve usul-i meşveret talebinin doğrudan şeriat ve İslamiyet namına olduğunu ileri sürmüştür (Namık Kemal, 2014: 194).

‘Hakimiyet-i halkın muvafık-ı Şer’ olduğuna emniyetim var mıdır?’ şeklinde usul-ü meşveret sistemine yöneltilen bir itiraza peygamberin vefatından sonra İslam toplumunun halife seçiminde kullandığı yöntemi vurgulayarak cevap vermiştir. ‘Hazret-i Siddık (ra) halife olup da İmam-ı Ali (kv) hakk-ı karabete (akrabalık hakkına) istinaden beyan-ı inkisar eylediği zaman Hazret-i Faruk (ra) hazretlerinin “sizin fazlınız müsellemdir, fakat halk onu istedi” yollu verdiği cevabı tarihlerde görmemiş mi?’ (Kemal, 2019: 143). Kemal’in verdiği cevapta ‘halifenin halk tarafından seçilmesinin İslam’a uygunluğu’ Müslüman toplumunun ilk uygulaması üzerinden delillendirilmiştir. Halkın hakimiyet hakkının tasdik edilmesinin aynı zamanda devlet başkanının da halk tarafından seçilmesi demek olan cumhuriyeti gündeme getireceği şeklindeki itiraza ‘İslam ibtida-i zuhurunda bir nev-i cumhur değil miydi?’ şeklinde cevap verir. Cumhuriyetin mevcut şartlar içerisinde icra edilmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Fakat Kemal’e göre icrası mümkün değildir diye hak batıl olmaz (Yamaç, 2010 a: 1137). Buna göre cumhur(iyet) bizi batırır (Mardin, 2006: 329). Bundan dolayı biz daima idare-i meşruta talebindeyiz (Kemal, 2014: 159; Mardin, 1974: 46).

Meclis-i Şura-yı Ümmet’in bidat olduğu şeklindeki iddiaya verdiği cevapta ‘Madem ki şeran usul-i meşveret mukarrerdir, esas mevcut olduktan sonra icraatta olan teferruatını icma-i ümmet tayin eder. İcma-i ümmetle yapılan şeyler bidat değil, usul-i dinden olur’ der (Hürriyet, Sayı: 12, 1868). Aynı konuya dair Hürriyet’in sonraki sayılarında usul-i meşveret teorisini doğrudan Kur’an ayetine dayandırır. ‘Şeriat-ı Ahmediyenin “ve şavirhum fi’l emr”⁴ nassıyla usul-i meşvereti emrettiğini söyler’ (Hürriyet, sayı: 24, 1868). Kemal, peygambere hitaben gelen ‘ümmetiyle istişare etme’ emrinin siyasal bir anlamının da olduğunu ileri sürer. Kemal’in bu çıkarımından emrin muhatabının ‘yürütme erki’ ve ‘kendisiyle meşveret edilmekle’ emrolunan tarafın da yaşamaya kaynaklık eden halk olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.2. Kuvvetler Ayrılığı

Namık Kemal’in siyasal özgürlükler bağlamında üzerinde ısrarla durduğu konulardan biri de kuvvetler ayrılığı konusudur. Yazarın bu konulardaki fikirlerinde Avrupalı düşünürlerin- özellikle Montesquieu’nun- etkisi açıkça görülmekle birlikte konunun tamamen İslami bir bağlama oturtulduğu dikkat çeker. Kemal’e göre ‘kuva-yı hükümet ifta ve kaza ve icra veya tabir-i aharla teşri ve hükm-ü tenfiz şubelerine’ ayrılmış olduğundan o ayrımı devam ettirmek sadece toplumun değil, aynı zamanda ayrı ayrı her bireyin de hakkıdır’ (İbret no: 18; Kemal, 2005: 124).

4 Kur’an, Al-i İmran 3: 159. “Yaptığın işlerde onlara danış” (Kemal, 2019: 309)

Osmanlı'da kanunlar 1868 yılında kurulan Meclis-i Şura-yı Devlet (Danıştay)⁵ (Eryılmaz, 2006: 188) tarafından hazırlanmakta ve yürürlüğe girmektedir. Namık Kemal, bir uzmanlar heyeti tarafından hazırlanmasını gerekli görmekle birlikte, kanunların halk tarafından seçilmiş bir mecliste kabul edilmesi ve bu yolla yürürlüğe girmesinin adaleti sağlamak için mutlaka gerekli olduğunu belirtir. Buna göre Meclis-i Şura-yı Devlet'in hazırladığı kanunları Meclis-i Şura-yı Ümmet tasdik etmelidir. Kanunlar bu şekilde yürürlüğe girerse kudret-i teşri (yasama) kudret-i tenfizden (yürütme) ayrılmış olur ve yasalar ümmetin telakkisine uygun olmuş olur. Kemal'e göre yasaların uygulanması bu şekilde meşrulaşmış olur (Kemal, 2014: 168). Yürütmenin sorumluluğu kanun dairesinde hareket etmektir. Fakat eğer kanunu uygulayan ile kanunu yapan aynı olursa bu durumda kanun uygulayıcıların keyiflerince kanun çıkarma ihtimali bulunacaktır. Bu ise bireysel ve siyasal özgürlüklere aykırıdır. Bu riskleri bertaraf etmek için kanunlar onu uygulayacak olanların dışında bir erk tarafından hazırlanmalı ve halkın kabulüne mazhar olmalıdır ki uygulanmaları adil olsun. Namık Kemal konunun burasında yine İslami bağlama vurgu yapar. Buna göre modern hukuk ilminde olduğu gibi İslamiyet'in çeşitli konulardaki hükümlerini açıklayan fıkıh ilminde de yasalar (emr-i teşri) onu uygulayanların (emr-i tenfiz) dışında birileri tarafından hazırlanır (Namık Kemal, Hürriyet Sayı: 1, 1868). Bunun bir sonucu olarak Emevîlerden sonra cumhuriyet vasfını kaybederek saltanata dönüşen İslam idarelerinde bile ulema vezirler ve ekâbir denilen halk büyükleri bir çeşit usul-i meşveret ile hükümetin icraatlarını her zaman denetlemekteydi. Yürütme gücü olarak iktidarlar yasalara uymadıklarında bile yasaları ortadan kaldırmaya teşebbüs edememişlerdir (Namık Kemal, Hürriyet, sayı: 36, 1869). Namık Kemal, bahsi geçen durumun İslam'da 'kuvvetler ayrılığının' önemli bir ilke olarak kabul edilmesin kaynaklandığını ima eder. Kuvvetler ayrılığı siyasal özgürlüklerin sağlanmasında devletin sahip olması gereken temel niteliklerden biri olarak gündeme gelir.

2.1.3. Hürriyet ve Yargı Bağımsızlığı

Namık Kemal Hürriyet'in 58. sayısında tarihte hürriyete önem veren yönetimlerin daha güçlü ve başarılı olduklarını ifade bağlamında İslam'dan da söz eder. Bir yarımada çıkarak kısa sürede şark ve garba yayılan İslam mücahitlerinin yakaladıkları bu üstünlüğün sebebinin 'hürriyet-i insaniyeyi' 'adalet-i ilahiye' ile sağlayan 'şeriatın' tesiri olduğunu iddia eder. Buna göre Şeriat adına cihat eden İslam mücahitleri kimseyi İslam'a girmeye zorlamamış herkesi inandığı din ve fikir üzerinde kalmakta serbest bırakmıştır. Buna rağmen kısa bir süre içerisinde İslam fethedilen coğrafyaların büyük bir ekseriyetinde benimsenen din olmuştur (58. Sayı, 1869). Teorik anlamına yapılan bu vurguya ek olarak Namık Kemal hürriyetin somut uygulamalarını da gündeme getirir. Buna göre fertleri şahsi ve siyasi hürriyetlere sahip olmayan bir toplum gerçek anlamda hür sayılmaz. Şahsi hürriyete sahip olmanın mihengi bireylerin can, mal ve namus

5 <https://www.danistay.gov.tr/icerik/9>

güvenliğine her açıdan sahip olmalarıdır. Bu ise yargı fonksiyonunu yerine getiren mahkemelerin muntazam olmasına bağlıdır.

Tanzimat Fermanı münasebetiyle yaptığı değerlendirmelerde mahkemelerin bağımsızlığını şahsi hürriyetlerin garantisi olarak gören ve sebepsiz olarak azledilen hakimlerin adil kararlar veremeyeceğini ifade eden Namık Kemal, yargıçların 'şefi' (iltimas) ve 'muhibir' baskısından kurtulmalarının 'azil'den emin olmalarına bağlı olduğunu vurgular. Aynı şekilde yargıda görev alacak hakimlerin 'emniyet' ve 'malumat' sahibi olmalarının da şahsi hürriyetlerin garantisi olduğunu belirtir. Buna göre yargıç olarak görevlendirilen kişiler hem güvenilirlik hem de yetkinlik açısından gerekli altyapıya sahip olmalıdırlar (Namık Kemal, 2019: 50).

Namık Kemal Tanzimat Fermanı'yla (1839) ilan edilen Gülhane Hattı'nda vaat edilen hürriyetleri değerli bulmakla birlikte, bu fermanın şahsi hürriyetleri vurguladığını fakat bu hürriyetlerin teminatı olan araçları yeterince vurgulamadığını ifade eder. Ayrıca Tanzimat, eğer 'ahkam-ı külliye-i şeriyeyi' sadece can, mal ve namus güvenliği gibi şahsi hürriyetlerle sınırlı tutmayarak fikir hürriyeti, halk hakimiyeti ve 'usul-i meşveret' gibi birçok esasları da ihtiva etseydi bu durumda İslam hilafeti için önemli bir anayasa hükmünde olurdu (Namık Kemal, 2005: 222). Bu değerlendirmelerinden anlaşılacağı gibi Namık Kemal can, mal ve namus güvenliği gibi şahsi hürriyetlerle birlikte fikir hürriyeti, 'hakimiyet-i ahali' ve usul-i meşveret gibi başlıkları da 'ahkam-ı külliye-i şeriyeye' kapsamında değerlendirmektedir.

Yargı bağımsızlığı konusunu değerlendirirken Namık Kemal, daha çok İslam tarihinde konuya örnek olabilecek olaylardan örnekler verir. Sözelimi bir halife-i zişan bir Yahudi ile şeriat mahkemesinde ayakta mahkemeleşti. Hatta o halife muhakeme esnasında diğer sanığın yanında kendisine yüceltici bir künye ile hitap edilmesinden kızgınlık gösterdi⁶ (Hürriyet, Sayı: 30, 1869). Davalaştığı kişi bir 'zımmî' olmasına rağmen İslam halifesi kendi atadığı bir hâkimin kendi aleyhinde karar vermesine müdahale etmedi. Bu durum şeriatın doğru uygulandığı dönemlerde yargı bağımsızlığına ve onun sonucu olarak ortaya çıkan hürriyete ne derece önem verdiğini gösteren önemli bir örnek olmaktadır.

2.2. Temel Hak ve Hürriyetler Açısından Siyasal Özgürlükler ve Din

Bu başlık altında Namık Kemal'in siyasal özgürlükler ile ilgili yaptığı analizler Georg Jellinek'in temel haklar ile ilgili yaptığı tasnife uygun olarak kategorize edilmiştir. Jellinek temel hakları üçlü bir tasnife tabi tutmuştur: Pozitif statü haklar, negatif statü haklar ve aktif statü haklar. Pozitif hak ve özgürlüklerde kişi devletten herhangi bir talepte bulunabilir. Sağlık hakkı, çalışma

6 İslam'ın dördüncü halifesi Hz. Ali'nin, hilafeti döneminde bir Yahudi ile 'kaybolan zırhı' üzerinden Kadı Şüreyh adında bir hâkimin huzurunda yargılanması ve kararın Hz. Ali aleyhine verilmesi olayına atıfta bulunmaktadır.

(<https://www.siyerdersisi.com/2018/04/12/adaletin-sembol-ismi-kadi-sureyh/>, Er Tr. 20.10.2022).

hakkı, eğitim hakkı gibi haklar bu kapsamda değerlendirilir. Negatif hak ve özgürlükler kişinin devlet tarafından dokunulamayacak olan haklarını ifade eder. Kişinin konut dokunulmazlığı, düşünce hürriyeti dokunulmazlığı bu başlık altında ele alınır. Aktif statü haklarında ise kişinin devlet yönetimine katılmasını sağlayan seçme ve seçilme hakkı, siyasi faaliyette bulunabilme hakkı gibi hakları ifade eder (Ceylan, 2017: 221). Namık Kemal’de pozitif hak ve özgürlüklerin yer aldığı pek fazla söylenemez. Fakat negatif hak ve özgürlüklerin geniş bir şekilde yer aldığı görülür. Bu, mutlakiyet idaresine karşı en önemli mücadelenin, siyasi iktidara karşı kişinin temel haklarının hukuksal garanti altına alınmasının en öncelikli konu olarak ele alınması ile ilgilidir. Aktif statü haklarının da Kemal’de nispeten daha az gündeme geldiği görülür.

2.2.1.Negatif Statü Hakları açısından Siyasal Özgürlükler

Namık Kemal’de siyasal özgürlüklerin daha çok negatif haklar bağlamında ele alındığı söylenebilir. Kemal, kendi dönemi için mutlakiyet idaresinin kişisel hakları baskı altına almasına karşı savunma çabasıyla hareket etmiştir.

2.2.1.1. Fikir Hürriyeti ve Basın Özgürlüğü

Namık Kemal ‘vicdan dairesinde kalarak başkasına tecavüz etmeme’ şartını sağladıktan sonra her türlü düşüncenin ‘himaye’ edilmesi gerektiğini ileri sürer. Kemal’e göre fikir hürriyetinin en sahih manası budur (Kemal, 2003: 28; İbret, Sayı: 17). Hür bir şekilde fikir beyan etmek, edep dairesinde sorgulamak ve hakaret etmeden samimi eleştiri yapmak dünyada herkesin hakkıdır (Kemal, 2005: 131). Namık Kemal fikir hürriyeti bahsinde de İslam tarihinin pratiğinden örnekler verir. Bu bağlamda İslam tarihinde İslam’a uygun olmayan birçok fikir akımı çıktığı hâlde Müslümanlar bu fikirleri kılıç zoruyla engellemek yerine, meydanı ‘fenn-i kelama’ bıraktılar. Zendeke, ilhad, tabiiyyun ve tenasuhiyye gibi İslam açısından asla kabul edilemeyecek fikirlere karşı bile bu fikirler bir güvenlik probleminde yol açmadıkça, kılıç çekilmedi. Fikirlere fikirle karşılık vermenin sonucu olarak bugün artık İslam coğrafyasında bu batıl fikirlerden bir eser kalmamıştır. Namık Kemal burada fikirlere fikir yerine zor kullanılarak karşılık vermenin o fikirleri mağlup edemediğini vurgulamak ister (Kemal, 2005: 523; Hadika, Sayı: 3).

Namık Kemal, ‘basın özgürlüğü’nü de siyasal haklar başlığı altında ele almaktadır (İbret, sayı: 18; Kemal, 2005: 124). Kemal, Osmanlı’da gazeteciliğin ilk dönemlerinde olduğu bir süreçte gazete çıkarmaya başlamıştı. Bu dönemde medyada ağır bir sansür uygulaması bulunmaktaydı. Namık Kemal’in çıkardığı gazeteler, Osmanlı siyasal sisteminde radikal değişiklikler öngördüğü için bu tür yayınlar sık sık sansüre takılmış ve gazeteler kapatılmıştır. Konu ile ilgili yaptığı değerlendirmelerde basın özgürlüğünü vurgulayan Kemal, aynı zamanda kapatma kararlarına da eleştiriler yöneltmiştir.

İbret Gazetesi 19. sayısında çıkan bir makaleden dolayı kapatılır. Sonradan gazetenin yayınına izin verildiğinde kapatma kararı ile ilgili eleştiriler yapar. Kemal’e göre ‘Haksız bir fiil ne kadar büyük bir taraftan gelse de haksız’dır. Haksızlık yapan padişah da olsa sonuç aynıdır. Kemal bu ifadelerle kendisine ‘halife unvanının da sahibi olan padişahın tasarruflarına muhalefet etmenin dini sorumluluk getireceği’ şeklindeki eleştirileri cevaplandırmış olur. Buna göre hükümetin *İbret* Gazetesini kapatma kararı haksızdır. ‘Çünkü eğer İbret bihakkın kapatılmış olsa idi ibtida Matbuat Nizamnamesi hükmünce muhakeme edilmesi lazım gelirdi.’ Kapatmanın haklı olabilmesi için yargılama yapılmalıdır (İbret, Sayı: 20; Kemal, 2005: 134).

2.2.1.2. Kanun Hâkimiyeti

En önemli siyasal özgürlük alanlarından biri de kanun hakimiyetidir. En genel anlamıyla insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin bir hukuk sistemi içerisinde tanımlanmış olmasını ve kanunların yürütme erki de dâhil olmak üzere herkes için bağlayıcı olmasını ifade eder. Buna göre bazı insanların hukuk karşısında imtiyazlı olduğu veya sorumlu olmadığı bir toplum, özgür toplum statüsünde sayılmaz. Modern dönemde *rechtsstaat* kavramı ile ifade edilen bu durum yöneticilerin de diğer her bir birey kadar kanunların hükmüne tabi olmasını ifade eder (Ashford, 2015: 121).

Namık Kemal, bir toplumun hür olmasının o toplum bireylerinin şahsi ve siyasi haklarına sahip olmasına bağlı olduğunu ifade eder. Bu da mahkemelerin intizamla işlemesine bağlıdır. Kemal’e göre; mahkemelerin huzurunda herkes eşit olmalı, herkes hür olarak can, mal ve ırzından emin bulunmalıdır. Kimsenin hânesi, açık bir zaruret olmadıkça aranmamalı, mahkemeler açık tutulmalı ve hakimler azilden korunmuş olmalıdır. Burada dikkat çekici olan nokta, Kemal’in bu değerlendirmelerinde yönetimin temel konuları olan ‘usul-i hükümet’in şeriattan ve önemli bazı teferruatların da alemdeki tecrübelerden çıkarılabileceğini belirtmiş olmasıdır. Alemde alınacak deneyimlerde temel hassasiyet ise ‘şeriata aykırı olmamaktır.’ Bu kâbilden olmak üzere Kemal, ‘Fransa anayasasının birinci maddesi bizde kabil-i icradır. Şeriat ise bu maddeye hiç mümanaat etmez’ der (Hürriyet, sayı: 13; Kemal, 2019: 159). Bu değerlendirmelerinden anlaşılacağı gibi Kemal’in siyasal özgürlüklerde Batı’da dile getirilen kavramların doğrudan İslam’daki karşılıklarını bularak o kavramları sahiplendiği görülmektedir. Diğer taraftan Batı’da dile getirilen bazı kavramları almakta ise şeriatın iznini referans aldığı görülmektedir. Başka bir deyişle siyasal özgürlük bağlamında Batı’da deneyimlenen bir kavramın eğer şeriatla karşılığı bulunamıyorsa bu durumda şeriatın ona dair bir yasağının olup olmadığına bakılmakta ve ona dair şer’i bir yasaklama yoksa alınabileceği hükmü verilmektedir.

2.2.1.3. Müsavat

Siyasal özgürlük, başlığı altında değerlendirilebilecek konulardan biri de kanun önünde eşitlik. Hukuk karşısında imtiyazlı kişi, sınıf ve kurumların olması bireyin özgürlük alanını daraltacaktır. Namık Kemal, konuyu Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan ve farklı dini ve etnik kökene mensup topluluklar için değerlendirdiği gibi yönetici sınıf ile yönetilenler arasındaki hukuksal eşitlik açısından da değerlendirmiştir. Kemal'in kanun önünde herkesin eşit olduğu düşüncesini İslami bağlama kolayca oturtabildiği görülür. Kemal'e göre şeriat-ı İslamiye hukuki meselelerde İslam ve Hristiyan ayrımı yapmaz. Osmanlı Devleti, İslami bir devlet olduğuna göre kendi toplumu ile ilgili bu eşitliği sağlaması 'feraiz-i diniyesindendir.' (dinin emirlerindendir) (Kemal, 2019: 183). İslamiyet hukukta kimseyi kimsenin altında tutmamıştır. Bir kişinin başka bir mezhepten olması, onun hak ve adaletten mahrum edilmesini icap etmez (Kemal, 2014: 193).

Cenab-ı Ali bir Yahudi ile olan davasını nasıl huzur-ı şeriatte rü'yet ettirdiyse (gördürdüyse) en ziyade tegallüb zamanlarında en meşhur mütegaliblerden olan Tirsinikli oğlu (İsmail Ağa) filan gibi derebeyleri dahi vevle bir çingene ile olsun hukuka müteallik münazaaları zuhur edince huzur-ı şeraite gider kaimen (ayakta durarak) ve mütesaviyen (eşit bir şekilde) hasımlarıyla mürafa'a olurlardı (yargılanırlardı) (Kemal, 2019: 286).

Kemal, İslam'a göre hukuk önünde hem 'mezhep farkı' açısından hem de 'iktidar erki ile yönetilenler' açısından bir fark olmadığını örneklendirmek için Hz. Ali'nin kendi hilafeti döneminde bir Yahudi ile mahkeme olmasını ve haksız çıkmasını örnek verir. Aynı şekilde şeriat mahkemesinin huzurunda derebeyleri ile çingenelerin eşit olarak yargılandıkları vakalar az değildir. Hukuk önünde eşitlik konusu da Kemal'in İslami bağlama kolayca yerleştirebildiği alanlardan biridir.

2.2.2. Aktif Statü Hakları Kapsamında olan Siyasal Özgürlükler

Yukarıda bahsedildiği gibi Namık Kemal'in daha çok negatif hak ve özgürlükleri 'siyasal özgürlükler' olarak değerlendirdiği görülür. Aktif statü hakları olan siyasal katılım, siyasal örgütlenme gibi konular nispeten daha az değerlendirme konusu edilmiştir.

2.2.2.1. Seçim ve Biat

Siyasal iktidarın meşruluğunu toplumdan alması önemli bir siyasal özgürlük alanıdır. Siyasal iktidar toplumdan kaynaklanmıyorsa bu durumda birileri için iktidara gelme hakkı sürekli olarak engelleniyordur. Başka birileri ise sürekli olarak iktidar olma imtiyazına sahiptir. Bu durumda bireylerin bazı siyasal hakları kısıtlanmış ve siyasal özgürlüklerine müdahale edilmiş olacaktır. Namık Kemal'in üzerinde durduğu temel konunun usul-i meşveret olması 'ümmetin hakimiyetine' yol açmak içindir. Ümmetin hakimiyeti de 'hükümetin halktan 'münbais olması'dır (kaynaklanmasıdır). Bunun yolu seçim yapmaktır. Toplum seçeceği temsilciler üzerinden hakimiyet hakkını kullanacaktır. Seçimde her 'merd-i reşidin (reşit bireyin) hakk-ı intihabı (seçim hakkı)' vardır (Kemal, 2019:

158). Kemal merd-i reşitten sadece erkek bireyleri kastetmez. Hürriyet Gazetesinde 'herkesin hakk-ı intihabının bittabi tasdik olunmasından bahsetmekle kadınların da seçimlere katılma hakkından bahseder (Namık Kemal, 2014: 167).

Namık Kemal, Hukuk-ı tabiyye (doğal hukuk) açısından seçimi, toplumun 'seçtiği hükümdar ile sözleşmesi' olarak değerlendirir. Güya halk seçtiği iktidara "“Bizi adl u hakkaniyet (hak ve adalet) üzere' tutacak, zulüm görüp halimizi arz ettiğimizde bize itibar edip can, mal, namus ve hakkımızı muhafaza edecek ve haksızlığa uğradığımızda hakkımızı alacak bir hükümdara muhtacız. Bu işe seni münasip gördük. 'Şu suretler üzerine idare-i hükümet edersen biz de senin emr ü nehyine (emir ve yasaklarına) itaati taahhüt ederiz'" demiş olmaktadır (Kemal, 2019: 151).

Kemal modern demokrasilerde seçim olarak yer alan olguyu İslam'daki biat kavramı ile özdeşleştirir. Ümmeti yönetecek erkin ümmetten biat almış olması, ümmetin hakkıdır. Namık Kemal'in ifadesi ile 'Hakimiyet-i ahali ki hükümetin halktan münbais olmasından ibaret ve lisan-ı şer'i de namı, hakk-ı biattır.' Buna göre şeriatı göre hükümetin esası 'hakk-ı biat'tır. Biat ise toplumun iktidar erkine şeriat yasaları ile sınırlı bir vekalet vermesinden başka bir şey değildir (Kemal, 1967: 647).

2.2.2.2. Muhalefet ve Ululemre İtaat

Yukarıda biat bahsinde geçtiği gibi toplum seçtiği iktidara biat ederken bir taraftan yasaları uyguladığı sürece iktidara itaat edeceğini temin etmiş olmakta diğer taraftan iktidarın uygulamalarının yasalara uygunluğunu kontrol altında tutacağını söylemiş olmaktadır. Bu durumda biatle seçilen iktidar söz verdiği halde yasalara uymadığında biat edenlerin tutumu ne olur?

Namık Kemal'in muhalefet konusunda yaptığı değerlendirmeler, ısrarla talep ettiği usul-i meşveretin Osmanlı bürokrasisi üzerinde meydana getirdiği etkinin bir sonucudur. Osmanlı yönetici erkinin hem padişah düzeyinde hem de bürokratik düzeyde usul-i meşverete muhalefet ettiği bilinmektedir. Fakat konunun İslami bağlam üzerinden gündeme getirilmiş olması Kemal'in siyasal özgürlüklerin bir şıkkı olarak muhalefet konusunu ele almasına neden olmuştur. Konu ile ilgili tartışmalar Kur'an'da yer alan 'Atiullahe ve atur-rasule ve ülü'l emri minkum'⁸ ayeti ile ilgilidir. Bu ayete göre iman edenlerden hem Allah'a hem peygambere hem de 'ülü'l emre' itaat etmeleri istenmektedir. Kemal'in meşveret usulünü sürekli gündeme getirmesi, ülü'l emre itaatsizlik olarak değerlendirilmekte ve Kur'an'ın yasağı kapsamında gündeme getirilmekteydi. Kemal bu değerlendirmelere hem aynı ayetle ilgili yaptığı yorumlar hem de konu ile ilgili olan tefsir mahiyetindeki hadisler üzerinden cevap vermiştir. Ayrıca İslam tarihindeki bazı vakaları da delil olarak kullanmıştır.

8 Ey o bütün iman edenler Allah'a itaat edin, Peygambere de itaat edin sizden olan ülülemre de (Kur'an, 4: 59). Elmalılı Meali.

Namık Kemal'in kendi hakkında 'ülû'l emre itaatsizlik' kapsamında yapılan suçlamalara 'La taate li'l mahluki fi ma'siyeti'l halık'⁹ hadisi ile cevap vermiştir. Buna göre ayetin itaati emrettiği konular, yaratıcıya isyan etme içerikli olmamalıdır. Yaratıcıya isyan mahiyetindeki emirler ülü'l emirden de gelse o emirlere itaat edilmez (Hürriyet, sayı 47, Kemal, 2019: 668).

Ayetin gramer özellikleri üzerinden yaptığı değerlendirmede Kemal 'Atiullahe ve atiu-rasule ve ülü'l emri minkum' ayet-i kerimesinde yer alan 'atiu'¹⁰ emrinin lafz-ı celal (Allah lafzı) ve 'er-resul' kelimelerinde 'tasrih ve tekid' olduğu halde 'ülû'l emr' cümlesinde sadece vav-ı 'atıf bulunduğunu belirtir. Kemal'e göre bunun anlamı şudur: "Cenab-ı Allah ve Resulünün emirlerine kayıtsız şartsız mutlak itaat bütün islam milleti için farzdır. Fakat ülü'l emrin bizim gibi nefis-i emaresine mağlup olanlardan olabileceği durumlarda, Allah ve Resulünün emir ve rızalarına muhalif bir şeyin emir ve teklif olunması ihtimali bulunduğu binaen, böyle bir durumla karşılaşıldığında o emirlere itaat gerekmez. Buna göre 'ülû'l emre itaat' 'Allah ve resulünün emir ve rızalarına muvafık olan umurda ibad üzerine farz buyurulduğu istifham olunur."

Namık Kemal'in ayet üzerinden yaptığı değerlendirmede ülü'l emre itaatin mutlak olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Kemal, aynı sonuca İslam tarihindeki pratiklerden hareketle de ulaşmaktadır. Buna göre Emevi devletinde saltanat makamını işgal eden ya da valilik makamında yer alan bazı kişilerin yaptıkları zulümlere faziletçe bazı büyük zatlar karşı gelmişlerdir. Söz gelimi Yezid, Muaviye ve Haccac kendi dönemlerinde hükmettikleri memleketlerde 'ülû'l emr' makamındaydılar. Eğer bunlara itaat etmeyenler ayete göre mücrim oldular denilebiliyorsa bu durumda Babialî'ye yapılan muhalefete de mücrimlik denilebilir (Hürriyet, Sayı: 51, 1869).

Bu değerlendirmeler dışında Namık Kemal ayette geçen 'minkum' ifadesinin bütün ümmet-i Muhammediyye'nin içlerinden bir ülü'l emre itaat etmeyi emrettiğini belirtir. Fakat ümmet içinde ülü'l emr tayininin hulefa-i raşidin gibi seçimle ve ümmetin ittifaki ile olması gerekir. Kemal bununla seçimle gelmeyen bir halifeye itaatin, ayette geçen 'minkum'a'¹¹ dahil olmayacağını ima etmek ister. Diğer taraftan ülü'l emr manasının padişahın zatı için doğru olabileceğini çünkü ümmetin Osmanlı hanedanının hilafet hakkında müttefik olduğunu dolayısıyla padişahın meşru emirlerine itaat gerektiğini ifade eder (Hürriyet sayı: 51, 1869).

İktidara yakın bir gazete olan *Muhibb* Gazetesinin de Yeni Osmanlıları ülü'l emre itaatsizlik ile suçlamasına karşılık verdiği cevapta 'kendisine boyun eğmek Allah'a isyan etmeyi netice vermeyen ülü'l emre itaat edilmesi' gerektiğini belirtir. Kendisine itaat etmek Allah'a isyanı etmeyi netice veriyorsa bu durumda 'ülû'l

9 Hâliq'a (Allah'a) isyan bulunan hususta mahlûka itaat yoktur.

10 İtaat edin.

11 Sizden olan.

emre itaat etmek’ ‘emr bi’l maruf, nehy ani’l münker farizalarından gaflettir.’ Bu durum adaletsizliğe ve zulme karşı gelmek yolunda şehit olan Hz. Hüseyin ve tabilerinin hata ettiklerini iddia etmek derecesine varır (Hürriyet, sayı: 47, 1869). Ayetin bu şekilde yorumlanması Hz. Hüseyin’in Yezid’e karşı giriştiği mücadelenin de ülü’l emre itaatsizlik kapsamında değerlendirilmesi anlamına gelir.

Yukarıda başlıklar halinde değerlendirilenlere ek olarak Namık Kemal’in siyasal özgürlükler kapsamında gördüğü ‘memurların mesuliyeti,’ ‘hürriyet-i içtima’ (toplantı ve gösteri yapma hürriyeti), ‘hakk-ı tasarruf’ (kendine ait emlakta kullanım hakları) ve harem-i büyü (mesken masuniyeti) gibi konu başlıkları da bulunmaktadır. Bunlardan memurların mesuliyeti konusu özel hukuk genel hukuk bağlamı açısından ele alınmıştır. Hürriyet-i içtima konusunun siyasal kanalların yeterince açık olmadığı Tanzimat Dönemi’nde pratik bir anlamı yoktu. Hakk-ı tasarruf ve harem-i büyü konuları ise şahsi hürriyetler bağlamında değerlendirildiği için ayrı bir başlık olarak ele alınmamıştır.

3. Tartışma ve Bulgular

Namık Kemal’in siyasal özgürlükler konusunda ortaya koyduğu değerlendirmeler o dönem siyasal rejimi için oldukça radikal ve sarsıcı nitelikte idi. Yeni Osmanlılar tarafından dile getirilen siyasal nitelikli fikirlerde öncelikle Osmanlı’nın içinde bulunduğu siyasal ve ekonomik nitelikli tıkanıklıktan kurtarma çabası, diğer taraftan geri kalan terakki yarışında rakiplere yetişme arzusu etkili olmaktadır. Namık Kemal’de hürriyet söyleminin çok önemli bir tarafı bireylerin ve bireylerden oluşan toplumun hür irade sahibi olmasının ontolojik yönüne yaptığı vurgudur. Namık Kemal hürriyetin Osmanlı siyasal rejimindeki tıkanıklığı gidermekteki işlevsel yönünü vurguladığı gibi aynı kavramın Osmanlı toplumunu siyasal irade sahibi bir birey (şahs-ı manevi) haline getirmek için de sıra dışı bir gayret göstermiştir. Kemal insanın cevherinde derç edilmiş bir ‘ata-i ilahi’ olarak hürriyete oldukça önemli bir değer atfetmektedir. Sanki hürriyet herkesin elinde çok kıymetli bir cevher olarak bulunduğu halde insanların ondan faydalanmakta derin bir gafleti bulunmaktadır. Namık Kemal Osmanlı toplumunun bu cevheri fark etmesini sağlamak için insanların bütün duygu ve düşüncelerini harekete geçirmeye çalışan bir davetçi gibi durur.

Bu makalede, siyasal hürriyetlerin İslam inancı açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair Namık Kemal’in yaptığı değerlendirmeler ele alınmıştır. Konunun önemi, hürriyet ve onunla ilişkili kavramların Osmanlı’da din referanslı bir muhalefetin muhatabı olmuş olmasından gelmektedir. Namık Kemal’in siyasal özgürlükler içerisinde ele alınacak konuları İslami bir bağlama yerleştirirken doğrudan nasslar (ayet ve hadisler) üzerinden değerlendirme yapmak yerine başta İslam’ın ilk yıllarındaki pratikler olmak üzere kaynağının İslam inancı olduğunu ifade ettiği tarihsel pratiklerden hareket etmektedir.

Namık Kemal’in tarihsel pratikler yerine doğrudan İslamî dinî metinler üzerinden değerlendirme yaptığı birkaç örnekten birisi “ve şavirhum fil emr’

(Kur'an, Al-i İmran suresi, 4: 159) ayetidir. Ayette geçen 'onlarla istişare et' emrinin idareci/yürütme erki konumunda olanlara yönelik olduğunu ve dolayısıyla ayetin siyasal bir anlamı da içerdiğini ifade eder.

Siyasal özgürlükler bağlamında değerlendirilen diğer bir metin, 'Ey o bütün iman edenler Allah'a itaat edin, Peygambere de itaat edin sizden olan ülü'l-emre de'¹² mealinde olan ayettir. Ayetin 'sizden olan ülü'l-emre de' itaat edilmesini istemesi İslam'da siyasal özgürlüklerin savunulmasını engellemekte midir? Namık Kemal ayete verdiği anlamıyla sizden olan ülü'l-emre itaati iki şarta bağlar. Bunlardan birincisi ülü'l-emrin şeriata uygun olmayan emirlerine uymanın 'Allah'a isyanda kula itaat yoktur' hadisi gereğince men edilmiş olmasıdır. Namık Kemal bu bağlamda Kur'an'da çokça bahsi geçen bir konu olan 'emr-i maruf' 'nehy-i münker' kavramlarına vurgu yapar. Ülü'l-emrin dine uymayan emirlerine itaat etmenin Kur'an'ın 'emr-i maruf' 'nehy-i münker' hükümlerine aykırı olduğunu belirtir. Namık Kemal'in bu değerlendirmesinden 'idareci kanun dairesinde hareket ederse ona itaat edilmelidir' sonucu çıkarılabilir. Ülü'l-emre itaatin diğer şartı ise idarecinin ümmet tarafından meşru biatle seçilmiş olmasıdır.

Yargı bağımsızlığı, fikir hürriyeti, kuvvetler ayrılığı, kanun hakimiyeti, müsavat ve seçim gibi siyasal özgürlük alanlarında yapılan İslami değerlendirmelerin büyük oranda tarihsel pratiğe dayandığı söylenebilir. Bu durum Namık Kemal'in daha çok İslami pratikler üzerinden açıklamaya çalıştığı siyasal özgürlüklerin, İslami metinler bağlamında nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair başka çalışmalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Namık Kemal'in siyasal özgürlükler ve din ilişkisi bağlamında devletin niteliklerine ve negatif statü hak ve özgürlüklerine yoğunlaştığı görülmektedir. Pozitif statü hakları ve aktif haklara dair daha az analiz yaptığı görülmektedir. Bu sonuç İslam'ın pozitif statü hakları ve aktif haklar konusundaki önerisinin ne olduğunun yeni araştırmalarla ortaya konulmasının, araştırılması gereken yeni bir alan olarak çalışılmayı beklediğini göstermektedir.

Sonuç

Osmanlı'da Tanzimat sonrası devletin çöküşünü durdurmak amacıyla gündeme gelen siyasal özgürlükler konusu birçok açıdan tartışmalara neden olmuştur. Tartışma alanlarından biri siyasal özgürlüklerin İslamiliği olmuştur. İslam toplumunun siyasal temsilcisi olan Osmanlı'da İslam göz ardı edilerek siyasal bir reformun yapılması, siyasal özgürlüklerin öznesi konumundaki halk açısından atılan adımların baştan kadük olması anlamına gelirdi. İslam'a uygunluğu konusunda tartışma olan bir siyasal önerinin İslam ümmeti tarafından pasif direnişle karşılanacağı beklenebilir. Namık Kemal'in siyasal özgürlükleri İslami bağlam üzerinden de ele almış olması bu anlamda oldukça önemlidir.

12 Kur'an, 4: 59.

Namık Kemal'in siyasal özgürlükler ile din arasında kurduğu ilişkide büyük bir ikna ediciliğe sahip olduğu anlaşılabilir. Doğrudan İslami metinlere az başvurduğu hâlde konu ile ilgili değerlendirmelerde güçlü bir ikna edicilik hakimdir. Dindarlık hassasiyetinin çok yüksek olduğu dönemlere ait verilen örneklemelede, olayın bu şekilde cereyan etmesinin bütünüyle İslam kaynaklı olduğu algısı kolayca oluşabilmektedir. Bir İslam halifesinin kendisi tarafından atanmış bir yargıcın huzurunda İslam inancına mensup olmayan bir vatandaşla eşit şartlarda yargılanması ve yargılamanın halifenin aleyhine sonuçlanması, İslam'ın insanlara sağladığı hürriyetin derecesini anlamada ne kadar etkili olduğuna dair önemli bir örnek olarak kayda geçirilmiştir. Namık Kemal, benzer örnekler üzerinden dinin siyasal özgürlükleri sağlamadaki fonksiyonelliğine vurgu yapmıştır.

Namık Kemal'in siyasal özgürlükler ve din bağlamında İslam pratiğinden getirdiği örneklere rağmen, konu ile ilgili İslami metinler üzerinden derinlemesine değerlendirmeler yapmadığı görülür. Söz gelimi fikir hürriyeti, yargı bağımsızlığı, biatin bağlayıcılığı, basın hürriyeti gibi konuların ayet ve hadisler çerçevesinde değerlendirilmesi konu ile ilgili açık kalan alanlar olarak görülebilir.

Namık Kemal'in İslami metinler ve pratikler üzerinden hakkında değerlendirme yapmadığı basın hürriyeti gibi siyasal özgürlük alanları da bulunmaktadır. Bu alanlarda Namık Kemal'in 'alemin elde ettiği tecrübeye' vurgu yaptığı görülür. Medeniyet alemi akıl yoluyla insanlık için faydalı olan bir prensibi bulmuşsa buna muhalefet edilmemelidir. Dinin ilgili prensibi almakta veya ondan faydalanmakta yasaklayıcı bir emrinin olmaması yeterli görülmelidir.

Sonuç olarak Namık Kemal'in siyasal özgürlükler ile dini ilişkilendirmekte üç temel tutuma sahip olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi değerlendirilen siyasal özgürlük alanına İslami naslardan delil getirmektir. İkincisi İslam inanişından kaynaklanan pratikler üzerinden genellemeler yapmaktır. Üçüncüsü ise ilgili özgürlük alanına dair İslam'ın yasaklayıcı bir hükmünün olup olmadığını araştırmak; İslam'ın yasaklamadığı bir özgürlük alanını, insanlığın ortak birikimi olarak değerlendirme yaklaşımını benimsemektir.

Kaynakça

- Ashford, N. (2015). *Özgür Toplumun İlkeleri* (Çev: Can Madenci), Liberte Yayınları, Ankara.
- Aydoğdu, Y. (2017). *Türk Hukukunda Siyasi Haklar ve Siyasi Hakların Kullanılmasının Engellenmesi Suçu*, TBB Dergisi, sayı: 128.
- Banguoğlu, T. (1942). *Namık Kemal Hakkında*, Vakıf Matbaası, Ankara.
- Ceylan, N. A. (2017). Kamu Hukuku (Genel Kamu Hukuku) Sosyal ve Ekonomik Haklar ve Hakların Bütünlüğü İlkesi, *Anasay Dergisi*, Sayı: 2 , s. 217-226.
- Emil, B. (1988). Namık Kemal'in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet-Medeniyet İrade, Ölümünün Yüzüncü Yılında Namık Kemal (ss. 11-24), Edebiyat Fakültesi Basımevi İstanbul.

- Erol, K. (2010). “Namık Kemal’in Siyasi Düşünceleri ve Devlet İdeali”, *Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu Bildiriler Kitabı I.* cilt, (Ed: Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe) (ss.405-421), Bizim Büro Basımevi, Ankara.
- Eryılmaz, B. (2006). *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme* (2. Baskı), İşaret Yayınları, İstanbul.
- Hadika Gazetesi, Hürriyet-i Efkar*, 12 Teşrin-i Sani 1288.
- Hürriyet*, Sayı: 12, 27 Cemaziyelevvel 1285/14 Eylül 1868.
- Hürriyet*, Sayı: 24, 23 Şaban 1285/7 Aralık 1868.
- Hürriyet*, sayı: 36, 17 Zilkade 1285/1 Mart 1869.
- Hürriyet*, sayı: 51, 4 Rabiülevvel 1286/14 Haziran 1869.
- İbret Gazetesi, Hukuk-ı Umumiye*, Sayı: 18, 2 Rabiulevvel 1289/8 Temmuz 1872.
- İnalçık, H. (2011). *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*, İmaş Yayınları, İstanbul.
- İnce, E. (2010). “Namık Kemal’in Özgürlük Anlayışı ve Yaşadığı Dönemin Aydınlarında Bu Kavramların İzdüşümleri,” *Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (I. Cilt) (Ed: Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe), (ss.615-621), Bizim Büro Basımevi, Ankara.
- Karakaya, T. (2010). “Türk Aydınlanmasında Namık Kemal’in Özgürlük Anlayışının Yeri ve Önemi”, *Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (II. Cilt), (Ed: Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe), (ss.655-662), Bizim Büro Basımevi, Ankara.
- Kasalak, K. (2009). *Cumhuriyet Fikrinin Öncüleri, SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2009, Sayı:20, ss.69-78.
- Kısakürek, N. F. (2000). *Namık Kemal* (5. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- Korkmaz, F. (2021). *Anayasal Düzen ve Namık Kemal*, *Edebi Eleştiri Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, (ss 429-447).
- Mardin, Ş. (2006). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (6. Baskı), (Ter: Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan İrfan Erdoğan), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Y. (1974). *Namık Kemal’in Londra Yılları*, Milliyet Yayınları, İstanbul.
- Nalcioğlu, B. U. (2013). *Osmanlı’da Muhalif Basının Doğuşu*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul.
- Namık Kemal, El hakkı ya’lu vela yu’la aleyh, *Hürriyet* 1. Sayı, 29 Haziran 1868
- Namık Kemal, *Hürriyet*, No: 4, 30 Rabiülevvel 1285/20 Temmuz 1868.
- Namık Kemal, Devlet-i Aliyye’yi Bulunduğu Hal-i Hatarnaktan Halasın Esbabı, *Hürriyet Gazetesi*, Sayı: 9, 24 Ağustos 1868.
- Namık Kemal, *Hürriyet*, No: 30, 5 Şevval 1285/18 Ocak 1869.
- Namık Kemal, *Hürriyet*, No: 50, 26 Safer 1286/7 Haziran 1869.
- Tansel, F. A. (1967). *Namık Kemal’in Mektupları*, Cilt 1: Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Tansel, F. A. (1986). *Namık Kemal’in Hususi Mektupları*, IV. Cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Topal, A. E (2019). *Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, I ve II. Cilt, Vakıf Bank Kültür Yayınları, İstanbul.

- Kul E. (2014). *Makalat-ı Siyasiyye ve Edebiyye*, Birleşik Yayıncılık, Ankara.
- Aydoğdu, N. Y. ve Kara, İ. (2005). *Namık Kemal-Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Ortaylı, İ. (2015). *Batılılaşma Yolunda* (4. Baskı), İnkılap Yayınevi, İstanbul.
- Özbay, C. (2014). *Dünyada ve Osmanlı’da Basının Tarihsel Gelişimi*, Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Özdemir, G. (2010). “Siyasi Bir Muhalif Olarak Namık Kemal,” *Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (II. Cilt), (Ed: Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe), (ss. 761-788), Bizim Büro Basımevi, Ankara.
- Özkan, K. ve Gökgöz, G. (2014). İmparatorluktan Ulus Devlete Geçiş Sürecinde Namık Kemal’in Düşünce Dünyası, *BELGİ*, Sayı: 8, Yaz 2014/II, (ss 1083-1107).
- Özön, M. N. (1997). *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Söğütlü, İ. (2010). “Namık Kemal’in Siyasi Fikirleri,” *Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, II. Cilt, (Ed: Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe), (ss.895-909), Bizim Büro Basımevi, Ankara.
- Şehsüvaroğlu, L. (2008). *Milliyetçilik ve Namık Kemal*, Elips Kitap, Ankara.
- Tansel, F. A. (2005). *Namık Kemal ve Abdülhak Hamid*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Tokmakçoğlu, E. (2011). *Türk Basın Tarihi*, İsim Yayınları, Ankara.
- Topdemir, R. (2010). “Namık Kemal’in Eserlerinde Hürriyet ve Medeniyet Kavramları,” *Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (II. Cilt), (Ed: Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe), (ss. 1023-1027), Bizim Büro Basımevi, Ankara.
- Tuncer, H. (2012). *Namık Kemal Portresi*, Namık Kemal (Ed: Hüseyin Su, Abdurrahman Karadeniz), (ss. 17-24), Namık Kemal Üniversitesi Yayını, Tekirdağ.
- Uçman, A. (1988) *Namık Kemal Üzerine Bir Biyografi Denemesi*, Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal, (ss.219-228), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.
- Umut, H. (2010). “Namık Kemal’in Siyasi Düşüncesinde Toplum Sözleşmesi Kuramının Yeri”, *Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (II. Cilt), (Ed: Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe), (ss.1083-1093), Bizim Büro Basımevi, Ankara.
- Yamaç (a), M. (2010). “Namık Kemal’in Siyasi Düşünceleri ve Etkisi”, *Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (II. Cilt), (Ed: Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe), (ss. 1135-1148), Bizim Büro Basımevi, Ankara.
- Yamaç (b), M. (2010). “İlk Siyasal Muhalefet Örneği “Yeni Osmanlılar” ve Namık Kemal”, *Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (II. Cilt), (Ed: Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe), (ss. 1149-1163), Bizim Büro Basımevi, Ankara.
- Yener, A. G. (2012). *Bir ‘Yeni Osmanlı’ Olarak Namık Kemal’in Reformcu Düşünceleri Üzerine Notlar*, (ss.49-56), Namık Kemal (Ed: Hüseyin Su, Abdurrahman Karadeniz), Namık Kemal Üniv, Yayını, Tekirdağ.
- Yılmaz, Y. (2015). *Türkiye’de Gazetecilik Mesleği*, Nobel Yayınları, Ankara.
- İnternet Kaynakları**
- Gözler, K. (2021). İlk Osmanlı Anayasası -1838 Sırp Knezliği Anayasası-

(<https://www.anayasa.gen.tr/turski-ustav.htm> - Er Tr: 18.10.2022).

Güz, N. (1999). Şinasi ve Namık Kemal'in Osmanlı Fikir ve Basın Hayatına Katkıları, https://www.academia.edu/39818484/%C5%9Einasi_ve_Nam%C4%B1k_Kemalin_Osmanlı%C4%B1_Fikir_ve_Bas%C4%B1n_Hayat%C4%B1na_Katkı%C4%B1lar%C4%B1, (Er Tr: 8.4.2023)

<https://www.siyerdersi.com/2018/04/12/adaletin-sembol-ismi-kadi-sureyh/>-, Er Tr. 20.10.2022.

<https://www.danistay.gov.tr/icerik/9>, (Er Tr: 20.10.2022).

Repucci, S. and Slipowitz A. (2022). Freedom in The World 2022, Freedom House https://freedomhouse.org/sites/default/files/202202/FIW_2022_PDF_Booklet_Digital_Final_Web.pdf, (Er. Tr: 4.10.2022).

En Erken Kayıtlardan Pers Hâkimiyetine Kadar Ana Hatlarıyla Keldâniler*

Abdulgani KAÇAR¹

Öz

Bu çalışma, Hristiyanlık öncesi tarihleri hakkında Türkiye’de yeterli araştırma bulunmayan Keldani halkının, yazılı kayıtlarda ilk geçmeye başladıkları M.Ö. I. Bin yıl başlarından, Mezopotamya’nın Pers hâkimiyetine girdiği M.Ö. 6. yüzyıla kadarki tarihlerine odaklanmaktadır. Eskiçağda Güney Mezopotamya’da Basra Körfezi’ne yakın bölgelerde yaşayan Keldânilerin, bu coğrafyaya ne zaman ve nereden geldikleri kesin olarak bilinmemektedir. Hakkındaki ilk kayıtlara Asur kroniklerinde rastlanılan bu halkın, Aramiler ve Sutealılarla aynı dönemlerde Mezopotamya tarih sahnesine çıktığı kabul edilmektedir. Eskiçağ Keldâni tarihi incelendiğinde bu halkın, Babil hâkimiyeti için Asur devleti ile sonu gelmez bir mücadele içerisine girdiği görülmektedir. Özellikle Eskiçağ Asur kaynaklarında sıklıkla karşımıza çıkan Keldâniler, Asur krallığı ile yüzyıllar süren mücadeleler sonucunda M.Ö. I. binyılda Babil tahtını ele geçirerek güçlü bir imparatorluk kurmayı başarmışlardır. Tarihsel süreçte Asur’a karşı elde ettikleri başarılar neticesinde Keldâni toplulukları, Basra Körfezi’ne yakın olan anavatanları Kalde’den kuzeye doğru yayılmışlardır. Hristiyanlığın Mezopotamya’da yayılmaya başlamasıyla daha önceleri Asurî, Aramî ve Keldanî halklarına mensup kişiler, Antakya’yı merkez edinmiş ve dinî bir terim olarak ortaya çıkan “Süryani” ismini almışlardır. Keldânilerin Eskiçağ tarihi hakkındaki mevcut akademik çalışmalar, konuyu derli toplu ve Keldâni halkını merkeze alarak değil daha çok Asur İmparatorluğu’nun Keldânilerle olan ilişkileri üzerinden ele almaktadır. Bu çalışma, Keldânilerin ve anavatanları olan Kalde ülkesinin, en erken yazılı kayıtlardan Babil’in Pers hâkimiyetine girdiği İÖ. 539’a kadarki tarihlerine ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eskiçağ Tarihi, Eski Mezopotamya Tarihi, Keldâniler, Kalde Ülkesi, Babil, Asur.

* Bu makale 2. Uluslararası El Yazmaları Sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ganikacar@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8745-4758.

Makale Gönderilme Tarihi: 21.09.2022, Kabul Tarihi: 04.01.2023

The Chaldeans in Outline from the Earliest Records to the Persian Dominion

Abstract

This study focuses on the ancient histories of the Chaldean people, which do not have sufficient research on their pre-Christian history, from the beginning of the 1st millennium BC, when they first started to be mentioned in written records, to the 6th century BC, when Mesopotamia came under Persian domination, mainly based on Assyrian sources. It is not known exactly when and where the Chaldeans, who lived in Southern Mesopotamia in ancient times, in areas close to the Persian Gulf, came to this geography. It is accepted that this people, whose first records are found in Assyrian chronicles, appeared on the stage of Mesopotamian history at the same time as the Arameans and Suteans. When the ancient Chaldean history is examined, it is seen that this people entered into an endless struggle with the Assyrian state for the domination of Babylon. The Chaldeans, who are frequently encountered in ancient historical sources, after centuries of struggle with the Assyrian kingdom seized the Babylonian throne in the 1st millennium BC. and established a powerful empire. Over time, the Chaldean tribes spread northward, leaving their homeland of Chaldea, which is close to the Persian Gulf. With the expansion of Christianity in Mesopotamia, people who were previously members of Assyrian, Aramaic and Chaldean peoples, took Antakya as their center and took the name "Syriac", which appeared as a religious term. Existing academic studies on the ancient history of the Chaldeans do not deal with the subject neatly and centered on the Chaldean people, but rather through the relations of the Assyrian empire with the Chaldeans. This study aims to shed light on the history of the Chaldeans and their homeland Chaldea, from the earliest written records to 539 BC, when Babylon came under Persian rule.

Keywords: Ancient History, Ancient Mesopotamia, Chaldeans, Chaldea, Babylon, Assur.

Extended Abstract

The word Chaldean is a Semitic name derived by adding the letter "n" between two consecutive vowels of the word "Kaldai" in ancient sources meaning Chaldean. This people, who played an important role in the history of Ancient Mesopotamia and especially in the Early Babylonian period, left their homeland, the Arabian Peninsula, at the beginning of the 1st millennium BC, and settled in the Southern Mesopotamian region. While this region was formerly called the "Sea Land" in Assyrian chronicles, the name "Kaldea" is first encountered in the annals of the Assyrian king Asurnasirpal II (884/883-859 BC). Today, the Chaldeans, who live dispersed in Northern Iraq, Syria, Jordan, Turkey and some western countries, took the name "Syriac" together with the Assyrians and Arameans who converted to Christianity with the spread of Christianity in Mesopotamia. The Chaldeans and their country Chaldea appear in historical documents with many different names whose pronunciation is

close to each other. For example, the Chaldeans are referred to as “Kasdai” and “Kasdaya” in Aramaic sources, and as “Keldâniyyun” in Arabic sources. Besides, the Chaldean country is mentioned as mat Kaldû in Assyrian sources, Kasdu in Babylonian sources and Kasddim in Hebrew sources. This region is recorded as Chaldaia or Kaldai in Greek sources, and the people of the region as Chaldaioi. The words Chaldean and Chaldean are used in the same sense as Babylonians and Babylonians in the Old Testament. While the Chaldeans are mentioned as a people living in the south of Babylon in Assyrian sources and the Bible, they are generally mentioned as a religious group associated with astronomy and temples in Greek sources. This is related to the Chaldeans' skills in celestial bodies and celestial divination. The word Chaldean was often used synonymously with the term "astrologer" in the Greco-Roman world. This situation, which is also encountered in Hellenistic literature, continued until late antiquity. Thus, it is understood that the term Chaldean, which was originally used to express a people, became associated with a clergy class dealing with divination and magic over time. The Chaldeans are mentioned as a different group from the Arameans, both in the Bible and in Assyrian documents. In the 1st millennium BC, the Chaldean lands were divided into five regions: Bît-Dakkûri, Bît-Šilâni, Bît-Ša'alli, Bît-Awkâni/Amukâni, and Bît-Yakin. The Arameans, on the other hand, have about forty tribes, large and small, in the Babylonian region, and these groups are mainly located in the east of the Tigris River, close to the Elam border. In the historical process, the use of the term bit, “ev(i)” before the name of each tribe, by both the Arameans and the Chaldeans, has led to interpretations that these tribes are the same. However, there are some historical data showing that these two peoples were different from each other. For example, according to written records, the Chaldeans were more wealthy than the Aramaic groups. As a matter of fact, it is recorded in the Assyrian annals that the Chaldeans paid large amounts of tax to the Assyrian kingdom. Another difference is that the Chaldean tribes were generally larger and more unified than their Aramaic contemporaries. In addition, it is seen that the Chaldeans are more inclined to settle down and are more politically united than the Aramaic tribes. On the other hand, it is known that the Chaldeans have spoken Aramaic since at least the Neo-Babylonian Period. Indeed, the first Aramaic inscription is probably from the time of the Chaldean king Nabû-mukin-zêri as well. A large part of the political history of the Chaldeans is their struggle with Assyria. The Chaldean tribes living in the alluvial swamp lands of Southern Mesopotamia wanted to seize the lands in the north, which were more suitable geographically and economically, and for this purpose they organized constant attacks on the Babylonian kingdom. The Assyrian state, on the other hand, aimed to gain income from commercial activities in the region by taking the lands close to the Persian Gulf, where the Chaldeans and Arameans inhabited, under control, and this situation inevitably brought the Chaldeans and Assyrians into conflict. During this struggle, from the 8th century BC onwards, the Chaldeans occasionally succeeded in seizing the Babylonian throne. The first Chaldean leader to ascend the Babylonian throne was Eriba-Marduk (770-761 BC), a member of the Bit -Yakin tribe. The Chaldeans succeeded in

seizing the Babylonian throne permanently as a result of centuries-long struggles with the Assyrian kingdom and finally established the Chaldean empire in 625 BC. After the conquest of Babylon, the name Chaldean became synonymous with Babylon in time, and the Chaldeans adapted to Babylonian culture and used Semitic Babylonian, which was the same as Assyrian except for minor differences in sound and character. In this period called New Babylon, the city of Babylon was turned into a center of science and culture, and transformed into a legendary city with monumental architectural works. The Chaldean-Assyrian struggle did not stop in this period as well, and continued until the Assyrian Empire collapsed in 612 BC as a result of the Med-Scythian-Babylonian alliance. The Chaldean empire, which became the only power in Mesopotamia with the collapse of the Assyrian empire, successfully expanded its sphere of influence from the Persian Gulf to the Levant region by being successful in its struggles with the Egyptian empire in the Eastern Mediterranean. The Chaldean empire continued to exist until the Persian king Cyrus II captured Babylon in 539 BC. The Persians accepted the Chaldeans as masters of literacy, all magic arts and celestial divination, and as a result, after Babylon came under Persian domination, the name Chaldean gained a meaning that encompasses everyone who is skilled in these fields, regardless of race.

Giriş

Keldâni halkı, Eski Mezopotamya tarihinin önemli figürlerinden biri olmasına rağmen Türkiye’de yapılan akademik çalışmalar genellikle bu halkın Hıristiyanlık sonrası ile modern tarihleri üzerine yoğunlaşmıştır. Oysaki *Keldâniler*, yüzyıllarca Asur gibi güçlü bir imparatorluğun güneyde en fazla mücadele ettiği topluluklardan biridir. Yanı sıra bu halk, Yeni Babil ya da *Kalde* olarak bilinen ve Mezopotamya tarihinde önemli bir yeri olan bir devletin kurucularıdır. Elimizdeki kaynaklarda Eskiçağ’daki siyasi tarihleri hakkında detaylı bilgiler bulunan *Keldâniler*, Mezopotamya’nın Basra Körfezi’ne yakın anavatanları “*Kalde ülkesinde*” yaşamışlardır. Tarihsel süreç içerisinde Güney Mezopotamya’dan, coğrafi ve ekonomik olarak yaşamaya daha elverişli olan kuzeye doğru yayılmak isteyen *Keldâni* topluluklar, karşılarında dönemin güçlü krallığı Asur’u bulmuştur. Asur kral yıllıklarından takip edilen Asur-*Keldâni* mücadelesi yüzyıllarca sürmüş ve nihayetinde Babil’in *Keldâni* kontrolüne girmesiyle başlayan süreç, Asur imparatorluğunun yıkılmasına kadar devam etmiştir.

Siyasi başarılarının yanında Keldaniler Eski Mezopotamya’nın entelektüel yaşamında da önemli etkileri olan bir halktır. Bu halk, yaşadıkları dönemde özellikle astroloji konusundaki maharetleriyle tanınmıştır. Nitekim Âramice/Süryanice’deki *Keldi* fiilinden türeyen *Keldâni* kelimesi, eski dönemlerden beri astrolog, müneccim gibi anlamlara gelmektedir (Albayrak, 1997: 29) ve muhtemelen bu isim, sahip oldukları maharete ithafen, kendilerine komşu halklar tarafından verilmiştir. *Keldâni* sözcüğünün, benzer biçimde Grek kaynaklarında da “astronom” ile eş anlamda kullanılması, bu halkın astroloji ilmiyle olan bağını teyit etmektedir. İlkçağda Mezopotamya’daki komşuları tarafından göksel kehanet konusundaki hünerleriyle tanınan *Keldâni* halkı, modern astronomi biliminin gelişmesine de büyük bir katkı sunmuştur (Oates, 2004: 120). Babil’de, İ.Ö. III. bine kadar geriye giden astroloji ilmi, kehanet yapmak için ay, güneş, yıldızlar, gezegenler ve hava durumunun gözlenmesini kapsamaktaydı. Gök cisimlerine ve hava durumuna bakılarak yapılan kehanetler, her zaman kral ve devletle ilgiliydi. *Keldânilerin* yönetimindeki Babil’de 5. yüzyıldan itibaren bu alanda çok önemli gelişmeler yaşanmıştır. Önceleri, içinde hesaplamaların yer aldığı göksel kehanetlerin yazılı olduğu metinler yalnızca iki tablettten oluşmaktayken, *Keldâniler* hem nitelik olarak bu alana büyük katkılar sunmuş hem de göksel kehanet ile ilgili çok sayıda kayıt oluşturmuşlardır. *Keldânilerin*, örneğin burçlara verdikleri işaretler gibi, bu alana yaptıkları katkılar, Mısır, Hindistan, Yunan ve Roma gibi çevre kültürler tarafından da benimsenmiştir (Jursa, 2017: 133).

Keldânilerin erken Eskiçağ tarihleriyle ilgili ana kaynakların başında, Asur ve Babil yazıtları gelmektedir. Bu konuda yazılmış en değerli kaynaklardan biri, D. D. Luckenbill’in 1926 yılında Chicago Üniversitesi tarafından yayınlanan ve iki ciltten oluşan eseri, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (ARAB) serisidir. Söz konusu seride, en erken krallardan başlayarak kral yıllıkları da dâhil Asur ve

Babil'den kalan yazıtların İngilizce çevirileri verilmiştir. Bunun yanında, Strabon ve Herodotos gibi antik Yunan yazarları tarafından kaleme alınan eserlerden faydalanılmıştır. Fakat burada belirtmek gerekir ki antik Yunan kaynakları M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllarda yazıldıkları için Keldanilerin en erken tarihleri ile ilgili birincil kaynaklar değildir. Ayrıca bilimsel nitelikte olmasa bile yazıldığı dönemin siyasi ve sosyal yapısıyla ilgili önemli bilgiler içeren Kitab-ı Mukaddes de *Keldâniler* hakkında bilgiler sunmaktadır. Makalede, Kutsal Kitab'ın, İbranice ve Aramca yazılmış ve Eski ve Yeni Ahit metinlerinin tamamını kapsayan, New World Translation of the Holy Scriptures'ın 1984 İngilizce basımını temel alan “Kutsal Kitap Yeni Dünya Çevirisi” adlı versiyonundan faydalanılmıştır. Yine belirtmek gerekir ki *Keldânilerin* erken tarihleri ile ilgili kendi yazdıkları herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Bu nedenle söz konusu dönemle ilgili başvurabileceğimiz tek kaynak Asur ve Babil yazıtlarıdır. Bu durum doğal olarak Keldani-Asur ilişkilerini Asur krallarının bakış açısıyla görmemize neden olacaktır.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, *Keldâni* tarihi ile ilgili çok sayıda modern akademik çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaları altı grupta toplamamız mümkündür. İlk gruptaki eserler, özellikle *Keldâni* halkının Hıristiyanlaşma süreçlerine ve Hıristiyanlık sonrası ile modern tarihlerine odaklanmaktadır. Örneğin; Kadir Albayrak'ın “*Keldâniler ve Nasturiler*” adıyla yayınladığı kitap, bu halkın Eskiçağ tarihi ile ilgili yüzeysel bazı bilgiler içermekle birlikte daha ziyade onların Hıristiyanlaşma sürecine ve sonraki gelişmeler üzerine yoğunlaşmıştır. İkinci gruptaki eserler; Eski Mezopotamya tarihi ya da Eskiçağ tarihi ile ilgili genel çalışmalardır ve bu eserlerde genellikle *Keldânilerin* Eski Mezopotamya tarihindeki rollerine yüzeysel olarak değinilmektedir. Kemalettin Köroğlu'nun, “Eski Mezopotamya Tarihi”, Turgut Yiğit'in, “Eski Mezopotamya Tarihi”, Amelie Khurt'un “Eskiçağda” Yakınoğu adlı eseri ve Diakov-Kovalev'in, “İlkçağ Tarihi” adlı eseri ile Hroud'a'nın, “Mezopotamya” adlı çalışmaları, bu gruptaki eserlere örnek olarak verilebilir. Üçüncü gruptaki eserler, Babil devleti/kenti hakkında yapılmış çalışmalardır. Bu tür eserlerde, özellikle Babil'in Keldani yöneticilerin eline geçtiği Yeni Babil Dönemi ile ilgili bilgiler bulmak mümkündür. Örneğin; Michael Jursa'nın, “Babililer” adlı eseri, yine Joan Oates'in Babil tarihi ile ilgili oldukça kapsamlı, “Babil” eserleri bu grupta sıralanabilir. Dördüncü gruptaki eserler, *Keldânilerin* Eskiçağ'da komşu oldukları Aramiler hakkında yapılan ve dolaylı olarak *Keldânilerden* bahseden çalışmalardır. Örneğin; Arnold T. Bill'in, “Aramean Origins: The Evidence from Babylonia” adlı makalesi, Arami tarihi üzerine yoğunlaşmakla beraber *Keldâniler* hakkında da bazı bilgiler sunar. Beşinci grupta ise yine Kadir Albayrak'ın Keldaniler maddesini kaleme aldığı, “TDV İslam Ansiklopedisi”, “Jewish Encyclopedia” ve “Encyclopaedia Britannica” gibi ansiklopediler yer almaktadır. Bunlardan özellikle Yahudi tarihi üzerine yoğunlaşan ve dolayısıyla Yahudilerin komşu halklarına da değinen Jewish Encyclopedia'da *Keldânilerle* ilgili değerli bilgiler bulunmaktadır. Son olarak astroloji tarihi ve *Keldânilerin* astronomi bilimine sundukları katkılar hakkında çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Rocheberg-Halton'un, “New Evidence fort he

History of Astrology” ve Rocheberg’in, “Babylonian Astral Science” gibi makaleleri, daha önce belirttiğimiz üzere, astroloji ve göksel kehanet konusunda uzman olan Keldaniler ve onların astronomi biliminin gelişimine sundukları katkılar konusunda bilgiler içermektedir.

Belirtilmesi gereken bir diğer konu, *Keldânilerin* Eskiçağ tarihleriyle ilgili kendi yazdıkları bir kaynağın bulunmayışıdır. *Keldâni* halkının en erken tarihi ile ilgili elimizde sadece Asur Devleti’nden kalan kral yıllıkları bulunmaktadır. Bu durum, konuyla ilgili yapılan çalışmaların Asur bakış açısıyla yazılmasına neden olmaktadır.

Tüm bu değerlendirmelerden de görülmektedir ki *Keldânilerin* Eskiçağ tarihiyle ilgili derli toplu ve *Keldânileri* odağa alan bütüncül bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmanın amacı, Keldani halkının en erken yazılı kayıtlardan başlayarak Babil’in Pers hâkimiyeti altına girdiği M.Ö. 6. yüzyıl ortalarına kadarki tarihlerine, araştırmacılara bir fikir edindirecek kadar ışık tutmaktır. Çalışmada, yaklaşık 400 yıl gibi, aslında bir makale için oldukça uzun sayılabilecek bir süreç ele alınmıştır. Bunun nedeni; *Keldânilerin* Eskiçağ’da belirli bir özellikleriyle ilgili bir makale oluşturacak kadar yeterli bilginin bulunmamasıdır.

1.1. *Keldâniler* ve Kalde Ülkesi Hakkında İlk Yazılı Kayıtlar

İlkçağ Mezopotamya tarihinde ve özellikle de Yeni Babil Devleti zamanında önemli bir rol oynayan *Keldâni* halkının Eskiçağ tarihleri hakkındaki bilgilerin ana kaynağı, Asur kral yıllıklarıdır. Bunun yanında, Grek kaynaklarından ve Kitab-ı Mukaddes’ten de birtakım bilgiler elde etmek mümkündür. Köken olarak Arap oldukları düşünülse de aslında bir Batı Sami grubu olan (Jursa, 2017: 37) ve diğer Sami kavimler gibi kabileler halinde örgütlenen *Keldâniler*, (Oates, 2004: 118) yazılı kayıtlarda safkan bir topluluk olarak geçmektedir. Öteki Sami gruplar gibi onların da anavatanı muhtemelen Arabistan’dır ve bilinmeyen bir tarihte buradan göç edip Basra Körfezi yakınlarındaki “Deniz Ülkesine” gelip yerleşmişlerdir. Yazılı kayıtlardan anlaşıldığına göre *Keldâni* halkı, Babil’de *Aramiler* ve *Sutilerle* aynı tarihlerde ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Babil’i fethettiklerinde isimleri Babilli ile eş anlamlı hâle gelen ve hızla Babil kültürüne adapte olan *Keldâniler*, dil olarak ses ve karakter bakımından küçük farklılıklar dışında Asurca ile aynı olan Semitik Babilceyi kullanmışlardır.²

Keldâniler ve İlkçağ’daki anavatanları olan *Kalde*, yazılı literatürde geçmişten bugüne telaffuzu birbirine yakın birçok farklı isimle karşımıza çıkar. Albayrak’ın belirttiğine göre bu halk, Aramice kaynaklarda *Kasdai* ve *Kasdaya*; Arapça kaynaklarda *Keldâniyyun* olarak geçer (Albayrak, 2002: 207). Yine *Kalde* ülkesi, Asurca kaynaklarda *mat Kaldu*, Babilce kaynaklarda *Kasdu* ve İbrani kaynaklarında *Kasddim* olarak yer alır.³ Aynı bölge Grekçe kaynaklarda, *Chaldaia*

² “Chaldea”, *Jewish Encyclopedia* (Erişim: 08 Kasım 2021).

³ “Chaldea”, *Encyclopedia Britannica* (Erişim: 09 Kasım 2021).

vaya *Kaldai* halkı ise *Chaldaioi* olarak kaydedilmiştir. Albayrak Eski Ahit'te *Kalde* ve *Keldâni* kelimelerinin, Babil ve Babillilerle aynı anlamda ayrıca *Keldâni* sözcüğünün Babil'in merkezinde dinî görevleri *Keldâniler* üstlendiklerinden, Bel-Marduk rahibini ifade etmek için kullanıldığını yazmıştır (Albayrak, 2002: 207).

Keldânilerin anavatanı, Asur kroniklerinde önceleri “Deniz Ülkesi” olarak geçerken *Kaldea* adına ilk olarak Asur kralı II. Asurnasırpal'in (İÖ. 884/883-859) yıllıklarında rastlanır (Luckenbill, 1926). Muhtemelen İ.Ö. 11. yüzyıldan daha geç olmayan fakat tarihlendirmesi yapılmamış bir merkezi Asur belgesinde KUR *Kal-da-ie-e^{mes}* ifadesi bir defa geçmektedir. Bununla birlikte, burada kastedilenin Güney Mezopotamya'daki *Kalde* anavatanı olup olmadığı net değildir. Dolayısıyla elimizdeki ilk güvenilir kayıt, yukarıda bahsettiğimiz II. Asurbanipal zamanına ait İÖ. 878 yılına tarihlenen belgedir (Zadok, 1985: 50). Asur kralı burada *Keldâniler* üzerine bir sefer düzenlediğinden ve onları alt ettiğinden bahsetmektedir:

...Egemenliğimin korkusu Karduniaş topraklarına kadar uzandı ve ordularımın dehşet verici korkusu Kaldu ülkesini ezdi (Luckenbill, 1926: 160-161).

Keldâniler ve *Kalde ülkesi*, Kitab-ı Mukaddes'te de birçok yerde karşımıza çıkar. Örneğin bunlardan birinde, *Kalde ülkesi* İbrahim peygamberin, Harran'da yaşamaya başlamadan önce Mezopotamya'da yaşadığı yer olarak zikredilir.⁴

Grek kaynaklarında da *Keldâni* halkından ve *Kalde* ülkesinden sıklıkla bahsedilmektedir. Örneğin; Herodot kitabında Babil kentinden bahsederken *Keldânileri* tapınakla ilişkili bir grup olarak anlatır.⁵ Strabo'nun “Coğrafyası'nda” ise *Keldâniler* astronomide ileri bir topluluk olarak geçer ve Greklerin astronomi hakkındaki bilgilerini onlardan aldıkları belirtilir.⁶ *Kalde* ülkesinin Babil'in güneyinde bulunduğunu söyleyen Strabo, Babil kentinde astronomi ile ilgilenen yerel *Keldâni* filozoflar için bir bölge tahsis edildiğini anlatır. Bir *Keldâni* kabilesinin, Pers Körfezi'ne ve Araplara komşu bir bölgede, meskûn olduğunu ve *Keldâni* astronomların birkaç kabilesinin olduğunu aktarır. Bu kabilelerden ikisi, *Orcheni* ve *Borsippeni* kabileleridir. Strabo eserinde ayrıca Cidenas, Naburinas ve Sudinus gibi bazı *Keldâni* matematikçilerin adlarını zikreder ve dikkate değer başka birçok şahsın daha varlığından bahseder.⁷ Bir diğer Grek yazar Diodorus, Rocheberg'in aktardığına göre, *Keldânilerin* gezegenleri gelecek hakkında öngöründe bulunmak için kullanılacak araçlar olarak gördüklerini söyler. Onlara göre bu cisimler, bazen yükselişleri bazen düzenleri ve bazen de renkleriyle kendilerini yakından gözlemlenmeye hevesli olanlara yaklaşan olayların işaretlerini verir (Rocheberg, 2020: 8). Greco-Roman dünyasında “astrolog” terimi ile *Keldâni* terimi arasında kurulan bu ilişki, Helenistik literatürde de sıklıkla karşımıza çıkar ve *Keldânilerin* bu ünü geç antik çağa kadar devam eder. Yunan ve Romalı

⁴ Başlangıç 11:31.

⁵ Herodot, *Historia*, I/227-228.

⁶ Strabo, *The Geography of Strabo Book XVII*, /85.

⁷ Strabo, *The Geography of Strabo Book XVI*, VII/203.

yazarlar tarafından, *Keldânilerin* bilge geleneklerine yapılan birçok referans, astrolojide Greklerce gerçekleştirilen gelişmeler için itici gücün Babil'den kaynaklandığını göstermektedir. Aslında, bir halkı ifade etmek için kullanılan *Keldâni* terimi, zamanla bir din adamları sınıfıyla ilişkili hâle gelmiştir. Helenistik dönemle birlikte, “doğu bilgeliği” neredeyse moda bir ifade hâline gelmiş ve Babil/*Kalde*, Mısır ve Pers/Zerdüştlük gelenekleri Grek kaynaklarında birbirine karışmıştır. *Keldâni* teriminin, astroloji mesleğiyle özdeş hâle geliş tarihinin izlerini sürmek zor olsa da bu değişiklik Helenistik bir yenilik gibi görünmektedir. Yanı sıra, Rocheberg-Halton'un belirttiğine göre, Helenistik kaynaklarda bu terim, İ.Ö. II. yüzyılda çeşitli kâhin türleri arasında, I. yüzyılda ise hem bir meslek adı hem de bir halk adı olarak geçmektedir (Rocheberg-Halton, 1984: 115).

İÖ. I. binyılda yapılan Sami göçleriyle aşağı Mezopotamya'ya gelip yerleştikleri varsayılan *Keldâni* kabilelerin çoğu yarı-göçebe bir yaşam sürdürmüş fakat bazı gruplar etrafı surlarla çevrili şehirlerde yerleşik olarak yaşamıştır (Jursa, 2017: 37). Bu dönemlerde *Keldâni* toprakları:

1. Bit-Dakkûri
2. Bit-Şilâni
3. Bit-Şa'alli
4. Bit-Awkâni/Amukâni
5. Bit-Yakîn

olarak beş bölgeye ayrılmış durumdadır ve Uruk ile Babil arasındaki tüm bölge, *Keldâni* aşiretleri olan *Bit-Awkâni* ve *Bit-Dakûri*'ye aittir (Zadok, 1985: 21). Bu beş *Keldâni* kabilesinden yalnızca üçü Babil tarihinde önemli rol oynamıştır. Bunlar en etkili ve en büyük kabileler olan Borsippa'nın güneyindeki *Bit-Dakûri*, Fırat boyunca uzanan daha güneydeki *Bit-Awkâni/Amukâni* ve Dicle boyunca uzanan daha doğudaki *Bit-Yakîn*'dir (Arnold, 2011: 182). Bu dönemde bilinen *Keldâni* kralların büyük bir kısmı Babilce isimler taşımaktadır ve (Khurt, 2013: 11/23), nüfusun büyük bölümü Güney Babil bölgesindeki deltada, bir kısmı ise Babil kentlerinde ikamet etmektedir (Jursa, 2017: 37). *Kalde* toprakları muhtemelen sadece *Keldâniler* tarafından değil, aynı zamanda *Aramiler* ve *Araplar* tarafından da meskûn edilmişti. Bu nedenle, III. Tıglat-Pileser tarafından, *Bit-Awkâni* ve *Bit-Dakûri*'den sürülen *Banitalı*, *Belalı*, *İllillalı* ve *Naqqabalı* kavimlerin, *Keldâni* veya diğer Batı Sami grubundan olmaları muhtemeldir. Bahsi edilen *Keldânilerin* çoğunluğunun Babilce isimleri vardı. Kâr-Nabû'dan gelenler de dâhil olmak üzere, *Keldânilerin* Babilce olmayan isimleri Aramice olarak açıklanabilir (Zadok, 1985: 53).

Eskiçağ'da *Kalde* ülkesi için iki farklı tabir kullanılmıştır. Öncelikle, erken dönemde Pers Körfezi'nin kuzey ve muhtemelen batı kıyıları boyunca uzanan Güney Mezopotamya'daki küçük bir bölgeye *Kalde* denmiştir. Bunun yanında Asur dilinde *mat Kaldi*, "*Kalde* ülkesi" olarak adlandırılan bölge için *mat Bit Yakîn*,

“*Bît Yakîn* ülkesi” ifadesi de kullanılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla *Keldânilerin* merkezi olarak kabul edilen *Bît Yakîn* topraklarının liderine, tıpkı Babil krallarının sürekli olarak başkent Babil'in kralı olarak adlandırılması gibi *Bît Yakîn*'in kralı da denmiştir. Buna paralel olarak Basra Körfezi bazen *Kaldai* ülkesi denizi yerine *Bît Yakîn* denizi olarak zikredilmiştir. Bu eski *Kalde* ülkesinin sınırlarını tam olarak belirlemek mümkün değildir fakat genel olarak sularını ayrı ağızlardan körfeze boşaltan Fırat ve Dicle'nin haliçleri etrafındaki alçak, bataklık alüvyal arazide konumlanmış olması muhtemeldir.⁸ Zadok, Asur kralı Asurbanipal dönemi (İÖ. 668-627) kayıtlarına göre, Babil'in yani arkaik *Karduniaş*'ın, Akkad/Kuzey Babil, *Kaldu*, *Aramu* ve *Mât Tâmti*, “Deniz ülkesi” bölgelerine ayrıldığını belirtmektedir (Zadok, 1985: 22). Sonraki süreçte, *Keldâni* halkı Babil üzerinde hâkimiyet elde etmiş ve Babil ülkesinin tamamının *Kalde* olarak adlandırılmasını sağlamıştır. *Kalde* İmparatorluğu Pers egemenliğine girdiğinde, *Kaldai/Keldâni* ismi, bir halk ya da ırk adı olarak anlamını yitirmiş ve bir sınıfı belirtmek için kullanılmaya başlanmıştır. Persler, *Keldânilerin* okuma ve yazma konusundaki becerilerini görmüş ve özellikle de onları koruma-sağlatma büyü/ak-büyü, sihir, kara büyü ve diğer tüm büyü sanatlarında usta kişiler olarak kabul etmişlerdir.⁹ Bunun neticesinde *Keldâni* adı, ırk fark etmeksizin bu alanlarda mahir olan herkesi kapsayan bir anlam kazanmıştır.

Bazı araştırmacılar *Keldânileri Aramilerle* bir tutsa da Khurt'un belirttiğine göre *Keldâniler*, Kitab-ı Mukaddes'te de Asur belgelerinde de *Aramilerden* farklı bir grup olarak geçer (Khurt, 2013: II/23). Her iki halk da Sami ırkına mensup olmasına rağmen Asur kralları yazıtlarında bu iki halkı birbirinden ayırt etmeye özen göstermiştir.¹⁰ *Aramilerle Keldânilerin* kökenlerinin farklılığı konusundaki kafa karışıklığının ana nedeni, tarihsel süreçte hem *Keldânilerin* hem de *Aramilerin* her aşiretin adından önce, muhtemelen ortak bir atadan aldıkları *bît*, “ev(i)” terimini, kullanmaları olmuştur (Arnold, 2011: 183). Diğer taraftan, elimizde bu iki kavmin bazı noktalarda birbirinden ayrıştığına dair birtakım tarihsel veriler de bulunmaktadır. Örneğin; yazılı kayıtlardan anlaşıldığına göre, *Keldânilerin Arami* gruplardan en önemli farkı, onlardan daha varlıklı olmalarıdır (Khurt, 2013: II/23). Babilce isimler kullanan ve Babil'in ekonomik faaliyetlerine katılarak Babil kültürüne hızla uyum sağlayan *Keldâniler*, Basra Körfezi'nin ticaret yollarını kontrol etmeyi öğrenmiş, Asurlulara cömertçe haraç ödemelerine bakılırsa da bu yolla hatırı sayılır bir servet biriktirmişlerdir (Arnold, 2011: 183).

Yaklaşık olarak İ.Ö. 900'lerde Babil'de üç büyük *Keldâni* kabilesi bulunmaktadır. *Keldânilerin* yaşadıkları kentler, Asur metinlerinde “kraliyet kentleri” olarak geçmektedir ve kayıtlara göre bunlar ekonomik yönden oldukça iyi durumdadır. Bahsi geçen bu üç kentten *Bît Dakkuri*, Babil'in güneyinde; *Bît Amukani*, Uruk'un kuzeyindeki aşağı Fırat bölgesinde ve içlerinde en güçlü

⁸ Jewish Encyclopedia, “Chaldea” (Erişim: 09.11.2021.)

⁹ Jewish Encyclopedia, “Chaldea” (Erişim: 09.11.2021.)

¹⁰ Jewish Encyclopedia, “Chaldea” (Erişim: 09.11.2021.)

konumda olan *Bit Yakın*, "Deniz Ülkesi" denilen eski Ur kenti çevresinde ve doğuya uzanan bataklık alanda bulunmaktadır. *Aramilerin* ise yine Babil bölgesinde, irili ufaklı yaklaşık kırk kabilesi vardır ve bu gruplar, ağırlıklı olarak Dicle Nehri'nin doğusunda, Elam sınırına yakın bölgelerde konumlanmıştır. *Arami* kabileler de Babil toplumu içinde geleneksel eski kentli nüfusla yan yana yaşamalarına rağmen *Keldâniler* gibi kendi kültürel özelliklerini korumayı başarmışlardır. Bu kavimler, merkez olarak kutsal kabul ettikleri yerleri kullanmış, kentlerini kendileri yönetmiş fakat siyasi olarak Babil'deki krala bağlı olmuşlardır (Khurt, 2013: II/260). Bunun yanında, *Arami* ve diğer Batı Semitik kavim liderlerinin kullandığı *şeyh/nasıku* tabirinden farklı olarak "reis", çoğulu, "ra'shâni", unvanını kullanan *Keldâni* (Zadok, 1985: 53) aşiretler, genellikle *Arami* çağdaşlarına göre daha büyük ve daha birleşik yapıdadır. *Keldâni* kabilelerin her biri, aynı anda birden fazla "şeyh" ile idare edilme eğiliminde olan *Aramilerin* aksine, tek bir reisin kontrolü altındadır. Ayrıca *Keldâni* aşiretler, *Arami* aşiretlere nazaran yerleşik yaşama geçmeye daha eğilimli ve siyasi olarak daha birlik içindedir (Arnold, 2011: 183). Diğer taraftan, ilk *Aramice* yazıtın muhtemelen *Keldâni* kral Nabû-mukîn-zêri İÖ.731-729 zamanından gelmesi bir tesadüf değildir. *Keldânilerin* en azından Yeni Babil Dönemi'nden beri *Aramice* konuştukları bilinmektedir. *Keldâni* dilinin ikincil konumda mı olduğu yoksa *Aramicenin* birincil mi olduğu sorusu henüz tam olarak cevaplanamamıştır. Yeni Babil kaynakları salt sosyolojik bir nedene dayanmamaktadır çünkü *Keldâni* halkı, "Eski Mezopotamyalılar" tarafından, *Aramilerden* daha kadim bir Batı Sami kavmi olarak kabul edilmekteydi (Zadok, 1985: 54).

1.2. Yeni Babil Krallığı'nın Kuruluşuna Kadar *Keldâni*-Asur Mücadelesi

Keldâni toplulukların yerleştiği bölge her ne kadar ticaret yollarının geçtiği bir konumda olsa da toprak verimliliği yönünden nispeten fakir bir coğrafyadır. Bu nedenle onlar kısa süre sonra daha zengin şehirlere ve kuzeydeki Babillilerin ekili topraklarına göz dikmiş ve buralara ulaşmak için büyük bir çaba içerisine girmişlerdir. Bazı *Keldâni* topluluklar barışçıl göç hareketleriyle gelip Babil'e yerleşmiş, bazı liderler ise bağımsız bir krallık kurmak ümidiyle Asur otoritesine karşı sürekli isyan etmiştir.¹¹ İ.Ö. 7. yüzyıla kadar özerk yaşayan *Keldâniler*, 8. yüzyılın başlarından itibaren dönem dönem Babil tahtını ele geçirmeye muktedir olmuşlardır (Jursa, 2017: 37). Diğer taraftan Asurlular da *Keldânilere* karşı II. Asurnasırpal zamanında başlayan ve diğer Asur kralları döneminde de devam eden başta askeri olmak üzere yoğun faaliyetler yürütmüşlerdir. Asur kralı II. Asurnasırpal'in oğlu ve halefi III. Salmanaser (İÖ. 859-824) tarafından İÖ. 850'de yapılan bir seferin kayıtlarına göre kral,¹² *Bit-Dakûru*, *Bit-Awkânu* ve *Bit-Yakîn* kabilelerine karşı savaşmış ve (Zadok, 1985: 50) "Kaldû Denizi/Acı Deniz" olarak adlandırdığı Pers Körfezi'ne kadar olan toprakları ele geçirmiştir.¹³ III.

¹¹ Jewish Encyclopedia, "Chaldea" (Erişim: 09.11.2021.)

¹² Encyclopedia Britannica, "Chaldea" (Erişim: 09.11.2021.)

¹³ Encyclopedia Britannica, "Chaldea" (Erişim: 09.11.2021.)

Salmaneser'in saltanatının dokuzuncu yılında gerçekleşen bu sefer, aslında Asur taraftarı Babil kralı *Marduk-zâkir-şumi*'ye karşı ayaklanan kralın kardeşi *Marduk-bêl-usâte*'ye karşı düzenlenmiştir. Fakat Asur kralının *Marduk-bêl-usâte*'yi yendikten sonra *Keldâniler* üzerine yürümesi, *Marduk-bêl-usâte*'nin *Keldâni* gruplar tarafından desteklendiği ihtimalini akla getirmektedir:

...Kalde'ye doğru aşağı indim. Onların kentlerini zapt ettim. Kalde krallarının hediyelerini kabul ettim. Ordularımın dehşeti, Acı Deniz'e kadar düşmanları yendi (Luckenbill, 1926: I/204).

Kayıtlara göre *Keldâni*-Asur mücadelesi, Asur kralı V. Şamşi-Adad (İÖ. 822-811) döneminde de devam etmiştir.¹⁴ Bu dönemde Babil'in Asur yanlısı kralı *Marduk-zâkir-şumi*'nin ölmesi üzerine Babil tahtına çıkan *Marduk-balassu-iqbi* Asur karşıtı bir politika izlemiştir. Bu durum, V. Şamşi-Adad'ın Babil'e saldırarak kenti yağmalamasına yol açmıştır (Yiğit, 2020: 193). Onun halefi III. Adad-nirari (810-783) zamanında, Babil, Asur kontrolü altına alınmış ve ülkenin kuzeyi Asur hâkimiyeti altına girmiştir (Khurt, 2013: II/264). Diğer taraftan, bu dönemde Asur için en büyük tehlike kuzeydeki Urartu Devleti'dir. Asur'un kuzeyde gücünü arttırma çabaları, siyasi gücün güneye kaymasını ve *Keldâni* liderlerin Babil'de giderek daha etkin konuma gelmelerini sağlamıştır (Hrouda, 2020: 50). III. Adad-nirari'nin ölümünün ardından Asur tahtına çıkan IV. Salmaneser (İÖ. 782-773) zamanında Asur Devleti kuzeyde Urartularla mücadele içerisine girmiş (Yiğit, 2020: 194) ve bu nedenle Asur'da tekrar uzun süren bir istikrarsızlık dönemi yaşanmıştır (Khurt, 2013: II/264). IV. Salmaneser'den sonra Asur tahtına çıkan III. Aşur-Dan (İÖ. 773-MÖ 755) zamanında, yaşanan ayaklanmalar nedeniyle istikrarsızlık devam etmiş ve yanı sıra ülkede bazı salgın hastalıklar baş göstermiştir (Yiğit, 2020: 194). Bu dönemde *Keldâni Bit -Yakin* kabilesine mensup *Eriba-Marduk* (İÖ. 770-761), fırsatı değerlendirerek yaklaşık İÖ. 770 yılında, Babil tahtını ele geçirmeyi başarmıştır (Khurt, 2013: II/264). Babil ülkesinin ilk *Keldâni* hükümdarı olan *Eriba-Marduk* hakkında elimizde çok az bilgi bulunmaktadır. Buna göre *Keldâni* kral, tahta çıktıktan sonra ilk olarak *Aramileri* sürekli rahatsızlık verdikleri Babil ve Borsippa çevresinden uzaklaştırmıştır (Oates, 2004: 119). Kısa süren saltanatı esnasında, Babil'de kontrolü sağlayan ve Diyala bölgesindeki Babil otoritesini yeniden inşa eden *Eriba-Marduk*, (Khurt, 2013: II/264) böylece sonraki *Keldâni* krallar tarafından sülalenin asıl kurucusu olarak kabul edilmiştir (Oates, 2004: 119). Fakat Babil'de sağlanan bu istikrar kısa sürmüş ve neticede *Eriba-Marduk* Babil tahtının kalıcı olarak *Bit -Yakin* kabilesinde kalmasını sağlayamamıştır (Khurt, 2013: II/264). Kral listelerine göre, Babil tahtına *Eriba-Marduk*'tan sonra bir başka *Keldâni* kabilesi olan *Bit-Dakkûri*'den *Nabu-şuma-işkun* (İÖ. 761-748) geçmiştir. Böylece Asur taraftarı *Nabu-nasir*'in (İÖ. 747-734) tahtı *Nabu-şuma-işkun*'dan aldığı 747 yılına kadar Babil tahtı yaklaşık 20 yıl *Keldânilerin* hâkimiyetinde kalmıştır (Oates, 2004: 119).

¹⁴ Encyclopedia Britannica, "Chaldea" (Erişim: 09.11.2021.)

Keldânilerin Babil tahtını ele geçirme arzusu, Asur kralı III. Tiglat-pileser (İÖ. 745-727) zamanında da devam eder. Nitekim, III. Tiglat-pileser başa geçtikten sonra ilk askeri seferini *Kalde* üzerine yapar. Sefer sonucunda Elamlılarla ittifak kurarak Babil'i ele geçirmek isteyen *Keldâni* gruplar yenilgiye uğratılır (Yiğit, 2020: 197-198) ve Babil'de bir süreliğine istikrar sağlanır. Fakat Babil kralı Nabu-nadinzeri'nin İÖ. 732'de ölmesi ve yerine II. Nabu-şuma-ukin'in geçmesi esnasında yaşanan karışıklıklar, *Keldânilerin* Babil tahtını ele geçirmek için tekrar harekete geçmesine neden olur. İÖ. 732'de *Bit-Awkâni/Amukâni* kabilesinden Nabû-mukîn-zêri (İÖ. 732-729), II. Nabu-şuma-ukin'e bir suikast düzenleyerek tahtı ele geçirir ve bu gelişme, Asur kralının dikkatini tekrar Babil'e çevirmesine ve Babil'e müdahale etmesine yol açar. Bazı Nimrud mektupları, Asur'un bu dönemde *Keldânilere* karşı yaptığı girişimlere ışık tutmaktadır. Buna göre, Asurlular 731'den itibaren Kuzey Babil'e saldırılar düzenlemiş ve bu bölgede bir askeri kontrol noktası kurmuşlardır. Bu faaliyetler III. Tiglat-pileser zamanında, muhtemelen Arami grupların da desteğiyle, başarıya ulaşmış ve neticede *Nabû-mukîn-zêri* Babil tahtından indirilmiştir. Asur kralının bu etkin politikası, sonraki süreçte en güneydeki *Bit-Yakîni* kabilesinin lideri Marduk-apla-iddina'nın da (İncil'deki Merodak-baladan), III. Tiglat-pileser'in himayesini resmen kabul etmesini ve krala değerli armağanlar sunmasını sağlamıştır. Babil tahtını ele geçiren III. Tiglat-pileser, kendisini Babil kralı ilan ederek Asur ve Babil krallıklarını birleştirmiş (Khurt, 2013: II/265-266) ve böylece Babil'deki egemenlik mücadelesine son vermeyi amaçlamıştır.

Selefleri olan V. Şamşi-Adad (İÖ. 822 – MÖ 811) ve III. Adad-nirari (İÖ. 811 – 783), genel olarak *Keldâniler*'den bahsederken III. Tiglat-Pileser kroniklerinde beş *Keldâni* kabilesinin hepsinden bahsedilmektedir. Kayıtlara göre Asur kralı, *Keldânilerle* giriştiği mücadelede *Bit-Şilâni* kralını öldürmüştü ve krallığın *Şarrabânu*, *Tarbaşu* ve *Yabullu* şehirlerinden binlerce kişiyi yurtlarından sürmüştür. *Bit-Şa'alli*'nin kralı *Zaqrû* da III. Tiglat-Pileser tarafından saldırıya uğramış, yaşanan savaşta III. Tiglat-Pileser galip gelerek *Dür-Baliḥâya* ve *Malilâti* şehirlerinden sakinlerini sınır dışı etmiştir. Asur kralı kroniklerinde ayrıca başkenti *Şapiya*'nın uzun bir kuşatmaya dayandığı (İ.Ö. 732-729), *Bit-Awkâni*'nin kralı *Nabû-mukîn-zêri*'ye karşı verdiği mücadeleyi de aktarmaktadır. Buna göre, *Bit-Awkâni* kralı yenilgiye uğratılır ve *Bêlâ* ve *Allallu* kentlerinde yaşayanlar sürgün edilir. Yanı sıra, kralı *Balasu* vergisini ödemediği halde *Bit-Dakkûri* kentleri *Banîtu* ve *Naqâbu* sakinleri de sürgüne maruz kalır. III. Tiglat-Pileser yazıtlarının tamamı bugüne ulaşmadığı için *Bit-Dakkûri*'de de savaş yaşanmış olması muhtemeldir. Yukarıda belirtildiği gibi *Bit-Yakîn* kralı Marduk-apla-iddina da Asur kralına haraç ödemiş ve o tarihte bu krallığa Asurlular tarafından dokunulmamıştır (Zadok, 1985: 50). Asur kralı, *Keldânilere* karşı yürüttüğü askeri faaliyetleri, kroniklerinde mağrur bir edayla şöyle anlatmaktadır:

Bit-Şilâni'nin tamamını bir çömlek gibi parçaladım. Onların görkemli kraliyet şehirleri *Sarrabânu*'yu yok ettim öyle ki selin vurduğu bir harabe gibi oldu. Onu yağmaladım. Onların kralı Nabû-uşbaşı'yi, kendi kentinin kapısının

önündeki bir direğe astım. Onun topraklarını, karısını, oğullarını, kızlarını, malını-mülkünü sarayının hazinelerini, alıp götürdüm. Bit-Amukani'yi, bir düven gibi ezdim. Tüm halkını ve mallarını Asur Ülkesi'ne götürdüm. Pukudu, Ru'ua ve Li'tau kabilelerini yendim ve onları yerlerinden sürdüm, tüm Aramiler oradaydı. Onları teslim olarak ayaklarımın altına getirdim ve onların kraliyet evlerini ele geçirdim. Karduniaş'ı kontrolüm altına aldım. Kalde'nin Ra'sâni kabilesine haraç ve vergi koydum (Luckenbill, 1926: I/281).

III. Tiglat-pileser dönemine ait yazılı kayıtlardan anlaşıldığına göre, Asurlular *Keldânileri* Babil'in yerli halkı olarak görmüyorlardı. Nitekim, bu dönemde gerçekleşen bir Babil kuşatması esnasında, Asurlular kendileri ile görüşmek için Babil kralının uşağıyla birlikte, kentin Marduk kapısından dışarı çıkan Babillilere şöyle seslenmişleridir:

28. Gün Babil'e geldik. Marduk kapısı önünde vaziyet aldık (ve) Babilli ... Mukin-zeri'nin uşağı ile münakaşa ettik. Dışarı çıktıklarında Babillilerle birlikte kapının önünde duruyorlardı. Babillilere şöyle dedik: Onlar uğruna neden bize karşı duruyorsunuz? Onların yeri Kaldelilerin yanı ... Aslında Babil bir Kaldeliyi gözetiyor! Sizin kidinnütu kayda geçmiş bulunuyor (Khurt, 2013: II/313).

III. Tiglat-Pileser öldükten sonra yerine geçen oğlu V. Salmanasar zamanında da (İ.Ö. 726-722) *Keldânilerle* mücadelenin devam ettiği ve *Bit-Dakkûri* sakinlerinin bir kez daha sınır dışı edildiği görülmektedir (Zadok, 1985: 50). V. Salmaneser'den sonra Asur tahtına II. Sargon'un (722-705) geçmesiyle Asur-Babil ilişkileri tekrar bozulmaya başlar. Bu durumdan faydalanan *Bit-Yakini* aşiretinin lideri, İncil'de Merodak-baladan olarak geçen II. Marduk-apla-iddina (İÖ.721-710), Elam kralının desteğiyle Babil'i Asur hâkimiyetinden çıkarmayı başarır. Asur kralı, II. Marduk-apla-iddina'yı tahttan indirmek için harekete geçer fakat *Keldânileri* destekleyen Elamlılar tarafından 720'de Dicle'nin doğusundaki Der/Deru kentinde yenilgiye uğratılır (Yiğit, 2020: 200). Babil kroniklerine göre II. Marduk-apla-iddina, savaş alanına Elamlılar savaşı kazandıktan sonra gelmiş yani savaşı aslında Elamlılar kazanmıştır (Khurt, 2013: II/267). II. Marduk-apla-iddina, Asur muhalefetine rağmen, 721'den 710'a kadar Babil tahtını elinde tutmayı başarmıştır.¹⁵ *Keldâni* kral, Babil halkına kendisini kabul ettirmek için eski kent sakinlerine geleneksel olarak tanınmış ayrıcalıkları korumuş, kentlilere daha önce el konulan tarlalarını geri vermiş ve Babil'in tapınaklarını yenilemiştir. II. Marduk-apla-iddina ile bitmeyen bir mücadele içerisine giren II. Sargon, 710'da Babil tahtını ondan geri almayı başarır ve onu Elam'a sürer. II. Sargon'un yıllıklarında sık sık II. Marduk-apla-iddina'ya karşı yürüttüğü mücadeleden bahsedilmektedir (Khurt, 2013: II/268). Bu kayıtlardan birinde şu sözleri okuruz:

Asur, Nabû ve Marduk'un yardımıyla, güçlü ordularıyla Fırat'ı geçtim ve yüzümü Bit-Dakkuru'daki Dûr-Ladinnu kentine çevirdim. Terkedilmiş Dûr-Ladinnu'yu yeniden inşa ettim ve oraya savaş alanında güçlü savaşçılarımı yerleştirdim. O kentlere karşı galip gelmeyi başarmamı sağlayan Asur, Nabû

¹⁵ Encyclopedia Britannica, "Chaldea" (Erişim: 10.11.2021.)

ve Marduk'un kudretiyle, Marduk-apla-iddina'nın, Karduniş'in kralı, kendi sarayında can güvenliği konusunda içine korku düştü ve o müttefikleri ve askerleriyle gece vakti dışarı çıktılar ve Elam'ın Yatburu'suna doğru yöneldiler. O kraliyet teçhizatını, yatağını, tahtirevanını, ayak taburesini, kraliyet ibriğini, kolyesini, intikamını alması için rüşvet olarak, Elamlı Şuturnahunde'ye verdi. O hain Elamlı onun rüşvetini kabul etti fakat benim silahlarımdan korktu, onun yolunu kapattı ve daha fazla ilerlememesini söyledi. O intikamcısının sözlerini duyduğu zaman yere çöktü, üstünü başını paraladı, bıçağı aldı kendisini kesti, feryat figan etti. O, müttefikleri ve askerleriyle hemen Yatburu'dan uzaklaştılar ve İki-Bêl kentine girerek keder içinde yere oturdular... (Luckenbill, 1926: II/17-18).

II. Marduk-apla-iddina'nın kaçması üzerine *Bit-Yakin* tekrardan Asur kontrolüne girmiş,¹⁶ Kalde-Elam ittifakını birkaç yıllığına bozmayı başaran II. Sargon kendisini yeniden Babil kralı ilan etmiştir (Hrouda, 2020: 54). Asur kralı, *Keldânilere* ve *Aramilere* karşı yürüttüğü yoğun savaşılarından sonra Babil, Sippar, Nippur, Uruk ve Dêr'in yanı sıra *Bit-Yakini*'nin tapınak şehirleri olan Ur, Eridu, Kissik, Larsa, Nemed-Laguda ve Kullab'a imtiyazlar vermiş (Zadok, 1985: 50) ve böylece *Keldâni* halkının desteğini almayı amaçlamıştır.

II. Sargon'un ölümünden sonra başa geçen Sanherib (İÖ. 704-681), babası tarafından uygulanan Asur ve Babil krallıklarının bir kral tarafından yönetilmesi uygulamasını kaldırmış Babil tahtına Asurlu bir kral atamıştır. Bu süreçte Elamlıların desteğini alan II. Marduk-apla-iddina, sürgünden dönerek 703'te Babil tahtını tekrar ele geçirir ve *Bit-Yakini*'de bir üs kurar. Fakat *Keldâni* lider, Sanherib ile Kiş kentinde yaptığı savaşı kaybedip tekrar Elam'a sığınır. Kısa bir süre sonra *Bit-Dakkûri*'nin kralı Asur'a karşı ayaklanınca II. Marduk-apla-iddina tekrar geri dönerek güneyde bazı bölgeleri ele geçirmeyi başarır. Bunun üzerine Sanherip tekrar bir sefer düzenler, sonuçta ayaklanmaları bastırarak Babil tahtına oğlu Assur-nadin-şumi'yi (İÖ. 700-694) kral olarak atar (Khurt, 2013: II/270). Fakat *Keldânilerle* ittifak hâlinde olan Elamlılar, İÖ. 694'te Babil'e saldırarak kenti ele geçirir ve Sanherib'in oğlunu öldürüp (Yiğit, 2020: 204) *Bit-Dakkûri* kabilesinden Muşezip-Marduk'un (İÖ. 694-689), Babil tahtına çıkmasını sağlar. Böylece Babil yeniden *Keldâni* hâkimiyeti altına girmiş olur (Khurt, 2013: II/271, 272). Bu gelişmeler üzerine, 689'da Babil üzerine tekrar bir sefer düzenleyen Sanherib, muhtemelen oğlunun öldürülmüş olmasının da öfkesiyle Mezopotamya'daki dini ve kültürel konumuna bakmaksızın kenti yerle bir eder ve halkının neredeyse tamamını katleder. Öyle ki Sanherib kentin taşını toprağını bile Fırat Nehri'ne döktürür ve Marduk heykelini alıp Asur'a götürür (Hrouda, 2020: 55). Sanherib, Ur ve Eridu'yu *Bit-Yakini*'den alarak, Asurnasırpal zamanından beri kendi valilerinin idaresi altında olan tapınak şehirleri ile *Keldânileri* birbirinden ayırma politikasını sürdürmüştür. Bu politika ile söz konusu yöneticiler, Asur çıkarları doğrultusunda *Keldâniler* aleyhine faaliyet yürütmüşlerdir. *Keldânilerin* tüm kabilelerine karşı seferler yürüten Sanherib, yazıtlarında birçok *Keldâni* dâhil

¹⁶ Encyclopedia Britannica, "Chaldea" (Erişim: 10.11.2021.)

208.000 kişiyi sınır dışı ettiğini iddia eder. Sanherib döneminden sonra yazıtlarda *Bit-Ša'alli* ve *Bit-Šilāni* kabilelerinden artık söz edilmemesi (Zadok, 1985: 50-51) bahsi edilen sürgünden özellikle bu iki *Keldāni* aşiretin etkilendiğini göstermektedir.

Sanherib'ten sonra Asur tahtına geçen Esarhaddon zamanında (680-669) birkaç *Keldāni* ayaklanması yaşanmış fakat bunlar uzun uğraşlar sonucu bastırılarak Babil'de tekrar düzen sağlanmıştır (Khurt, 2013: II/274). Esarhaddon, Babil'i tekrar inşa edip babasının tahrip ettiği Marduk tapınağını onararak Babil'e karşı uzlaşmacı bir politika izlemiştir (Hrouda, 2020: 56). Diğer taraftan Esarhaddon, o zamanlar (MÖ 680) *Keldāniler* arasında hegemonyaya sahip olan *Bit-Dakūri*'ye karşı bir sefer gerçekleştirerek muhtemel tehlikeleri bertaraf etmek istemiştir. Sonraki Asur kralı Asurbanipal (İÖ 669-627) zamanında, *Keldāniler* Asurbanipal'in ağabeyi Babil kralı Šamaš-šuma-ukin'in (İÖ. 668-648) müttefiki konumundadır (Zadok, 1985: 50-51). Bu dönemde, *Keldāniler* ve yanı sıra *Aramiler*, Arap kabilelerin ve Elamlıların desteğini alarak bir kez daha ayaklanmışlardır. Ayrıca Babil kralı olan Šamaš-šuma-ukin de bu isyana destek vermiştir. Asurbanipal bütün ayaklanmaları bastırarak, Šamaš-šuma-ukin öldürülmüştür (Hrouda, 2020: 57). Asur krallığının tekrar güçlenmesiyle Elamlılar *Keldānileri* desteklemekten vazgeçmiş hatta o sırada Elam'da bulunan II. Marduk-apla-iddina'nın oğlu Elamlılarca öldürülmüştür. Bunun üzerine II. Marduk-apla-iddina'nın diğer oğlu kaçarak Asur sarayına sığınmış ve Asurlular tarafından *Bit-Yakini* kabilesinin hükümdarı olarak atanmıştır (Khurt, 2013: II/276).

Esarhaddon zamanına ait kayıtlarda, kuzeyde Sippar'dan güneyde Bāb-Marrati'ye kadar olan bölgedeki *Keldāni* kabile reislerinden bahsedilmektedir. Bu tasvire göre Babil'in kuzeyinde *Keldāni* toprakları yokmuş gibi görünmektedir. Sanherib'e karşı Uruk, Nippur, Kiš, Kutha ve Sippar şehirlerinde yürütülen savaş benzeri faaliyetler sırasında *Urbi*, *Arami* ve *Keldāni* halklarının adları geçmektedir. Her hlükarda, bu dönemde *Keldānilerin* Kutha ve Sippar'ın daimi sakinleri olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. En kuzeye lokalize edilebilen müstahkem *Keldāni* yerleşimi Marad'dır. Dür-Ladīni'nin yeri belki daha kuzeyde, örneğin Babil ile Borsippa arasındadır ama bu kesin değildir. Aynı şey Şahrına kenti için de geçerlidir. Sanherib zamanında, 81'i ismen listelenmiş, 88'i tahkim edilmiş ve 820'si tahkim edilmemiş ve isimsiz *Keldāni* yerleşim yeri kayıtlara geçmiştir (Zadok, 1985: 50-51).

1.3. Yeni Babil/Kalde İmparatorluğu (625-539)

Asur kralı Asurbanipal'in iktidarının (İÖ 669 – MÖ 631/627) son yirmi yılında yaşanan istikrarlı ortam, Asur tarafından Babil'e kral olarak atanan Kandalanu'nun (İÖ. 647-627), 627'de ölümüyle eski kargaşasına geri döner. İ.Ö. 625'te, geçmişi hakkında Asur prensi Sin-šar-iškun tarafından atanmış bir general olduğu dışında pek bilgi bulunmayan Nabupolassar Babil tahtına çıkar (Khurt, 2013: II/279). Neticede, *Keldānilerin* Babil tahtını ele geçirmek için yaptıkları kesintisiz mücadele başarıya ulaşmış ve her ne kadar *Keldāni* olduğu kesin olmasa

da Nabupolassar'ın M.Ö. 625'te tahta çıkmasıyla Babil krallığı *Keldâni* hâkimiyeti altına girmiştir. Böylece *Keldâni* sözcüğü, Yeni Babil Dönemi'nden itibaren "Babilli" sözcüğüyle eş anlamda kullanılmaya başlanmıştır (Zadok, 1985: 50-51).

1.3.1. Nabupolassar (İ.Ö. 626-605)

Yazıtlarında kendisini "hiç kimsenin oğlu" olarak tanıtan Nabupolassar, Babilli tarihçi Berossos tarafından dönek bir Asur komutanı olarak aktarılır. Bu durumda Nabupolassar, eskiden Asur ordusunda görev yapan *Keldâni* ya da *Arami* asıllı bir asker olmalıdır (Jursa, 2017: 43).

Nabupolassar'ın krallığının ilk yılları, hem Babil hem de Asur'da rakip gruplar arasında yaşanan çekişmeler ve Asur ülkesi ile geçmişten beri devam eden çatışmalar nedeniyle kargaşa içinde geçmiştir. Dönemin mektuplarına göre, bazı kentlerde yönetim, askerî ya da politik yollarla, Babil ve Asur yöneticileri arasında sürekli el değiştirmiştir. Diğer taraftan, İran'da Elamlıların varisi olarak kabul edilen ve Hint-Avrupa boylarından oluşan Medler, Keaştarati/Keyaksar adında bir liderin etrafında birleşmiş (Oates, 2004: 134) ve Ekbatana/Hemedan merkezli bir krallık kurmuşlardır (İÖ. 672) (Rawlinson, 2006: 160). Güçlü bir yönetim sergileyen Nabupolassar, Medlerin de yardımıyla Asur'un merkezine kadar ulaşan seferler düzenler. Sekiz yıl süren seferlerin sonunda, Asur'un, Asur, Ninova, Tarbisu, Kalhu ve Harran gibi en önemli şehirlerini ele geçirerek bu kentleri yerle bir eder (Khurt, 2013: II/280). Fakat 616'da Fırat boyunca yukarı doğru çıkan Nabupolassar, eski düşmanlıklarını unutup Yeni Babil Krallığı'na karşı birleşen Mısır ve Asur ittifakına yenilir ve Babil'e geri çekilmek zorunda kalır. İki yıl sonra yani 614'te Med kralı Keyaksar, Asur krallığına bir saldırı düzenler ve Asur kentini ele geçirerek yağmalar. Her ne kadar Nabupolassar ona yetişmeye çalışsa da düştükten sonra kente ulaşmış ve iki kral, burada bir ittifak antlaşması yapmıştır (Oates, 2004: 134). Sonraki süreçte Nabupolassar, Babil'in kuzeyindeki dağlık alanı güvence altına almaya çalışmış fakat burada Asur'un zayıflamasını fırsat olarak kullanıp Levant'ı denetim altına almaya çalışan Mısır İmparatorluğu ile karşı karşıya gelmiştir (Khurt, 2013: II/280). İÖ. 613'te Asurlular Babil üzerine yürümüş, fakat bu defa Med-İskit-Babil orduları birleşerek İÖ. 612'de Ninova'yı kuşatmış ve üç ayın sonunda kenti ele geçirerek Asur İmparatorluğu'na kesin olarak son vermişlerdir. Son Asur kralı Asur-uballit (İÖ. 611-609), Babil'e karşı Mısır ordusuyla Kargamış'ta birleşmiş fakat Mısır güçleri ve Asur ordusunun kalıntıları burada da ağır bir yenilgiye uğramış böylece bu çatışmadan sonra Asur tamamen yok olmuştur (Oates, 2004: 136). Nabupolassar'ın saltanatının son yılı olan 605'te, oğlu ve varisi Nebukadnezar, Kargamış'a yerleşmiş olan Mısır ordusunu yenerek Mısırlı askerlerin burayı terk etmelerini sağlamıştır. Nebukadnezar, kaçan Mısır ordusunu takip ederek Hamat'ta ikinci kez yenmiş ve böylece Babil'in etki sahasını oldukça genişletmiştir (Khurt, 2013: II/280). Bu esnada Nabupolassar'ın ölmesi üzerine Babil tahtına Nebukadnezar geçmiştir.

1.3.2. II. Nabukadnezzar (İÖ. 605-562)

Kutsal kitaplarda kendisinden çokça bahsedilen II. Nabukadnezzar, tahta çıktıktan hemen sonra Kuzey Suriye'nin Mısır kontrolüne girmesini önlemek ve buradan haraç toplamak için bölgeye askerî bir sefer düzenlemiştir. Babil kralı, sonraki on yılında düzenlediği dokuz seferinin sekizini yine bu bölge üzerine yapmıştır. II. Nabukadnezzar İÖ. 601 yılında Mısır sınırına kadar inmiş fakat burada Mısır krallığı ile yapılan savaşta her iki taraf da ağır kayıplar vermiştir (Khurt, 2013: 11/281). Bu gelişme üzerine daha önce Babil Devleti'ne haraç ödeyen Yahuda Krallığı, bundan vazgeçmiş ve eskiden olduğu gibi tekrar Mısır'dan yana tavır almıştır. Yahuda krallığı'nı cezalandırmak isteyen II. Nabukadnezzar, İÖ. 597'de Kudüs'ü kuşatmış, Yahuda kralının oğlunu ve 10.000 Yahudi'yi esir alarak Babil'e götürmüştür. İÖ. 595'te Babil'de çıkan iç karışıklıklar esnasında Yahuda Krallığı isyan ederek tekrar taraf değiştirmiş ve Mısır'ın yanına geçmiştir. Bu gelişme üzerine Nabukadnezzar Kudüs'ü tekrar kuşatmış, 18 ay süren kuşatma sonunda kent ele geçirilmiş, surları ve tapınakları yakılıp yıkılarak yerle bir edilmiş ve halkının büyük bir kısmı Babil'e sürgün edilmiştir (Oates, 2004: 136). Mısır krallığının Levant'taki gücünü kırmak isteyen Babil kralı, bu bölgedeki önemli bir Fenike kenti olan Tyros'u on üç yıl boyunca kuşatmış ve sonunda ele geçirerek Babil'e bağlamayı başarmıştır. Diğer taraftan bu dönemde Babil ve Mısır'ın bölgesel politikaları arasında kalan küçük krallıkların sık sık taraf değiştirdikleri ve güçlüden yana tavır aldıkları görülmektedir (Khurt, 2013: 11/281). Doğuya da bir sefer düzenleyen Babil kralı, Elam üzerine yürümüş ve kesin olmamakla birlikte başkenti Susa'yı ele geçirmiştir (Jursa, 2017: 44). II. Nabukadnezzar, ayrıca, başlangıçta doğudaki Medlerle iyi ilişkiler kurmuş fakat iktidarının son dönemlerinde Mezopotamya'ya artan barbar göçlerini önlemek için Sippar'dan Opis'e kadar uzanan ünlü "Med Duvarını" inşa etmiştir (Oates, 2004: 136). Bu dönemde, Asur'a karşı yüzlerce yıldır mücadele yürüten Güney Mezopotamya, nihayet sükûnete kavuşmuştur (Hrouda, 2020: 60).

Babil kentinin günümüze ulaşan anıtsal yapı kalıntılarının çoğunun, Nabupolassar ve II. Nabukadnezzar zamanında inşa edildiği bilinmektedir. Fırat Nehri'nin doğu ve batı yakasında 850 hektarlık bir alana kurulmuş olan Babil, (Köroğlu, 2010: 203). Nabukadnezzar'ın 43 yıllık saltanatı boyunca yaptığı imar faaliyetleriyle efsanelere konu olacak derecede güzel bir kente dönüşmüştür (Khurt, 2013: 11/284). Babil kralı kentin kuzeyine kendisi için muazzam bir saray yaptırmış ayrıca saraydan tapınaklara kadar uzanan ve "kutsal tören yolu" olarak adlandırılan kentin anayolu, üzerinde kutsal hayvan tasvirlerinin bulunduğu bir duvarla süslenmiştir (Diakov, 2014: 1/190). II. Nabukadnezzar'ın saltanatının son dönemleri ve nasıl öldüğüyle ilgili herhangi tarihi bir bilgi bulunmamaktadır (Oates, 2004: 137).

Nabukadnezzar'dan sonra Babil'de taht kavgaları yaşanmış, onun yerine geçen oğlu Amel-Marduk (İÖ. 562 -560), tahtta iki yıl kalabilmiştir (Yiğit, 2020:

162). Hakkında, Babil ülkesinde pek sevilmediği dışında fazla bilgi bulunmayan kral, (Oates, 2004: 137-138) iki yıl sonra kayınbiraderi Neriglissar tarafından suikaste uğrayarak öldürülmüş ve sonrasında Neriglissar (İÖ. 559-556), Babil tahtında üç yıl süreyle hüküm sürmüştür (Yiğit, 2020: 162). Benzer şekilde Neriglissar hakkında da pek bilgi yoktur. Yalnızca bir kronikte onun Kilikya'ya yaptığı bir seferden bahsedilmektedir. Neriglissar'dan sonra oğlu Labaşi-Marduk tahta geçmiş fakat büyük bir tepkiyle karşılaşmış ve üst düzey devlet görevlileri tarafından üç ay içinde tahttan indirilerek yerine Nabonid tahta çıkarılmış ve böylece (Oates, 2004: 138) bu çalkantılı dönem, Nabonid'in tahta çıkmasıyla son bulmuştur (Khurt, 2013: II/288-289).

1.3.3. Nabonid (İÖ. 555-539)

Yazıtlarında, Nabukadnezzar'ın soyundan olmadığını belirten Nabonid, (Yiğit, 2020: 163) bazı yönlerden gizemli bir kraldır. Babil kralı, Kuzey Mezopotamya'da bulunan ve Asur krallığının son başkentliğini yapan Harran'da yüksek bir memur olan bir babanın ve Sin rahibesi bir annenin oğludur (Jursa, 2017: 45). Annesi Adda-Guppi, Harran'da kendisini tanrı Sin'e adanmış bir kadındır. 102 veya 104 yıl yaşadığı düşünülen Adda-Guppi'nin yaşam öyküsü, dönemin önemli bir ticaret ve inanç merkezi olan Harran'daki Büyük Cami'de bulunmuştur. Nabonid, muhtemelen annesinin etkisiyle, geçmişle oldukça ilgili bir hükümdardır. Ayınların doğru şekilde yapılması için uğraşmış, Sumer ve Akkad'dan kalma eski tapınakların süslenmesine özen göstermiştir. Nabonid'in ilk eylemlerinden biri, Med-Babil ordusu tarafından yakılıp-yıkılan annesinin Harran'daki tapınağını onarmak olmuştur (Oates, 2004: 138-139). Daha önce Babil-Med ittifakı tarafından Asur ordusunun geri kalan kısmını yok etmek için yerle bir edilen Harran'da, yıkımdan nasibini almış olan ay tanrısı Sin'in tapınağını yeniden inşa eden kral, tapınaktaki diğer kutsal şeylerle birlikte Sin heykelini de alıp Babil'e götürmüştür. Nabonid teamül dışı bir yolla tahta çıktığından yaptığı faaliyetlerle bu durumun halk üzerindeki olumsuz etkilerini ortadan kaldırmak için uğraşmıştır. Örneğin yazıtlarında, yeni yaptırdığı binalarda daha eski binaların izlerini aradığını belirtmektedir. Bu yazıtlardan birine göre; kral yeni bir bina yapmak için seçtiği alanda, daha önceki krallara ait yazıtlar ve Akkadlı Sargon'un kırık bir heykelini bulmuş, sonrasında heykeli tamir ettirerek yenilediği tapınağa yerleştirmiştir. Ayrıca, bir kızını Ur kentindeki Ay tanrıçasının tapınağına "yüksek rahibe", *ëntu* olarak atamış ve böylelikle eski bir geleneği canlandırmıştır (Khurt, 2013: II/290-292).

Sin tapınağını onarması, Marduk'u arka plana itip yerine Sin'i ön plana çıkarma çabası olarak yorumlanan Nabonid'in yürüttüğü dinî ve idari reformlar, gelenekçi Marduk rahiplerini rahatsız etmiştir. Babil'de gerginliğe neden olan bu durum, ülke ekonomisine enflasyon olarak yansımıştır. Döneme ait belgelere yansıdığına göre İ.Ö. 560-550 arası %50 civarında fiyat artışları yaşanmıştır. Nabonid, nedeni hâlâ tam olarak bilinmeyen bir şekilde, oğlu Bel-şar-usur'u/Belşazar kral naibi olarak atamış ve bir ordunun başında Arabistan'ın

kuzeybatısında, kervan yollarının kesişim noktasındaki Taima vahasına gelip yerleşerek on yıl boyunca burada kalmıştır (Oates, 2004: 140-141). Babil'den uzak kaldığı bu on yıl boyunca, Babil inancında oldukça önemli bir yeri olan yeni yıl şenliklerine de katılmamıştır (Jursa, 2017: 44-45). Nabonid'un Sin'e karşı gösterdiği bu özen ve sonrasında tahtı oğluna bırakarak on yıl boyunca Arabistan'da giriştiği askerî faaliyetler, bazı tarihçiler tarafından tanrı Marduk'u ikinci plana itme çabası olarak değerlendirilir. Buna göre kralın söz konusu "din reformu" çalışmaları Babil halkında hoşnutsuzluğa neden olmuş ve bu durum Persler tarafından kullanılmıştır. Diğer taraftan, kralın reformist kişiliği ile ilgili bu iddialar, hem zamandizinin belirsizliği hem de Nabonid'un Sin kültürünü ne kadar yücelttiğine dair mevcut bilginin azlığı nedeniyle ihtiyatla ele alınmalıdır (Khurt, 2013: II/293).

Nabonid ve selefi II. Nabukadnezzar'ın saltanatları boyunca *Keldâni* kavramı Bâbilli ile eş anlamlı hale gelmiştir. *Keldânilerin* Babil'deki saltanatı Mezopotamya'nın Ahamenîler tarafından İÖ. 539'da alınışına kadar devam etmiştir (Albayrak, 2002: 208). Nabonid'i yenerek Yeni Babil Krallığına son veren Pers kralı II. Kyros (İÖ. 559-530) yazıtlarında bir propaganda aracı olarak Babil kralını tanrısız biri olarak anlatmış (Khurt, 2013: II/289-290) ve böylece onu tahttan indirme eylemine halk nezdinde meşruiyet kazandırmayı amaçlamıştır. Yazılı belgelere göre, Kyros, şiddete başvurmadan Babil'e girmiş, Babil halkı sevmedikleri Nabonid için direniş göstermemiştir (Hrouda, 2020: 62).

Sonuç

Günümüzde başta Irak olmak üzere, Suriye, İran, Türkiye ve bazı batı ülkelerine yayılmış durumda olan *Keldâni* halkı, her ne kadar bugünkü Ortadoğu siyasi arenasında boy gösteremese de Asur devletine karşı verdikleri duraksız mücadeleyle Eski Mezopotamya tarihinde aktif bir rol oynamışlardır. Anavatanları konusunda elimizde net kanıtlar olmasa da dillerinden bir Batı Sami halkı oldukları anlaşılan *Keldânilerin*, Mezopotamya'ya diğer Sami topluluklar gibi Samilerin anavatanı olan Arap yarımadasından gelip yerleştikleri genel kabul görmektedir. Diğer taraftan, *Keldânilerin* Mezopotamya'da tarih sahnesine çıktıkları erken tarihleriyle ilgili *Keldânice* herhangi bir kayıt bulunmaması, bizi Asur kroniklerine yönlendirmiştir. Söz konusu kroniklerden *Keldâni-Asur* mücadelesi kesintisiz olarak takip edilebilmektedir. *Keldâniler* ayrıca Grek kaynaklarında da sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Diodorus, Herodotos ve Strabon gibi antik Yunan tarihçileri, eserlerinde *Kalde* ülkesi hakkında bilgiler vermekte ve özellikle *Keldânilerin* astronomi alanındaki maharetlerine vurgu yapmaktadırlar. Antik yazarlara göre, *Keldânilerin* astronomiye ilgi duymalarının nedeni, Kalde ülkesinin coğrafi konumunun yıldızları gözlemlemeye elverişli bir bölgede olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece, Mezopotamya'daki tarihlerinin en erken dönemlerinden itibaren komşu uygarlıklar tarafından, özel bilgilere ve gök cisimlerine bakarak gelecek ile ilgili kehanette bulunabilme özellikleriyle

tanınmaya başlayan *Keldâniler*, zamanla toplumda daha fazla itibar gören bir konuma erişmişlerdir.

Mezopotamya'ya tam olarak hangi tarihte geldikleri bilinmeyen *Keldâni* kabileler ile ilgili ilk yazılı kayıt, İÖ. 9. yüzyılın başlarında hüküm sürmüş Asur kralı II. Asurbanipal dönemine tarihlenmektedir. Babil'in güneyindeki alüvyal bataklık topraklara yerleşen *Keldâniler*, Aramiler ve Araplar ile komşu olarak yaşamışlardır. Zamanla, kuzeydeki daha verimli toprakları ele geçirmek istemiş ve bu amaçla Asur Devleti'yle mücadele içerisine girmişlerdir. Ardı arkası kesilmeyen mücadeleler esnasında bazen Babil tahtını ele geçirmeyi başaran *Keldâni* yöneticiler, nihayet İÖ. 625'te Nabupolassar'ın Babil tahtına geçmesiyle Babil merkezli *Kalde* İmparatorluğu'nu kurmayı başarmışlardır. Bu gelişme, Asur Devleti'nin giderek güç kaybetmesine ve nihayet İÖ. 612'de Med-İskit-Babil ittifakına yenilip yıkılmasına yol açmıştır. Asur krallığının yıkılmasıyla ortaya çıkan siyasi boşluğu doldurmaya çalışan *Kalde* krallığı, Nabukadnezar ve Nabonid zamanlarında etki alanını Levant bölgesine kadar genişleterek büyük bir imparatorluğa dönüşmüş ve dönemin etkili bir siyasi gücü olan Mısır İmparatorluğu ile rekabete girişmiştir. *Kalde* İmparatorluğuna İÖ. 539'da Pers kralı II. Kyros son vermiş ve böylece *Keldâniler* Mezopotamya siyasi sahnesinden çekilmişlerdir. *Keldâniler*, bu tarihten sonra özellikle göksel kehanet ve büyü gibi konulardaki yetenekleriyle varlığını sürdürmüş ve *Keldâni* adı etnik bir tanım olmanın yanı sıra bir meslek adı gibi kullanılmaya başlanmıştır.

Kaynakça

- Albayrak, K. (2002). "Keldâniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 25. Cilt 207-210. Ankara: TDV.
- Albayrak, K. (1997). *Keldâniler ve Nasturiler* (1. Baskı). Ankara: Vadi.
- Arnold, B. T. (2011). Aramean Origins: The Evidence from Babylonia. *Archiv für Orientforschung*, 52, 179-185.
- Diakov, V., Kovalev S. (2014). *İlkçağ Tarihi 1. Cilt* (3. Baskı). Özdemir İnce (Çev.). İstanbul: Yordam.
- "Chaldea". *Jewish Encyclopedia*. ed. Emil G. Hirsch vd. <https://jewishencyclopedia.com/articles/4213-chaldea>, Erişim: 08 Kasım 2021.
- Herodot. (1975). *Books I-II*. (7th edition). G.P Goold (ed.), A. D. Godley (Çev.). 1975. London: Harvard University.
- Hrouda, B. (2020). *Mezopotamya* (2. Basım). Zehra Aksu Yılmaz (Çev.). İstanbul: Alfa
- "Chaldea". *Encyclopædia Britannica*, Erişim 9 Kasım 2021. <https://www.britannica.com/place/Chaldea>.
- Jursa, M. (2017). *Babililer* (1. Basım). Firuzan Gürbüz Gerhold (Çev.). İstanbul: Alfa.
- Khurt, A. (2013). *Eskiçağda Yakındoğu II*. Cilt. (3. Baskı). Dilek Şendil (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.

- Kutsal Kitap Yeni Dünya Çeviris, New World Translation of the Holy Scriptures (2008). New York: Watchover Bible and Tract Society of New York, Inc.
- Köroğlu, K. (2010). *Eski Mezopotamya Tarihi (7. Baskı)*. İstanbul: İletişim.
- Luckenbill, D. D. (1926). *Ancient Records of Assyria and Babylonia I. (ARAB)*, Illinois: The University of Chicago.
- Oates, J. (2004). *Babil (1. Baskı)*. Fatma Çizmeli (Çev.). Ankara: Arkadaş.
- Rawlinson, G. (2006). *Medya Krallığı (1. Baskı)*. Nadire Işık (Çev.). İstanbul: Doz.
- Rochberg-Halton, F. (1984). New Evidence for the History of Astrology. *Journal of Near Eastern Studies*, 43/2, 115-140.
- Rochberg, F. (2010). Babylonian Astral Science in the Hellenistic World: Reception and Transmission. *Cas LMU eseries*, 1-11.
- Strabo. (1967). *The Geography of Strabo VIII*. E.H. Warmington (Ed.). Horace Leonard Jones (Çev.). London: Harvard University.
- Yiğit, T. (2020). *Eski Mezopotamya Tarihi*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat.
- Zadok, R. (1985). Zur Geographie Babyloniens während des sargonidischen, chaldäischen, achämenidischen und hellenistischen Zeitalters. *Die Welt des Orients*, 16, 19-79.

Yazgı ile Özgürlük Arasında Antik Bir Gelenek: Stoacılık

Selman SAÇI

Öz

Antik Yunan dünyasının en önemli okullarından biri olan Stoacılık, kendisinden önceki birçok öğretiyi eklemeyerek içinde bulunduğu Helenistik Çağ'a damga vurmuştur. Bu dönem, polis merkezli düşüncenin yerle bir olduğu ve artık eskiye dönüşün imkansızlığının anlaşıldığı bir tür geçiş dönemidir. Helenistik Dönem; polise tutunan, polisle var olan yurttaşın kendisini bir yandan daha büyük bir dünyanın parçası olarak görmek zorunda kaldığı öte yandan kamusal varlığından ziyade bireysel sınırlarına çekilmek mecburiyetinde hissettiği bir zaman aralığıdır. Stoacılık, kurucusu Zenon öncülüğünde bireyin yeni durumuna uygun olarak felsefi ve pratik düzeyde cevaplar üreten bir ekol olmuştur. Teorik düzeyde ruh dinginliğine, nihai mutluluğa erişmenin, dışsal faktörlerden bağımsız olarak herkes için mümkün olduğunu savunmasına rağmen pratikte eşitsiz yapıları da meşrulaştıran bir özellik göstermiştir. Bu çalışmada Roma'ya ve ötesine uzanan Stoacı okulun ilk ortaya çıktığı dönem -Eski Stoa- tarihsel arka plan ihmal edilmeden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda öncelikle Stoa düşüncesiyle ilişkili yönleri öne çıkarılarak Helenistik Dönem belli sınırlılıklarla ele alınmıştır. Sonrasında ise Stoacı felsefe, birbiriyle ilişkili üçlü yapısı -Mantık-Fizik-Ahlak- üzerinden serimlenmiştir. Son olarak Stoa felsefesinin farklı yorumlara, zıt kutuplara gidebilme potansiyeli özgürlük-yazgı ikiliği üzerinden tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Doğa, Logos, mutluluk, Stoacılık, tanrı, zorunluluk.

An Ancient Tradition Between Fate and Freedom: Stoicism

Abstract

Stoicism, one of the most important schools of the ancient Greek world, has left its mark on the Hellenistic era by articulating many previous teachings. This period is a kind of transition period in which the polis-centered thinking has disappeared and the impossibility of returning to the past is understood. The Hellenistic period is a time in which the citizen,

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, selman.sac@dpu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5044-2489.

who exists with the police, has to see himself as a part of a larger world on the one hand, and on the other hand, feels obliged to withdraw to his individual boundaries rather than his public existence. Under the leadership of Zenon, the founder of Stoicism, it has become a school that produces philosophical and practical answers in accordance with the new situation of the individual. Although it argued that achieving peace of mind and ultimate happiness at the theoretical level is possible for everyone, regardless of external factors, in practice it also showed a feature that legitimizes unequal structures. In this study, it is tried to reveal the period when the Stoic school first emerged (Old Stoa), which will extend to Rome and beyond, without neglecting the historical background that affected his thought. In this direction, after the period it is in is handled with certain limitations, the Stoic philosophy will be discussed through the triple structure (Logic-Physics-Morality), which is inseparable in reality. Finally, the potential of Stoic philosophy to go to different interpretations and opposite poles, which is one of the main issues of the article, will be discussed.

Keywords: Nature, Logos, happiness, Stoicism, God, necessity.

Extended Abstract

Purpose

The aim of this research is to discuss (Early) Stoicism, which is one of the four major schools that came to the fore in the Hellenistic period, when the classical Ancient Greek thought began to be shaken, accordingly the citizens felt vulnerable, and the thinkers sought new ways as a solution. In this context, first, how the Stoics approached philosophy and around which questions they built their thoughts will be discussed within the framework of the triple line (Logic, Physics, Ethics), and then it will be tried to discuss whether this philosophy allows for different interpretations. Therefore, the focus is how Stoic thought offers solutions at the philosophical level and how it can be interpreted from certain perspectives. In this sense, the tense relationship between destiny/fate and freedom, which will be expressed in the last title, is at the center of the discussion.

Methodology

In the context of the study, mainly focused on the issues of determinism and freedom, such sources about Stoicism were mostly used. By applying purely qualitative methods, important research and discussions about the period were examined within the scope of the article. Of course, the works of thinkers like Cicero have been quite functional in eliminating the deficiencies at this point.

Limitations

Since the primary sources of the period were largely lost, more secondary sources had to be used. The article focuses on the Old Stoic period, which can be considered the first period of Stoicism. However, the establishment of Stoicism as a tradition of thought was mostly through the efforts of middle and late Stoic thinkers. Therefore, although there are sufficient

sources, Early Stoic studies inevitably have to include a limitation in the context of Stoicism.

Discussion of Findings and Conclusions

While the old Stoic school, on the one hand, corresponds to a break/difference from the ancient Greek thought, on the other hand, it shows the characteristic features of the period it is in with its ideas. However, it is not possible for the school to completely break away from the ancient Greek thought, especially as it shows that the main purpose of life is happiness. In this context, the Stoics not only discussed their philosophies at the methodological level by dividing them into three, but also built a cosmopolitan tradition of thought in accordance with the spirit of the period. At the center of the school's three-legged philosophy is morality, which is connected to a happy life as a result of the human-nature-God relationship. Physics, which is another element, means understanding the laws of the universe correctly, while logic stands out as a method of reaching correct knowledge (episteme). However, these three elements are necessarily included in philosophy and form an organic unity with each other.

An important aspect of Stoicism is its pantheism. Pantheism corresponds to a Single State (World State) in which this divinity reigns, due to the penetration of God into the whole universe. As a matter of fact, this idea will be very appropriate for the Roman imperial period. However, despite this world state idea, Stoicism also showed features that legitimize consent against (particular) states. Stoicism did not care about the unequal characteristics of the political structure by trivializing external impressions in reaching a happy life. This perspective has led to an understanding that recommends obedience to these states. Although Stoicism had ideas that would legitimize inequitable structures in the early period, it carried out more philosophical investigations at the individual level, thus trying to offer prescriptions for individual emancipation/happiness.

An important contradiction can be mentioned in Stoic thought: Although a good life is possible for everyone regardless of their social position, only a limited group (the wise) can achieve this life. The good life that only the wise has, in the Stoic sense, means the virtuous and desirable (happy) life. The good life, on the other hand, is possible by constructing an inner state (of managing one's own things) in accordance with the universal reason, a moral life in which external agents/inputs are not enough to deceive and certain emotions (desire, pleasure, fear, and dejection) are kept under control/dominance. The fact that God, who is equated with Universal Reason, Logos or Nature, has penetrated everything animate and inanimate, necessitates building a life suitable for him.

The most important feature of Stoic philosophy that causes controversy is its Janus structure. Essentially, it is possible to say that Stoic philosophy has some central elements to oscillate between libertarianism and fatalism. Although Stoic thought takes a position that reconciles determinism and free will at the philosophical level, it can come to the fore as fatalistic or libertarian depending on the interpretation. At the most general level, his teachings have aspects that will facilitate obedience at

the macro level (social or state scale), while their implementation at the micro level (individual-moral scale) makes a happy and free life possible, even if it is very difficult. In any case, it can be easily claimed that Stoicism carries some ideas that can still be useful today in the tense relationship between fate and freedom.

Giriş

Stoacılık, hem Helenistik Dönem'in karakteristik özelliklerini yansıtan hem de kendisinden sonraki birçok düşünceye kaynaklık eden -hatta çeşitli biçimlerde izi günümüzde de sürülebilen- kadim bir gelenektir. Ortaya çıktığı koşullara da uygun olarak farklı coğrafyalardan çeşitli fikirlerin Antik Yunan düşüncesiyle harmanlanmasıyla var olmuştur. Bu 'çeşitlilik' aynı zamanda Stoa felsefesinin farklı uçlara varabilecek şekilde yorumlanmasına imkân tanımıştır. Bu anlamda belli açılardan mevcut eşitsizlikçi yapıların yarattığı tahakkümden azade bir içsel özgürlük hâli vaad ederken öte yandan bu yapıları kabullenmeyi teşvik edecek meşrulaştırıcı araçları da sunmuştur. Nitekim fikrin taşıyıcıları özellikle ilk dönemlerde daha çok eşitliğe vurgu yapmış olsalar da süreç içinde eşitsizlikçi yapıların kendilerini güçlendirecek, meşrulaştıracak unsurları öğretilen devşirdikleri görülecektir.

Erken Dönem Stoa (İÖ 3. yy- İÖ 2. yy) düşüncesi; bireyin dayanaksız kaldığı, kendisini çaresiz hissettiği bir ortamda çıkar yol olarak kişinin yine kendisine, kendi iç dünyasına yönelmesini öğütleyen bu anlamda süregelmekte olan bir geleneği de kesintiye uğratan bir felsefedir. Ekol, teselli edici şekilde çare olarak insanın kendi bireysel varoluşuyla ilişkilmesini salık vermektedir. Stoacı anlayışta Yunan düşüncesinin devamı olacak şekilde temel amaç olan mutluluğa erişmenin yolu, doğayı anlamaktan ve insanın kendisini bu doğanın uyumlu bir parçası kılmasından geçmektedir. Bu anlamda Stoacı anlayış, kişinin ontolojik olarak kendini çok iyi tanımasını, evrendeki yerini, taşıdığı anlamı bilmesini, varlığının sınırlarını bütünüyle kavrayarak *evrensel akla* uygun davranmasını öğütlemektedir. Bu tutum, tutkuların etkisinden uzak bir ruh dinginliğini de sağlayacaktır. Seneca'nın vurguladığı üzere "kader istekli ruhu yönlendirir, direnenleri ise sürükler" (Seneca, 1925: 229). Her ne kadar kaynağı tam olarak bilinmese de huzur/Stoa duası da bu anlayışı çok iyi yansıtmaktadır: "Tanrım, bana değiştiremeyeceğim şeyleri kabullenmek için kuvvet, değiştirebileceğim şeyler için cesaret ve bu ikisini birbirinden ayırmak için akıl ver" (akt. Perker, 2022: 39).

Bu çalışma, tarihsel arka planı göz önünde bulundurarak Eski Stoa düşüncesini genel hatlarıyla ortaya koymayı ve öğretinin farklı/zıt şekilde yorumlanmasına imkan tanıyan yönlerini kısaca serimlemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda öncelikle içinde şekillendiği dönem olan Helenizm, daha sonra felsefi düşünce sistemine karşılık gelen Mantık, Fizik ve Ahlak, son olarak da esnek yapısı göz önünde bulundurularak farklı bakış açılarıyla Stoacılığın anlamı, farklı açılardan nasıl okunabileceği üzerinde durulacaktır.

1. Helenizmin Çocuğu Olarak Stoacılık

İlk kez 19. yüzyılda kullanılan (Martin, 2012: 335) "Helenizm" sözcüğü, geleneksel olarak "Yunan tarihinde Makedonyalı Büyük İskender'den başlayıp Roma İmparatorluğu'nun egemenliğine kadar uzanan bir dönemi yani İÖ 4. yüzyıl

sonu ile 1. yüzyıl başı arasını kapsamaktadır” (Hadot, 2011: 97). “Klasik felsefenin Helenistik Dönemi'nin genelde Aristoteles'in MÖ 322'deki ölümüyle başladığı (Büyük İskender'in ölümünden tam olarak bir yıl sonra) ve Ptolemaios hanedanından son Mısır kraliçesi Kleopatra'nın MÖ 30'daki ölümüyle sona erdiği söylenir” (Warren, 2021: 512). Kavram, “Büyük İskender'in Doğu'yu fethiyle birlikte Yunan dili ve kültürünün Yunan dünyasının sınırlarının dışına çıkıp Doğu'nun eski büyük uygarlıklarının dünyasına yayılması ve onları etkisi altına almasıyla ortaya çıkan evrensel-kozmpolit kültürü anlatmak için kullanılmaktadır” (Arslan, 2010: 3). Helenistik Dönem'e genellikle Doğu'yla Batı'nın karşılaşması olarak bakılır ve bu ekseninde ayırıcı bir nitelik atfedilir. Bu savın mutlak suretle geçerli olabilmesi için Doğu'yla Batı'nın bu döneme kadar karşılaşmamış olması gerekmektedir. Fakat Büyük İskender'den önceki döneme bakıldığında Yunan dünyasıyla Doğu arasındaki iletişim kanallarının açık olduğu görülmektedir. Yunan polislerinin ticarete dayalı bir ekonomik yapıya sahip olması, hatta polisi bizzat var edenin ticaret olması tümüyle yalıtık olmalarını imkânsız hâle getirmiştir. Nitekim hem özellikle deniz ticaretiyle Doğu'ya birçok denizcinin ve tüccarın gidip geldiği hem de Yunan dışında birçok koloninin kurulduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu yeni dönemin farklı bir anlam taşıması için temastan öte bir niteliğe sahip olması gerekmektedir. Bu bağlamda düşüncelerin salt bir karşılaşmasından ziyade Helenistik Dönem ile birlikte Doğu'yla Batı'nın birbirine nüfuz ettiği ve yeni bir sentezin olduğu iddiası daha isabetli olacaktır. Bu sayede Yunan polisleri özgünlüklerini ve özgürlüklerini yitirirken öte yandan düşünce sistemleri Doğu'ya yayılmaya başlamıştır.

Daha önceki karşılaşmalara rağmen Batı ve Doğu arasında birbirlerini etkileyecek derecede fikir alışverişinin olmadığı görülmektedir. Yunan dünyası özgünlüğünü bir şekilde korumayı başarmıştı. Bir metaforla ifade etmek gerekirse bu durum, eldiven takılı bir elin islanmamasına benzer. Bir temasın varlığından, dolayısıyla dönüştürücü bir etkinin yokluğundan bahsetmek mümkündür. Peki, şimdi bu eldiveni çıkarıp atan güç neydi? Önceki dönemlere bakıldığında “Eski Yunan ticaret kolonilerinin Doğu dünyasının kıyı bölgelerinde kurulmuş saf Yunan şehirleri olduğu görülmektedir” (Arslan, 2010: 6). Bunun anlamı, bu bölgelerin Yunan polisleriyle olan bağlarının çok sıkı olduğu ve kuruldukları yerel halkla da kaynaşmayı tercih etmedikleridir. Dolayısıyla Yunan kolonileri ticaret dışında kendi bölgelerinde izole durumdaydılar. Bu durumun temel nedeni ise Yunanlıların kendilerini ayrıcalıklı, diğer toplulukları ise barbar olarak görmeleriydi. Ötekine karşı bu bakış açısı iradi bir izole hali yaratırken fikrî nüfuzun etkileşimin önüne geçmekteydi. Yunanlı yurttaşın polise mutlak bir bağlılığı vardı. Bu bağlılık ötekilere olan mesafeyi de büyüten bir sonuca yol açmaktaydı. Hiçbir şeye indirgenemeyen, kutsallaştırılmış polis anlayışı Yunan özgünlüğünün en önemli nedeniydi.

Kutsallığı içeren polis, tanrıların Yunanlılara bağışladığı çok değerli bir armağan olarak kabul ediliyordu. Bu bakımdan polis düzenini bozmak, tanrılara karşı gelmekle eş anlamlıydı. Üstelik Yunan insanı için polisin dışında

bir yaşam biçimi düşünmek bile olanaksızdı. Her Yunanlı kendini ilk önce yurttaş olarak algıladığından, yaşamı polis gerçeği ile koşullandırılmıştı. Polisin dışında o hiçbir şeydi... (Ağaoğulları, 2009: 16).

Görüldüğü üzere Yunan yurttaşı için anlamlı bir dünya polisten ibaretti. Toplumsallığı sağlayan ilke/arkhe polisti. “İnsanlar hücre, polis ise organizmaydı, dolayısıyla hücrelerden oluşsa bile polis onlardan daha fazlasıydı. Her türlü varoluş salt onunla anlam kazanır, insani değerler onunla tamamlanırdı” (Friedell, 2004: 100). Helenistik Dönem’de ise bu bağın yerle bir olmasını sağlayan, Doğu’yla Batı’nın birbirlerine nüfuz etmesine yol açan hayati bir farklılık söz konusuydu: Yunan polislerinin bağımsızlıklarını yitirmesi. Helenistik Dönem ile birlikte özgünlüğünü ve özgürlüğünü yitiren polis adeta yeryüzüne düşecekti. Merkezi konumda bulunan, bir şekilde bütün düşüncelerin taşıyıcısı olan polislerin bağımsızlıklarını yitirmeleriyle o ana kadar kökleşmiş bir dizi düşüncenin ve değerlerin de sarsılmaya başladığı bir süreç yaşanacaktı. Bu anlamda Yunan insanının, polis içinde polisin dışına düştüğü söylenebilir. Bu da kargaşanın, düzensizliğin, istikrarsızlığın ve bireysel düzeyde kararsızlığın ortaya çıkması anlamına gelmekteydi. “Toplumsal altüstlükler ve siyasi istikrarsızlıklar, kuşkusuz herkesi kendi bahçesiyle uğraşmaya teşvik etmişti ama aynı zamanda düzen, hiyerarşi, egemenlik ve itaat konularının acil olarak yeniden gündeme gelmesini de hızlandırmıştı” (Wood, 2009: 119). Bazı konularda dolaylı da olsa Stoacılık bütün bu meselelere çeşitli cevaplar üretecekti.

Helenistik Dönem’de bağımsızlık kültürüne ve tutkusuna sahip, başka polislerle bile birleşemeyecek derecede özerk olan kent devletleri bir anda kendilerini büyük bir yapının alelade unsurları olarak bulmuşlardı. Yunan yurttaşları tek dayanakları olan polisi yitirmişler, yeni farkına vardıkları dünyanın sıradan insanı haline gelmişlerdi. Böyle bir kopuşun yarattığı atmosferde daha önce polis etrafında şekillenen düşünceler yerini bireyselliğe bırakmaya başlamıştı. Hem bir yapıdan bağımsız tür olarak insan odaklı düşünceler gelişmek zorunda kalmış hem de yaşananlara paralel olarak evrensel bir söylem dönemin yapısına uygun hâle gelmişti. Dolayısıyla siyasi bir toplum olan poliste, siyasete olan ilgi bir anda yerini birey odaklı düşünceye bırakmıştı. Artık önemli olan yurttaşlık bağları değildi -ki yurttaş kimliği yerle bir olmuştu- kişisel bağlardı. Nitekim “Helenistik dünyada büyük bir başarı gösteren Stoacılık da gerek polisin gerekse geleneksel Yunan dininin otoritesini sürdürmediği dönemde bireye yepyeni bir etik güven düzlemi kazandırdığı için doktrinini yayacaktı” (Roberts, 2002: 224).

Stoa Okulu’nun tarihçesi üç büyük döneme ayrılmaktadır: Bunlar: “İÖ 3. yüzyılda Kıbrıslı Zenon (336-264), Kleanthes (331-232) ve Khryssippos’un (280-210) yer aldığı Eski Stoa; İÖ 2-1. yüzyıllarda, öncülüğünü Diogenes, Panaitios (185-112) ve Poseidonios’un (135-51) yaptığı Orta Stoa; İS 1-2. yüzyıllarda Seneca (İÖ 4.-İS 65), Epiktetos (50-130) ve Marcus Aurelius’un (121-180) öncülüğündeki “İmparatorluk Stoası” olarak da isimlendirilen Son Stoa şeklindedir” (Çapak,

2007: 12). Yaklaşık beş yüz yıl varlığını sürdürmüş olan Stoa Okulu, Fenike kökenli olan Kıbrıslı (Kition) Zenon tarafından M.Ö. 300 yılı dolaylarında Atina'da kurulmuştur. Dersler, resimlerle süslü direkli galeri anlamına gelen *Stoa poikile*'de sürdürüldüğü için Stoa adıyla anılmış, bu görüşleri benimseyip takip edenlere de Stoacılar denilmiştir. Stoa felsefesinin kurumsallaşmasını sağlayan ilk üç önemli isim: Kıbrıslı Zenon, Assoslu Kleantes ve Solili Khryssippos'dur. "Okulun başkanları gibi öğrencilerinin de çoğu Yunan olmayan kimselerdir. Stoacı okul bu nedenle üyeleriyle ve düşünüşüyle Helenistik Dönem'in kozmopolit niteliğini yansıtmaktadır" (Şenel, 2004: 180).

Stoacılık, hem içinde bulunduğu koşulların hem de kendisinden önceki birikimin ürünüdür. Dolayısıyla belli yeniliklerle birlikte arka plandaki sürekliliği de görmek gerekir. Kaynakların genel kabulüne göre Zenon, felsefeye Kinikli Krates'in öğrencisi olarak başlamıştır. Nitekim Stoa'da ilk dönemlerinde Kinik etkisini görmek mümkündür. Örneğin; Stoacılar Kiniklerden etkilenerek sadece felsefi bir teori inşa etme çabasıyla yetinmemişler aynı zamanda hayat tarzlarını da teoriyle birleştirmeye çabalamışlardır (Irvine, 2009: 32). Fakat özellikle Diogenes'in kimliğinde somutlaşan Kinik öğretilerine bakıldığında insanlığın kabul ettiği tüm kurumsal, düşünsel değerlere saldırıldığı, katı şekilde neredeyse doğa durumu denilebilecek bir yaşayışla hareket edildiği görülmektedir. Örneğin; "Sinoplu Diogenes'in bir fıçıda yaşadığı ve yazın kızgın kumlarda yuvarlandığı, kışın karla kaplı heykelleri kucakladığı, böylece kendini her türlü zorluğa alıştırdığı" söylenmektedir (Laertios, 2007: 264-265). Stoacıların ise içsel özgürlüğü, doğaya uygun yaşayışı benimsemekle birlikte etkilendikleri Kinik öğretilerini yumuşattıkları, tüm değerleri yadsımadıkları ve bütünüyle toplumdan uzaklaşma çabasında olmadıkları görülmektedir.

Düşünsel anlamda Stoacılar için önemli bir kaynak da Sokrates'tir. "Stoacılar, hem maddi dünya konusunda bilgi edinilmesine ve evrenin aydınlanmış yönetimine hem de huzurlu bir hayat için erdem in incelenmesine ve uygulanmasına çok önem veren bir felsefe geliştirmişlerdir; bu farklı yönlerin hepsinin izini Platon'un Sokrates'inde bulmak zor olmayacaktır" (Warren, 2021: 513). Nitekim kuruculardan Zenon'un Sokrates'e olan hayranlığından felsefeye yöneldiği söylenmekte ve okul neredeyse -diğer birçok akım gibi- kendisini Sokrates'in yegane takipçisi olarak ayrıştırmaktadır. Sokrates'in "yargılanma sırasındaki tutumu, kaçmayı reddedişi, ölümün karşısındaki sessizliği, adalet dışı işler yapanın, kurbanından çok kendine zarar vereceğini açık açık söylemesi, sundurmacı (Stoacı) öğretilere tam anlamıyla uymaktadır" (Russell, 1969: 378). Sokrates'in etkisini özellikle felsefenin ahlakla/erdemle ilgili kısmında yoğun olarak görmek mümkündür. Stoacılar da Sokrates gibi bilginin/epistemenin erdem/arete olduğunu söyleyip ikisini özdeşleştirmişler ve temel erek olan mutluluğa ulaşmak için erdemli/bilgili olmanın gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Fakat Yunan dünyası için önemli diğer iki düşünür olan Platon ve Aristoteles'in okul üzerinde, özellikle okulun ilk dönemleri dikkate alındığında, bu denli güçlü bir etkiye sahip olduklarını söylemek güçtür. Nitekim her iki düşünürün polis

odaklı düşüncesi ve Platon'daki aşkın tanrı anlayışı, Stoacıların dünya devleti varsayımına ve evrene içkin tanrı anlayışına uymamaktadır. Elbette belli benzerlikleri de ihmal etmek mümkün değildir. Stoacılar, “Platon’la, evrende tanrısal bir öngörünün bulunduğu fikrini paylaşırlar ve doğa felsefelerinin aktif ilkesi olan sıcak nefes’i ve onun bireysel varlıklardaki iş görme tarzını, Aristoteles’in formuna ve onun maddede iş görme tarzına benzer bir şekilde tasarlarlar” (Arslan, 2010: 183-184). Yine de daha çok Epiküros’da da olduğu üzere Stoacıların doğa filozoflarına dönme çabasında oldukları görülmektedir. Özellikle Herakleitos’un Stoacılar için önem arz ettiği söylenebilir. Bu anlamda evrenin temel ilkesi olarak ateşin görülmesi, evrende mutlak bir değişimin varlığının savunulması ve düzenleyici ilke olarak Logos’un öne çıkması bu etkiyi açıkça doğrulamaktadır. Dolayısıyla yeni bir dönemin ürünü olmasına rağmen Stoacıların da Klasik Çağ’dan ve bu dönemin büyük düşüncelerinden henüz tam olarak kopmadığı akılda tutulmalıdır. Bütün bu etkilere ve dönemin koşullarına bağlı olarak Stoa, ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra önemli bir etki uyandırmış ve süreç içinde Roma İmparatorluğu’nun resmi ideolojisi olacak ölçüde kök salmıştır. Eski Stoa, bu anlamda sonrasındaki sürdürücülerinin de düşünsel zeminini oluşturmasıyla müstesna bir yere sahiptir. Dolayısıyla Stoa felsefesini genel hatlarıyla ele almak hem dönemin Yunan dünyasını hem de sonrasındaki Roma düşüncesini anlamak açısından önem taşımaktadır.

2. Stoa Felsefesi

Stoacılar, Yunan düşüncesinin kesintisiz devamı olarak insanın temel ereğinin mutluluk olduğunu savunurlar. Asıl mesele bu anlamda mutlulukla eşitlenen erdemli iyi bir yaşamı bu dünyada inşa edebilmektir. Paul Veyne’nin ifadesiyle “Stoacılık bir etik olmaktan ziyade mutluluğun paradoksal bir reçetesidir” (akt. Irvine, 2009: 35). Helenistik Dönem’in özelliklerini yansıtacak bir düşünce sistemiyle Atina’nın göbeğinde ortaya çıkan Stoa Okulu, Helenistik felsefede yaygın şekilde görüldüğü üzere felsefeyi birbiriyle bağlantılı üç alana bölmektedir: “Mantık (doğruyu bulma yöntemi), fizik (varlığın doğasına ilişkin temel doğru) ve etik (insanların mantık ve fiziğin bir sonucu olarak mutluluğa ve iyiliğe ulaşmaları gereken yol)” (Martin, 2012: 356). Fakat asıl odak noktasının ahlak olduğu, diğer unsurların ahlaka ulaşmada ara basamak ya da destekleyici unsurlar olduğu söylenebilir. Somutlaştırmak gerekirse; “Stoacılar felsefeyi canlı varlığa benzetirler: Mantık kemik ve sinirlere karşılıktır, ahlak etli kısımlara, fizik de ruha. Ya da yumurtaya benzetirler: Kabuğu mantıktır; bundan sonraki bölüm, yani akı ahlaktır; içi, yani sarısı da fiziktir” (Laertios, 2007: 318). Dolayısıyla felsefenin her üç unsuru olmazsa olmaz görünmekle birlikte ahlaka ayırıcı bir önem atfedilmektedir. Yine de her halükarda tekçi bir felsefeye sahip olan Stoacılar da felsefi bölümlere bağımsız, ayrık parçalar olarak değil birliğin vazgeçilmez organik unsurları olarak bakmak gerekir. Her biri diğerine ayrıştınamaz şekilde bağlı ve her birinin varlığı zorunludur. Nasıl ki “yumurta, kabuğu, sarısı ve beyazı olmadan yumurta olamaz ise; bu unsurların her biri de

tanımlanabilmek için diğerlerini gerektirir” (Togni, 2021: 528). Dolayısıyla keskin bir ayırım ancak kategorik-metodolojik düzeyde yapılabilir.

2.1. Mantık: Doğru Bilgiye Ulaşma Yöntemi Olarak Bilgi Felsefesi

Stoa felsefesine bakıldığında mantığın önemli, destekleyici bir unsur olduğu göze çarpmaktadır. Retorik ve diyalektik olarak ikiye ayrılan ve “doğru akıl yürütmeyi” (Irvine, 2009: 33) odağına alan mantık Stoacılar göre, “felsefenin ana konusu logos olan kısımdır ve logos burada evrenin tamamını yöneten akılcı ilke anlamına gelir” (Togni, 2021: 529). Retoriğin mantığın kapsamına alınma nedeni, konuşmanın doğrudan akılla ilişkilendirilmesi, düşünme sayesinde konuşmanın mümkün olduğuna inanılmasıdır. Mantık, daha sonra detaylandırılacağı üzere “doğa ve evrensel akıl ile insanın bütünleşmesini sağlayan” kilit unsurdur (Dürüşken, 1991: 287). Makale açısından mantık çerçevesinde önemli olan merkezi mesele ise bilgi sorunsalıdır. Stoacı bilgi kuramına göre temel erek olan mutluluğa ulaşmanın yegane yolu bilgidir. Bu açıdan bilginin ne olduğu, bu bilgiye nasıl ulaşılacağı temel soruşturma konusu hâline gelmektedir. Stoacılar “bilgi güçlü, sağlam ve karşı savlarla değiştirilemeyecek olan bir kavrayıştır” (Kenny, 2017: 197). Tanrıyı, ruhu dahi cisimleştirecek derecede materyalist olan Stoacılar bilgi konusunda da bu maddeci tavrı sürdürmektedirler. Onların düşüncesinde Platon’da görülen mutlak gerçekliğe sahip tümellerin hiçbir gerçekliği yoktur. Kinik okulunu kurmuş olan Yunanlı düşünür Antisthenes’in dediği gibi “bir at gördüklerini söyleyeceklerdi ‘atlı’ değil” (Copleston, 2009: 13). Dolayısıyla okul, tümellere, varlığı olmayan düşünce imgeleri olarak bakmaktadır. “Stoacıların "kavrayışlar" (*kataleptikai*) olarak tanımladığı temsiller onayı hak eder; bunlar doğru olmanın yanı sıra kendi hakikatlerinin izini sergilerler ve akıllı özne onları tanımak için gerekli olan bütün araçlara sahiptir; nitekim tekil logos, evrenin tamamını yöneten evrensel logosun aynasıdır” (Togni, 2021: 530). Stoa için gerçek bilgi, yalnızca tekil nesnelerin bilgisidir. Dolayısıyla bilginin kaynağı olarak da yalnızca duyuşsal algıyı veya duyumu kabul etmektedirler. Bu bağlamda “ilk nominalistik ontolojinin temelini atmışlardır” denilebilir (Dürüşken, 1991: 297).

Stoacılar, doğuştan gelen bilgiyi kabul etmemektedirler. Hatta onlara göre insanın doğuştan gelen hiçbir ahlaki eğilimi de yoktur. İnsan, ontolojik olarak ne iyidir ne de kötüdür. Onlara göre ruhta doğuştan gelen herhangi bir veri, kavram bulunmaz. Inwood ve Gerson’un da Aetius’tan aktardıkları üzere “İnsan doğduğunda, ruhunun egemen kısmı, üzerine yazı yazılmaya hazır beyaz bir kağıt sayfası gibidir” (akt. Inwood ve Gerson, 1997: 128). Deneyimle birlikte bu kağıt süreç içinde yazılmaya başlanacaktır. Bilginin oluşabilmesi için ya da bilgiye ulaşabilmek için belli aşamaların geçilmesi gerekmektedir. Öncelikle dış nesnelere/olaylardan kaynaklı olarak ruhda izlenimler oluşmaktadır. “Kleanthes’in dediği gibi, tıpkı balmumuna bastırılan yüzüklerden doğan bir damga gibi, doluluklar ve çukurlar doğrultusunda bir damga söz konusu olmaktadır” (Brun, 2010: 42). Ancak bu izlenimler bilgi olarak kabul

edilmemektedir. Ham veri olarak tarif edilebilecek bu izlenimlerin bilgiye dönüşebilmesi için, “katelepsis” denilen kavramla cismin/nesnenin olduğu gibi, bire bir kavranması gerekmektedir. Yine nesnenin birebir kavrandığının zihin tarafından onaylanması zorunlu koşuldur. Burada nihai karar verici olarak aklın ön planda olduğu görülmektedir. Nitekim bilginin kaynağı deneylerle insan zihninde oluşan kavramlardır. Tabii bu kavramların ilişkide olduğu ya da yansıttığı nesneyi olduğu gibi açık seçik şekilde kavramış olması gerekmektedir. Dumont’un benzetmesiyle bu, “nesnelerin doğasındaki kutsallıkla ilişkiye girmek gibidir” (Dumont, 2007: 109). Onun özünü alıp zihinde bilgiye dönüştürmektir. Bu süreci daha iyi anlayabilmek için bizzat Stoa Okulu’nun kurucusu Zenon’un bu süreci nasıl anlattığına bakmakta yarar vardır: “Zenon parmaklarını gererek elini gösteriyor ve şöyle diyordu: İşte izlenim/*phantasia*. Parmaklarını kapatıyor, işte onaylama, kabul etme diye ekliyordu. Daha sonra elini yumruk yapıyor, işte kavrama/*katalepsis* diyordu ve yumruk yaptığı sol elini yaklaştırarak, sağ eliyle iyice sıkarak da işte kanıt bilimi (bilimsel bilgi) diyordu” (Dumont, 2007: 109-110). Alıntıda da anlaşılacağı üzere Stoacılar doğrunun/bilginin ölçütünü genel olarak algının bizzat kendisiyle ilişkili olarak ele almaktadırlar. Onlara göre, “bir şeyi bilmemiz; onu, ona ilişkin kavrayışımızın herhangi bir kanıtla reddedilmesi mümkün olmayacak bir tarzda kavramamız, yani algılamamız demektir” (Arslan, 2010: 250).

Stoacılara bilgi konusundaki fikirlerinden dolayı çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Örneğin bilginin oluşmasının zihnin onayına bağlanmasına Arslan’ın (2010: 258) aktardığına göre Cicero “yanlış bir izlenime de zihin onay verebilir” itirazında bulunur ve örnek olarak bir masaldan hareketle, aklını kaybeden Herkül’ün (Heracles) kendi çocuklarını düşmanının (Eurystheus) çocukları sanıp öldürmesini verir. İkinci bir eleştiri de benzer şeylerin farklı olarak nasıl algılanabileceği üzerinedir. Örneğin; birbirine tıpatıp benzeyen tek yumurta ikizlerini ya da iki kum tanesini ayırt edecek izlenim mümkün müdür? Mümkünse şayet, bu farklı izlenim nasıl oluşur? Her iki örnekte de yanlış algıyı engelleyen, benzerleri birbirlerinden ayırmayı sağlayan şey nedir? Stoacılar Herkül örneğinde somutlaşmış eleştiriye, doğru algının sadece normal, sağlıklı insanların algısı olduğunu ve gerçekte Herkül’ün var olmayan bir şeyden, bir hayalden hareket ettiğini söyleyerek çürütmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Herkül’ün doğru bilgiye sahip olamayacağını söylemişlerdir. İkizler örneğindeki eleştiriye de zaman zaman ayırt edilmemesine rağmen her tekilin farklı nedenlerden kaynaklandığı, dolayısıyla ne kadar benzer olsalar da birbirlerinden farklı algılar oluşturdukları cevabını vermişlerdir (Arslan, 2010: 257-260). Bu eleştirilerle birlikte Stoacıların idealize ettikleri bilgedeki algıyla, normal insan algısının birbirlerinden çok farklı olacağı da akılda tutulmalıdır. Hata yapmaya yatkın olmadıkları için hiç yanılmayan (Laertios, 2007: 348) bilgiler “bir parçası oldukları evreni bilen, dolayısıyla da onunla doğru ilişki içinde olan ve ‘doğayla uyumlu’ bir hayat süren az sayıdaki insana” denk düşmektedir (Togni, 2021: 527). Dolayısıyla erdem/bilgi konusunda sıradan insanlarla kıyaslanmayacak ölçüde yetkin olan bilginin

yanılma payı neredeyse imkânsızdır. Her hâlükârda bilginin ve de doğru bir hayat yaşayacak bir bilgeye dönüşmenin imkanı Stoacı felsefenin diğer önemli unsuru olan fiziğe ya da doğa felsefesine bağlanmaktadır.

2.2. Fizik: Evrensel Akla Bağlanan Doğa Felsefesi

Daha önce de vurgulandığı üzere Stoacılar erdemli olabilmek için bilginin varlığı zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktaydı. Bu noktada doğru bilgiye ulaşabilmek ya da mutlu olabilmek için insanın içinde bulunduğu evreni tanıması, yasalarını kavraması, doğanın bilgisine sahip olması gerekmektedir. Fizik de tam olarak bu noktada önem kazanmaktadır. Zira “Stoacılara göre fizik, ‘doğal olguların bilgisi’ anlamına gelir” (Togni, 2021: 530). Ancak anakronizme düşmeden şu hatırlatmayı yapmakta yarar var: Stoacı fizik kavramı teolojii de kapsamaktadır. “Stoacılar fizik öğretisini cisimler, ilkeler, öğeler, tanrılar, sınırlar, yer ve boşluk ile ilgili alanlara ayırırlar” (Laertios, 2007: 352). Örneğin; “Zenon, tanrıların varlığı ve doğası, tanrıların neden evrenimizi ve içinde yaşayanları yarattığı, tanrıların olayların sonucunu belirlemede oynadıkları rol ve insanlarla tanrılar arasındaki doğru ilişki gibi şeyleri açıklamaya çalışmıştır” (Irvine, 2009: 33). Nasıl tanımlanırsa tanımlansın fizik bağlamında her hâlükârda doğal olguların bilgisinin nasıl tarif edildiği kritiktir. Stoacılar, genel felsefelerine paralel olarak her türlü düalizme karşı tekçi ve maddeci kimlikleriyle öne çıkmaktadırlar. Bu bağlamda Herakleitos’tan aldıklarını söylediğimiz arke -ateş ya da sıcak havalarında etkin ve edilgen öğelerden oluşan cisimsel, bütünlüklü bir maddeye dönüşmektedir. Her şeyin ilk nedeni olarak bu ateş görülmektedir. Stoacılar, maddi tözün dört öğe tarafından biçimlendirildiğini, bunların ateş, hava, su, toprak olduğunu söylemektedirler. Buna göre oluşan her nesne/şey bu dört elementin çeşitli hallerinden başka bir şey değildir. Her şeyin nedeni olan bu kutsal ateşi Stoacılar; Logos, Tanrı ya da Doğa olarak aynı anlama gelen farklı kavramlarla ifade etmektedirler. İçkin olarak canlı cansız tüm evrenin kendisi olan bu evrensel akıl “(...) sanki duyumsal biçimde havadaki nesnelere, bütün hayvan ve bitkilere ve toprağın kendisine güç olarak yayılmıştır” (Laertios, 2007: 354). “Dünyanın dışında ise kütsüz olan boşluk yayılır. Cisimler tarafından doldurulabilecek olduğu halde doldurulamayan şey kütsüzdür; dünyada hiç boşluk yoktur, dünya bütünlük içindedir; bu durum, gökyüzündeki nesnelere yeryüzündeki nesnelere olan birlik ve uyumunun zorunlu sonucudur” (Laertios, 2007: 354-355).

Stoacı düşüncede bozulmaya/ölmeye mahkûm olan tüm yeryüzünün varlıksal nedeni evrensel akıldır ve bu akıl, belli aralıklarla yarattığı evreni kendine çekmekte –Stoacılar buna büyük yangın demektedirler- ve yeniden yaratmaktadır. Stoacılara göre “bir zamanlar ateşten başka bir şey yoktu; sonra sırasıyla diğer öğeler ve evrenin bilinen özellikleri meydana geldi. Sonra büyük bir evrensel yangında bütün dünya ateşe dönüştü ve tüm bu tarihsel döngü defalarca tekrarlandı. Bunların tümü de 'kader' (çünkü yasalar tesadüfe mahal vermezler) ya da 'tanrısal öngörü' (çünkü yasalar tanrı tarafından hayırlı amaçlar

doğrultusunda konmuşlardır) diye adlandırılabilir olan bir yasalar düzeni doğrultusunda gerçekleşti” (Kenny, 2017: 123). Bu yeniden yaratım sonucunda oluşan her evren, daha önceki evrenle aynı özelliklere sahip, bir öncekinin tekrarı niteliğindedir. Hatta bazı Stoacılar, “her evrende insanlar dâhil her şeyin aynı şekilde var olacağını söyleyerek bu iddiayı daha da ileriye götürmüşlerdir” (Copleston, 2009: 16). Somutlaştırmak gerekirse örneğin; her defasında bir Platon’un bir Sokrates’in aynı insanlarla aynı coğrafyada var olup aynı şeyleri yapacaklarını söylemektedirler. Bu bağlamda evrenin sonlu olduğunu söyleyebilmekle birlikte döngüsel olarak var olunacağından Stoacıların ölümsüz olarak mutlak bir var olmayı da vaat ettikleri iddia edilebilir.

Stoacı anlayışta gerçek dünyanın tamamen maddeci şekilde yorumlanması söz konusudur. Bu maddeci anlayışın sınırlarını görmek açısından şu alıntı oldukça çarpıcıdır: “Gerçekle neyi anlatmak istiyorsunuz?” diye sordu bir kuşkucu. ‘Katı ve maddi olanı kastediyorum. Bu masanın katı bir madde olduğunu anlatmak istiyorum.’ ‘Ya tanrı? Ya ruh? Onlar da katı madde mi?’ diye sordu kuşkucu. ‘Eksiksiz şekilde katı’ dedi Zenon; ‘aksine masadan bile daha katıdır.’ ‘Ya erdem ya da adalet veyahut Üçler Kuralı; onlar da mı katı?’ diye sordu kuşkucu. ‘Elbette’ dedi Zenon, ‘tamamıyla katı’” (Murray, 1915: 23). Stoacıların evren hakkındaki bu maddeci tutumları ruhun doğası hakkında da devam etmektedir. Onlara göre aktif ilke olan ruh/*pneuma* da nesneden/bedenden daha ince olmakla birlikte cisimseldir. Ruh beden ilişkisi tanrı evren ilişkisi gibidir. İnsan ruhu özce tanrı ruhuyla özdeşdir ve zihnin kontrolündedir. Stoacılar, sıcak nefes ya da hayat nefesi olarak tanımladıkları ruhun merkezinin yürek olduğunu düşünmekte ve ruhun kısımlarının bu merkezden kan aracılığıyla bütün bedene yayıldığını, böylece beden her tarafının hayatla veya ruhla dolduğunu ileri sürmektedirler. Bedeni bir arada tutan ruhun, sonsuz değil, varlığını evrensel yangınla tanrısal ruha dönene kadar sürdürdüğünü ileri sürmektedirler (Arslan, 2010: 320-325).

“Evreni yaratan Logos bir kıvılcım gibi ya da tıpkı balın peteğe yayılması gibi tüm evrene, canlı cansız varlığa yayılmış, nüfuz etmiştir” (Brun, 2010: 56). Şey’lerde kademeli bir şekilde kendini gösteren ateş, “Akıllı varlıklarda akıl (*nous*), canlılarda ruh (*psyche*), bitkilerde dar anlamıyla doğa (*physis*), cansızlarda da bir yetenek olarak bulunmaktadır” (Gökberk, 2007: 92). Bu sıralamadan da çıkarılacağı üzere “Stoacılar, evreni dolduran varlıkları, dört düzeyden oluşan hiyerarşik bir skala doğrultusunda sınıflandırır (scala naturae’i [doğanın basamakları]): İnorganik nesnelere, bitkiler, hayvanlar ve tanrılar ile insanlar” (Togni, 2021: 531). Her şeyde bir parça olarak varlık bulan Tanrı/Logos insanda akıl olarak bulunduğu için insanın her şeyden daha tanrısal olduğunu iddia etmek mümkündür. Her hâlükârda -panteizme varacak şekilde- var olan her şey, tanrıdan pay almış, tanrının parçasıdır.

“Stoacılar göre, etkin ve edilgin olmak üzere evrenin iki ilkesi vardır: Edilgin ilke, niteliği olmayan tözdür yani maddedir; etkin ilke ise bu tözün içindeki nedendir, yani tanrıdır. Tanrı, sonsuzdur ve maddenin tüm kapsamı içinde her

şeyin yaratıcısıdır” (Laertios, 2007: 352). Edilgin ilke hareket-devinim gücüne sahip olmayan amorf bir özellik gösterirken tanrı, kader ya da yaratıcı ateş gibi farklı şekillerde tanımlanan etkin ilke kendi kendine hareket yetisine sahip, sonsuz ve sınırsız bir güç olarak tanımlanmaktadır. Etkin ilke, “Bir bütün olarak hem kozmosun uyum, biçim ve değişiminden hem de dünyadaki nesnelere bireyselleşmesinden, birleşmesinden, biçiminden, değişiminden ve süresinden sorumludur” (Bobzien, 2004: 17). Bu anlamda denilebilir ki tek gerçek, tek var olan tanrıdır. Stoa felsefesinde önemli yer tutan bu panteist tutum dinsel bir tınıyı da içinde barındırmaktadır: “Epikürosçuların herhangi bir dinsel ilgi ve kaygıdan kurtararak deyim yerindeyse ‘laikleştirmek’ istedikleri doğa bilimi, Aristoteles’in ona verdirmek istediği bağımsız bir araştırma alanı olma niteliğinden uzaklaşarak hatta Platon’da olduğundan daha büyük ölçüde dinsel bir anlam ve havaya bürünmektedir” (Arslan, 2010: 279).

Peki, Stoa öğretisinde tanrının bizzat kendisi olan böyle bir evrende kötülük nasıl var olabilir? Acaba kötülüğün olmasının sebebi tanrının yokluğundan mı yoksa tanrının kötü yanlarının olmasından mı kaynaklanmaktadır? Bu tür soruların yanıtlarını öğretinin içinde rahatlıkla bulmak mümkündür. Örneğin; kötülük olmadan iyiliğin var olamayacağı, görünürde kötü olan şeylerin aslında evrensel bir düzene hizmet ettiği, kötülükten insanın sorumlu olduğu, tüm bu düzenin rastlantısal olamayacağı gibi bugüne kadar literatürdeki tanrı savunmalarının hemen hemen hepsinin yapıldığı görülmektedir. Bu anlamda Aziz Augustinus’un evrende aslında kötülük olmadığını söylemesi ya da Hristiyanlıktaki kötülüğün sebebinin tanrı olamayacağı gibi savunular Stoa kaynaklıdır denilebilir (Arslan, 2010: 362).

Stoa öğretisinde, dogmatik olarak değerlendirilebilecek mutlak kesinlikte görülen çeşitli temalar mevcuttur. Örneğin; var olan her şeyin birbirine bağlı olduğu ve hiçbir şeyin öncül bir neden olmadan, nedensiz olarak gerçekleşmeyeceği savunulmaktadır. “Stoacılar, kozmosta meydana gelen her olayın -en önemlisinden en önemsizine kadar- gerçekleşmesinin kaderinde olduğuna ve gerçekleşmeye kararlı olduğuna inanmaktadırlar” (Brennan, 2005: 235). Her şey önceden kadere uygun olarak tanrısal bir öngörüyle belirlenmiştir. Stoacılardaki bu belirlenmişlikten/determinizmden dolayı kaçınılmaz, değiştirilemez bir yazgının olduğu görülmektedir. Bu Russell’in da vurguladığı üzere yazgı/determinizm ile özgürlük arasında bir gerilimi ortaya çıkarır: “Bir yandan evren, sıkı sıkıya belirgenci tek bir bütündür, içindeki her şey, daha önceki nedenlerin sonucudur. Öte yandan bireysel istem bütünüyle kendini yönetir...” (Russell, 1969: 392). Bu noktada insanın özgürlüğü meselesini gündeme getirmek ve bu determinist tutumdan dolayı insan iradesinin yok sayıldığı eleştirisini yapmak mümkündür. *Tembellik argümanı* olarak adlandırılan bu eleştiriyi alıntılanarak somutlaştırmak gerekirse “yazgısında hastalıktan kurtulmak olan birisi, doktor çağırırsa da çağırmasa da iyileşecektir; benzer biçimde, kişinin yazgısında hastalıktan kurtulamamak varsa doktor çağırırsa da çağırmasa da iyileşemeyecektir” (Akoğlu, 2006: 136). Özgürlüğü Roma düşüncesine benzer

şekilde kölelik karşıtlığı olarak tanımlayan Stoacılar, bu eleştiriye; “zorunlu olarak gerçekleşen birinci nedenlerin (asıl nedenler) ve insan iradesine bağlı olan ikinci nedenlerin (yardımcı nedenler)” varlığını ortaya atarak karşı koymaya çalışmışlardır (Arslan, 2010: 339). Örneğin; Stoacılara göre eğer kişinin yazgısında yaşamak varsa aynı zamanda yazgısında doktora gitmek de vardır: “Doktor çağırırsan da çağırmasan da iyileşeceksin ifadesi yanıltıcıdır, zira kaderde iyileşmek gibi doktor çağırarak da vardır” (Cicero, 2022: 14). Ya da Zenon’dan hareketle ifade etmek gerekirse; Diogenes Laertios’a göre “Zenon hırsızlık yapan bir köleyi kırbaçlarken köle “Hırsızlık benim alın yazım” deyince, “Kırbaçlanmak da öyle” diye karşılık vermiştir” (Laertios, 2007: 310). Son bir örnekle Stoacı nedenselliği daha da netleştirmek mümkündür: Stoacılara göre karın yağması değiştirilemez nedendir. Fakat karın altında nasıl davranılacağı, örneğin; kartopu oynanıp ısınıp ısınılmayacağı kişinin bizatihi onayına bağlıdır. Bu onay ise, kişiye bağlı şeylerin olduğunu işaret ederek özgür iradenin varlığını göstermektedir.

Determinizm-özgürlük bağlamında bir önceki paragrafta aktarılan çerçeveye birlikte akılda tutulması gereken önemli bir mesele ise Stoacıların dışsal anlamda bir özgürlüğü kabul etmemeleridir. Stoacılar için asıl olan ya da gerçek anlamda önemli olan içsel özgürlüktür. “Özgür olmak, kendi kendinin efendisi olmak için kişinin kendini yanlış/duygulanımsal kanılardan kurtarması ve bunların yerine neyin arzu edilebilir olduğuna ya da neyin istenmediğine dair gerçek inançları/kanıları koymasına gerekir. Bu yüzden Stoacı özgürlük içsel veya psikolojik özgürlüktür yani tamamen kişinin zihninin durumuna bağlıdır” (Bobzien, 2004: 341). En nihayetinde bu içsel özgürlük ise insanın tanrının/doğanın inayetini anlama ve bilinçli olarak onu onaylama ve ona katılma özgürlüğü olarak tanımlanabilir. Stephens’in Epiktetos’tan aktardığı üzere kişi kendi iradesini, ne oluyorsa onunla uyumlu hale getirmelidir: “İrademi kullanmam asla engellenmedi ve iradem dışında hiçbir zorlamaya maruz kalmadım... Seçme dürtümü tanrıya teslim ettim. (...) o bir şeyi arzulamamı istiyor; bu benim de arzumdur. Bir şeye sahip olmamı istiyor; ben de onu istiyorum. O istemezse ben de istemem” (akt. Stephens, 2007: 57) Dolayısıyla Stoacı düşünceye göre “şeylerin önceden belirlenmiş yapısı kendi rasyonalitesini içerir, bu yüzden ona karışmak istememeliyiz, onu tanımalı ve zihnimizi ona uydurmamız” (akt. Stephens, 2007: 62). Bu davranış kaçınılmaz şekilde kişiyi kendisiyle de dost haline getirecektir. Botton’un Seneca’dan aktardığı şu pasaj, kendine dönüş vurgusu açısından semptomatiktir: “Bana ne kadar ilerleme kaydettiğimi soruyorsun? Kendi kendimle dost olmaya başladım. Bu gerçekten de büyük bir meziyet... Emin ol, böyle bir adam bütün insanlıkla dost olabilir” (akt. Botton, 2011: 129). Böylece bütün koşullardan azade, rıza ediminde kendini bulan ve özgürlüğe ulaşan bilge, Stoa felsefesinin önemli bir kategorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. “Bilge kişi her şeyi nasıl kullanacağını bildiği için her şeye sahiptir; ruhun güzelliği, bedeninkinden çok daha güzel olduğundan gerçek anlamda güzeldir; sadece o özgürdür, çünkü kimsenin otoritesine, hiçbir arzuya köle olmamıştır. Fethedilemezdir, çünkü bedeni prangalara vurulsa bile ruhunu hiçbir güç

zincirleyemez” (Cicero, 1914: 296-297). Çok küçük sayıda olan bilgiler dışında kalan çoğunluğun tek tesellisi ise kayıtsız kalınacak, ne iyi ne de kötü olan, ne yarar sağlayan ne de zarar veren şeyler arasında da doğaya uygun tercih edilebilir yaşam, güzellik, yetenek, sağlık, zenginlik gibi unsurların varlığıdır. Yine de nihai/mutlak mutluluğa erişme ayrıcalığı dar bir kesimi oluşturan bilgelere aittir. Bu kesimin iyi bir yaşam anlamına gelen mutluluğa nasıl erişeceği ise Stoacı felsefenin son bileşeni olan ahlaki tartışmayı gerekli kılmaktadır.

2.3. Ahlak: Mutlu/Erdemli Yaşama Ulaşmanın İmkani

Ahlak, Stoa felsefesinin kalbi olarak da değerlendirilebilir. Ahlak mutluluk için tek yol olarak gösterildiğinden ahlaklı olabilmek için Stoacıların nasıl bir yaşayışı önerdikleri önem kazanmaktadır. Stoacıların daha önce Sokrates’ten erdemin bilgi olduğu öğretisini aldıkları vurgulanmıştı. Stoacılar bu bilginin, dolayısıyla erdemin koşulunu ise akla bağlamaktadırlar. Onlara göre, “mutluluk erdemde yatar ve erdemin de dereceleri yoktur. Yani, bir kişi ya eksiksiz biçimde erdemlidir ya da hiç erdemli değildir. En eksiksiz erdem bilgeliktir ve bilge adam bütün erdemlere sahiptir çünkü erdemler birbirlerinden ayrılamazlar” (Kenny, 2017: 319). Buradan erdem sahibi olabilmek için akla uygun bir yaşam sürdürmek gerektiği sonucu çıkmaktadır. Zincirleme bir şekilde, birbirine bağlanan parçalardan oluştuğunu söyleyebileceğimiz ahlak felsefesinde, son olarak fizik bölümünde aktarıldığı gibi eğer insan aklı da evrensel aklın bir parçasıysa, ondan pay alıyorsa, bu uyum aynı zamanda evrensel Akla da uyum anlamına gelmektedir. Bu anlamda mutluluk için Stoacılar son kertede ödev olarak çerçeveledikleri evrensel düzene (doğa, tanrı, logos, evrensel akıl) uyumu işaret etmektedirler. “Akla, doğaya uygun olanla aykırı olan arasındaki karşıtlığı belirtmeleri, erdemi doğanın yasasına uyma diye tanımlamaları ile Stoacılar, ödev kavramını ilk olarak ahlak felsefesine getirip yerleştirmişler, evrensel akla uygun yaşayışı da ödev/*kathekon* olarak görmüşlerdir” (Gökberk, 2007: 95). Yaşamın amacına hizmet eden bu ödevi kendi ifadeleriyle şu şekilde özetlemek mümkündür: “(...) bizim yapımız evrenin bir parçasıdır. Bu nedenle erek, doğaya uygun yaşamaktır, başka deyişle ortak yasanın yani evrendeki düzenin başı Zeus ile aynı şey olan, tüm evrene yayılmış doğru aklın yasaklayageldiği şeyleri yapmadan hem insan doğasına hem evrenin doğasına göre yaşamaktır” (Laertios, 2007: 335). Elbette bu erdemli yaşayışın önünde çok sayıda engel bulunmaktadır.

Stoacılar, “insanın içinde aklî olanın yanı sıra akıl dışı ve kontrolsüz dürtüler ya da duygulanımlar olduğunu ve erdemin de aslında duygulanımlarla bir mücadele içinde olduğunu ifade etmişlerdir” (Ocak, 2011: 90). Örneğin; Zenon’a göre insanın doğaya uyum göstermesinde uygun yaşayışın önünde engel olan acı, arzu, haz, korku olmak üzere dört tutku türü söz konusudur (Laertios, 2007: 344). Bu sav, ilk etapta Platon’u akla getirmektedir. Nitekim Platon’da ruhun hem iyi hem kötü kısımları mevcuttu, dolayısıyla yanlış eylemler ruhun kötü bölümüne bağlanabilmekteydi. Fakat Stoacılar göre tutkular da dâhil bütün düşünceler,

dolayısıyla davranışlar ruhtan kaynaklanmaktadır; ruh da öz itibarıyla kötü değil, iyidir. “Onlara göre insan ruhu bir bütündür, düşman askerlerin savaş alanı değil, tutkular, sadece yanlış kanılar, bozuk fikirlerden oluşmaktadır” (Aslan, 2010: 396). Peki, ama tümüyle akılsal olan, tanrısal olan insan nasıl yanlış duygulanımlara kapılıp tutkuları yaratabilir? Bu soruya şu şekilde yanıt vermek mümkündür:

Akıl-akıl dışı ve doğaya aykırı terimleri Stoacılar da alışlagelen anlamlarda kullanılmamaktadır. Onlarda akıl-akıl dışı, akla itaatsiz anlamına gelmektedir. Oysa her tutku bir şiddettir, akli aşan bir güçtür, tutkuya sahip insanlar çoğunlukla bir şeyi yapmanın uygun olmadığını bilirler ama binicisinin emrine uymayan bir at gibi onu yapmaktan kendilerini alıkoyamazlar... Tutkular söz konusu olduğunda ‘doğaya aykırı olan’ da doğru ve doğal akla aykırı olarak meydana gelen şeydir (Aslan, 2010: 398).

Tüm bu düşüncelerden de mutlu/erdemli olup olmamanın yalnızca insanların elinde/iradelerinde olduğu sonucu çıkmaktadır. Peki, evrensel aklın parçası olan insan aklında tutkulara neden olabilecek yargılar nasıl oluşabilir? Bu soruya öğretinin içinden tatmin edici yanıtlar bulmak pek mümkün olmasa da Stoacıların tutkuları yanlış yargılara/kanılara bağladıkları, bu yüzden aşırı duygular olan tutkuları evrensel düzene karşı bir tehdit olarak algıladıkları, dolayısıyla bilgece yaşamın önünde engel olarak gördükleri ve tamamen durağan, duygulanımsız bir hâl yaratmak istedikleri söylenebilir. Bu bağlamda mutlu olmak bir tutkusuzluk hâlidir ve sadece nesnelere doğru değerlendiren yani doğru algıya sahip olan ve maddi yönüne karşı gelerek doğanın yasalarına isteyerek boyun eğen kişi/bilge ona sahip olabilir. Stoacılar göre insan, “iple arabaya bağlı bir köpek gibi sıkıntıya düşmemek için evrensel yasaya uyup aracın gittiği yöne doğru hareket etmelidir” (Dumont, 2007: 112). Hareket etmediği takdirde kader/yazgı onu sürükleyerek zorla da olsa yine aynı yere götürecektir. Dolayısıyla değiştirilemeyecek, başka türlü olamayacak, kaçınılmaz olan şeyler konusunda aktif bir kabulleniş, bilgeliğin, dolayısıyla erdemli iyi bir yaşamın ölçüsü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Stoa öğretisinde erdem her zaman merkezi bir konumda yer almaktadır. Stoacılar erdem uğruna her şeyden vazgeçilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Hatta öyle ki “şartlar yaşayan birinin erdemli olmak için gayret göstermesine veya bir bilgenin erdemini sergilemesine kesin olarak engel olduğunda o zaman ölüm hayata tercih edilmelidir” (Togni, 2021: 533). Platon’da olduğu gibi temel erdemler; sağgörü, adalet, yiğitlik ve ölçülülüktür (Laertios, 2007: 166). Bunlardan herhangi birine sahip olan biri ise tümüne zaten sahip olmuş demektir. Çünkü erdem bütündür, bölünemezdir. Ancak erdem konusundaki güçlü vurguya rağmen erdem dışında da tümüyle değersiz olmayan şeylerin varlığından söz etmek mümkündür. Stoacılar, “ne iyi ne de kötü olarak gördükleri sağlık, zenginlik, yetenek, kuvvet gibi ilgisiz şeylerin erdeme engel olmamak koşuluyla istenebileceğini söylemektedirler” (Gökberk, 2007: 95). Ancak yine de en genel düzeyde Eski Stoa geleneğinin insanları iki seçenek arasında bir tercihe zorladığı

iddia edilebilir. Onlara göre ya erdemliler vardır ya da erdemsizler. Bu kesinlikten dolayı Stoacılar zorunlu olarak bilge/erdemli olanlar ve bilge olmayanlar ayırımına gitmişlerdir. Onlara göre bilge insanın her hareketi doğru, bilge olmayanın ise yanlıştır. Tek özgür olan bilgedir. Çünkü o iradesini kullanarak kendisini kontrol edebilme gücüne sahiptir. Tek mutlu olan yine bilgedir. Çünkü “güzel olan erdeme bir tek o sahiptir” (Ağaoğulları, 2009: 427). Bu yüzden insanlar da dünyasal değeri dışlayarak ahlaki, eyleme dönüştürmede ısrar etmelidirler. Ancak bu hiyerarşik keskinliğin yaratmış olduğu sıkıntılardan dolayı Stoacıların daha sonra *bilge insana doğru ilerleme göstermesi mümkün olanlar* diye ara bir kategori oluşturdukları görülmektedir. Her hâlükârda sonrasında da bilgeyi var edecek ahlak, bütün öğretiyi domine etmeye devam edecektir. Üstelik diğer birçok savunuyla birlikte birbiriyle uzlaşmayacak birçok düşünceye de bağlanarak...

3. Stoacı Felsefenin Janus Yapısı

Stoacılar, hem Epiküros gibi bireyciliği uç noktalara götürmemekte hem de hareket noktalarından biri olan Kinik öğretisinin aksine toplumsal kurumları tümüyle dışlamamaktadırlar. Nitekim bir üst başlıkta bahsi geçen *tümüyle değersiz olmayan şeyler* arasında kamusal yaşamla ilgilenmek de bulunmaktadır. Tabi yine erdemli olmaya engel olmamak koşuluyla... Ancak Stoik düşüncede “bireyciliği evrensellekle uzlaştırma” (Gökberk, 2007: 97) söz konusu olsa da esas vurgu, bireysel jestlere, bu jestleri hiçbir zaman ihmal etmemesine rağmen evrensel olana yapılmaktadır. Bu evrensellik, öğretinin en eşitlikçi yönlerinden birini oluşturmaktadır. “Bütün insanlar, evrensel düzenin temel parçası olarak Logos’tan pay almışlardır, hepsi de tanrının çocuklarıdır ve aynı doğanın hükmündedir” (Ağaoğulları, 2009: 429). Dolayısıyla köleci bir toplumda sınırlı bir kesim için değil toplumsal konumlarından bağımsız bütün insanlık için tanımlanmış bir ‘kutsiyet’ söz konusudur.

Yoksul olabilir kişi. Fakat ne çıkar bundan? Yine de erdemli olunabilir. Tiran tutuklasa da “doğa” ile uyumlu yaşam sürdürülebilir. Ölüme yargılı olabilir kişi, fakat Sokrates gibi soylu biçimde ölebilir. Başkaları yalnız dış şeyler üzerinde güç sahibi olabilir. Tek gerçek doğru olan erdem, bütünüyle bireyin elindedir. Böylece, kendini dünyasal isteklerden sıyırdığı sürece, her kişi eksiksiz bir özgürlüğe sahiptir. Ancak yanlış yargılarla bu gibi dünyasal arzular sarıp sarmalar insanı. Yargıları doğru olan bilge kişi, değer verdiği her şeyde, yazgısının efendisidir. Çünkü, hiçbir dış güç erdemden yoksun edemez onu (Russell, 1969: 380).

Stoa öğretisinin bu pasajda da vurgulanan, herkes için mutlu bir yaşamı mümkün kılan tanrısal-doğal yasa anlayışı, siyasal düzeye uygulandığında, tek bir dünya devleti/kosmopolis ile dünya yurttaşlığı/kosmopolites düşüncelerine yol açmaktadır (Ağaoğulları, 2009: 430). “Eğer akıl hepimizde ortaksa bizi mantıklı canlılar yapan neden de ortaktır. Eğer bu ortaksa neyi yapıp neyi yapmayacağımızı idare eden akıl da ortaktır. Eğer bu ortaksa yasa da ortaktır; öyleyse yurttaşızdır. Eğer öyleyse kamu işlerinin yönetimini de paylaşıyoruzdur. Eğer öyleyse evren şehir gibidir: Diğer hangi biçimlerde insan ırkının tamamı

yönetimi paylaşır?”(Aurelius, 2019:30-31). “Stoacıların idealize ettikleri bu kosmopolis düşüncelerini Aleksandros (İskender) gerçekleştirmiş, dünyanın bütün halklarını bir krater içinde kaynaştırırcasına birleştirmiş, herkesin dünyayı kendi yurdu olarak görmesini sağlamıştır” (Türk, 2011: 164). Bu bağlamda Stoacılığın yazının başlarında özetlenen Helenistik Dönem’in siyasi yapısına ne kadar uygun bir düşünce olduğu ya da özellikle tüm insanları kapsayan doğal hukuk öğretisi ve sade bir yaşamı salık veren erdem anlayışıyla Romalı yöneticiler için neden biçilmiş kaftan olduğu daha da anlaşılır olmaktadır.

Stoacılar, her ne kadar teori düzeyinde felsefeyi Aristoteles ve Platon gibi elitist, boş vakti olanların yaptığı bir iş olarak görmeyip herkese seslenecek şekilde içeriklendirseler de bunun uygulanabilirliği konusunda derin soru işaretleri mevcuttur. Bu bağlamda söylem ve eylem arasında bir tutarsızlıktan söz edilebilir. Stoacı düşüncelerin saf halleriyle kabul görüp yayılabilmesinin pek mümkün olmadığını tarih göstermiştir. Nitekim Stoacılık, öğretilerdeki dini tınıya rağmen -elitlerin aksine- ‘sıradan halk’ın ilgisini çekebilecek, onları cezbedebilecek bir yöne evrilmemiştir. Stoacılar geniş kitlelere, ne içinde bulunulan dünyanın eşitsizliklerine karşı güçlü dayanaklar sunabilmiş ne de Hristiyanlıkta olduğu gibi öte dünyada kavuşulacak ebedi adil bir düzen vadetmiştir. Üstelik öğretinin taşıyıcılarının da bu tarz bir kaygısı söz konusu değildir. İlk dönem Stoacılar, olabildiğince kendi düşüncelerine uygun yaşamaya çalıştıkları gibi erdemli bir yaşayışın da ancak bir azınlık için mümkün olabileceğini göstermişlerdir. Ancak zamanla ilk dönem Stoacı anlayış, eklektik bir biçim alarak hareket noktasından farklı bir yöne evrilecekti.

Görünürde evrensel düzeyde eşitlikçi görünen Stoacı düşünceler; eşitsiz yapıları da kabul etmeye yol açabilecek, bu anlamda bu yapıları/düzenleri güçlendirecek dayanaklardan biri hâline dönüşebilecek riskleri de içinde barındırmaktadır. Örneğin; temel savunularından olan yazgı/kader, ilk dönem Stoacıların tüm sakinme çabalarına rağmen hüküm sürenlerin pozisyonlarını meşrulaştıran bir tanrısalığa denk düşme tehlikesi taşımaktadır. Her ne kadar içsel özgürlük, doğal yasanın pozitif yasaya üstünlüğü ve dünya yurttaşı vurgusuyla erken dönemde Stoacılar, bu riskleri ortadan kaldırmaya çabalamış olsalar da sonraki dönemlerde pratikteki yansımalarıyla bu ihtimalden kaçınılamamıştır. Nitekim “mevcut politik toplum karşısında ilkelerinden asla taviz vermeyen, doğadaki düzeni örnek alan kusursuz erdemli toplum arayışı Stoa felsefesinin başlangıç öğretisine damgasını vursa da” Stoacılık daha sonra “Roma’nın politik ikliminde geleneksel değerlerle uyumlu” hâle gelmiş “eski ütopyacı toplum anlayışı silinmiş, erdeme ulaşmak için Romalı vatandaşların geleneksel değerleri koruyup politik yükümlülüklerini yerine getirmesi yeterli görülmüştür” (Çevik, 2019: X).

Stoacılıkta tümüyle aşkın olmasa da tanrı gizemini korumaktadır. Olan/olmayan her şey kabul edilip tanrının hikmetine bağlanabilmektedir. En azından kurucu düşünürlerin niyetlerinden/çabalarından bağımsız şekilde öğretiyi

bu doğrultuda yorumlamanın önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Felsefelerinin aşıl topuğunu da bütün aksi çabalara rağmen bu determinist, yazgıcı fikirler oluşturmaktadır. Bu fikirler bağımlı sınıfları da kendi madun sınırlarına mahkûm eden bir kabullenişe yol açabilmektedir. İnsan yapımı yasaların evrensel yasaya uyumlu olduğu dolayısıyla buna itaatın de zorunlu ve bir tür yazgı olduğu iddiası Stoacı bir jest olarak sunulabilmektedir. Dolayısıyla Stoacı fikirlerin daha çok üst sınıf aydınlarca ve siyasal elitlerce kabul görmesi tesadüften öte bir anlam taşımaktadır.

Evrensellik vurgusuyla birlikte Stoacıların yerel denilebilecek devletleri de bütünüyle yok saymadıkları görülmektedir. Farklı devletleri yadsıyan söylemlerine rağmen devletlerin varlıklarını başka bir zorunluluk olarak gördükleri söylenebilir. Örneğin “Aurelius'a göre insanın varoluşunun amacı devlete olan görevini yerine getirmektir ve bu amaçla her birey, sorgulama yapmaksızın kendisini görev başında bir asker gibi hissetmeliydi” (akt. Gür Kalaycıoğulları ve Üstünel Keyinci, 2012: 17). Bu bağlamda Zenon'daki doğduğu yer olan Kition'a olan vurgu da yerel farklılıklara verdiği önem bağlamında üzerinde düşünülmesi gereken bir ayrıntıdır. Elbette yükümlülükler konusunda en üstte evrensel aklın bulunması koşuluyla:” (...) toplum bilinciyle ilgili yükümlülüklerin de kendi içinde dereceleri vardır, buradan hareketle yükümlülüklerden hangisinin hangisine üstün olduğu da anlaşılabilir, buna göre ilk yükümlülüğümüz ölümsüz tanrılara, ikincisi vatanımıza, üçüncüsü ailemize, diğerleri ise azar azar başka şeylere ilişkin olmalıdır” (Cicero, 2017: 69). Dolayısıyla yerellik vurgusuna rağmen yerel bölgelerin usa aykırı olmaksızın farklı olabilecekleri, usa yatkın olmaları sayesinde aralarındaki farklılıkların çatışma unsuruna dönüşmeyeceği öngörülmektedir (Sabine, 1969: 145). Peki, bir devletin usa aykırı olup olmadığına ölçütü nedir ve de bunun denetimi ne kadar mümkündür? Üstelik mümkün olsa bile böyle bir durumda Stoacı tutumun ne olacağını kestirmek güçtür. Dolayısıyla Stoacı düşünce için ideal olan dünya devleti olsa da tekil devlet örnekleri de zorunlu varoluşlar/gereklilikler olarak olumlanabilmektedir. Bu anlamda Stoacılık erken dönemdeki tutumun aksine elastik/Janus yapısı sayesinde pratikte eşitlikçi olmayan bir düzeni de rahatlıkla meşrulaştıran bir hâle bürünebilmektedir. Stoacılığın teoride toplumsal ayrıcalıkları azaltıcı bir öğreti olmasının bu anlamda mutlak bir hükmü yoktur. Dolayısıyla diğer ekollerin değil de neden bilhassa Roma İmparatorluğunun ilk dönemlerinde Stoacılığın öne çıktığı, bizzat imparatorlarca benimsendiği ve bir tür ‘resmî ideoloji’ olduğu anlaşılmaktadır.

Şimdiye kadarki anlatının aksine Stoa felsefesini bireysel alan üzerinden değerlendirmek gerektiğinde aksi bir yere varmak mümkündür. Stoa öğretisinin mutlu bir hayat sürmenin tek yolu olarak gösterdiği duygusuzluk hâli, pasif yani tepkisiz bir kabulleniş hâlidir. Bu öğretiye göre çektiği acılara karşı şikâyet etmeyen, sabırlı ve tepkisiz kalan insan yalnızca mutlu olabilmektedir: Brennan'ın da Epiktetos'tan aktardığı üzere “ölüme, acıya, hastalığa kayıtsız kalmalıyız ve en yakın akrabalarımızın kaybı bile bize dokunmamalıdır. Çünkü bütün bunlar sadece

dış dünyaya ait olmakla kalmaz aynı zamanda her zaman iyi olan ‘ilahi takdir’ aracılığıyla da olur” (akt. Brennan, 2005: 237). “Ölüm, ölseler de şanlıları yok olmayacak kişiler için değil, yaşamlarıyla birlikte her şeylerini de kaybedenler için korkunçtur, sürgün ise tüm evrenin tek bir kent olduğunu düşünenler için değil, yaşam alanı sınırlı kişiler için korkunçtur” (Cicero, 2012: 47, 49). Bu kabulleniş daha sonra Hıristiyanlıkta hiçbir şeyden şikâyet etmeyen sabır timsali İsa’da vücut bulacaktır. İsa’nın bu tutumu Stoacı bir tutum olarak değerlendirilebilir. Ancak İsa’nın tutumu bir mutlak teslim oluşun ötesinde devrimci, bütünüyle aktif bir tutum olarak da okunabilir. Örneğin; bu tutumuna rağmen İsa’nın malın mülkün satılıp yalnızca kılıçlarla gelinmesi gerektiğini söylediği bilinmektedir (Luka, 8-52). Bu anlamda güçlü bir benzerliğin önünde çeşitli engeller de söz konusudur. Nasıl okunursa okunsun Stoacılar da hedeflenen dinginlik, her durumda nasıl olurda zihnin zaten olmuş olanı tercih edebileceği ve her türlü acının nasıl sakinlikle karşılanabileceği üzerinedir. “Eğer insan yaptığı her şeyin kendi kararı olduğuna inanırsa özgür, mutlu, asil ruhlu ve tanrı inancına sahip olacaktır” (Epiktetos, 2022: 21). Bu da kesintisiz erdemli bir yaşamı garanti etmektedir. Üstelik bu dokunulamaz, alıkonulamaz özgürlük hâli, normatif düzeyde son derece eşitlikçi bir yere yaslanmaktadır. “Stoacılıkta ‘içsel özgürlük’, toplumsal rolleri ne denli farklılaşırsa farklılaşsın bireylerin bu rollere uyumluluk göstermeleri, yazgılarına boyun eğmeleri ve ödevlerini yerine getirmeleri ile kazandıkları ahlaklılık anlamında bir ‘ilahi eşitlik’ fikrini de beraberinde getirir” (Türk, 2011: 163-164).

Stoacılar göre algımız ve algımız dışındaki ‘şeyler’ aynı değildirler. Dışsalıklar üzerindeki yanlış algı değiştirildiği takdirde mutlu olmak mümkündür. Aslında Stoacılar bir yönüyle kişinin evrende bir hiç olmadığını, evrene değer katan, evrenin bizzat kendisi olduğunu söylemektedirler. Katlanmayı erdem olarak gören Stoacılar da, her şey yine insan içindir. Kendi için kendinden vazgeçmez. Kendinden, çeşitli duygulanımlarından vazgeçme, yine kendisine ebedi mutluluğu, iyi bir yaşamı getirecek yolun taşlarını döşemektedir. Tanrısalılığı özsel olarak taşıyan kişi, eğer evrendeki yerini tam olarak bilip sınırlılıklarının farkında olursa sonsuz bir mutluluğa kavuşabilir. Çünkü her şeyi dinginlikle karşılayan bir insanın mutsuz olacağı hiçbir durum kalmamıştır. Ölürken bile sınırlılıklarının farkında olup erdemli metanetini korumaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki insanın iyiyi bilinçli olarak seçme özgürlüğü alt edilemez şekilde erdemli bir yaşamı mümkün kılmaktadır. Bu, her zaman aynı şeyi isteyip aynı şeyi reddetme tutarlılığıdır/özgürlüğüdür. Stoacılığı evren merkezli bakarak insan yaşamını küçümseme ve dolayısıyla ondaki problemleri insan için değersiz kılma felsefesi olarak da görmek mümkündür. “Evrenin yapısından ötürü katlanılması gereken ne varsa, yüce bir ruhla karşılanmalı. Bu bizi bağlayan kutsal yükümlülüktür -kendisinden kaçmaya gücümüzün yetmediği ölümlü şeylere katlanmak ve onlardan rahatsız olmamak-. Biz bir krallıkta doğduk, Tanrı’ya itaat etmek bizim için özgürlüktür” (Seneca, 2019: 23). Eski Yunan okulları için temel amaç olan mutluluğa bu sayede ulaşılabilecektir. Bu ekolle ilgili hangi noktadan ve hangi detaydan hareket edilirse edilsin şu evrensel mesaja varılmaktadır:

evrensel akla uyumlu yaşam. Evrensel akıl (parçası olsa da) insan zihnini aşan bir kavrayıcılığa sahiptir. Bu akli kabullenerek korku, keder, şehvet gibi aşırı duygulanımlarını kontrol edebilen kişi; doğayla eşitlenen kutsal, evrensel akla uygun davranmış olur. Bu davranış, mevcut dünyada kusursuz erdemli bir yaşamı elde etmek anlamına gelmektedir.

Metnin çeşitli yerlerinde değinildiği üzere evrensel akli kabulleniş, Stoacı çerçeveden bakılırsa ne özgürlüğü (iradeyi) ortadan kaldıran, dolayısıyla kişiyi kaderin oyuncağı haline getiren bir teslim oluşa yol açmakta ne de kişiyi olacaklar karşısında pasifize eden bir seyirciye dönüştürmektedir. Khryssippos'un analojisi bu noktada yardımcı olabilir: “Silindir ya da koni kendisine bir itme verilene kadar hareket etmeye başlamaz; ancak bu bir kez gerçekleştiğinde, silindirin yuvarlanmaya başlaması ve koninin yön değiştirmesi kendi doğaları gereğidir” (Cicero, 2022: 19). Dolayısıyla silindirin kendisine uygulanan itme kuvvetinin dışında yuvarlanış süresi, biçimi tamamen kendi özelliklerine bağlıdır. Üstelik silindirin şekli ağırlığı ve diğer özellikleri de bilindiğinden nasıl yuvarlanacağı da belirlenmiştir. Analogiyi meselemize uyarlıysak elbette kişinin kontrolünde olmayan, dışardan gelen izlenimler yani dış nedenler söz konusudur; ancak kişi bu izlenime uygun ya da aykırı davranacak içsel kaynaklara/farklılıklara sahiptir. Dış faktör bize bağlı olmayan tetikleyici bir unsurken rıza/kabul/onay olan içsel faktör tamamen bize bağlıdır ve davranışa etkisi bakımından ilkinden çok daha önemlidir. “Dış girdiler, nasıl tepki verdiğimiz hakkında çok az şeyi belirleyen yalnızca tetikleyicilerdir. Nasıl tepki verdiğimiz aslında ne tür bir ahlaki karaktere sahip olduğumuzla ilgilidir. İyi ya da kötü tepki verdiğimizde eylemlerimiz iyi ya da kötü insan olmamızın sonucudur ve bu nedenle eylemlerimiz gerçekten 'bize bağlıdır’ (Brennan, 2005: 257). Bunların hepsi de çelişmeyecek şekilde kader ve de özgür irade olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir örnekle/soruyla bu savlamayı nihayete erdirmek gerekirse alt sınıf bir ailenin üyesi olarak tekinsiz bir mahallede yaşayan birini düşünün. Kültürel sermayeden yoksun bu kişi yeterli eğitim alamadığı, maddi yoksunluklar içinde yaşadığı ve suç oranının yüksek olduğu bir sosyalleşmeden sonra birini öldürürse bu eyleminden ötürü sorumlu tutulabilir mi? Burada bir özgür iradede bahsedilebilir mi? Stoacılara göre bu durumda aile, çevre gibi dışsal uyaranlar çeşitli biçimlerde mahkûm edilebilir, suçlanabilir fakat bu kişinin adam öldürmekten dolayı sorumlu tutulmasını engellemez. Zira dış faktörlere rağmen bir kişinin suç işleme durumundan kaçınma ihtimali her zaman vardır. Kişi bir zorunluluk olarak suç işlemez, zihnin biçiminden dolayı dışsal izlenimleri onaylayan bir tercihte bulunur, dışsal uyaranlara uyumlu davranır ve rıza gösterir. Dolayısıyla suç işleyen kişi ahlaken de sorumludur. Bu yüzden suç işlemek de neticede cezalandırılmak da bu kişinin kaderinde vardır. Bu tercih/onay onun kaderiydi, tıpkı sonuçları gibi... Zira Stoacı anlayışta “kader/yazgı olacak olandır, olmak zorunda olan değil...” (Rist, 1969: 131).

Sonuç

Stoa felsefesi, Yunan yurttaşının iyi yaşamın kaynağı olarak gördüğü, hayatını onun etrafında şekillendirdiği, temel dayanak olan polislin bağımsızlığını yitirdiği bir atmosferde ortaya çıkmıştır. Stoacılık aslında kişiye yitirilenin yerine iyi/mutlu bir yaşamın bireysel düzeyde mümkün olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Stoacılık, insan merkezli olup mutluluğa ulaşmaya yönelik bir öğretilerdir. Bu anlamda mutlu olmak için herhangi bir araca gerek olmadığını ya da aşkın bir evreni beklemeden bu dünyada mutlu olunabileceğinin umudunu aşılacaktır. Mutluluk için temel zorunluluk ise evrensel akla uygun bir yaşayışı inşa etmektir. Bu doğrultuda mutluluğa erişmenin önündeki engel olan tutkuları kontrol eden bilge, doğaya uygun olan ahlaksal yaşanabilir tek yaşama sahip olmaktadır. Zira bilge kişi, sahip olmadığı hiçbir şeyi arzu da etmemektedir. Herhangi bir şeyin yoksunluğunun çekilmemesi, bu dünyada gerçek anlamda zenginliği ve mutluluğu mümkün kılmaktadır. Descartes'ten alıntılanmış şu pasaj, Stoacı düşüncenin arkasındaki psikolojiyi çok güzel yansıtmaktadır: “Doğanın kendileri için çizdiği sınırları belirlemeye çalışarak düşüncelerinden başka hiçbir şeye egemen olamayacaklarına, bunun, onları başka şeyler için herhangi bir heyecan duymaktan alıkoymasına iyice inanıyorlardı; düşüncelerini öylesine mutlak bir biçimde kullanıyorlardı ki doğanın ve yazgının çokça desteklediği ama bu felsefeye bağlı olmadıkları için her istediklerini kullanamayan insanlardan kendilerini daha zengin, daha güçlü, daha özgür, daha mutlu saymakta bir bakıma haklıydılar” (Descartes, 1998). Bu özgür/mutlu/erdemli yaşam ise içsel bir uyumu/kabullenışı zorunlu kılmaktadır. Bu inanç, daha sonra Orta Çağ'da hâkim olan ‘tanrı merkezli’ yapının tohumlarını da bünyesinde taşımaktadır.

Stoacılık, ilk dönemdeki aksi çabalara rağmen toplumsal düzeyde daha çok itaati mümkün kılacak bir öğreti biçiminde yorumlanabilirken –bu anlamda eşitsiz bir düzeni meşrulaştırıcı unsura dönüşebilirken- bireysel düzeyde bütün kaygılardan, dışsal uyarılardan/izlenimlerden uzak mutlu, içsel anlamda özgür bir hayatı vadetmektedir. Fakat bu vaade ulaşmak herkes için mümkün olsa da - bu anlamda evrensel bir çağrı taşısa da- pratikte sadece küçük bir azınlığa denk düşen bilgiler için olanaklı görülmektedir. Her halükârda “Stoacılık, her türlü uzlaşmaya ve koşula uyum sağlayabilen yapısı, dünya devleti düşüncesi doğal hukuk anlayışı, kavramlar üzerinde oynayarak farklı insanlara seslenebilen çeşitli hatta çelişkili söylemleri ve dinsel görüntüsüyle ile Roma İmparatorluğu’nu” (Ağaoğulları, 2009: 435-436), “doğal hukuk, iç özgürlük, evrensel kardeşlik gibi düşüncelerle Orta Çağ Hıristiyan düşüncesini besleyen” ana damarlardan biri olmuştur (Şenel, 2004: 183). Farklı uçlara gidebilecek esnek yapısıyla dört büyük okuldan biri olarak hem yaşadığı dönemde önemli bir felsefe akımı olmayı başarmış hem de fikirleri, kimi dönüşümlere uğrasa da uzun yıllar etkili olmayı sürdürüp kendisinden sonraki birçok düşünceye temel olmuştur.

Kaynakça

Abdülbaki Güçlü, E. U. (2008). Felsefe Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Ağaoğulları, M. A. (2009). Kent Devletinden İmparatorluğa. Ankara: İmge Kitabevi.
- Akoğlu, S. (2006). Cicero'da Tanrı İnanç ve Yazgı. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Arslan, A. (2010). İlk Çağ Felsefe Tarihi 4 (Cilt: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aurelius, M. (2019). Kendime Düşünceler. (Y. Emre Ceren, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bobzien, S. (2004). Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford: Oxford University Press.
- Botton, A. d. (2011). Felsefenin Tesellisi (B. Tellioglu Altuğ, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Brennan, T. (2005). The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate. Oxford: Oxford University Press.
- Brun, J. (2010). Stoa Felsefesi (M. Atıcı, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cicero (1914). De Finibus Bonorum et Malorum (H. Rackham, Çev.). London: William Heinemann.
- Cicero (2022). Kader Üzerine (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cicero (2012). Stoacıların Paradoksları (S. Gür Kalaycıoğulları ve C. Üstünel Keyinci, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Cicero (2017). Yükümlülükler Üzerine (C.C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Copleston, F. (2009). Felsefe Tarihi (Cilt 1) (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çapak, İ. (2007). Stoa Mantiği ve Farabiye Etkisi. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Çevik, C.C. (2019). Sunuş. Seneca. Mutlu Yaşam Üzerine, Yaşamın Kısıtlılığı Üzerine (C.C. Çevik, Çev.). İçinde (s. V-XIII). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- David Schultz, D. T. (2011). Siyasi Düşünceler Tarihi (Filozoflar ve Fikirleri) (F. Demir, Çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Descartes. (1998). Yöntem Üzerine Konuşma (Cilt: Dünya Klasikleri Dizisi) (Y. T. Afşar Timuçin, Çev.). İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık.
- Dumont, J.-P. (2007). Antik Felsefe. Ankara: Dost Kitabevi.
- Dürüşken, Ç. (1991). Stoa Mantiği. Felsefe Arkivi 28, 287-308.
- Epiktetos (2022). Kendisinin Efendisi Olmayan Hiç Kimse Özgür Değildir (Aslı Perker, Çev.). İstanbul: Destek Yayınları
- Friedell, E. (2004). Antik Yunan'ın Kültür Tarihi (N. A, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Gökberk, M. (2007). Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Göze, A. (2009). Siyasal Düşünceler ve Yönetimler. İstanbul: Beta Basım Yayım.

- Gür Kalaycıoğulları, S., Üstünel Keyinci, C. (2012). Sunuş. Cicero. Stoacıların Paradoksları (S. Gür Kalaycıoğulları ve C. Üstünel Keyinci, Çev.). İçinde (s. 5-17). Ankara: İmge Kitabevi.
- Hadot, P. (2011). İlk Çağ Felsefesi Nedir? Ankara: Dost Kitabevi.
- Hançerlioğlu, O. (1993). Felsefe Ansiklopedisi (Cilt 6). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Inwood, B. ve Gerson, L.P. (1997). Hellenistic Philosophy. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Irvine, W. B. (2009). A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy. Oxford: Oxford University Press.
- Karaköse, H. (2004). Siyasal Düşünce Tarihi. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kenny, A. (2017). Batı Felsefesinin Yeni Tarihi (Cilt Antik Felsefe) (S. Uslu, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Laertios, D. (2007). Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri (C. Şentuna, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Luka Kitabı Bölümleri. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=luka+8-52> adresinden alındı.
- Martin, T. R. (2012). Eski Yunan, Tarih Öncesinden Helenistik Çağ'a (Ü. H. Yolsal, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Murray, G. (1915). The Stoic Philosophy. London: Watts & Co.
- Ocak, H. (2011). Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlk Çağ'dan Orta Çağ'a Evrimi. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 11, 79-101.
- Rist, J. M. (1969). Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, J. M. (2002). Dünya Tarihi: Tarih Öncesi Çağlardan 18. Yüzyıla... (İ. Erman, Çev.). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Russell, B. (1969). Batı Felsefesi Tarihi: Antik Çağ (M. Sencer, Çev.). İstanbul: Kitaş Yayınları.
- Sabine, G. (1969). Siyasal Düşünceler Tarihi (H. Rızatepe, Çev.). Ankara: Sevinç Matbaası.
- Seneca (1925). Ad Lucilium Epistulae Morales (R.M. Gummere, Çev.). London: William Heinemann. Seneca (2019). Mutlu Yaşam Üzerine, Yaşamın Kısıklığı Üzerine (C.C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Stephens, W. O. (2007). Stoic Ethics. London: Continuum.
- Şenel, A. (2004). Siyasal Düşünceler Tarihi. Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları.
- Togni, P. (2021). Stoacılık. U. Eco (Der.). Antik Yunan (L. T. Basmacı, Çev.). içinde (s. 526-535). İstanbul: Alfa.
- Türk, D. (2011). (Eski) Stoacılık: Yazgını seç!. M. A. Ağaoğulları (Der.). Batı'da Siyasal Düşünceler. içinde (s.160-164). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Warren, J. (2021). Helenistik Felsefe: Mekanlar, Okullar ve Özellikler. U. Eco (Der.). Antik Yunan L. T. Basmacı (Çev.). içinde (s. 512-519). İstanbul: Alfa.
- Wood, E. M. (2009). Yurttaşlardan Lordlara (O. Köymen, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.

Romaneka Dîrokî Ya Dîroknasekî: Zeynel Bega Îhsan Colemêrgî

İlyas SUVAÇCI¹

Bir Tarihçinin Tarihi Bir Romanı: Îhsan Colemêrgî'nin Zeynel Beg Adlı Romanı

Öz

Tarih ve roman toplumların ve bireylerin hayatlarını ele alan iki önemli unsurdur. Tarihçi bilgi ve belgelere dayanarak yaşanmış olayları aktarırken romancı ise gizli ayrıntıları ve hayatları yorumlar. Bizler de bu çalışmamızda bir roman yazılırken tarihten nasıl faydalanılabileceğini Îhsan Colemêrgî'nin Zeynel Beg adlı romanı üzerinden inceledik. Eser Kürt edebiyatında, roman türünde Hakkari tarihini anlatan ilk örneklerdendir. Bu nedenle eserin incelenmesi önem arz etmektedir. Zeynel Beg adlı romanı ele alan bu çalışmada; olay, kişi, yer ve zaman öğelerini nasıl kurgulandığı, tercih edilen anlatıcı türünün romanın kurgusunu nasıl etkilediği, eserin diğer tarihi romanlarla ne tür benzerlikler taşıdığı, incelenmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi olan içerik analizine başvurulmuştur. Hakkari tarihi üzerine araştırmaları olan Îhsan Colemêrgî'nin tarihçi yönü söz konusu romanında da görülür. Olaylar bir romancıdan ziyade bir tarihçinin bakış açısıyla anlatılmıştır. Bundan hareketle yazarın, bir roman yazmak için tarihten faydalanırken eserde kendisini anakronizm örneklerinden de kurtaramamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarihi roman, Kürt romanı, Zeynel Beg, Hakkari tarihi, Îhsan Colemêrgî.

Kurte

Dîrok û roman du hêmanên sereke ne ku behsa jîyana civak û ferdan dikin. Çawa ku dîroknas xwe dispêre belgenamayan û bûyerên berê radigihîne romannivîs jî kîtekit û jîyanên ku di dîrokê da nepenî mane şîrove dike. Em di vê xebata xwe da li ser romana Îhsan Colemêrgî ya bi navê Zeynel Beg bisekinin gelo di vê romanê da nivîskarî çawa ji dîrokê sûd wergirtiye. Wekî cureyeka romanê ev berhem di edebîyata Kurdî da yek ji nimûneyên ewil yên ku li ser dîroka Hekaryan e. Lewma lêkolîna me ji ber vê sedemê girîng e. Di vê xebatê da me ev pirs bersivandin; gelo hêmanên romanê yên binyadgerî yên wek zîncîreya rûdanê , karakter , zeman û mekanî çawa

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, Rektörlük, Türk Dili Bölümü, ilyascembeli@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6409-1229.

hatine honandin, cureyê vegêr bandoreka çawa li ser romanê kirîye, wekhevîyên vê berhemê ligel romanên di yê dîrokî çî ne? Me rêbaza nîrxandina naverokê ya çawahîniyê bi kar anî. Me dît ku di navbera nivîskarî û berhema wî da têkilîyeka girîng heye. Bûyerên ku di romanê da tîn vegotin ji riwangeha romannivîsekî zêdetir dişibe ya dîroknasekî. Lewma mirov dikare bibêje ku di berhemê da mînakên anakronîzmê jî tîn dîtin. Lewma nivîskarî jî bo nivîsandina dîrokê roman wek amûrekê bi kar anîye.

Peyvên Sereke: Romana dîrokî, romana Kurdî, Zeynel Beg, dîroka Hekaryan, Îhsan Colemêrgî.

A Historical Novel by a Historian: Îhsan Colemêrgî's Zeynel Beg

Abstract

History and novel are two important elements that deal with the lives of societies and individuals. While the historian conveys the events that took place based on information and documents, the novelist interprets the hidden details and lives in history. In this study, we analyzed how to use history while writing a novel through Zeynel Beg's novel by Ihsan Colemêrgî. It is one of the first examples in Kurdish literature that mentions about the history of Hakkari in a novel genre. Therefore, it is important to study this work. In this study, which analyzes the novel named Zeynel Beg; how events, person, place and time are fictionalized, how the type of preferred narrator affects the fiction of the novel, and what similarities the work has with other historical novels are examined. In our study, we applied to content analysis, which is a qualitative research method. Îhsan Colemêrgî's historian identity, who has researches on the history of Hakkari, is also seen in his novel. The events are narrated from the perspective of a historian rather than a novelist. Based on this, the author could not save himself from the examples of anachronism while making use of history to write a novel.

Keywords: Historical novel, Kurdish novel, Zeynel Beg, Hakkari history, Îhsan Colemêrgî.

Extended Abstract

Events in history affect societies or individuals. This situation also has reflections on literature or art. If we focus on the field of literature, for example, novelists often reflect historical events that they have seen and experienced in their own lives. From this point of view, it can be said that there is an important relationship between history and literature. By looking at the author's novel, it can be understood how the events in the period when the work was written affected the novelist. For this reason, literary works can also be used in history learning. Among other modern literary genres, especially the novel has the privilege of various and rich narrative possibilities and the privilege of narrating the events as if they were experienced again through fiction. Novels describing a historical

event are evaluated in the category of historical novels. In this type of novel, the novelist does not rewrite history. He interprets the events that are hidden or not understood in history according to the peculiar rules of the literary world. For this reason, historical novels should not be seen as a definitive and historical document. In historical novels, the plot is fictionalized on history. A historical event, person or persons are mentioned. The persons in these novels may be a real person from history, or they may be an imaginary person. Historical novels can be popular, biographical, modernist, or postmodernist. In Kurdish literature, there has not been much study on historical novels written in Kurmanji dialect. We aimed to contribute to this small number of studies in the field with this review of İhsan Colemêrgî's novel named Zeynel Beg. Another purpose of our review is to determine the parallels between the historiography and novelism of the novelist. We explained the purpose of İhsan Colemêrgî in writing a historical novel, how far he achieved this goal, and how his historian side affected his novel writing. Although the novel is about the life of Zeynel Beg, who ruled Hakkari in the 16th century, it actually presents an overview of Hakkari history in this century. He also talks about the struggles of the Kurds with each other, with the Ottoman and Safavid States in this period. In order to establish a national consciousness, writers need complete and good models and characters in historical novels. In the novel we have examined, it is seen that the author idealizes the characters in order to show their good sides. When talking about an event that happened in history, references to the author's own time are seen rather than the conditions of the time when the event took place. For this reason, examples of anachronism are also seen. Each of the novel characters interprets events like a historian while describing an ordinary or major event. It is told that people of different faiths and races such as Kurds, Assyrians, Jews and Armenians live side by side in peace in the same geography. Therefore, it is seen that this is actually a reflection of the multiculturalism of modern times. All these show that the characters of the novel are fictionalized differently from the typical, ordinary people of their era as in reality. Although the author sometimes tried to benefit from folklore elements such as proverbs, idioms, folk beliefs and children's games to get rid of this, it can be said that this is not enough. The author prevented the characters from speaking with their own voices, describing the events as they saw them, and did not attempt to show how their psychology was. As a result of all these, it shows that although the author's aim is to write a historical novel, he considers ideological concerns rather than aesthetic concerns, and therefore he cannot get away from historiography.

Destpêk

Bûyerên di dîrokê da diqewimin bandorê li ser jîyana takekesî û civakî dikin. Wek endamekî civakê nivîskar yan jî romannûs jî gelek caran di berhemên xwe da cih dide bûyerên ku ew jîyaye. Wate, her çawa jî be ew nikare xwe ji bin bandora wan xelas bike. Lewma mijar çî be û çiqas jî takekesî be ew dê kêman yan jî zêde di berhema xwe da hêmanên civaka ku jê derketîye binimîne. Bi vê yekê em xwe digihînin têkilîya di navbera dîrok û edebîyatê. Herçend ku du qadên cuda jî bin di gelek xalan da edebîyat û dîrok digihin hev. Lewra ji bo nirxandina berhemeke edebî divê pêşîyê em li dîroka nivîsandina wê binêrin ka gelo şert û mercên dema ev berhem hatîye nivîsandin çawa bûye, vê yekê bandoreka çawa li ser hiştîye. Her wiha gelek caran berhemên edebî ji bo hînbûna dîrokê wek amûrên girîng tên dîtin. Ev jî nîşan dide ku di navbera dîrok û edebîyatê da danustandineka xurt heye.

Ji ber pirdengî û kompleksbûna wê di nav cureyên edebî da roman xwedîyê cihê girîng e, her wiha ew di danustandina dîrok û edebîyatê da yek ji mînak û amûrên sereke ye. Lewma roman li gor cureyên di yên edebîyata modern, “ji ber kêrhatîbûna vegotinên cuda, cihanên mimkûn yên cuda û ji bo civakî û gelejimarîyê” (Altuğ, 2017:157) lêhatî ye. Romanên ku bingeha wê li ser bûyereka dîrokî ava bûne wek “Romanên Dîrokî” tên binavkirin. Ev cure roman, ji dubare nivîsandina dîrokê zêdetir alîyên dîrokê yên ku bi rêbazên zanista dîrokî nehatine zelalkirin û nepenî şîrove dike. Li gor rêbazên edebîyatê wê ji nû ve dihone. Lewma ew ne dîrok e, bi tenê sûdwergirtina ji dîrokê ye. Bûyersazîya wê li ser dîrokê ava dibe û behsa mijar û kesayetîyên dîrokî dike. Lehengên romana dîrokî yan kesayetîyên rasteqîn yên dîrokî yan jî kesên xeyalî ne. Lewma romannûs ne mecbûr e ku romana xwe teqez li ser jîyana kesên rasteqîn binivîse. Di demê da çend guherîn di romana dîrokî da çêbûne. Ew di nav xwe da ji van binbeşan pêk tê (Yalçın-Çelik, 2005:76):

1) Romanên dîrokî yên rasteqînî û kronolojîk: Romanên dîrokî yên populer, Romanên dîrokî yên bîyografîk û bîranînî

2) Romanên dîrokî yên modernîst

3) Romanên dîrokî yên postmodern

Di sedsala 19an da em mînakên ewil yên romanên dîrokî dibînin. Gyorgy Lukacs dibêje her çend bê gotin di sedsalên 17an û 18an da jî romanên dîrokî hatine nivîsandin ev dê nerast be. Ji ber ku di van berheman da derûnîya lehengan û nirxên exlaqî bi yekcar yên dema romannûsan bixwe ne; lewma bi tenê mijar û clûbergên van romanên dîrokî ye. Mînaka ewil ya romana dîrokî berhema bi navê *Waverley* (1814) ya romannûsê Îngilîz Sir Walter Scott e (1771-1832). W. Scott ligel çîrokên gelêrî û efsaneyên gelê Îskoçî behsa “Serhildana Jacobite” (1745) û şerên Îngilîzan yên mîrnişîniyê dike. Bi bawerîya G. Lukacs di mînakên berîya *Waverley*ê da hêmana dîrokê bixwe tune ye û taybetmendîyên lehengan ne têkildarî dema xwe ne. Gelo çima romana dîrokî bi taybet di

destpêka sed sala 19an da derket holê? Gyorgy Lukacs vê pirsê bi şoreşa Fransayê, têkçûna Napolyon, belavbûna kapîtalîzmê û fikra netewetîyê rave dike. Piştî van bûyeran dîrok êdî dibe “serpêhatîyeka girseyî” lewma jîyana takekesan rasturast di bin bandora dîrokê da maye. Ew kes têdigihin ku hebûna wan girêdayî bûyerên dîrokî ne (Lukacs, 2008:21-25). Bêguman ji ber fikra netewebûnê, ku bi romantîzmê belav bûye, romana dîrokî xwe digihîne gelek xwîneran û bandorê li ser wan dike (Argunşah, 2010:454). Ji ber ku di van berhemana da gel, pêrgî dîroka xwe ya mezin dihat, ji vê cure romanê gelek hat hezkirin. Nivîsandina romanên dîrokî piştî Îngîlîstanê pêşîyê li Fransa, Elmanya, Rusya û Îtalyayê û piştê li gelek welatên di belav bûye. Heta îro jî ji vê cureyê gelek tê hezkirin.

Di roja me da jî her cure romanên dîrokî tînen nivîsandin. Di edebîyata Kurdî da em zêdetir pêrgî romanên dîrokî yê rasteqînî û kronolojîk tînen. Ev yek girêdayî pêvajoya netewebûna Kurdan e. Ne bi tenê romanên Kurdî yê dîrokî mirov bibêje bi giştî edebîyata Kurdî ya modern di bin bandora vê yekê da maye ev wê nebe mubalexe. Wate, mînakên ji nû ve nivîsandina dîroka Kurdan û avakirina hişmendîya neteweyî di berhemên edebîyata Kurdî ya modern da pir in. Yek ji nimûneyên vê yekê romana Îhsan Colemêrgî ya bi navê *Zeynel Beg* e. Herçend ku li ser romanên Kurdî yê dîrokî yan jî têkilîya roman û dîrokê di kovar û pirtûkan da çend xebat² hebin jî li ser romana navborî tu lêkolîn nehatine kirin. Lewma ev xebata me girîng e. Me ev lêkolîn li gorî rêbazên vegêrannasîyê û nixandina naverokê ya çawahîniyê kir. Bi vê rêbazê wateyên berhemê yê nepenî mirov dikare derxîne holê. Ev rêbaz dê ji bo têgihîştina têkilîya jînenîgarîya nivîskarî û romana wî kêrhatî be. Ji ber ku yek ji armanca sereke ya vê xebatê ew e ku têkilîya dîroknasîya Î. Colemêrgî û romannûsîya wî derxîne holê. Gelo Colemêrgî wek dîroknasekî xwestîye bi nivîsandina romaneka dîrokî çî bike, çiqas gihiştîye armanca xwe, dîroknasîya wî bandoreka çawa li ser romannûsîya wî kiriye, di romanê da kîjan mijar derdikevin li pêş. Pîranîya romannûsên Kurd yê romanên dîrokî nivîsandine wek Î. Colemêrgî dîroknas nîn in, yan jî berhemên wan yê li ser dîrokê tune ne. Lewra ji ber balkişandina têkilîya di navbera kurtejiyana nivîskarî û romana wî da ev xebata me ji yê berîya xwe cudatir e. Armanca me bi vê xebatê ew e ku ew piştgirîya lêkolînên li ser romanên Kurdî yê dîrokî bike.

1. Bîyografiya Îhsan Colemêrgî

Îhsan Colemêrgî di sala 1944an da li Colemêrgê ji dayîk bûye. Wî dibistana seretayî û ya navîn li Colemêrgê xwendîye, di sala 1965an da li Diyarbekirê dibistana mamostetîyê xelas kirîye. Piştî 8 salên mamostetîyê ji ber fikrên wî yê sîyasî wî sirgûn dikin Uşakê. Lewma ew karê mamostetîyê berdide. Piştî derbeya

2 Hinek ji van xebatên ku rasterast li ser romanên Kurdî yê dîrokî yan jî li ser têkilîya roman û dîrokê disekinin ev in: (Adsay, 2013, Adsay:2014), (Sahand, 2016), (Ölmez, 2018), (Hesen, 2019), (Zirarî, 2017), (Turan, 2020).

leşkerî ya 1980ê demekê tê girtin. Li ser edebîyat, dîrok û mîtolojîya Kurdan di gelek kovar, rojname û malperên Kurdî da nivîsên Colemanêrgî hatine weşandin.

Berhemên wî:

Roman: 1. Cembelî Kurê Mîrê Hekaryan, (Çapa Yekem, Apec, 1995; Çapa Duyem, Avesta 2001) 2. Zeynel Beg (Lîs, 2018), Ezemşêr (Lîs, 2020), Momê (Lîs, 2020).

Dîrok û Lêkolîn: 1. Hakkari Suretleri (Sümbül Dağı'nda Ayın Doğuşunu İzlerken), (Lîs, 2006) 2. Mezopotamya Uygarlığında Hakkari (Lîs, 2006) 3. Dîrok û Şaristanîya Ûrartûyîyan (Lîs, 2019), Siltanê Kurd Selahadîn Eyûbî Şêwirmend û Femandarên Wî Ên Hekarîyanî (Lîs, 2021), Şîna Şengalê (Lîs, 2020), (Bernamegeh, 2020).

2. Wek Romaneka Dîrokî Zeynel Beg

2.1. Bûyersazî

Di romana Îhsan Colemanêrgî ya bi navê *Zeynel Beg* da ji dayîkbûnê heta mirina wî behsa jîyana mîrê Hekaryan Zeynel Beg (?-1585), şerê navxweyî li ser mîrektîyê, şerê di navbera dewletên Osmanî û Safewîyan da tê kirin. Roman ji 16 epîzotan pêk tê û ew wek rêzebûyer girêdayî hev in. Wate, bi awayekî kronolojîk em li alîyekî jîyana takekesî ya Zeynel Beg li alîyekî din jî rûdanên di mîrektîya Hekaryan diqewimin hîn dibin. Pê ra di her epîzotekê da li ser dîroka mîrektîyê agahî tên dayîn lewma di ragihandina serborî û jîyana karakteran da ji çîrokên di nav çîrokan zêdetir em bi taybet bûyerê sereke dibînin. Lê ji ber ku di her epîzotekê da pir agahiyên dîrokî tên ragihandin em carinan ji vê bûyerê dûr dibin, dikevin nav rûpelên dîrokê.

Mîr Melekê babê Zeynel Beg pevçûna di navbera herdu dewletan da li pişt Safewîyan digire lê Begzade Zeynel alîgirê Osmanîyan e. Lewma ew ji bo serhildaneka li hember babê xwe ligel Osmanîyan dikeve têkilîyê. Li rexê dî ji bo bidestxistina mîrektîyê Safewî jî piştgirîya mamê Zeynel Beg Seyîd Mihemed û kurê wî Yaqûb Begê dikin. Ji bo ku Mîr Melek bikin şîrîkê xwe Safewî êrîş dikin li ser Geverê. Hêzên mîrektîya Hekaryan bi alîkarîya siwarên Zeynel Beg vê êrîşê dişikênin. Lehengîya Zeynel di vî şerî da hêza wî ya di mîrektîyê da mezin dike. Wexta Mîr Melek ji bo vê serkeftinê pîrozbahîyê diket Zeynel bi 2500 çekdaran êrîşê dibe li ser zoma babê xwe û wî dîl digire. Piştî ku Zeynel Beg tê ser textê mîrektîyê mamên wî Seyîd Mihemed û Yaqûb Begê³ serî radikin. Ew bi alîkarîya Safewîyan û eşîra Pinyanişîyan bi ser dikevin. Zeynel Beg bi kotekî xwe xelas dike û xwe dispêre mîrektîya Amêdîyê. Zeynel Beg li wir bi alîkarîya Mîr Husên ji bo ku

3 Pêşîyê Yaqûb Begê û Seyîd Mihemed weku mamên Zeynel Beg tên danasîn (r.67). Lê piştî ku Zeynel Beg ligel Osmanîyan hêzên mamên xwe têk dibe wê demê tê gotin ku Seyîd Mihemed û kurê wî Yaqûb tên bidarvekirin. (r.113) Lewma mirov nizane ka çawa kesê ligel Seyîd Mihemed serî radike birayê wî be û wexta serhildan dişikê yê ku tê bidarvekirin dibe kurê Seyîd Mihemed.

dîsa bê ser text diçe Stenbola paytexta Osmanîyan. Peryên ku ji Mîr Husên qer kirine dide serokwezîrê Osmanîyan Rustem Paşa. Osmanî jî ji ber berjewendîyên xwe dixwazin fermana mîrektîyê bidin Zeynel Beg. Wexta Zeynel Beg vedigere, Osmanî jî bo vê yekê êrişê dibin li ser Hekaryan. Ew, Seyîd Mihemed û kurê wî Yaqûb bi darve dikin. Zeynel Beg jî bo ku qayîmkirina mîrektîya xwe dîsa diçe Stenbolê. Li wir ji keçikeya Bosnayî ya bi navê Atîye hez dike û ew biryara zewacê digirin. Dema Zeynel Beg li Stenbolê di rêveberîya da valahîyek çêdibe, Begzade Yaqûb û birayê Zeynel Beg Bidax jî vê rewşê îstîfade dikin. Lewma dema Zeynel Beg vedigere Hekarîyê ligel Osmanîyan, Begzade Yaqûb û birayê xwe Bidax digire û wan bi darvedike. Piştê dîsa tê ser text, ligel Atîyeyê dizewice. Heta 70 salîya xwe mîrektîya Hekaryan dike, piştê cihê xwe jî kurê xwe Seyîdxan Begê ra dihêle. Dema Osmanî dixwazin ji Safewîyan bajarê Tebrîzê bistînin ew bi alîkarîya hêzên mîrektîya Hekaryan êrîş dikin. Di vî şerî da Zeynel Beg tê kuştin.

2.2. Îdealîzasyon

Di edebîyatê da nivîskar carinan; kes, rewş û kirinên ku di jîyana rasteqîn da nînin bi rêya tîp yan jî modelan heçku ew hene wan ava dike. Ji alîyê nivîskarên ku li pey parastina dozê ne ev tîp yan jî model tînan afirandin. Ev kesên îdealîzekerî jî taybetîyên kesane zêdetir xwedîyê nîrxên hêja yê civakî û neteweyî ne. Ew di jîyana rojane da tune ne, ji alîyê nivîskarî ve tînan “keşîfkirin”. Nivîskar wan wek mînakên herî baş û îdeal pêşkêş dike, lewma ew bîr û bawerîyên nivîskarî dinimînin. Ev kes jî bo bidestxistina nîrxên neteweyî, dîni, felsefî hwd. tîdikosîn û fedakarîyê dikin (Çetin, 2008: 151-152). Di romanên dîrokî da jî ji bo avakirina hişmendîyê neteweyî pêdivîya nivîskaran bi karakter û modelên baş û bêkêmasî heye. Di romana *Zeynel Beg da* jî nivîskar jî bo ku alîyên baş yê karakteran nîşan bide wan îdealîze dike. Gelo nivîskar vê yekê çawa dike? Ji bo vê yekê em jî romanê çend mînakên bidin.

Nivîskar bi rengdêrên baş, taybetmendîyên van kesan dişibîne kesayetîyên dîrokî. Ev kes jî malbateka esil tînan, çu kêmasîyên wan nînin. Wek mînak wexta Begzade Zeynel ji dayîk dibe ew wek yekî “pir jîr, bizav û lawîn” xuya dike, “zendên wî mîna hevristên dol Çiyayê Mere badayî”, “rûyê wî wek şemala ronahîyê” ye. Ew rengê Rustemê Zal dide û xuya ye ku dê weku wî bibe “mêrxas”. (r.9) Ev taybetîyên Zeynelî ji alîyê nivîskarî ve wek nîşanên geşkirina qesra mîrektîya Hekaryan tê şîrovekirin. Dayîka Zeynel Beg, Mîran Xan jî –ku ew jî keça Mîrê Somayê ye- “bi bedewîya xwe rengê Zîna xwîşka Mîrê Botanê ya destgirtîya Memo” dide (r.10)

Wexta nivîskar behsa endamên civîna dîwanê ya Mîr Melek dike vê îdealîzekerîyê digihîne asta herî bilind. Her endamêkî dîwanê di karê xwe da şareza ye. Ew wexta mafê axaftinê digirin di çarçoveya pisporîya xwe da jî bûyerên dîrokî mînakên didin. Bi vê yekê dixwazin bala Mîr Melek bikêşin ku ew jî wek rêveberên berî xwe heman xeletîyan dubare neke. Bi taybet endamên civîna berteng “xwendevan, zana, têgihîştî û pispor” in, haya wan “ji bûyerên sedsala paşê” heye. (r.25) Yek jî endamên dîwanê, şewirmendê sîyaseta ligel Osmanîyan

Şêrko ye. Ew, Erebi û Osmanî baş dizane. (r.26) Şêwirmendê têkiliyên Îranê Mele Hîşyar, alimekî navdar û xwedan ilmekî kûr e. Wî pirtûkên derbarê “dîrok, zagon, civaknasî û derûniyê” xwendine, her wiha ew dersê dide feqeyên mizgeftê. (r.28) Şêwirmendê danûstandinên Mîrê Botan û Bahdînanê Şahbazê Lêwînî, “rêz û rista eşîrtiyê, begîtî, axatîyê” (r.30) baş dizane. Dizdarê Kelata Colemêrgê Mêrxasê Sergivandeyî wek “şêrê çîyayan, pilingê zozanan, melkemotê nav çavên dijmina” tê nasîn. “Rêveberî, pêşengîya silh û selahetê” ew çareser dike. Hemû xwecihên kelehê û rêveberîya mîrektiyê ji helwestên wî yên derbarê aşîyê da dilşad in. (r.32) Fermandarê leşkerî Keleşê Çîyaresî, yekî wisa ye ku “tîrsê nizane”, ew “siwarekî baş e, di şerê şûr û mertalan de navdar e”, haya wî “ji çêkirina artêşa Osmanî û Safewîyan” heye. Her wiha “der barê şerê Çardêranê de jî lêkolînên wî hene” (r.46). Yek ji mirovê “herî zana û aqilmend” şêwirmendê Mîr Melek yê sereke Egîdê Koxî ye. Ew di perwerdeya xwe da li bajarên wek Şam, Bexda, Stenbol û Îsfahanê maye. Di ilmê sîyaset, dîrok û qanûnê da pîspor e. Ew hostayê zimanê Farisî ye, aliyê wî yê helbestvanî û helbestxwendinê jî heye. Ew kesên wek; Baba Tahîrê Hemedanî, Elîyê Herîrî, Şêx Hesênê Êzîdî, Umer Xeyam, Ebdulsemed Begê Hekarî baş nas dike. Ew li herema Hekaryan “rola şêwirmendê Selahedînê Eyûbî Îsa El Hekkarî dileyîze” (r.50).

Nivîskar wexta li ser erdnîgarî, eşîr û niştecihên mîrektiya Hekaryan agahîyan dide dîsa berê xwe dide îdealîzekirinê. Li ser “mêranî û mêrxasîya” eşîrên herêma Hekaryan tê gotin ku ji serdemên peşîn û heta wê demê “hîlebazî, durûtî û fêlbaziyê hêj di nav eşîrên herêmê de bingeha xwe çênekiriyê” (r.23). Hekaryan wek “şûnwareke şervanên bi nav û deng” tê zanîn. Di dewleta Eyûbîyên Misirê da gelek leşker û rêveberên eslê xwe ji Hekaryan in cih girtine (r.46). Fermandarê Mîr Melek Keleş jî “kevneşopîya wan mêrxasan” berdewam dike (r.47). Di cengan da “heta çeloyekî Colemêrgî deh kesan nekuje paş de venagere baregaha xwe”, “tîrsa mêrxasî û şervanîya mirovên Hekaryan ketiye dilê hemû dost û neyaran” (r.47) Leşkerên wan “wekî leşkerê Ereban, Farisan û Osmanîyan li komkirina xenîmetê nagerin” (r.48)

2.3. Anakronîzm

Di edebiyatê, sînemayê û beşên dî yê hunerê da bûyer carinan ne li gor dema ku ew rûdane tên nîşandan. Ev têgihîştina kesekî, bûyerekî û alavekê ji derî-zemanî weku anakronîzmê tê binavkirin. Anakronîzm di edebiyatê da bi awayên cuda tê dîtin. Carinan nivîskar ji nezanîyê carinan jî bi zanebûn bûyerên berê li gorî dema xwe, bi ziman û metaforên dema xwe dinirxîne, şîrove dike. Heke ev ji nezanîyê pêk bê ev wek kêmasîyekê tê dîtin. Di van cure mînakên da em pergî gelek rewşên absurd jî tînin. Heke nivîskar bi zanebûn vê yekê dike û veneşêre bi ser de ew hewl bide ku ev kirina wî bê dîtin ev yek wek hêmanên “îronî” û “parodî” tê şîrovekirin. Anakronîzm di edebiyatê da herî zêde di romanên dîrokî da tê dîtin (Bingöl, 2019:60). Di romanên da –nemaze di romanên dîrokî da- yek ji sedemên herî girîng ya anakronîzmê bijartina vegêr û rola wî ya di romanê da ye. Wek mînak di riwangeha gişzan da vegêr her tiştê ku dê biqewimin bi kitekit

dizane. Di vê cure riwangehê da vegêr li ser her tiştî ye, li herî pêş e. Ew her car dikeve di navbera karakter û xwînerî da, şîroveyan dike û dixwaze fikrên xwe bi xwînerî bide pejirandin (Jale, 2006:15). Di romana *Zeynel Beg* da jî –ku ew jî bi riwangeha gişzan hatîye nivîsandin- carinan em ji ber destlêwerdanên vegêr mînakên anakronîzmê dibînin.

Wek mînak, wexta vegêr behsa qazîyê Hekaryan Pîroyê Mêrganî dike wî wek kesekî durû nîşan dide. Dibêje ku ew ji Kurdî zêdetir gotin û şîretên xwe bi Erebbî vedibêje. Li ser vê yekê vegêr bi destlêwerdana li ser karakteran di navbera wê rojê û “roja me” têkilîyekê girê dide û dibêje **“Di roja me de jî mirov dibe şahidê vê şaşîyê”** (r. 42). Bi bawerîya vegêr **“Di wê serdemê de jî** carinan dîtînen qewmî diketin rêza duyemîn” Desthilatdaran li gor berjewendîyên xwe hêmanên nijadî, dînî û mezhebî wek çekekê bi kar anîne (r.191).

Vegêr carinan wexta ku karakterên xwe dide axaftin yan jî bi xwe tev li honaka romanê dibe -wek li jor jî me dît- ji bo “dema îroyîn” ji dîrokê mînakan dide, bi vê yekê ew dîrokê ji bo ku peyaman bigihîne îro bi kar tîne. Nivîskar ji devê karakterê bi navê Egîdê Koxî behsa azadîyê dike. Ew dibêje “azadî xwesteka me ya sereke ye”. Bi bawerîya wî “ew qewmên azad nebin, ol û rêolên wan jî azad nîn in”, “azadî bi koletîyê nayê guhertin” û “maka hemû azadîya, azadîya qewmîyetê ye” (r.55). Mîr Melek û kurê wî Mîr Zeynel jî perçebûna Kurdan û hebûna mîrektîyan di çarçoveya helwesta “qewmîyet”ê da şîrove dikin. Mîr Melek bandora şerê Safewî û Osmanîyan li ser Kurdan bi rola mezheban rave dike. Bi bawerîya wî şerê van herdu hêzan ji ber armanca “dagirkirina axa Kurdan, dîlgirtina desthelatdarî, talan û mêtina dewlemendîyên herêmê” (r.64) pêk tê. Mîr Zeynel jî dibêje ku di encama şerî da “birakujî”ya Kurdan dê heta hetayê berdewam bike. Lîgor wî ew hêzên mezin dixwazin axa “me” talan û parve bikin, “me bi parvekirinê bixin bin destê xwe û bimêjin, kelatên me li pêşberî hevdu bikin çeper” (r.85). Piştî ku dewleta Osmanî mamê Zeynel Beg Seyîd Mihemed derdest dike û berî ku wî darve bikin Îskender Paşayê dewleta Osmanî jê ra dibêje ji ber ku wî dewleta Osmanî nas nekirîye cezayê wî mirin e. Seyîd Mihemed bersivê dide wî û dibêje “Ez li azadîya gelê xwe digerîyam. Ev kiriyara te li dijî mirovatîyê ye û dagirkerî ye” (r.112). Bi Mêrxasê Sergivandeyî Hekarîyan gelek caran “rêveberên xwe bi lewnekî hîlbijartinê xuya” kirine. Di sedsada 15emîn de jî ev rê û rêbaz derbasdar bûn, mîrekan jî bi vê rastîyê baş dizanîbûn” (r.34)⁴ Ji van mînakan tê fêhmkirin ku nivîskarî bi helwesteka derzemanî xwestîye di navbera dîroka Hekaryan ya sedsala 16an û rewşa Kurdan ya dema xwe da wekhevîyekê ava bike.

4 Mirov têngaîhe madem ku rêveberên li mîrektîya Hekaryan bi lewnekî hîlbijartinê dihatin hîlbijartin nexwe nivîskarî bo çî behsa şerê mam û birazîyan yê li ser texê mîrekiyê kirîye û ew bi hîlbijartinê nehatine ser text.

2.4. Dîroknasî

Çawa ku me di destpêkê da behsa danûstandina di navbera dîrok û edebîyatê da kir di romanên dîrokî da honaka berhemê li ser bûyer yan jî kesayetiyên dîrokî ava dibe. Romana *Zeynel Beg* jî herçend ku behsa jîyana mîrê Hekaryan Zeynel dike, ew di asasê xwe da beşek ji dîroka Hekaryan ya sedsala 16an vedibêje. Di vê berhemê da bûyer bi riwangeha gişzan (ji aliyê vegêrnivîskarî ve) tînin ragihandin. Têkilîya di navbera vegêr û karakteran da berhemê ji romanê zêdetir ber bi sînorê berhemeka dîrokî ve dibe. Her karakterek bi devê nivîskarî/vegêr diaxivin û bi çavên wî li meseleyan dinêrin û şîrove dikin. Herçend ku em navên karakterên cuda bibînin jî ya rast ew hemû ji devê vegêr/nivîskarî diaxivin, mijarê tînin li ser Kurdan. Lewma her karakterek wek dîroknasekî/ê ye. Vê yekê herî zêde em di civîna dîwanê ya Mîr Melek da dibînin. Endamên dîwanê wexta behsa kar û barê xwe dikin hema xwe ji bîr dikin û ji dîrokê mînak didin, bi awayekî kronolojîk û bi kitekit behsa bûyerên dîrokî dikin.

Wek mînak wexta Mîr Melek behsa Kelata Colemêrgê dike gotinên yekî bi navê Mela Fîroz bi bîr tîne. Ew dibêje ku “Kelata Colemêrgê rengê Kelata Alamûtê ya bilindahiyên Çiyayên Elbrûzê dide” (r.22). Piştî Mîr Melek xwe ji bîr dike behsa Keleha Alamûtê û hikumdarê wê Hesên El Sabah dike.

Şêwirmendê kar û barê navxweyî Bazî, behsa pevçûna di navbera Safewî û Osmanîyan da dike û dibêje “*Farisan muhra Xelîfe Elî, Osmanîya jî ya Muavîye jî xwe re kirine mortal. Di bin vê bîr û baweriyên rêolîyê de gelên herêmê, bi taybetî gelê Kurd li pêşberî hev dixapînin û radikin ser pêyan*” (r.24).

Şêwirmendê tîkiliyên Îranê Mele Hişyar wexta behsa Şah Smaîl dike mirov dibêje qey em jînenîgarîya wî di berhemeka dîrokî da dixwînin. Ew dibêje ku “Şah Smaîl 17ê Tîrmeha 1487an li bajarê Erdebîlê ji dayîk bûye”. Ew “di bingeha xwe de ji malbateke malşêx e. Kurê Şêx Heyderê kurê Şêx Cuneyd e.” û “ji aliyê dayîkê ve jî neviyê Hesênê dirêj e.” (r.28)

Dizdarê Kelata Colemêrgê Mêrxasê Sergivandeyî rêzdarîya mîrektîya Hekaryan jî bîr û baweriyên cuda ra weku kevneşopîyekê dinirxîne. Li gor wî “rehên vê kevneşopîyê jî ji kûrahîya dîroka desthelatdarîya Çiyayên Zagrosan” (r.34) tê. Wexta Mêrxasê Sergivandeyî behsa dîroka Asûrîyên li Hekaryan dike bi kitekit destnîşan dike ka ew cara ewil kengî, jî ber kîjan sedeman hatine Hekaryan, piştî çima li wir bi cih bûne, berî ku ew bîr Hekaryan cih û warên wan li ku bû, behsa navê paytexta wan, komkujîyên li ser wan hwd. (r.37-38) dike.

Serşêwirmend Egîdê Koxî behsa binemala Osmanîyan, rewşa sîyasî ya dema damezirandina dewleta Osmanîyan, dewlet û hêzên berîya Osmanîyan li Anatolyayê, rewşa sîyasî ya wê demê, damezirandina dewletê, tîkiliyên wan ligel Rûman dike. (r.53) Mîr Melek jî êrişên li ser Hekaryan yê Moxolîyan, Tirkmenan û pevçûnên navbera mîrektiyên Hekaryan û ya Bedlîsê vedibêje (r.58).

Ji bilî mînakên li jor nivîskarî di destpêka romanê da wek pirtûkeka dîrokê rûpela “Navarok”ê jî bi cih kirîye. Tê da navê beşên romanê, rûpelên wê hatîye nivîsandin. Di romanên postmodern da jî heman rêbaza rûpela naverokê ji bo nîşandayîna xerakirina kronolojîya dîrokê tê bikarînan. Di van cure romanên “intertextual” (kr. Navdeqî, tr. Metinlerarası) da romannûs; belgenameyan jî dîrokê qer dike û dixwaze pirdengîyekê bide romana xwe û ji xwînerî ra bibêje ku dîrok bixwe awayekî honandinê ye. Lê di romana Colemêrgî, ku romaneka dîrokî ya klasîk e, bicihkirina rûpela naverokê ne bi helwesteka postmodern hatîye kirin. Wek encama van mînakên mirov dişê bibêje ku roman wek berhemeka dîrokî hatîye nivîsandin.

2.5. Pirçandî

Pirçandî cara pêşîyê di sala 1971an da li Kanadayê derketîye. Ew modeleka pêkvejiyanê ye, bihevrebûna çand û neteweyên cuda diparêze. Di vê modelê da her nasnameyên çandî û civakî bi rengê xwe cih digire (Yakışır, 2009:23). Di romana *Zeynel Beg* da jî behsa pêkvejiyana Kurdên Misilman û Êzîdî, Asûrî, Nastûrî, Cihû û Ermenîyan tê kirin. Nivîskar pirçandîya li Hekaryan wek dewlemendîyê, tunekirina vê weku “asîmilasyona olî” û “helandina nixxên neteweyî” (r.17) dibîne.

Vegêr herçend ku pêşîyê dîmeneka aştîyane û pêkvejiyanê ava dike, piştê jî jidestçûyîna wê, kêmbûna hejmara Êzîdîyan û tunebûna Cihûyan xemgînîya xwe vedibêje. Di vê dîmenê da dengê mela li mizgefta Melîk Esad tê. Piştê dengê dêra Ermenîyên li Paganê û ya Nastûrîyên Taxa Êrisanê tê bihîstin. Çend malên Cihûyên xwecihên Girikê Cihûyan di nav bêdengîyê de mane. Dengê Êzîdîyan li navenda bajêr û gundên dora wê êdî nayê bihîstin. Nivîskar windabûna vê pirrengîyê wek serwerî û yekdengîya Îslamê rave dike. (r.17)

Nivîskar vê dîmena pirçandîyê bi karakterên wek Mêrxasê Sergivandeyî û Midebir Rêbaz, cinartîya baş ya di navbera Asûrîyan û Kurdan da nîşan dide. Kesên herî xweşbîn û jî gelên din ra rêzgir Mêrxasê Sergivandeyî û Midebir Rêbaz e. Karê Mêrxas damezirandina hevsengîya di navbera Kurdan Misilman û yên Êzîdî, Asûrîyan, Ermenî û Cihûyan e. Ew jî Kurdan zêdetir ji civakên din ra rêzê digire. (r.32) Ew dibêje ku li mîrektîya Hekaryan xweşdîtina bîrûbawerîyên cuda kevneşopîyeka kevnar e. (r.34) Midebir Rêbaz jî li hember dijminan behsa girîngîya tifaqa Kurdan û Asûrîyan dike. Bi bawerîya wî “dema dagirkerên biyanî bixwazin me lawaz bikin, pêşîyê destên xwe diavêjin pir rengî û pir olîya herêmemê” Lewma divê ew “li hemberî vê dijminatîyê hişyar bin, derfetê nedin neyarên xwe yên ku dixwazin di herêmemê de bêtifaqîyê çêkin” (r.38).

Di romanê da Asûrî piştî Kurdan li mîrektîya Hekaryan neteweya herî xwedî hêz e. Ew cînarên Kurdan yên qedîm in. Wek netew ew bi çend taybetîyên xwe tînan nimandin. Yek jî wê jî dirûtina şel û şepikên xweşkok e (r.10). Kengî Kurd dikevin tengasîyê ew hawara xwe dibin Asûrîyan. Wek mînak wexta Zeynel Beg li hember mamê xwe Seyid Mihemed tîk diçe ew xwe dispêre Asûrîyên devera

Talê û Bazê. Tê gotin ku “di şerê navxweyî de begzadeyên Hekaryan bêhtir bawerîya xwe didan eşîrên Asûrîyan” (r. 78) Nivîskar mînakên pêkvejiyanê yên di jîyana rojane da berdeyam dike, wek çu pîrsgîrêkên dînî û çandî di navbera Kurdên Misilman û neteweyên dî yên nemisilman çênebûne. Wexta Zeynel Beg ji Hekaryan direve di nav zîlamên wî da Cihûyek, pênc Asûrî, du Ermenî (r.89) cih digirin. Ne bi tenê di mîrektîya Hekaryan her wiha di mîrektîya Cizîrê da jî Asûrî hene û ew jî kesên bijarte ne. Wek mînak, Zeynel Beg di êrîşa çekdarên Mîrê Botan da birîndar dibe, jina mir wî dibe nik hekîmê bajêr yê herî navdar Xemoyê Asûrî. (r.105).

Heke em ji van mînakên li jor derbasî berawirdkirinekê navbera romanên Kurdî û Tirkî yên dîrokî bikin em dikarin bibêjin ku gelek di romanên dîrokî yên Tirkî da, yên ku behsa avakirina dewleta neteweyî ya Tirkîyeyê dikin, neteweyên ne Tirk weku dijmîn tên nimandin. Lê di romanên dîrokî yên Kurdî da (nemaze romanên Mehmed Uzun) em dijberî vê yekê îdealîzekirina gelên Asûrî, Ermenî û Cihûyan dibînin. Lê gelên Tirk, Ereb û Faris bi gelemperî ji derveyî vê yekê da ne. Bêyî rexneyan yan jî rastîyên dîrokî helwesta nivîskarên Kurd ya li ser pirçandîyê bi motîvasiyoneka îroyîn ra eleqedar e. Ji ber ku wek tê zanîn “berîya serdema modern sînoren herî hişk ên di navbera cimaetan de ji sînoren neteweyî zêdetir yên dînî” (Adsay, 2014:136) bûn. Di romana *Zeynel Beg* da dijberî vê yekê heçko çu pisgîrêkên dînî di navbera Kurdên Misilman û Mesîhî û Cihûyan tune bûne, ew bi hev ra aşîyane jîyane hatîne nimandin. Ev jî nîşan dide ku Î. Colemêrgî ne di çarçoveya rastîyên dîrokê lê bi nêrîneka modern mijara pirçandîyê şîrove kirîye.

2.6. Hêmanên Zeman û Mekanî

Di romanên dîrokî da li gor hêmanên romanê yên dî (zeman, mekan, kes) vegotina “bûyer”ê li pêş e û hêmanên ji bilî bûyerê di rêza duyemîn da cih digirin (Jale, 2006:15). Di romana *Zeynel Beg* da jî wek vê yekê piştrast bike ji hêmanên mekan û zemanî zêdetir behsa bûyerên dîrokî tê kirin. Nivîskar jî ji bo ku bûyerê li ber çavê xwînerî şênber bike behsa dîroka bûyeran yan jî mekanên dîrokî dike. Wexta Zeynel Beg tê Westanê û dê li mizgeftê nimêjê bike tê gotin ku ev mizgefta “kalikê wî Êzdînşêrê yekemîn sala 1257an de” çêkirîye. Bûyer bi awayekî kronolojîk diqewimin. Lewma di zemanî da paşveçûn tune ne lê wek di binbeşa anakronîzmê jî me diyar kir, bûyer li gor zemanê îro hatîne şîrovekirin. Di vê romanê da wek romaneka klasîk bûyer li gor kronolojîyê tên ragihandin. Lewma ji 16 beşan 9 beş bi têgehên zemanî dest pê dike:

1: “Nîveka meha Kanûna paşîn bû” (r.7). 2: “Dawîya meha Reşemîyê bû” (r.13). 3: “Çiya, kêrî, banî, zînî û zozanên ku zivistanê zêde berf dîtibûn; meha gulanê kirasekî kesk li ber xwe kiribûn” (r. 18). 4: “Çend roj ji meha Xizîranê borî bûn” (r. 61). 7: “Zivistana sala 1551’an a zayîne Zeynel Begê li Stenbolê derbas kir” (r. 98). 8: “Ji sala 1514’an anku ji serdema Cenga Çardêranê heta 1548’an di navbera Osmanî û Safewîyan de li ser hewzeya Gerava Wanê bê navber ceng hatin kirin” (r.106). 14: “Zeynel Begê dimeha Razberê de bi Atîye Xanimê re zewicî” (r.178). 15: “Zeynel Begê ku temenê wî ji 70’yî borî, bi biryara xwe dest ji

mîrîtîya Hekaryan berda” (r.187). 16: “Amadekariyên gora Mîr Zeynel ên li hewşa medreseya wî ya li Taxa Binqesrê nêzî Çemê Qetremasê bê navber berdewam bûn. Demsala biharê ya ku bi gîyayên kesk xemilîbû zû rûyê xwe nîşanî xwecihên kelata mîna eywaneke navçiyayan dabû” (r.193).

Wek di mînakên jor da jî tê dîtin zemanê rûdanê girêdayî bîyografîya Zeynel Beg û rûdanên dîrokî bi awayekî kronolojîk diguhere. Lê di dîyarkirina zemanê vegêranê da vegêrê bi riwangeha gişzan bûyeran radigihîne li gor zemanekî modern (dema me) bûyeran şîrove dike.

Di romanê da cih û mekanên wek; kelat, çiya, zozan, qesr, birc, tax, çem, rûbar, kanî, girav, dêr, mizgeft cih digirin. Ew mekan bi tenê wek dekoreka ku divê di sehneyekê da pêk were hatine dîyarkirin û ew carinan bi şibandînen heman mekanên dîrokî yan jî bi tenê wek warên lehengên dîrokî tîn nîşandan. Lewma nivîskar bi kitekit behsa mekanan nake. Wek mekanê sereke yê rûdanê Hekarî û navenda wê Colemêrg derdikeve pêş. Ligel vê yekê ji ber ku ew romaneka dîrokî bûye bûyer di nav erdnîgarîyeka pir fireh diqewimin. Wek mînak ji bilî mekanê sereke em van mekanên cuda dibînin;

Bajar û herêm (Amêdîyê, Gever, Şaxê, Miks, Westan, Elbak, Elkê, Cizîr, Stenbol, Wan, Bedlîs, Xîzan, Soma, Tebrêz, Xoşab, Bahdînan, Rewandiz, Hewlêr, Bosna), kêrî (Kêrîya Silehyan, Kêrîyê Rewanan), mizgeft (Mizgefta Gulîreşî, Mizgefta Melîk Esad), dêr (Dêra Paganê, Dêra Girava, Dêra Ixtirmanê), Girav (Gerava Wanê, Girava Ixtirmanê), meydan (Meydanê, Meydanok), keleh (Keleha Bayê, Keleha Colemêrgê, Keleha Amêdîyê, Keleha Xoşabê, Kelata Çelê, Kelata Pîzanê), çiya (Çiyayê Mere, Çiyayên Zagrosan, Çiyayê Simbî, Çelê Mezin, Çelê Biçûk, Garê, Selê Bayê, Cudî, Girê Çungurî), çem (Çemê Qetremasê, Dicle, Serinkê, Seqavkê), Gelfî (Gelfiyê Dirîyan, Gelfiyê Muzûrka, Gelfiyê Erzîkîni), tax (Taxa Golê, Taxa Merzanê, Taxa Hêşetê, Milkê Qazî, Milkê Mela Husên, Kanîkewkan, Binqesir, Kanîmîran, Êrisan, Feqîran, Qiran), gund (Tîyar, Şawîte, Heleyîsê, Şahkûtan, Kertînis, Berwarî, Nûdiz, Talê, Bazê, Gundê Mizgeftê, Xana Sêgundan, Kinyaniş, Îspêra, Selanê, Koçanis, Geremus), deşt (Deşta Geverê, Deşta Enter, Deşta Xanê, Mehemda, Deşta Rezî), gol û kanî (Gola Zurîyan, Gola Cemedê, Kanîya Rezî, Kanîya Mexîtara, Kanîsefaran, Kanîya Hecîyan, Kanîsarkê, Kanîya Mîran, Kanîya Şimşimûkê), zozan (Berçelan, Helêlê, Nebirnav), Zîniya Mexîn, Serê Talê, Serê Solan, Siwara Xelê, Tîrmilên Kanîbî û Gêzeroyê, Gupsî, Kolikên Keşanê, Dola Bêzîvê, Nêrwe, Mêrgezer.

Wek li jor jî tê dîtin ji alîyê mekanî ve em ji mekanên cuda pir navan dibînin. Lewma nivîskar ji alîyêkê ve nexşeya herêma Hekaryan yek bi yek nîşan dide lê li ser van mekanên navborî bi awayekî kûr nasekine, agahîyan nade, ew bi tenê wek nav di romanê da cih digirin. Lewma fonksiyona wan ya di romanê da wek dekorekê ye. Nivîskar ligel rûdanên dîrokî dixwaze erdnîgarîya Hekaryan jî bi tenê wek nav nîşan bide. Jixwe heke wî yek bi yek şayesandina van mekanan bikira û derbarê wan da agahî dabûya ew ê ji sînorê romanê derbas bûya.

Nivîskar Kelata Colemêrge dişibîne Kelata Alamûtê (r.22). Ew wek mekanekî şerî tê derpeşkirin. Tê gotin Kelata Colemêrge “li pêşberî êrîşên mîrekên cînar warê berxwedanê yê bêkêmasî ye” (r.32) Ji ber asêbûna û erdnîgarîya wê, herêma Hekaryan niştecihên xwe ji êrîşên derveyî parastîye û ev war ji bo wan bûye cihêkî ewle. Ew “gelfî, dol, newal, zozan, kêrî û banî” (r.57) ji leşkerên Hûlagoyê Moxolî ra jî bûye goristan. Wexta nivîskar behsa desthilatdarîya mîrekîya Hekaryan dike vî mekanî di nav kevneşopîyekê da rave dike. Bi bawerîya wî “rehên vê kevneşopîyê ji kûrahîya dîroka desthelatdarîya Çiyayên Zagrosan” (r.34) tê. Bi gelemperî wek mekanekî, herêma Hekaryan wek qada êrîşan tê diyarkirin. “Dijmin” her car dixwazin vê derê “dagir bikin” (r.38). Li hemberî vê yekê ew her wiha wargehê pêkvejiyanê ye, “çiya, gund, zozanên û geliyên hêla Hekaryan bi rengîniya qewmîyet û olên cuda dewlemend bûye” (r.37). Li wir Kurdên Misilman û yên Êzidî, Asûrî, Ermenî û Cihû dijîn. Mekanên ku ew dijîn jî tên diyarkirin; Asûrî gundên Talê, Bazê û Geremûsê (r.10), Ermenî Paganê, Cihû Êrisanê (r.89) Êzidî jî li Pîrodanê (r.156) rûdinin. Carinan jî mekan wek cihên hilberîna mehsûlekî yan jî tiştêkî tê diyarkirin. Weku mînak “Biyadir” bi birincê xwe, li “Berçelan” masterûn û “Gêman” jî bi doşava xwe tê nasîn. (r.60) Herçend ku kêr jî be carinan em şayesandinên mekanan jî dibînin. Wexta nivîskar behsa Keleha Xoşabê dike dibêje ku “xîmê kelehê ji alîyê malbata Silêman Begê Zer ve” hatîye danîn. “Dergehê wê” vedibe “alîyê rojavayê. Bedenên alîyê başûr û rojhilatê li ser zinarên bilind” hatine avakirin. “Alîyê bakûr ji bo parastin û ewlekarîyê bi çend dîwaran ji axeşînê çêkirî” hatîye dorpêçkirin. (r.108).

Wek di mînakên li jor da jî tê dîtin di romana *Zeynel Beg* da hebûna hêmana mekanî bi tenê ji bo rûdana bûyerên dîrokî hêmaneka alîkar e. Nivîskar ji ber ku bûyer tê da diqewime û ji bo ku bê zanîn bi tenê navên mekanan dide. Peywira mekanî jî vê zêdetir nîne. Lewma mekan di geşedana bûyeran da xwedîyê roleka sereke û fonksiyonel nîne. Bi tenê di bilêvkirina navên wan da em mekanan dibînin, lewma şayesandinên mekanan jî bikitekit nayên kirin.

Encam

Îhsan Colemêrgî di romana *Zeynel Beg* da ji bo avakirina hişmendîyeka neteweyî ji dîroka mîrektîya Hekaryan model û mînakên îdeal derpêş kirîye. Nivîskarî bi nêrîneka îroyîn meseleyên dîrokî şîrove kirîye, bi mînakên kesên îdelîzekirî û karakterên dîroknas, di nav pirrengî û pirçandîyê da nimandina pêkvejiyanê kirîye. Lewma di vê romanê da dîrok ne ji riwangeha dema bûyer rûdane lê bi çavê îroyîn hatîye nivîsandin. Kesên di romanê da jî ne wek karakterekî lê weku tîp yan jî modelekê xwedîyê taybetîyên hevpar in. Ji ber bîr û bawerîyên xwe yên modern ew naşibin mirovên ji dema xwe. Nivîskarî herçend xwestîye nîşan bide ku ew behsa kurtejiyana mîrê Hekaryan Zeynel Beg dike di rastîyê da armanca wî ji qedera Zeynel Beg ya takekesî zêdetir dîroka mîrektîya Hekaryan ya sedsala 16an e. Lewra armanca nivîskarî ya pêşîyê ragihandina bûyerên dîrokî yên vê sedsalê ne. Ji ber vê yekê di romanê da bûyer dibe hêmana

sereke û hêmanên zeman û mekanî weku hêmanên alîkar tên derpêşkirin. Ev hêman bi tenê ji ber pêdivîya qewimîna bûyerê di romanê da cih digirin lewma xwedî roleka fonksiyonel nînin. Dîsa ji ber armanca nivîskarî ya ragihandina bûyerên dîrokî ji bilî zarokatî û zewaca Zeynel Beg em di romanê da pêrgî jîyana rojane nayên. Dibe ku nivîskar bixwe jî hay ji vê kêmasiyê bûye û ji gotinên pêşîyan, biwêjan, bawerîya gelêrî, listîkên zarokan yên gelêrî, xwarinên herêmi çend mînak dane. Ji ber van hêmanan berhem hema ku çêjekî edebî dide bi destlêwerdanên vegêr ev zêde berdewam nake. Sedemeka dî jî ew e ku nivîskarî zêde li rêyên avakirin û xeberdana karakterên dîrokî negerîyaye ka gelo karakterek di romaneka dîrokî da dişê çawa biaxive, taybetmendiyên dema xwe nîşan bide û wek xwe bibe. Dijberî vê yekê nivîskarî destûr nedaye ku karakter bi xwe bêhnê bidin û bistînin. Wî her car li ser navê wan axaftîye, bûyer ne bi çavê wan lê li gor şert û mercên dema xwe ragihandîye. Ji ber helwesta nivîskarî ya dîroknûsiyê em têngahînin ka gelo bûyerên ku di sedsala 16an da li mîrektîya Hekaryan rûdane bandoreka çawa li ser çarenûsa ferdan û jîyana wan ya takekesî kirîye. Nivîskar li ser derûniya lehengan pir kêrî sekinîye û ji bilî çend şayesandinên fizikî karakter bi awayekî berfireh nehatine honandin. Ji ber destlêwerdanên nivîskarî em, ew dîroka tê behskirin di nav atmosfera wê demê û peywenda têkilîyên mirovan yên rojane da nabînin. Herçend ku armanca nivîskarî nivîsandina romaneka dîrokî bûye ew ji fikarên estetîkî zêdetir bi motîvasyoneka îdeolojîk tevgerîyaye. Wî carinan ji bîr kirîye ku ew romanekê dinivîse. Lewma ev helwesta wî ew ji romannûsiyê zêdetir ber bi dîroknûsiyê birîye. Nivîskar di nav sînore teng yê dîroknûsiyê da xwe ji wê azadî û qada berfireh ya romannûsiyê bêpar kirîye. Bi tenê dîroknasiyê jî têrê nekirîye ku ew romaneka dîrokî ya edebî binivîse.

Çavkanî

- Adsay, F. (2013). Romana Kurdî (Kurmançî) ya Dîrokî: Bîra Civakî û Nasname. Teza masterê ya neçapkirî, Zanîngeha Mardin Artuklu, Mêrdîn.
- _____ (2014). Daxwaz û Endîşeyên Îroyî di Romanên Dîrokî de: Xwendineke Muqayeseyî li ser Hawara Dicleyê û 3 Gav û 3darek. Remezan Alan-Ergin Öpengin (Ed.), di nav Tîr û Armanc (Gotarên Rexneyî Li Ser Edebîyata Kurdî ya Modern) (r.131-153). Stenbol: Peywend.
- Altuğ, F. (2017). İstinat Duvarı Olarak Cezmi: Tarihe Müstenit Hikaye. Zeynep Uysal (Ed.), Edebiyatın Omzundaki Melek (Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar) içinde (s. 149-206). İstanbul: İletişim.
- Argunşah, H. (2010). Tarihi Romayın Yükselişi. Hece Türk Romanı Özel Sayısı (2.bs.). (s. 454-464). Ankara: Hece.
- Bingöl, U. (2019). Modernizmden Postmodernizme Eleştiri Terimleri Sözlüğü (Tanımlar, Açıklamalar, Örnekler). İstanbul: Akademik Kitaplar.
- Colemêrgî, Î. (2018). Zeynel Beg. Diyarbekir: Lîs.
- Çetin, N. (2008). Roman Çözümleme Yöntemi (6.bs.). Ankara: Öncü Kitap.
- Hesen, E. (2019). Romana Dîrokî Bîr û Nasnameya Civakî ye. Kovara Rojava, 2, 32-35.

- Jale, G. (2006). Reşad Ekrem Koçu'nun Tarihi Romanları. Yayınlanmamış doktora tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon.
- Lukacs, G. (2008). Tarihsel Roman. (İsmail Doğan, Çev.). Ankara: Epos.
- Ölmez, C. (2018). Temsîlên Romanên Dîrokî Yê Eliyê Evdilrehman. *The Journal of Mesopotamian Studies*, 3/2, 43-63.
- Saadi, Sahand S. (2016). Rehendên Dîrokî Di Romana Xewna Zelamên Îranî Mardîn Îbrahîmê. Teza masterê ya neçapkirî, Zanîngeha Yûzûncü Yıl, Wan.
- Turan, C. (2020). Di Navbeyna Dîrok û Edebiyatê de: Teknîka Biyografî û Otobiyografîyê di Romanên Erebe Şemo Berbang û Şivanê Kurmanca de. M. Zahir Ertekin-Mehmet Yıldırımçakar (Ed.), *Di nav Destpêka Romana Kurdî (Gotarên li ser Romana Êwra Kavkazê)* (r. 195-210). Wan: Peywend.
- Yakışır, A. Nur (2009). Modern Bir Olgu Olarak Çokkültürlülük. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Yalçın-Çelik, S. Dilek (2005). Yeni Tarihselcilik Kuramı ve Türk Edebiyatında Postmodern Tarih Romanları. Ankara: Akçağ.

Çavkanîyên Elektronîk

- Bernamegeh. Jiyana Îhsan Çölemerikli-(Îhsan Colemêrgî) <https://www.bernamegeh.org/2019/08/27/jiyana-ihsan-colemerikli/>, (Dîrok: 28.01.2020),
- Zirarî, S. Roman û Dîrok. <http://candname.com/roman-u-dirok/> (Dîrok: 25.03.2017)

Pênase û Çend Taybetmendîyên Lorîyan

Mustafa ÖZTÜRK¹

Kürtçe Ninnilerin (Lorî) Tanımı ve Bazı Özellikleri

Öz

Ninni, anonim halk edebiyatına ait bir türdür. Anneleri tarafından, çocuklar emzirilirken, uyutulurken ya da ağladıklarında onları sakinleştirmek için söylenir. Üstelik sadece anneler tarafından değil; nine, dada, abla, teyze ve hala gibi kişiler tarafından da söylenebilir. Kürtlerin yaşadığı farklı coğrafyalarda bu edebî türün karşılığı olarak ‐lorî, lorîn, lorik‐ gibi terimlerin kullanıldığı görülmektedir. İsimlendirme konusunda aşağı yukarı bir birlikteliğin sağlanmış olduğu söylenebilir. Çalışmada, ninni örnekleri üzerinden ninnilerin çeşitli özelliklerine yer verilmiştir. Bu özelliklerden en fazla öne çıkan ninnilerin ilk söyleyeninin belli olmaması ve sade bir dille söylenmeleridir. Ninnilerin muhatabı çocuklar olduğundan annelik duygusuyla üretilir ve o şekilde de icra edilir. Kalıplaşmış ve kafiyeli sözlerden oluşan Kürtçe ninnilerin tamamının şekil bakımından tam bir düzen ve uyum içinde olduğunu savunmak mümkün değildir. Bu türün, mani, tekerleme ve ağıt gibi diğer pek çok edebî ürünle şekil ve içerik bakımından ilişkisi bulunmaktadır. Çocuklarla ilişkili her şeyi konu edinebilen ninniler, özel bir melodiyle icra edilir ve çocukların eğitimi üzerinde de çok faydalı etkilere sahiptir. Ninnilerle ilgili tanım ve özellikler paylaşıldıktan sonra, araştırmadan elde edilen bulgular sonuç bölümünde değerlendirilmiştir. Buna göre, Kürtçe ninnilerin şekil bakımından düzenli ve düzensiz olarak iki ayrı şekilde tasnif edilmesi gerektiği, kadınlar tarafından üretilip icra edilmesi ve kadınlık/annelik duygularını barındırdığı için ninnilerin ‐kadın edebiyatı‐ içerisinde kabul edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Yanı sıra ninnilerin doğumdan ölüme kadar insanoğlu için söylenen tek edebî ürün olduğu vurgulanarak sebepleri izah edilmiş ve Kürt halk edebiyatında ninni ve benzeri türlerle ilgili daha fazla akademik araştırmaya ihtiyaç duyulduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kürt halk edebiyatı, anonim, ninni, çocuk, anne.

Kurte

Lorî, cureyeke anonîm a edebîyata kurdî ya gelêrî ye. Dema ku zarok tên şîrdayîn, xewandin, aşkirin an jî ji bo girîyê zarokan bê rawestî ji alîyê

¹ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, mustafaozturk47@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0637-8760.

dayikan ve tèn vegotin. Ne tenê dayik, ji alîyê pîrik, dapîr, metik, xwişk, xaltîk, jinbir, jînap û hwd. ve jî tèn vegotin. Li deverên kurdan yên ji hev cuda ev cureya helbestî ya edebî weke lorî, lorîn, lorik tê binavkirin. Dikare bê gotin ku, di binavkirina vê cureyê de lihevkerineke civakî heye. Di vê xebatê de pênase û taybetmendîyên lorîyan tê nîqaşkirin. Ji nav taybetîyên lorîyan ya herî berbiçav, nedîyarbûna vebêjerê wan ê ewil û xwerûbûna zimanê wan e. Ji ber ku mixatabê esasî yê vê cureyê bebek û zarok in, bi hesta dayiktîyê tèn hilberandin û îcrakirin. Ji alîyê teşeyî ve rêgezên teqez ji bo hemû lorîyan ne derbasdar e; lewra tê tesbîtkirin ku ji alîyê teşeyê ve lorîyên tekûz jî hene û yên netekûz jî hene. Têkilîyên lorîyan bi cureyên anonîm yên wekî qewlêrk, zûgotinok, zêmar û hwd. re jî hene ku, ev têkilî di hinan de şeweyî, di hinan de jî naverokî ye. Lorî, bi melodîyêke taybet a bi hestên zaroken re guncav tèn îcrakirin û ji bo perwerdehiya zarokan weke amûrekê jî tê pejirandin. Mijarên lorîyan gelekî curbicur e; bi zarokan re têkildar çî hebe dikare bibe mijarên lorîyan. Piştî ku pênase û taybetmendîyên lorîyan bi vî awayî ve hat lêkolan, hin nûve di beşa encamê de hatin parvekirin: Divê lorîyên kurmançî ji alîyê şeweyê ve weke lorîyên tekûz û yên netekûz bèn senifandin. Ji ber ku lorî, ji alîyê jinan ve, li gorî hest û ramanên jinane tèn hilberandin. Divê lorî weke cureyêke “edebîyata jinan” jî bê pejirandin. Berhemên ewqas balkêş in ku hem di welidînê de û hem jî di mirînê de tèn îcrakirin. Gelek zêmar hene ku li ser mirîyan wek lorîyan tèn vegotin. Derbarê lorîyan de xebatên akademîk her çiqas gihaştibe astekê jî, hêj pêdivî bi xebatên teorîk re hene.

Bêjeyên Sereke: Edebîyata gelêrî, anonîm, lorî, zarok, dayik.

Definition and Some Characteristics of Kurdish Lullabies (Lorî)

Abstract

Lullaby is a genre of anonymous folk literature. It is sung by mothers to calm children when they are being breastfed, put to sleep, or crying. Moreover, lullaby can be sung not only by mothers, but also by people such as grandmother, nanny, older sister, aunt. It is seen that terms such as “lorî, lorîn, lorik” are used as the equivalent of this literary genre in different geographies where Kurds live. It is possible to say that there is more or less a unity in naming. In the study, various characteristics of lullabies are included through examples of lullabies. The most prominent of these characteristics is that lullabies are sung in a plain language and the first person who sang them is not clear. Since the addressees of lullabies are children, they are produced with the sense of motherhood and performed in that way. It is not possible to argue that all Kurdish lullabies, which consist of stereotyped and rhymed words, are in perfect order and harmony in terms of shape. This genre is related in form and content with many other products such as chansonette, nursery rhyme and lament. Lullabies, which can mention everything related to children, are performed with a special melody and have very beneficial effects on children’s education. After sharing the definitions and characteristics

about lullabies, the findings obtained from the research are evaluated in the conclusion part. According to this, it is stated that Kurdish lullabies should be classified in two different ways as regular and irregular in terms of shape, they are produced and performed by women, and lullabies should be accepted in women's literature because they contain the sense of femininity and motherhood. In addition, it is emphasized that lullabies are the only literary product sung for human beings from birth to death, and the reasons are explained and it is emphasized that there is a need for more academic research on lullabies and similar genres in Kurdish folk literature.

Keywords: Kurdish folk literature, anonymous, lullaby, child, mother.

Extended Abstract

Lullaby is a genre belonging to anonymous folk literature and is performed with a special melody. It is sung by mothers to calm children when they are being breastfed, put to sleep, or crying. Moreover, lullaby can be sung not only by mothers, but also by people such as grandmother, nanny, older sister, aunt, and even fathers when appropriate. The main element which stands out in the performance of the lullaby, whether it is a woman or a man or even if it is a mother or someone else, is that the sense of femininity and motherhood are at the forefront. Whoever sings the lullaby, s/he sings it with a sense and attitude of motherhood. It is seen that terms such as "lorî, lorîn, lorik" are used as the equivalent of this literary genre in different geographies where Kurds live. It is possible to say that there is more or less a unity in naming in different regions. Lullabies, one of the important genres of anonymous Kurdish folk poetry, are verbal literary products that mothers sing to their children with a sense of motherhood in general. In lullabies, there are the love for the child, the hopes that are dreamed to come true, advice for the child and prayers containing good wishes. Many positive effects of lullabies on children have been identified. These positive effects are especially felt on the education and psychology of children. It has been observed that lullabies are beneficial in many aspects such as the development of learning abilities of children with learning disabilities, the stabilization of the behaviors of hyperactive ones, and the elimination of the problem in those who have attention deficit. In addition, it is stated that lullabies have positive effects on children who have communication difficulties in their social relationships. In the study, various characteristics of lullabies are included through examples of lullabies. The most prominent of these characteristics is that lullabies are sung in a plain language and the first person who sang them is not clear. Since the addressees of lullabies are children, they are produced with the sense of motherhood and performed in that way. It is not possible to argue that all Kurdish lullabies, which consist of stereotyped and rhymed words, are in perfect order and harmony in terms of shape. This genre is related in form and content with many other products such as chansonette, nursery rhyme and lament. Lullabies, which can mention everything related to children, are performed

with a special melody and have very beneficial effects on children's education. Children's learning from their mothers through lullabies emerges as a process that begins while they are still in the womb. Babies, who are stated to have started to hear sounds in the womb from the fifth month, are considered to be prepared for the outside life for the first time with their mothers' compassionate voices. There are findings proven by scientific data that lullabies play a very important role in mother tongue education, distinguishing words, recognizing syllables and starting to understand their meanings by establishing a certain connection between them. After sharing the definitions and characteristics about lullabies, the findings obtained from the research are evaluated in the conclusion part. According to this, it is stated that Kurdish lullabies should be classified in two different ways as regular and irregular in terms of shape, they are produced and performed by women, and lullabies should be accepted in "women's literature" because they contain the sense of femininity and motherhood. In addition, it is emphasized that lullabies are the only literary product sung for human beings from birth to death, and the relationship of lullabies with the type of lament is discussed. The reason why lullabies are associated with lament is that women utter melodic and sad words in the style of lullabies for their deceased relatives, just like putting a baby to sleep. In both the lament and the lullaby, the addressee is asleep, one in growth sleep, the other in death sleep. In the study, it is stated that the word "lorî", which is one of the basic refrain words of Kurdish lullabies, is frequently used in the laments, examples of which are given. Such examples, which can be defined as "lament lullabies" in Kurdish literature, are frequently encountered in Dengbêj literature products, in the event flow of a certain story. As a final finding in the study, it is emphasized that there is a need for more academic research on lullabies and similar genres in Kurdish folk literature. Accordingly, a certain amount of accretion has been achieved recently, especially in the field of compilation; however, it is stated that this should not be considered sufficient. It has been pointed out that as the number of compilation materials to be applied by a researcher working on a certain subject in the field of Kurdish folk literature increases, the possibility of reaching correct inferences will also increase. However, when the general academic research in the field of Kurdish folk literature is considered, it is understood that the main deficiency is concentrated in theoretical studies. The fact that only a few scientific studies have been carried out so far, especially on lullabies, which are the subject of this study, is an example of this situation.

Destpêk

Berhemên ku vebêjerên wan ên ewil nedîyar in, weke berhem û keresteyên anonîm tîn pênasekirin. Edebîyata anonîm binbeşek ji edebîyata gelêrî ye. Ew keresteyên ku di şêweya helbestî, pexşanî û yan jî helbestî-pexşanî de tîne vegotin, bi zimanê xwe yê xwerû û bi naveroka xwe ya dewlemend rasterast edebîyata gel e; lewra kevneşopî, jîyana civakî, awayê fikirîn û sêwirîn, têkilîyên navmîrovî, derûnasîya giştî ya gel bi awayeke zelal derdibirîne. Ev taybetmendîyên edebîyata anonîm, ne tenê ji bo kurdan ji bo hemû milletan derbasdar e. Ji ber vê yekê milletên cihanê yê wekî din, edebîyata gelêrî, di demên dîyar de weke binaxeya netewbûna xwe qebûl kirine û gelek esasên hebûna xwe li ser vê rastîyê bilind kirine.

Lorî, hêmaneke giring a helbesta kurdî ya anonîm e ku bi gelemperî dayik, li hemberî bebek an zarokên xwe hest û raman û kelecane xwe bi awayeke newayî derdibirînin. Hilberînerên lorîyan çî dayik bin û çî kesên din bin, bi gelemperî bê xwendin û bê nivîsîn in û gelek ji wan derneketine derveyî gundên xwe û tev li civatên derveyî nebûne. Yanî ji ber ku tûşî kevneşopî û çandên wekî dinê nebûne, lorîyên ji alîyê van kesan ve hatine hilberandin, ji çanda gel a resen deng vedidin. Ev vebêjer û hilberînerên lorîyan dema ku ji zarokan hez dikin, wan aş dikin û yan jî wan dixin xewê hestên xwe yê dilovanîyê, bêjeyên xwe yê nerm û germ, melodîyên xwe yê dilkêş bi rengêkî eşkere û xalisane îfade dikin. Di lorîyên ku tîne vegotin de; hezkerîya hemberî bebek, hêvîyên tîne xeyalkirin, arezûyên ku tîne hêvîkirin û her weha şîret û duayên xêrxwazîyê li hemberî zarokan hene.

Di dema şîrdayin, xewandin û aşkirinê de gelek mifadarîyên lorîyan li ser zarokan hene. Ev kerhatîyên lorîyan ji alîyê zanista derûnnasîyê ve jî hatîye piştrastkirin. Lorî, li ser astengîya hînbûnê, pêşvebirina behremendî û tegihîştina zarokan mifadar e. Ji bilî vana, tevkarîya hevsengîya tevgera zarokên hîperaktîf, civandina baldarbûnê û durustkirina astengîya pevragîhandinê jî dike. Lorî, zarokan ji tengjîbûnê xelas dike û aramîya wan xurt dike û hesta dorhêleke parastina zarokan dadimezirîne. Kêrdarîya vê dorhêla erênî, di demên pêşerojî de xwe bêhtir nîşan dide. Derbarê bidestxistina hestên takekesî û nasnameyî de jî mifadar e (Gelişî û Yazıcı, 2016: 4). Lorî, ji alîyê bîyolojîk ve zarokan pêşvê dibe; gelek alozîyên tendurustîyê ji holê radike. Bi awayeke pîralî di civakîbûn û hînbûnê de tevkarîyên giring dike. Qabîlîyeta zarokan a hunerî û edebî jî cara ewil bi lorîyan di xêva zarokan de şîyar dibe. Bi hilkefta lorîyan tekilîya zarokan û dayikan bi hev re xurt dibe (Karakaya, 2004: 56-57).

Heta niha derbarê lorîyan de her çiqas çend xebatên hêja yê akademîk hebin jî², tê tesbîtîkirin ku derbarê pênase û taybetmendîyên lorîyan de agahîyên

2 Jiyar C. (2018). Cawîdaniyek di bédengîyê de (Lorîyên dayîkên Kurd). Diyarbekir: Weşanên J&J.; Keskin, N. (2019). Folklor û Edebiyata Gelêrî. Avesta: İstanbul.; Meretowar, A. (2017). Lorî, Stenbol: Weşanên Wardoz.; Suvağci, İ. (2021), "Zayenda Civakî di Lorîyên Kurdî da". Anemon. 9(3). 763-770.;

berfireh hêj nehatîyê lêkolîn. Ji ber vê yekê ev xebat, vekolîna pênase û taybetmendîyên lorîyan weke mijar li xwe wergirt. Mijara gotarê, bi mînakên lorîyên kurdî ya kurmançî ve hat sînordarkirin. Li gorî vê sînordarkirinê, lorîyên kurmançî weke mînak hatin nişandayîn. Di gotarê de mînakên lorîyan bi sê awayan hatin peyda kirin. Hin mînak ji xebatên nivîskî û hin mînak jî ji çavkanîyên înternetê hatin bidestxistin. Hinek mînak jî weke cara ewil, ji qadê, ji kesên çavkanî hatin berhev kirin. Ev her sê cure mînak, li gorî rê û rêbazên akademîk hatin destnîşankirin.

1. Weke Têgih Lorî û Pênaseya Lorîyan

Weke cureyeke edebîyata kurdî ya gelêrî, binavkirina lorîyan, li gorî cureyên anonîm yê din pir ne tevlîhevî ye. Li deverên ji hev cuda ev cure weke *lorî*, *lorîn*, *lorik* tê binavkirin. Em dikarin bibêjin ku di binavkirina vê cureya anonîm de lihev kirineke civakî/edebî heye. Ev her sê nav jî xwe dispêrin heman lêkera kurdî ku ew lêker “*lor-andin*” e.

Bêjeya lorî hem wek wate û hem jî wek tedarîyekê, xewê bibîr tîne. Li gorî mînakan jî lorî, bi xewê û nivîstinê re hev wate ye. Dema ku vebêjer dibêje “*lorî lorî lorî ...*” mebest ew e ku peyama raketinê here ji mixatab re:

Lorî lorî lorî lorî lorî
Berxê min lorî lorî lorî
Dê razê lorî lorî lorî
*Dayê tu gorî gorî gorî (KÇ 1)*³

Ji bo vê cureyê di zaravaya Zazakî de *lorî*, *lorîge* û *lorik* tê bikaranîn. Ji bilî vê “*ninnik*” jî tê bikaranîn. Di Soranî de tercîh ji vana cudatir e. Ji bo lorîyan “*laylaye*” tê bikaranîn her weha “*laylay mindalan*” jî tê bikaranîn (Kaplan, 2015: 14; Tepe, 2013: 6). Tercîha Soranan bêhtir nêzîkî ya Farsan e. Li cem Farsan ji bo lorîyê “*lalayî*” tê bikaranîn.

Weke tê zanîn li hin deveran bêjeya “*landik*” di wateya dergûşê de tê bikaranîn. Ji ber ku lorî bêhtir dema ku zarok di dergûşê de ne tînen îcrakirin, bêjeyên lorî û *landik* weke du têgihên hev wate tînen bikaranîn; ji ber vê yekê li hin herêmên kurdan, yê wekî herêma Behdînan, *landik* ji dêvla lorîyê tê bikaranîn.

Li gorî mînakên lorîyên berdest em dikarin misoger bikin ku di nava gel de ji do heta îro, bikaranîna bêje an têgiha lorîyê bi cî bûye û weha hatîye qebûl kirin. Kêm zêde di hemû zaravayên kurdî de jî weha ye. Lê belê wekî gelek tiştan

Tepe, S. (2013). “*Lorîge*”. Newepel. 47. 6.; Yıldırımçakar, M. (2019/2020). Lorîyên Qelqelîyê-I. Folklor Me, (4), 6-9.; Yıldırımçakar, M., (2020). Lorîyên Qelqelîyê-II. Folklor Me, (5), 9-12.

³ Lorîyên ku rasterast ji qadê hatine berhev kirin dê di metnê de bi vê rêbazê bê dayîn û derbarê kesên çavkanî de di beşa çavkanîyan de agahî bînin dayîn. Herweha kurteya “*Kesâ(ê) Çavkanî*” dê bi awayê “*KÇ*” bê destnîşankirin.

îstîsnaya vê bikaranînê jî heye. Her çiqas kêr be jî, car bi car ji dêvila bêjeya lorîyê, li bêjeya nînnîyê jî tê rast hatin. Mînakek ku ji devera Erxenîyê hatîye berhevkerin veba ye:

Nînnî nînnî nînnayê

Qîza minê Ruhayê

Nînna li gundê me nayê

Desta ketim belayê

Sebra min bête nayê (Meretowar, 2017: 52)

Bêjeya “lorik” ji Kurmancî derbasî devoka Meletî ya zimanê Tirkî jî bûye. Li devera Meletî ev bêje di wateya *bebek*, *zarok* û *zarokên biçûk* de tê bi kar anîn. Di ferhenga devokên Tirkîya Tirkîyeyê ya bi navê *Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğü)* de ji bo vê bêjeyê, mînaka “*Loriğim benim*” yanî “*Lorîkê min /Bebikê min*” hatîye dayîn (Komisyon, 2023.02.07). Ji vê bikaranînê jî meriv fam dike ku “lorî” di wateya *bebek* an *zarok* de ye ku bi îhtîmaleke mezin ji kurmancî derbasî devoka tirkî ya Meletîyê bûye.

Ji bo vê cureya anonîm di kurmancî de biwêja “*lorelor kirin*” jî tê bi kar anîn. Mustafa Borak vê biwêjê bi vî şiklî rave dike: “**Lorelor kirin**: 1. Li ser zarokan kilam gotin. (*Heta wê bi xwe bi ser qundaxa xwe de lorelor nekira ranediza.*) 2. Xwe bi xwe re porteport kirin, bi xemgînî birreber kirin. ... (Borak, 2005: 636).

Weke ji raveya M. Borak jî tê fahmkirin, di çanda devkî de yan jî wek cureyeke edebî di edebîyata Kurdî de lorandin, tenê ne di wateya *stranên ji bo zarokan* de tê bi kar anîn. Ev bêje/têgih di wateya *hewarkirin*, *bi dengê bilind gazîkirin*, *bangkirina ji dile şewitî*, *birreber kirin*, *nalîn kirin* ... de jî tê bikar anîn. Li gorî vê wateyê hem di zargotinê de û hem jî di edebîyata gelêrî de gelek mînak hene.

Di çîroka *Dewrêşê Evdî* de mînakek bi vî awayî heye. Li gorî çîrokê *Dewrêş*, pênc sed çekdarî dide dû xwe û diçe bi dijminan re şer dike. Hêza dijmin ji ya *Dewrêş* şeş heft qata zêdetir e. Lê *Dewrêşê Evdî* wan gişan têk dibe. Serokên eşîran, mêrxasîya *Dewrêşê Evdî* hezim nakin, di seray û qesran de li dijî wî kemînan saz dikin. Neyarên wî planekê saz dikin û bi ser dikevin. Hespê *Dewrêş* di kortalekê de hildiweşe û lingê hespê wî dişkê. *Dewrêş* ji ser hespê hildipeke û birîndar dibe, dev û rûyê wî di nav xwîne de dimînin. *Dewrêş* dixwaze ku vê bûyerê veşêre. Dibêje ku “*Ji min re şerm e ku ez bi vê rewşê herim hizûra Edulê. Ez ê dilê Edulê birîndar bikim.*” Lê ew rewşa ku *Dewrêş* tê de ye *Edulê* fam dike. Dil û kezeba wê tîn xware. Û ji *Dewrêş* re vê stranê dibêje ku di vê derê de “lorandin” di wateya “*hewarkirin an bangkirinê*” de hatîye bikaranîn:

Dilê min dîn e, sed carî dîn e

Lê dayê bi destê xwe kim

Teşîka ji teşîya Bexdayê

Herîne ji herîna Mûşe

Dakevim binya gundê me bilorînim

Gelek siwar ji deşta jêrîn vedigerîne

Ez ê bipirsim, tu kesî,

Xeber ji delalê mala bavê min ne anîne ... (Akbal û Alê, 2009: 496-497)

Di kilama *Hesenê Mala Mûsa* (di hin guhartoyan de *Ehmedê Mala Mûsa*) de jî bêjeya lorandinê bi wateya hewarkirinê hatîye bi kar anîn. Di vê çîrokê de Hisên û Hedo ji hev hez dikin; lê bavê keçikê wê nade. Her du dildar bi dizî hevdtîniyê dikin, lê rojekê pismamê Hedo wan zevt dike û bi tivingê Hesen dikuje. Çawa ku Hesen tê kuştin, Hedo li ber serê wî rûdinê û vê kilamê li ser wî distirê:

Kerba dilê Hedo naşkê

Hêstirên çavê xwe,

Bi desmala ku di serê Hesên werdayî paqij dike

Belê êdî nema dikare binale jî

Qederekê dimîne dibe êvar, roj li ber ava ye

Te digot qey Hesen li benda rojê bû

Roj hêdî hêdî qulip,

Pişt çîyayê Qeroka xopan û nema derket

Serê Hesen jî ji ser çoga Hedo dikeve xwarê

Çavê wî yên reş û belek diçin ava

Hedo ax û kevirên çîyayê Biloka,

Hemû bi ser serê xwe de dikeve

Û li ber serê Hesen rûdine

Fermanê digerîne û dilorîne

Hêstirka, mîna tava baranê,

Bi ser de direşîne ... (Akbal û Alê, 2009: 807-808)

Lorî di zimanê Tirkî de weke “ninni” tê bi kar anîn. Li gorî Esmâ Şimşek binavkirina vê cureya anonîm di edebîyatên milletên cihanê de li derdora bêjeya “ninni”yê digere û mînakên wiha rêz dike:

Li dewletên cur bi cur jî bi bo lorîyan têgihên ku dişibe nînnîye tînen bi kar anîn. Bo mînak; di Albenî de “nîna”, di Îspanyolî de “nana”, di Îtalyanî de “nînna”, “nîne”, “nenîa”, di Latînî de “lenes nenîce”, “noenîa”, di Fransî de “berceuse”, di Grekî de “nannarîsmata”, “nanî”, di Bûlgarî de “nannî”, di Sirpî de “nînananna”, di Slawî de “nîna-nana”, di Hindî de “nanna” û di Erebi de “nenî/nînna”. Ev têgihana giş bi wateya lorîyê tînen bi kar anîn û jî bêjeya nînnîyê jêder bûne. Her weha li gorî hin kesan jêderka vê bêjeyê Îtalyanî be jî, ev îdia ne misoger e (Şimşek, 2016: 35).

Li ser pênasikirina lorîyan, di çavkanîyan de ji alîyê zanyarên ji hev cuda ve pênaseyên ji hev cuda, lê yê hevdu temamker hatine kirin:

Lorî, helbestên gelêrî yê newayî û yek çarîn in, ku dayik ji bo zarokan bidin xewandin vedibêjin. Lorî, tenê ji bo zarokan hatine vehonan. Ne helbestkarên wan dîyar in, ne jî halê wan ê nivîskî hene. Helbestkarên wan dayik in. Ji dayikê veduguheze guhê qîzê, bi vî awayî ziman bi ziman, nifş bi nifş didome. Newayeke wê ya dîyar heye (Şapolyon, 1937: 104).

Lorî ew helbest in ku ji bo aşkirin an dixewkirina zarokan ji alîyê xaniman ve bi newayeke taybet tên vegotin û di paşîya wan de qalibên wek “eeee”, “rakev bebeka min rakev”, “lorî lorî lorî”, “hû hû hû hû” ... cî digirin. Carinan ji yek, carinan jî ji zêdetir çarînan pêk tên (Şimşek, 1989: 18).

Dema ku dayikên zarokan, herî kêr ji sê çar mehîyê heta sê çar salîya zarokan, di himbêza xwe de, bi mebesta xewandina zûtir û hêsantir an jî bo aştkirinê li ser lingên xwe yan jî di dergûşê de bi newayeke taybet û li gorî derûnasîya wê kêlîyê wan dihejin lorîyan vedibêjin. Ev lorî bi gelemperî cureyeke stranê ye ku di teşeya qewlêrkan de tên hilberandin û bi gelemperî ji çarînekê pêk tên (Çelebioğlu, 1995: 9).

Lorî, di hewildayina xewandina zarokan de û yan di dema hezkirin û hilpekandina zarokan de tên îcrakirin û di naveroka xwe de gelek hest û ramanên wek bawerî, hêvî, xeyal, kêf û kesirînhê dihewînin. Lorî peyvên helbestî û binewa ne ku bi gelemperî wekî çar çarînan tên vegotin û li dumahîka risteyên wan hin peyvên qalibgirtî tên zêdekirin (Kaya, 1999: 341).

Lorî agirekî veketî ye di dile mirovatîyê de. Li her cihê ku hezkirina zarokan û pîrozbûna dayiktîyê bûye nirxeke rojane lorî, bi agirekî germ dibiriq e. Herweha lorî ew berhem in ku bi sedsalan domdar in, wekhevîyên wan ê navnetewî hene û ji alîyê dadokan ve ji bo aşkirina zarokan hatine hilberandin (Ungan, 2009:3).

Lorî ew melodî ne ku, ji bo aşkirina zarokên bigirî yan jî ji bo zarokên ku saeta xewa wan hatîye bîn xewandin; di himbêz û çonga dayikan de yan jî di dergûşê de tên vegotin (Alptekin, 1990: 63-65).

2. Taybetmendiyên Lorîyan

Li gorî pênaseyên wan em dikarin taybetmendiyên lorîyan ên berbiçav bi van çend xalên jêrîn rêz bikin.

2.1. Lorî Berhemên Anonîm in û Zîmanê Wan Xwerû ye

Anonîm, ew tişt an kesên ku nav û nasnavên ne dîyar in. Heger ji bo edebîyatê bê bikaranîn anonîm, di wateya berhemên ku nivîskar û hilberînerên wan ne dîyar in, tê bikaranîn (Güleç, 2007: 3). Lorî, berhemên zargotînhê ne, yanî berhemên helbesta anonîm in. Wekî hemû cureyên anonîm bêjer û hilberînerên ewil ên lorîyan ne dîyar in. Ji ber ku weha ye, ev berhem wekî malên gel ên hevpar tên qebûlkin. Lê belê lorîyên ku bêjerên wan dîyar jî henin. Dibe ku hunermend an kesek dîyar derkeve û li gorî rê û rêbazên edebîyata gelêrî lorîyekê bibêje yan binivîsîne. Her çiqas hilberînerên wan dîyar in, ev lorî jî wekî

nimûneyên gelêrî tên qebûlîkirin. Li gorî vê yekê, hunermendê navdar Şivan Perwer berhemeke ku dikare ji lorîyan bê hesibandin hilberandîye:

*Hey lorî lorî lorî hey layê layê
Serê dayika te bi gorî
Bê te sebra min nayê
Lorîka min mezin be
Hêja be l'vê dinyayê (Perwer, 2023.02.08)*

Lorî, wek berhemên anonîm ên din bi zimanekî xwerû tên vegotin. Hema bibêje hemû lorî bi zimanê gel ê axaftinê tên hilberandin. Bi vê yekê ve girêdayî jî, avanîya peyv û vegotina lorîyan ji devoka herêma xwe nîşaneyan li xwe bar dîkin. Wekî di mînaka jêrîn de jî dê bê dîtîn lorî ji peyv û gotinên axaftina gel a rojanê hatîye rêsandin û bi awayekî hêsan tê famkirin. Di mînaka jêrîn de jî, ku ji Qosarê hatîye berhevîkirin, taybetmendîyên devoka herêmê nîşan dide û zimanê rojane hatîye bikaranîn:

*Lorî bebeka mi lorî
Lorî xweşika mi lorî
Êvar bû gur û şêr hatin lorî
Lorî delala mi lorî
Oy lorî lorîka mi de lorî
De lorî de lorî de lorî
Oy xweşika mi lorî
De lorî de lorî
Birîna kezeba mi, delala mi, dilê mi de lorî
Oy bebeka mi de lorî
Kezeba mi de lorî
Xweşika mi de lorî (KÇ 1)*

Lorî, ji ber ku ji bo pitî û zarokan tên vegotin, herçiqas li ser hebûna wê tevlihevîyek hebe jî, weke cûreyeke edebîyata zarokan tê pejirandin. Derbarê tegîha edebiyata zarokan û wergirîya wê de, nêrînên ji hev cuda hene. Li gorî hin lêkoleran, ev tegîh şaş e û ji ber ku nivîskarên zarok tuneye edebîyatek wan jî divê tune be. Li gorî yên wekî din jî, çawa ku zarok li vê dinyê hene, tegîha edebîyata zarokan jî ewqasî heye û rast e (Koç, R. û Kıymaz, M. S. [2023.02.06]). Ya ku lorîyan dike parçeyek ji edebîyata zarokan mixatabbûn e. Ji ber ku mixatab zarok in, bi zimanekî xwerû tên vegotin, yanî di wan de bêjeyên bîyanî û wateyên giran pir kêman in.

Lorî, di nav berhemên zimanê zikmakî de temsîlkarê edebî yên herî xwerû ne. Ev peywira ku lorî ji bo namzetên axêferê nu yên zimanê zikmakî daye ser milê xwe, ji bo berdewamiya zimanan roleke gelekî mezin e. Hemû bêjeyên lorîya jêrîn di kurmancîya rojane de tên bikaranîn û xwerû ne. Bejeyên

Xwedê, baran, keç, dar, sêv, çêj, dayîn, rabûn di zimanê rojane de gelekî bi çalakî tên bikaranîn û ji bêjedanka axaftina rojane hatine hilbijartin; ji ber ku mixatabê lorîyê zarok e:

Xwedêyo te dabûye
 Baranê baran bê ye
 Keçam rakin şipê ye
 Bejna te bejna darê
 Darek dara sêvê ye
 Her sêvek çêjek lê ye (KÇ 2)

2.2. Ji Alîyê Teşeyî ve Di Lorîyan De Rêgezên Teqez Tune ne

Lorî, cureyeke helbestî ye di edebîyata Kurdî ya gelêrî de. Ji helbestîbûnê tê hêvîkirin ku, ew berhem hêmanên wekî riste, malik, çarîn, serwa û hwd. bihewîne. Di nava sîstema edebîyatzanîyê de divê ev taybetmendîyên helbestî xwedîyê pergalekê jî bin. Dema ku em behsa cureyekê bikin, divê em bikaribin bibêjin ku ev filan cure ye, ji ewqas risteyan pêk tê, kêşeya wê bi gelemperî ev e û hwd. Lê belê, li gorî daneyên heta niha hatine berhevkirin û lêkolînên hatine kirin di edebîyata kurdî ya gelêrî de, dide xuyanê ku ji bo tu cureyên helbesta Kurdî ya gelêrî em pîvanên weha teqez nikarin nîşan bidin. Helbet sedemên curbicur yê vê yeke hene, lê zelalkirina vê kêşeyê mijara xebatên berfireh û serbixwe ye.

Çawa ku ji alîyê teşeyî ve ji bo cureyên helbesta Kurdî ya gelêrî rêgezên teqez û gelemper tune bin, ji bo lorîyan jî tiştên weha nikare bê îdfakirin. Lê belê ji alîyê ve jî dema ku em li keresteyên berhevkirî dinêrin, ji alîyê teşeyî ve lorîyên bi rêk û pêk jî hene. Mînakên bi rêk û pêk jî gelek in, mînakên aloz û netekûz jî gelek in. Çareserîya vê alozîyê bi senifandina mînakan dikare çê bibe. Meriv dikare mînakên hevgerî wek “lorîyên tekûz” û yên aloz jî wek “lorîyên netekûz” bisenîffîne.

Lorîyên tekûz ji alîyê teşeyê ve hevgerî ne. Wek mînaka jêrîn lorî ji çarînekê û çar risteyan pêk tê. Her riste jî ji heft kîteyan pêk hatîye. Serwaya wê jî tam e û di dawîya risteyan de dengên “-an” hevgerî ne:

Ez qurban û ez heyran
 Heft keşa û heft metran
 Heft rehbikê ber dêran
 Hemû bibin bi qurban (Meretowar, 2017: 53)

Di mînakeke din de jî dîsan ji alîyê yekîneyê lorî çarîn e, her çarîn ji çar risteyan pêk hatîye, hejmara kîteyên risteyan di her yekê de heft kîte ye û di dawîya her çar risteyan de dengên “?” weke serwayê hatîye bi kar anîn:

Li ber mala biçûk i

*Kurrê mi hîn biçûk i
Keçik hatîy ber derî
Dixwazi wî maçîki (KÇ 1)*

Heger em di mijara lorîyan de tenê li mînakên weha tekûz û hevgirtî binêrin divê em bibêjin ku lorî weke cureyek edebîyata anonîm, ji çarînan tên avakirin, hejmara kêşeyên wan wekhev in û di tabloya serwayên wan de hevgirtinek heye. Lê belê ji bo ku em bigihêjin sentezeke weha misoger û xwedî îdîa divê mînakên lorîyan bi gelemperî bi vî awayî bin. Lê belê li gorî daneheva liberdest em dibînin ku her çiqas mînakên weha tekûz hebin jî, lorîyên bi vî awayî netekûz bêhtir in. Di vî lorîya jêrîn de ji alîyê teşeyê ve bi ti awayî hevgirtin tune. Yekîneya wê ne dîyar e, ji deh risteyan pêk tê, hejmara kêşeyên risteyan ne wek hev in û tabloya serwaya wê jî gîş ne wek hev in:

*Oyyyy lorîîî
De lorî de lorî de lorîîî
Anika mi lorî
De razê razê razê
De razê bebeka mi razê
Êvar bû de razê oyyyy
De razê xweşîka mi razê
De razê anika mi razê
Lorî hevalam lorî
Lorî delalam lorî (KÇ 2)*

Di mînakeke din de jî meriv dibîne ku dîsan ji alîyê teşeyê ve di lorîyê de tu hevgirtinî tune ye, ji bilî serwayê:

*Lawê min yek e
Gund gelek e
Çûye erde parî veke
Para pirîn para me ke
Dayê korê dêrî veke
Ew lawê min î çev belek e (KÇ 3)*

Li gorî raveyên navborî meriv bi rehetî dikare bibêje ku lorîyên edebîyata Kurdî ji alîyê hêmanên teşeyê ve dikarin wek du beşan bînin polînkirin ku yên tekûz û yên ne tekûz. Dema ku meriv bi çavekî lêkolînî mînakên berdest analîz dike, hin fikr û îhtîmalên din tînin bîra meriv. Hin mînakên lorîyan hene ku, ji hêmanên teşeyê hinekan li dihevine û hinekan jî nahewîne. Dibe ku di nava kevneşopîya devkî de, dema ku ew lorî nu hatibû hilberandinê tekûz bû, vî dawîyê bi bihurîna demê re jî ber şert û mercên zargotinî ew tekûzbûn xera bibe. Lewra

ev curên wek lorîyan ku xwe dispêrin çanda devkî, di veguhastinê de tûşî wendabûn, guherîn û xerabûyîtîyê dibin. Ji xwe, ev dîyarde qedera çanda devkî ye. Li gorî van raweyan em dikarin bibêjin ku, gelek lorî hene ku dema ku cara ewil hatine hilberandin ji alîyê teşeyê ve li gorî hin rêgezan hatine vegotin; ji alîyê yekîneyê, hejmara risteyan, hejmara kêşeyên risteyan û serwayê ve hev girtî bûn, lê belê di nava demê de dema ku dev bi dev, guh bi guh, nifş bi nifş hatin veguhastin hin taybetmendîyên xwe yên teşeyî wenda kirin û bi vî şiklî gihastine heta îroj. Gelek mînak hene ku van texmînên me piştrast dikin. Lorîya ku li jêrîn hatîye dayîn mîna keke guncaw e ji bo vê meselê:

Xwedê Xwedê te daye
 Belhewêzê belg daye
 Cîhad nav da pal daye
 Deng lê nekin axa ye
 Hişyar nekin paşa ye
 Doşeka wî'j pûrta qaza ye
 Zîpik zîpik xwu da ye (KÇ 4)

Lorî, ji heft risteyan pêk hatîye. Di sê risteyên ewil de redîf heye ku “daye” ye. Çar risteyên dawîn jî li gorî redîfa “-ye” hatîye dirustkirin (Heger em helbestê yek perçe qebûl bikin serwaya lorîyê dibe serwaya dewlemend ku ew jî “- aye” ye). Li gorî pîvanên helbestzanîya gelêrî divîya ku hejmara risteyên ku bi redîfa “daye” hatîye vegotin ne sê û çar bûna. Heger bibûna çar vê demê hejmara risteyan bi giştî dibû heşt. Li gorî vê tabloyê jî, çar risteyên bi redîfa “daye” û çar risteyên jî bi redîfa “-ye” derdiket holê. Li gorî vê tabloyê jî mê bigotana ku ev lorî ji du çarînen çar risteyî pêk hatîye. Di mînakê de hejmara kêteyên risteyan jî bala meriv dikşîne. Risteyên helbestê giş ji heft kêteyan, ya şeşemîn tenê ji neh kêteyan pêk hatîye: *Doşeka wî'j pûrta qaza ye*. Helbet em nikarin wek tesadufe li vê cudahîyê binêrin. Bi ihtîmaleke mezin dema ku ev lorî cara ewil hat hilberandin ev risteya şeşemîn jî ji heft kêteyan pêk dihat, vê dawîyê jî ber şert û mercên kevneşopîya devkî guherîye.

Derbarê taybetmendîyên teşeya lorîyan de xalek din jî hebûn an nebûna gotinên qalibgirtî ne. Dema ku behsa cureyên edebîyata gelêrî dibe, weke taybetmendîyeke bi giştî tê gotin ku, “*hemû berhemên anonîm xwedîyê gotinên qalibgirtî ne.*” Ev daraz ji bo qewlêrk, zûgotinok, hin beşên çîrokên gelêrî û hemû gotinên pêşîyan û biwêjan derbasdar e; lê ji bo lorîyan divê ev daraz bê nîqaşkirin.

Li gorî daneheva berdest tê çavnêrîkirin ku di lorîyan de, ne vegotinên qalibgirtî lê bêjeyên serwayî yên ku zêde tînin bi kar anîn an dubarekirin hene. Weha ku bi gelemperî di lorîyan de bêjeya “*lorî lorî ...*” bi awayên cuda wek gotineke qalibgirtî li pê hev tê bi kar anîn. Heta gelek mînakên lorîyan hene ku tenê ji dubarekirina vê bêjeyê pêk tînin; ji ber ku mebest tenê dixewrakirina bebekan e, fikr û raman û bêjeyên wekî din di wan de gelekî kêmtir in. Ewê di vê mînakê jêrîn de jî bê dîtin ku ji vê lorîyê mebest tenê nivistina bebek e û ji bilî

bêjeyên hevwater yên wek “*Lavê min, berxê min, kurrê min*” pê ve tiştek din tune. Lorî, seranser ji bêjeya “*lorî*” pêk tê û tu fikr û raman tê de tune:

Lorî lorî lorî lorî lorî
Lavê min lorî lorî lorî
berxê min lorî lorî lorî
Kurrê min lorî lorî lorî (KÇ 2)

Li gorî vê nîqaşê meriv dikare bibêje ku di lorîyan de ne gotinên qalibgirtî, lê dubarekirina gelemper a hin bêjeyên wek *lorî hene*. Meriv dikare bibêje ku “*lorî*” bêjeya sereke ye di lorîyan de. Gelek caran serwaya lorîyê li gorî vê bêjeyê tê dirustkirin. Bêjeyên ji aliyê hevdengîyê ve dişibin bêjeya “*lorî*”yê yên wek *morî*, *Jor(i)*, *gorî*, ... *por(i)* pir tîn bi kar anîn. Em sûdwergirtina ji hevdengî û lihevhatina van dengên serwayî di gelek mînakên lorîyan de dibînin:

Lorî berxê mine lorî
Lorî kurrê mine lorî
Bavê te çû çîyayê Jorî
Bavê te çû çîyayê Jorî (KÇ 2)

*

Lorî lorî berxê min lorî
Xewê xweş be çavê morî
Lorî lorî berxê min lorî (KÇ 3)

*

Darê dergûşê bi morî
Şeh bikim wî xweş porî
Pir xweşik dirêj bûyî
Pê va bikim gelek morî (Meretowar, 2017: 53)

2.3. Têkilîya Lorîyan bi Cureyên Anonîm yên Dîn re Hene

Li gorî mînakên berhevkirî yan jî yên li ber dest, tê tesbîtkirin ku ji aliyê şêwe û naverokê ve têkilîya lorîyan bi cureyên edebîyata gelêrî yên wekî dîn re hene. Têkilîya şêweyî ya lorîyan herî zêde bi qewlêrkan (manî) re heye. Ji ber ku qewlêrk xesma ji aliyê jinan ve bi hêsanî tîn hilberandin, jin lorîyên xwe di şêweya qewlêrkan de vegotine. Mînakên bi vî awayî hem zêde ne û hem tîkuz û hevgirtî ne ji aliyê teknîkî ve. Wekî tê zanîn mînakên qewlêrkan gelemperî ji çarînekê û riste jî ji heft kîteyan pêk tîn. Herweha risteya sêyemîn ji bo vebêjerê qewlerkê, cihê îfadekirina merama esasî ye. Sê heb mînakê lorîyên jêrîn, di şêweya qewlêrkê de hatine vegotin. Taybetîyên wan ên şêweyî wek hev in. Her yek ji çarînekê pêk te, her riste ji heft kîte ne û di risteya sêyemîn de merama

esasî hatîye bi cî kirin. Herweha şemaya serwayên wan weke a-a-x-a ne. Vana hemû taybetîyên qewlêrkê ne, lê ji alîyê naverokî ve ev her sê çarîn lorî ne:

*Dergûşa te darîn e
Pêçeka te cawîn e
Êdî serma qedîya
Vat ê ser me havîn e (Meretowar, 2017: 36)*

*

*Ger em biçin dikanê
Jê ra çekin lendanê
Ser desta bihejînin
Li ber saz û kemane (Meretowar, 2017: 52)*

*

*Qurbana te bi tenê
Heta gaza gerdenê
Heft heb xalê te li vir
Tev bi şûr û balte ne (KÇ 4)*

Lorî, ji ber hêsanîya hilberandinê bi zûgotikan re jî zêde têkildar in. Avani û taybetîyên zûgotinokan derfeteke baş li ber hilberînerê lorîyan radixîne. Zûgotinok, ji deng û gotinên şaşker ên biserwa pêk tên û ji alîyê ahenga hundirîn ve helbest, ji alîyê teşeya derveyî ve jî di dîmena pêxşanê de ye. Zûgotinok, ji alîyê naverokê ve bi gelemperî ji ramanên hevnegirtî pêk tê û her wiha bêhtir weke cureyeke edebîyata zarokan jî tê pejirandin. Mijareke dîyar a zûgotinokan nîn e. Ramanên berevajî hev û bûyerên derasayî yên ku pêkhatina wan ne gengaz e di zûgotinokan de tên bal hev û piştê ev bûyerên ku derveyî mentiq, bi şêwazeke şaşkerî û bi ahengdarî têne îcrakirin. Ya wiha bi saya zûgotinokan mirovên guhdar an jî vebêjer, bi awayekî şaşwazîti û bi kêfxweşîti xweşdemborîya xwe dikin (Öztürk, 2016: 26). Van taybetmendîyên zûgotinokan îmkaneke dide hilberînerê lorîyan. Ji ber vê egerê jî lorîyên ku bi rêbaza zûgotinokan hatine hilberandin di edebîyata kurdî ya gelêrî de pir in:

*Kuro kuro kuranî
Lêxist kevirê kekanî
Çavê keçikê deranî (KÇ 7)*

*

*Goritno gundo
Torof gennî metka te
Dayka te qurbana te (KÇ 4)*

*

Silêman yeke gund gelek e
 Silêman sê ye gundî lê ye
 Silêman çar e gundî hezar e
 Silêman şeş e gundî xweş e
 Silêman rabû gund bela bû (KÇ 5)

*

Têkme linga sol mesa
 Keça xwe nadime her kesa (KÇ 4)

*

Lawiko lawiko
 Hinarê bê naviko
 Dendikê bêqaliko
 Kilê çavê keçiko (Meretowar, 2017: 66)

Têkilîya lorîyan ji xeynî qewlêrk û zûgotinokan bi cureyên wekî din re jî hene. Di nava her cure kilamên dengbêjan, çîrok, destan, efsane û hwd. de meriv dikare li mînakên lorîyan rast bê. Di mijara têkilîyên lorîyan da, yek a ku divê neyê ji bîr kirin zêmar in. Têkilîya lorîyan û zêmaran ji şeweyî bêhtir têkilîyeke naverokî ye. Wekî bi caran hat rave kirin lorî, bêhtir ji bo aşkirin û xewandina zarokan e; lê belê hem ji mînakên lorîyên berdest û hem jî ji realîteya jîyana kurdan a civakî jî em têdigihêjin ku lorî tenê ne ji bo zarokan tîr hilberandin û îcrakirin. Gel, li dû mirîyên xwe jî lorî gotine ku, alîyên wan ên dişibihin hev hene. Di her duyan de jî bêjeya “lorî” sereke ye û wek dîsgotinokê tê dubarekirin. Her çiqas lorîyên li ser mirîyan tîr gotin jî alîyê naverokê ve zêmar bin jî, dikare wek cureyeke lorîyan bê pejirandin. Em dikarin van lorîyên li ser mirîyan tîr gotin weke “lorîyên mirîyan” an jî “lorîyên zêmarî” binav bikin.

Di navbera lorîyên zarokan û lorîyên zêmarî de hêmanên hevpar henin. Di her du cure lorî de jî mîhrîvanî, dilovanî, hezkirin û hestîyarîya ji dil di pêş de ne. Her du cure lorî jî ji alîyên hezkerên ew kesê mixatab ve tîr îcrakirin û bêje yan jî dîsgotina “lorî” li pêş e û dîyarker e. Di her du cure lorî de jî ê mixatab di xewê de ye; lê yek di xewa mezinbûnê de, ê din di xewa mirinê de ye; yanî di xewa çûn û nehatinê de. Di lorîyên derbarê zarokan de hêvî, siberojî, xeyalên pêşerojê hene. Di lorîyên zêmarî de hestên bereksê vana hene. Mixatab di xewa mirinê de ye û hêvîyên li dû mayî, jîyaneke kurtebirrî, êş û hêsirê çavan li dû xwe hiştîye.

Di mînaka jêrîn de vebêjer dayikek dilşewitî ye. Kurrê wê yî ciwan ji alîyê neyaran ve bi gulleyan hatîye kuştin û sibehek zû cenazê wî anîne danîne ber derî. Xwîna sor bi ser simbêlê wî yî reş ve diherike û li ber vê dîmenê kezeba dîya wî nikare tehemul bike. Dayik ji êşa dilê xwe dilorîne û serborîya dayiktîya xwe

ligel kurrê xwe bi bîr tîne; neh mehan ew bi xwe re gerrandîye, ji bo ew di xewke, ew hejandîye û bi şîr kirîye, di germa havînê û serma zivistanê de di gund de ew tu carî ji xwe neqetandîye:

Ay de lorî dilê min lorî

Ay de lorî çavreşê min lorî

Ay de lorî berxê min lorî

Vê sibê can û cenazê delalê dilê min,
 Hanîne danîne ber min
 Agir berdane cîgera min
 Şînî û girî xistine nava cerg û dilê min
 Bila bişewite mala neyara
 De çawa can û bedenê delalê dilê min,
 Dane ber gullane
 Ez lê dinerim xwîna sor,
 Li ser simbêlê reş da hatîye xwarê
 Dayika şêrîn im,
 Tu neh meha mi bi xwe ra gerrandî
 Bi dest hejandî, bi şîr mijandî
 Li germa havînê serma zivistanê,
 Li xopana gundê me da
 Mi tim bi xwe ra gerrandî
Ay de lorî dilê min lorî
Ay de lorî egîdê min lorî ... (Mardîn, 08.11.2022)

Di mînakeke din de jî dîsan dayik piştî mirina kurrê xwe bi lorîyeke zêmarî hestên xwe tîne ser zimên. Di vê lorîyê de jî li pê kesê ku mirîye ji alîyê dayika wî ve hatîye lorandin:

Çav reşê mi, ez bimir ez bimir
 Mala mi şewitî, ez bêkes mam şêrê mi
 Ronîya çavê mi, kezeba mi dişewite
 Tu çû ez hilîyam
Dilê mi lorî lorî,
Hêjayê mi lorî lorî
 Tu çîma çû kezeba mi
 Mala mi xera bû, ez hilîyam
Ez bimir lorî lorî (KÇ 2)

2.4. Lorî Cureyeke Melodîk e

Lorî, di navbera bebek û dadokên wan de pevragehandineke hunerî ye. Tekilhevbûna lorîyan bir muzîkê re, sadebûna wan û her wiha ahenga peyv û vegotina wan çêjeke bêhempa derdixê holê. Bi tilama lorîyan kesên ku nêzîkî zarokan in, bi awayeke muzîkal hest û ramanên xwe bi zimanekî semîmî dikarin îfade bikin. Ji vî aliyê ve lorî, pevragehandina ewil a di navbera dayikê û bebekê de ye ku ev ragihandin bi melodîya lorîyê bidest dikeve (Coşkun, 2013: 502).

Lorî bi melodîyeke taybet tîn îcrakirin. Lorî ew newayeke muzîkal e ku zarok perwerdehiya xwe ya muzîkê cara ewil bi vê cureya gelêrî bidest dixin. Di lorîyan de newayeke monoton heye. Ev dengê monoton zarokan rehet û aram dike. Carna dikare bi dengen monoton yê wêk *eeee eee, hu huuuu, piş pişş pişşş ...* riste jî bî saz kirin (Karakaya, 2004: 46). Fonksiyona aramkirina lorîyan ne tenê ji bo zarokan, ji bo dayikan jî derbasdar e. Lorî, cûreyeke newayî ye û ji aliyê teşeyê ve hem helbestkî, hem jî pêxşankî tîne gotin. Newaya lorîyan bi awayekî tîz destpê dike, her ku diçe dikeve asta pestê. Di mînaka Jêrê de lorî bi meqamekê tî meqam nayê îcrakirin:

*Tirlî tirlî temaşe
Nan û dimis pir xweş e
Çûme mala Alî Paşe*

*Alî Paşe çi dikir Bi desmalan çîn dikir
Dêla hespê pîn dikir*

*Him û gum û dew nabe
Têlek herîr venabe
Heta çîya ji xew rabe*

*Him û gum û dewran e
Welatê me Kurdan e
Zevî, deşt û zozan e*

*Pale gihana kanîyane
Mîrişkê, mirîşka Kobanî
Nigek rakir yek danî*

*Zikê Eyşo kurik e
Navê kurik Misik e*

Kanî sar e, qe nabe

Hesp tî ye ranabe

Ava xwar û da revê

Çiya kenîya ji hinavê (Zarok TV, 2023.01.07).

Di risteyên wan ên dawîn de dîsgotin hene. Bi dubarekirina van dîsgotinan bandoreke muzîkal tê dabînkirin û bi vê muzikalîteyê ve zarok xweştir tî xewandin. Di mînaka jêrîn ji bo vê darazê mînakeke guncav e:

Ay ay ay ay

Ay ay lorî lorî

Canê canê canê

Min hêsîrê derd û keserê

Lorî lorî lorî lorî (Meretowar, 2017: 101).

Lorî ji ber ku bi melodîyê tî îcrakirin wek stranan jî tî qebûlkirin û li hin deveran bi navê “stranên dergûşê” û “lendik” tî binavkirin. Dayik an vebêjerên lorîyan, bi vegotina van lorîyên melodîk dikarin wek hunermendên gel jî bî hesibandin.

2.5.Vebêjer û Hilberînerên Lorîyan Dayik/Jin in

Vebêjerên lorîyan bi gelemperî dayik in; lê belê ji bilî dayikan pîrik, metik, xaltîk, xwişkên mezin û dadokên zarokan jî dikarin bibin vebêjerên lorîyan. Vebêjer her kî be, di vê cureyê de hest û ramana herî li pêş di vegotinê de hestiyarbûna dayiktîyê ye. Kesên vebêjer, weke ku dayika wê zarokê an bebekê be bi dengê nerm, hesteke bi şewqet û helwesteke dayikane îcrakerîya lorîyê dike. Bi awayeke giştî vebêjerên lorîyan her çiqas jin bin jî, bi şert û mercên serdema modern a vê dawîyê bavên zarokan jî lorîyan dibêjin; lê dîsan jî lorî cureyê jinane ye.

Gelek caran vebêjer û hilberînerê lorîyê ji wateya lorîyê bi hêsani tê famkirin. Heger vebêjer ne dayik be jî, ji ber ku lorî cureyê dayikane ye, ew kes xwe dixê şûna dayikê û ji devê dayikê wê lorîyê îcra dike. Di van her dû mînakên jêrîn de bi êşkere dixûye ku vebêjer dayik e; lê em teqez nizanin ku îcraker bi rastî jî dayik e yan kesekî li derdora zarokê ye. Li jêrê, di risteya dawîn a lorîya ewil de bi hêsani tê famkirin ku vebêjer dayik e û bebik jî keç e. Di lorîya din de jî di risteya duyem de vebêjer şêrîna xwe dimêjîne ku ev karê dayiktîyê ye:

Dê hayê hayê

Sebra'm bê te nayê

De razê lawo razê

Dayê qurban canê (KÇ 1)

*

Dergûşê dihejinim
 Şêrîna xwe dimijînim
 Xewa mi jê bêtir tê
 Tu nabîni, dihenijim (KÇ 3)

Wekî hat vegotin, vebêjerê lorîyan dayik e; lê kesên ji xeynî dayikê bi awayeke demkî wezîfeya dayiktîyê dikin jî hene. Çi dayik be û çi pîrik, metik, xaltîk, xwişk û hwd be, talîya talî îcraker jin e. Lorî ne tenê bi dengêkî jinane, herweha bi hesteke jinane jî tê vegotin. Mixatabê lorîyê herçiqas zorak be jî, ew jina vebêjer, hest û ramanên xwe îfade dike; ne yên wî zarokî. Di xuyanê de zarok heye; lê binaxeya wê lorîyê hestên jinan e. Ji ber ku lorî ne li ber grûbekê, li ber bebek tenê tîn vegotin, ji alîyê performansê ve ne ji bo girseyan, ji bo qadeke taybet tîn îcra kirin. Heger em bifikirin ku bebek hîn ji zimanê lorîyê fam nake, wê demê fonksiyona lorîyê ya terapîya dayikê derdikeve pêş.

Lorî, cihana jinan bi nêrîneke jinane derdibirîne; heger em xwe bispêrin vê rastîyê û heger em bikaribin behsa tegihêk wek “*edebîyata jinan*” bikin, lorî wek cureyeke edebîyata jinan dikare bê pejirandin. Dema ku em li mînakên lorîyan dinêrin tê xuyanê ku vebêjerê lorîyan jin, bêtir rewş û pirsgrîkên xwe îfade dikin. Jin, di civateke girtî de hestên xwe yên ku nikare bi awayeke eşkere derbixe holê bi hilkefta van lorîyan derdibirîne. Ev mînaka jêrîn, ku beşek ji kilameke dengbêjan e, ji devê dayikekê hatîye vegotin û di vê kilamê de dayik ji derdê xerîbîyê dilorîne. Dayik ji bo ku derdê dilê xwe sivik bike dixwaze lawikê xwe têxe dergûşê û jê re bilorîne; da ku bi gotina lorînan hêstirê xwînê birjîne. Ji vê kilamê tê xuyanê ku lorandina dayikan tenê ne ji bo aşkirin an xewandina zarokan e, ji bo îfadekirina hestên dayikan/jinan e jî:

De dilo de dilo de dilo ...
 Vê sibê xelkê min î delal çû welatê xerîbîyê
 Kesek li malê tunîne
 W'ez a sebra dilê xwe pê bînim
 Derdê dilê min pir in
 Şevê kanûna şevne dirêj in
Ezê rabim lawik li dergûş xînim
Ji derdê dilê xwe rebenê,
Bilorînim bilorînim bilorînim, hêstirê xwînê,
Ser sê biskê di şê, hinarê rûka bibarînim
 De bajo emrê dilê min pê ra (Akbal û Alê, 2009: 353)

Helbesta jêrîn weke lorînekê hatîye vegotin ku ev helbest, parçeyek ji kilama *Binevşa Narîn (Cembelî)* e. Vebêjerê lorîyê *Binevşa narîn* e. Binevşê, ji

alîyekî ve dergûşa Cembelî ya ji dara mazî bi zend û bendê xwe yên tazî dihejîne û dilorîne û ji alîyekî ve jî derd û keserên dilê xwe distirîne. Tîrsa Binevşê ew e ku dema ku bû sibe ewê li dû wê û Cembelî bibe hewar û gazî. Ji Xwedê lawayan dike ku rêç li ber zaliman wenda bibe. Li gorî wateya helbestê meriv nikare îdfîa bike ku ev tirs û laweyana, ne yê Binevşê yê, yê ew bebekê ku di dergûşê de tê hejandin e. Ya rastî, jin û dayik her tim di lorîyan de rewşa dilê xwe disêwirînin, ne rewşa dilê mixatabê ku di dergûşê de:

*Ay de lorî lorî lorî Cembelîyê min lorî
Dergûşa cembelîyê min ji darê mazî
Min hejandî bi zend û bendê xwe yî tazî
Tîrsa min ji wê tirsê sibê li dû min û
Cembelîyê kurê mîrê Hekarîya dibe hawar û gazî
Ay de lorî lorî lorî Cembelîyê min lorî*

*Dergûşa Cembelîyê min li ser darê dikê
Dergûşa delalê dilê min li ser darê dikê
Ezê îşev dergûşa Cembelîyê biçûk bigrim,
Bavêjim ser dêla avê metikê
Ay de lorî lorî lorî Cembelîyê min lorî (Şan, 2023.02.07)*

Wekî hat kirpandin, hilberîner an vebêjerê lorîyan, ne hest û ramanên zarokan, hest û ramanên xwe îfade dikin. Mijara lorîyan, ji alîyê hilberîner ve tê dîyarkirin. Bi gotineke din, dikare bê gotin ku mijarên lorîyan bi derûnasî, jîyan, nêrîn, tecrube, têgîhan û qabilîyeta hilberîner/vebêjer re eleqedar e. Di mînakê jêrîn de rewşek xerab hatîye derbirandin ku ev rewşa xerab ne ya mixatabê lorîyê ye, rewşa hilberîner yan jî vebêjerê lorîyê ye. Gazin kirina ji rêya dûr, xwedîtîya birîna kûr, mayîna li çolan bi awayeke tî û birçî, ji ber halê xerab birîndarbûyîn û hwd hest û rewşa vebêjerê lorîyê ye, ne mixatabê lorîyê ye:

*Em koçerê rîya dûr in
Birîndar in birîn kûr in
Tî û birçî li van çolan
Pîr u kal in jin u hûr in
Lorî lorî lorîka min
Sebr û arama jîna min
Tu dihêlî bar çavê min
Çare nayê ji destê min (Bektaş, 2022.08.02).*

2.6. Lorî Amûreke Perwerdehîye ye Ji Bo Zarokan

Rola lorîyan ya di perwerdehîye de gelekî giring e. Lorîyên ku bi dengê dayikê yê efsûnî diçe guhê bebek, di mezinbûn û pêşveçûna bebek de hêmaneke jêner e. Melodîyên lorîyan li ser qabilîyeta guhdarkirin û axaftina zarokan de di demen pêş de gelekî karîger dibin. Guhdarîkirin di bebekan de rêya perwerdebûnê ya ewilîn e. Bebek hêj di zikê dîya xwe de ji pênc mehî pê ve dikare dengên ji derve guhdar bike. Lorî û axaftinên wekî din hêj di vî çaxî de alîkarîyê bi wî bebekî re dike ku bi rêya guhdarîkirinê fêrî tiştan bibe. Di vê pêvajoya ferbûna bebekan de, tiştê herî karîger lorîyên melodîk ên ku dayik ji bebekê re distirê ye. Lorîyên ku bi şefqet û hezkirina dayikê tîstirandin, di binehişê zarokan de hîma hezkerî û xoşevîstîyê dabîn dike. Ya bi kurtasî ew e ku, dayik li gorî paradîgmaya xwe bi lorîyan zarok an bebekê xwe perwerde dike (Demir, 2008: 228; Yavuz, 2010: 54; Çek-Cansız, 2011: 65).

Lorî, nifş bi nifş, di demên ji hev cuda de tîstirandin û bi melodîyan zarokan di bin bandorê de dihêle. Bi vê taybetmendîya bandordarkirinê, di perwerdehîya zarokan de berhemên nirxzêrîn in. Lorî, ji reng û dengê civatê hêmanên vedidin. Keşîfîkirina taybetîyên dengên zimên û ferqîkirina kîte û bêjeyan li ser zarokan tesîrên erênî nîşan dide. Lorî bi vî awayî jî di hişê zarokan de bîngêha zîrektîya gohdarîkirin, axaftin, fehîmkirin û xwendinê dabîn dike (Değirmencioglu, 2010: 148).

Vegotina lorîyan ji zarokan re ji bo perwerdehîya ziman gelekî mîfadar e. Zarokên ku ji demên biçûkî ve lorîyan dibihîsin, li gorî yê din baştir fêrî deng, kîte û bêjeyan dibin. Bi vê hilkeftê di demên pêş de, di axaftinê de jî serkeftîtir dibin. Bebek, bêjeyan bi nêwa û rîtmên wan nas dikin. Dema ku bebek fêrî bêjeyekê dibe wan li gorî kîteyan di zihnê xwe de dabeş dike; wan kîteyana jî li gorî melodîyên wan fêrî dike. Dawîyê jî van kîteyên ku li gorî melodîya wan hatîne naskirin tîstirandin û bi vî awayî bêje temam dibe. Dewlemendbûna dengên lorîyan, rîtma wan û avaniya wan a muzîkal kodîkirina gotinê jî hêsantir dike. Her weha di lorîyan de ji bo hevsewîyê zimên bê dabînkirin ji kêşe, serwa û ciwankarîyê tê sîldwergirtin. Ji ber vê yekê lorî, di fêrîkirina zimanê zikmakî de tevkarîyên girîng dike (Güneş, 2010: 34-36). Di xuyanê de Lorî, ji bo dixewkirin û aramîkirina zarokan be jî, di eslê xwe de di şikildayîna ziman, fikirîn, muzîk/rîtm, pêşvebirina kesayetî û civakî ya zarokên nuzayî de tecrûbeyê ewil a mamostetîya dayikan e (Kabadayı 2009: 278; Kurtuluş, 2010: 47).

Lorîya jêrîn ji bo îfadeyên navborî guncav e. Lorî ji risteyên heft kîteyî pêk tîstirandin û bi awayeke rîtmîk hatîye hilberandin. Her weha serwayên dawîyê jî (-awo) alîkarîyê ji vê ahenga rîtmîk re dike. Herweha ji ber ku ev lorî bi melodîyekê tê îcrakirin bêtir di binehişê zarok de cih digire. Zarok, heger weke wate tiştêkî ji vê lorîyê famneke jî di zihnê wî de ev bêjeyana bi cih dibin û di demên pêş de hêsantir hîni axaftinê dibe; ev yek weke zanistî jî hatîye peyitandin:

Lo lo lawo lo lawo

Serê bozê berdawo
 Boz Dîgorê avdawo
 Zevîya bav'xwe pawo
 Baqê nîska hildawo
 Zêr xençer dewsê mawo
 Çîya dixan e lawo
 Halê'm yemane lawo (KÇ 7)

Dema ku meriv bi awayeke analîtîk li lorîya jêrîn binêre, em dikarin gelek hêmanên perwedeyê ji bo zarokan tesbît bikin:

Oy Xwedêyo tu li jor
 Dîya wî dirêse gulîksor

Tembûrvan e apê wî
 Bilûrvan e xalê wî
 Ken birîsik e meta wî
 Kezîzer e xaltîya wî (Meretowar, 2017: 55).

Di vê lorîyê de zarok berî her tiştî bi hilkefta serwayên dawîya risteyan fêrî ahenga dangan dibe û bi vî awayî jî binehişa zarok bi rîtma zimên dihise. Heger zarokê ku mixatabê vê lorîyê ye temenê wî guncaw be, navê merivan ên wek dê, ap, xal, metik û xaltîyê dibihîse. Dîsan zarok, fêrî sifet û peywirên van kesan dibe, ango di zihn û binehişa wî de bi cih dibe ku; dê gulîkên sor dirêse, ap tembûrvanîyê dike, xal bilûrvan e, kenê metikê birîsik e û xaltî jî kezîzer e.

Zarok an bebekê ku mixatabê lorîyê ye, helbet dê li gorî temenê xwe tiştan ji lorîyê werbigire. Ji bebekê ku hêj şîrê dayika xwe dimêje, hêvîya fêrbûna tişteki giran nayê kirin; ev yek ji bo zarokên hinekî gihaştîtir derbasdar e. Zarokên li ser şîr dikare bi aheng, rîtîm û melodîyan encax fêrî tişteki hêsan bibe. Lê belê dîsan jî, dê kîjan lorî ji kîjan zarok an bebekê re bê gotin di înfîsyatîfa îcraker de ye. Mebesta hemû îcrakerên lorîyan ne perwerdekirin e; aşkirin, dixewkirin yan jî aramkirin mebesta sereke ye. Divê qet bê zanîn ku hem jêderbûn û hem jî avanîya lorîyan ne ji bo perwerdeyê ye. Rola lorîyan ya perwerdeyê fêdeyeke rexxî ye, ne esaşî ye.

Herçiqas di hilberandina lorîyan de mebest ne perwerdehiya zarokan be, dîsan jî meriv nikare mifadarîya vê cureyê ya hînkirin û perwerdekirina tiştan piştguh bike. Dema ku temenê mixatabê lorîyê misaît be, dikare fêrî gelek tiştan bibe. Ji van tiştan yek tişt jî veguhastina çanda civakê ye. Ev rola lorîyan ji bo berdewamîya jîyana civakî jî giring e. Lorî, nirxên civakê nifş bi nifş vediguhezîne. Nirxên gel, avanîya malbatê, dab û nerît, dîn û bawerî, têkilîyên navmîrovî û hwd. bi van lorîyan tên fêrkirin (Toker, 2011: 26). Mînakê jêrîn ji bo van angaştan

guncav e. Bi qasî ku tê famkirin, mixatabê lorîyê kur e û li gorî kevneşopîya gundewarîyê hatîye hilberandin:

*Mihemed dîn e, xu d'hejîne
 Diçe pêşya mêra, mêra d'kuje
 Heyfa vedke, serya tîne
 Li ber kalkê xu datîne
 Mihemed lêv da şor e
 Paz da kir e
 Eyba wî pirr e
 Xwedê şikur
 Dîsa kurr e (Yıldırımçakar, 2020: 10)*

Di vê lorîyê de mixatab, dikare fêrî çend nîrxên civakê bibe. Ya ewil têdigîje ku mêr û merxasî, şervanî, têkoşertî çiqas tiştêkî baş e; lewra di zimanê lorîyê de pesindariya van tiştan heye. Mihemed; diçe pêşîya mêra û wan dikuje, serê wan jê dike û wî serîyî tîne datîne ber kalkê xwe. Mihemed fêr dibe ku mezinê malbatê kalik e û meriv mêrantîya xwe divê nîşanî wî bide, yê ku mêrantîya wî bipejirîne û bipesinîne ew e. Herweha Mihemed, fêr dibe ku ji alîyê zayendê ve kurbûn cihê şukirkirina Xwedê ye, ji keçbûnê hêjatir e. Helbet em dizanin ku Mihemedê ku li ser destan yan hêj şîr dimêje, yan jî di dergûşê de ye, van tiştana nekirîye. Ev tişt, xwezîya dilê îcrakerê lorîye ye û heger Mihemed di temenê famkirinê de be dixwaze ew teşwîqî mêrxasîyê bike.

Malbata zarok an jî îcrakerê lorîyê dîndar be, dikare li gorî nîrxên dînî lorîyekê hilberîne yan bibêje. Îcraker dê bixwaze ku zaroka wê jî wekî wê dînê xwe û Xweda yê xwe nas bike, rêzê li ber van heyînen pîroz bigire. Bi vê rêyê dayik bi zaroka xwe telqînê dike ku di tengasîyê de şêx û mela tîn gazîya meriv, Xwedê xêrê û nûrê ji meriv re dişîne û Şêxê Silîvanî kesekî ewqas birûmet e ku hêja ye ku meriv bibe qurbanê wî:

*Alla Alla Allakê
 Gazî şêx û melake
 Vira bebikan xew rake
 Alla xêr û nûr anî
 Qurban şêxê Silîvanî
 Were bebikam xew rake
 Karê m teva li mal mayî (KÇ 7)*

Mîfadarîya lorîyan li ser fêrbûna zimanê zikmakî pirr zêde ye. Zarok bi hilkefta van lorîyan her ku diçe bêjedanka xwe firehtir dike û bi van bêjeyên nu zarok, bi derûdora xwe re di zihnê xwe de têkilîyê datîne (Kabadayı, 2009: 280). Di nav fêdeyên lorîyên bi mijara perwerdeyê re têkildar de ya herî berbiçav û li

pêş fêrkirina bêjeyên nu ye. Vebêjerê lorîyê heman lorîyê bi çaran dubare dike. Di vê dubarekirinê de, piştî demekê ew bêjeyên lorîyê di guhê zarok de bi cih dibe. Li gorî temenê xwe ew zarok, li ser rîtm, aheng, deng û wateyên wan bêjeyan difikire û bi tiştên wekî din re têkilîyê datîne. Di mînaka jêrê de, gelek bêjeyên zimanê zikmakî heye ku zarok dikare bi hêsanî hîn wan bibe. Di lorîyê de di her malikekê de hejmarek heye; zarok bi vî awayî hejmaran dibihîse û her ku diçe fêrî van hejmaran dibe. Di bêjedanka lorîyan de bi gelemperî bêje û têngihên nêzîkî hev hene. Ev yek ji ber avaniya lorîyan a sadebûnê ye, lewra mixatab zarok in. Di sê malikên vê lorîyê de jî navê fêkîyan yên wek xox, hirmî, hinar û zebeş hene. Bêjeya dendik jî bi fêkîyan re eleqedar e. Bikaranîna bêjeyên di heman qadê de, ji bo pevgirêdana van bêjeyan hêsanîyê dide zîhne zarokan. Ji xeynî van bêjeyan, bêjeyên heyran, qurban, derman, gundî, dil û hwd. jî di zimanê rojane de gelekî bikarbar in. Zarok bi vê lorîyê hîn van bêjeyan jî dibe:

Ez heyrana te û sê ya
Dendika xox û hirmîya
Dermanê dilê gundîya

Ez qurbana te û çaran
Dendika xox û hinaran
Xencera dilê neyaran

Ez qurbana te û şeşa
Dendika xox û zebeşa
Dermanê dilê nexweşa (KÇ 5)

2.7. Bi Zarokan re Têkildar çi Hebe Dikare Bibe Mijarên Lorîyan

Vekolîn û niqaşkirina mijarên lorîyan, bi rastî babeta xebateke serbixwe ye. Bi awayeke giştî dikare bê gotin ku mijara lorîyan zarok in, yanî bi zarokan re têkildar û girêdayî çi hebe dikare bibe mijara lorîyan. Di navenda vegotin, îcrakirin an hilberandina lorîyan de derbirandina şefqata dayikê heye. Mijara ku di nava lorîyê de tê neqîşandin giş li derdora vê hestîyarîya dayikane tê honandin. Ji ber vê çendê jî ti sînor ji bo mijarên lorîyan nikare bê xêzkirin. Lê dîsan jî meriv dikare mijarên ku zêde berbiçav bûne îfade bike.

Kefxweşîya jidayikbûna bi silametî, xweşikbûna fizîkî, êl û neseba qenc, mîzaca qenc, perwerdehî, zewicîn, hêvîyên dahatûyê, tenêbûn, bavê ku li xerîbîyê, melekên parêzger, welî, Xocê Xizir û hwd. Motif û mijarên weha di naveroka lorîyan de xalên sereke ne (Elçin, 1986: 271). Ji bilî van, her cure temenî û dua derheqê zarokan de mijara lorîyan in. Ji bo temenê wan dirêj be, nesîbê wan fireh be, ji nezer û nexweşîyan bê parastin, bê girîn û aqildar be, zû mezin bibe, bibe zava yan bûk, di dahatûyê de bextewar be û hwd. ji van temenî yan

duayan in. Her weha hêmanên deverî, rabûn û rûniştin û mijarên wek dîrokî û civakî jî di lorîyan de pir cih digirin (Artun, 2008: 5; Kabadayı, 2009: 278).

Ji nava mijarên lorîyan a herî zêde biberçav pesindayîna zarokan e. Zaroka ku li ber dilê dayikê gelek şêrîn û delal e bi zimanekî dayikane tê pesindayîn û bi gelemperî taybetî û sifetên zarok ên şênber û laşî tèn behsê. Helbet ji ber ku lorî cureyeke edebî ye di vê curê de ev pesindayîn bi mibalexe ye û derfetên qada edebîyatê bi awayeke berfireh tê bikaranîn. Di mînakê jêrîn de jî dayik, qîza xwe ya di dergûşê de razaye weke karhezala çîyayê tewsfî dike û meşa wê û nazikbûna dipesinîne:

*Lorîna min karhezala çîya ye
Çi kubar e meşa wê ê xanima ye
Şîyar nekin nav dergûşê razaye
Ew nazik e qîza dê û bava ye (KÇ 4)*

Derbarê hêvîyên pêşerojê de jî gelek mînakên lorîyan hene. Li gorî mînakên berdest, di lorîyan de hêvîyên dayikan li derdora mezinbûn, bitendurustîbûn, xweşikbûn, biaqilbûn, biqismetbûn û hwd. bêhtir cih digire. Herî zêde jî dayik, mezinbûna zarokên xwe texeyul dikin û dixin nava mijara lorîyên xwe. Di lorîya jêrê de dayik, ji bo keçîka xwe hêvîya mezinbûnê dike û vê hêvîya xwe senarîze dike. Keçîka wê ya ku bi navê Medîne mezin bûye û bûye qîz, xwazgîniyê wê hatine û li hizûra mezinan bazara qelenê wê dibe:

*Yadê qurbana Medîne
Xwezgînî tev rûniştî ne
Ez nizamim kê ye kê ne
Qazî, mela û miftî ne
Qelenê qîza min birrî ne
Bi zêr û mecîdî ne
Demance û selibî ne
Bi tifinga horozî ne
Heft keçîkên xemlandî ne (KÇ 6)*

Ji ber ku lorî cureyeke edebî ya dayikane ye hestên dayikê hemâneke dîyarker e. Ev hestîyarîya dayikane herî zêde li ser mijarên lorîyan xwe nîşan dide. Hestên bi hezkirin, dilovanî, şefqet, parastin û hêvîdarîyê derbarê zarok de dayikê sevqî duakirinê dike. Di encamê de tê çavneîrîkirin ku di cureya lorîyê de mijara herî berbiçav duakirina dayikê ye. Di mînakê jêrîn de jî vebêjerê lorîyê dua dike ji zarok re û temenîyên xwe rêz dike. Dixwaze ku zarokê wê temendirêj be û her û her ciwan bimîne û porê wî jî sipî nebe:

*Xwedayo tu wî pîr ke
Nava serê wî bi qîr ke*

Da Melkemot wî ji bîr ke (KÇ 5)

Lorî her çiqas herî zêde di mijarên erênî yên wekî dilxwazî, hezkirin, dilo vanî û hêvîyên dilan de bê vegotin jî, di mijarên neyînî yên wek kesirîn, jihevdukbûn, sîtem, gazin û tirsandinê de jî tîn vegotin. Di dîyarbûna mijarê de hest, raman û derûnasîya vebêjer rol dilîze. Di mîmaka jêrîn de, ji risteya dawîn tê famkirin ku dayik dixwaze keça xwe bide xwarzîyê xwe, lê li gorî kevneşopîya kurdan pismamê keçikê ketîye devê derî û bûye talibê dotmamê. Dayik dixwaze ku keça xwe bide lawê bire xwe; lê ev daxwaz bi cih nehatîye û dayik jî ji ber vê yekê dikesire û hestên dile xwe weha îfade dike:

*Gewr û boz û li hewa
Zêr û zer û li dawa
Xala xwest apa neda (Meretowar, 2017: 67)*

Lorîyên ku mijarên dînî dihewînin gelek zêde ne. Dayika vebêjer an hilberînerê lorîyê, li hemberî masûmîyeta zaroka xwe bêhtir hestîyar dibe û rehm û şefqata dilê wê zêdetir dibe. Di vê rewşê de dibe ku hestên manewî yên dayikê zêdetir dibe û bi vî halî lorîyên dînî vedibêje. Di lorîya jêr de dayik bi tegihên dînî, lorîya xwe honandîye û dergûşa xwe weke “binûr” disêwirîne. Di lorîyê de erbanê û bilûrê, ku evana amûrên muzîka dînî ne, bilêv dike. Elî yê ku şûrê wî li milê wî ye, pêxember Îsa û Nûrani’l-Çîyayê Tûr (Hz. Mûsa) bi awayeke serwayî di lorîyê de tîne ziman. Ev lorî pir aşkere xwe nîşan dide ku ji hest û ramanên gel ên dînî hatîye hilberandin:

*Dengê defê tê ji dûr
Elbane tevî bilûr
Dergûşa min e bi nûr
Darê lendika me stûr
Li milê Elî ye şûr
Îsa, Nûrani’l-Çîyayê Tûr (Meretowar, 2017: 89)*

Em dikarin bi vî şiklî mînakên mijarên lorîyan zêdetir bikin. Bi rastî ev, karekî tesnîfkirinê ye. Çiqas mînakên lorîyan liberdest zêde bin senifandina mijaran jî dikare ewqas zêdetir bibe. Ji alîyekî din ve divê bê îfadekirin ku, lorî cureyeke weha ye ku di hinan de ti mijar tune ye. Mebesta van lorîyan ne ku peyamekê ragihînin, tenê bi nêwa û melodîyê bala bebek bikêşîne û ew aş bike: Mebeste van lorîyan tenê bi ahenga dangan zîhnê zarokan mijûl bikin û aramîya zarok dabîn bikin. Lorîyên weha ji hevok û risteyên bê wate, lê belê biserwa pêk tîne:

*Lorikê lorikê lorî
Dorikê dorikê dorî
Mozikê mozikê mozî*

Lorikê lorikê lorî (KÇ 2)

Gelek mînak jî hene ku ji bêjêyên lorandinê pêk tên ku di van mînakên weha de jî em nikarin îdfîaya hebûna mijareke dîyar bikin. Di mînaka jêrîn de tenê em dikarin fambikin ku mixatabê lorîyê kur e:

Lorî, lorî, lorî
Lawê min lorîiiii
Lorî lorî lorî
Kurrê min lorîiiii (KÇ 1)

Encam

Lorî, weke qewlêrk, zûgotinok, mamik, dûrik, gotinên pêşîyan, çîrokên gelêrî û hwd. cureyek ji edebîyata anonîm e. Vebêjerên wan nayên zanîn, bi zimanê gel ê xwerû tên vegotin û rasterast hest û ramanên civakê yên hevpar derdibirînin. Lorî, ji ber ku cureyeke helbestî ye bi riste û bi serwa ye. Li gorî mînakên heta niha hatine berhevkerin em dibînin ku lorî, ji alîyê şekl û şêweyê ve zêde ne tekûz e. Ji tesbîtên vê xebatê yeka herî giring ev xal e. Di hin xebatan de yan jî bi zanîna hin kesan, lorî ji çarînan pêk tê, hejmara kîteyên her risteyê wek hev in û bi vî awayî lorî, xwedîyê şêweyeke dirust û tekûz e. Rast e, mînakên bi vî şiklî hene, lê dema ku em li gelemperîya mînakên lorîyan dinêrin, lorîyên ne weha gelekî zêde ne. Di gelek lorîyan de tenê serwa heye, tiştên din tune ne. Ji ber vê yekê em nikarin li mînakên edebîyatên milletên din binêrin û taybetmendîyên wan ên edebî li ser yên xwe ferz bikin. Şert û merc û serborîya her milletî ji hev cuda ye. Gelemperîya mînakên lorîyên edebîyata me, ji alîyê şêweyê ve di halê heyî de çawan be, divê em şîrove û darazên xwe li gorî wê bikin. Li gorî vê tesbîtê em dikarin lorîyên kurmancî ji alîyê şêweyî ve weke du beşan bisenifînin; lorîyên têtuk û yên netekûz.

Weke berhemên edebî lorî, ji edebîyata zarokan tê qebûlkerin. Ji ber ku mixatabê lorîyan zarok in û naverok, ziman, bingeha ramanî û melodîyên wan li gorî zarokan tê sazkerin, ev angaşt di cih de ye. Lê belê dema ku meriv li vebêjer û hilberînerên lorîyan difikire, îdfîayeke din dikare bê kirin. Vebêjer û hilberînerên lorîyan çî dayik be yan jî çî dadok, metik, xwişk, xaltîk û hwd be, di hilberandin û îcrakirina lorîyê de hesta karîger hesta dayiktîyê ye. Ji ber vê yekê di lorîyan de hêvî, xeyal, kêf, keserên dayikane bi awayeke eşkere tên xuyanê. Li gorî van tesewiran meriv dikare bibêje ku lorî, di heman demê de cureyeke edebîyata jinan e.

Çalakîya lorîyan li ser mirovan, dema ku mirov nuh diwelide destpê dike; heta berî ku biwelide di zikê dayikê de jî lorîyên dayikê dikare bê bihîstin ku ev yek ji alîyê lêkolînên zanistî ve jî hatîye peyitandin. Piştî welidînê, perwerdehiya ewil bi lorîyan dest pê dike. Lorî, tekîlîyên dê û zarokan saz dike. Gotinên lorîyê,

sade ne, peyvên wê jî fesîh in, ahengêk di navbera peyvên û ritma wan de heye. Bi vî awayî çanda muzîkê jî di biçûkatîyê de dest pê dike. Tesîreke lorîyan li ser zarokan ew e ku, xeyalên zarokan fireh dike, bingeha mejîye wan ava dike. Bi vî awayî em dibînin ku lorî, berî welidînê di zikê dê de û piştê jî heta mezinbûnê her û her di jîyana mirovan de ye. Ya balkêş, di mirinê de jî dîsan lorî hene. Wekî di nav xebatê de jî hate ravekirin, gelek lorî hene ku weke zêmarên mirîyan tên honandin û bi lorandinê ew zêmar tên gotin. Lorîyên jîyana ewil bi kêf û şahîyê tên gotin, lorîyên zêmarî jî bi hêsirên çavan tên îcrakirin.

Di van demên dawî de, di hemûya edebîyata kurdî ya gelêrî de, keresteyên berhevkirî her ku diçe zêde dibe. Çiqas kereste li ber dest hebe jî, weke prensîp meriv nikare bibêje, “ewqas tamam e, êdî hewcedarî bi keresteyên berhevkirinê nemaye”. Ji bo ku lêkoler an akademîsyenên qadê, taybetmendîyên cureyeke edebîyata anonîm bi awayeke bi rêk û pêk tesbît bike, her çiqas mînak li ber dest hebe û ev mînakana jî deverên cuda cuda be ewqas mifadar e. Mixabin îro, dîsan qîma meriv bi çendanî û jimareya keresteyên berhevkarîyê tê, lê belê vê derbarê de xebatên teorîk hîna jî kêr in. Di cureya lorîyan de jî bi vî rengî ye. Heta niha çend xebatên lêkolînî derbarê lorîyan de hatibin kirin jî, di vê mijarê de hîn pêdivî bi xebatên akademîk hene. Helbet divê ne tenê li ser lorîyan, li ser her cureyên edebîyata Kurdî xebatên akademîk ên ku mijaran bi hurgilî vedikolin bîn nivîsandin.

Çavkanî

- Aka, B. (2010). “Ninnileri Psikanalitik Yaklaşım ile Yeniden Okuma Denemesi”. *Millî Folklor*, 22(88), 38-43.
- Akbal, H. û Alê, H. (2009). *Dengbêj û Stranên Me, Destan û Folklor Me*, Stockholm: Stil-Offset.
- Alptekin, A. B. (1990). “Ninni”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. C. VII. İstanbul. 63-65.
- Artun, E (2008). “Ortak Türk Kültürü Ürünlerinin Çocuk Edebiyatına Katkıları”. *Türk Halkları Edebiyatı II- Beynelhalk Uşaq (Çocuk) Edebiyatı Kongresi- Materyaller (Bildiriler)*. Bakü: Qafqaz Üniv. Yayınları.
- Borak, M. (2005). *Ferhenga Biwêjan*. Stenbol: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Can, D. (2010). *Mersin Abdalları Halkbilimi Araştırması*. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniv. SBE.
- Coşkun, N. Ç. (2013). “Türk Ninnilerine İşlevsel Yaklaşım”. *Turkish Studies*. 8(4), 499-513
- Çanlı, Z. (2007). *Kütahya-Şeyhler Beldesi Folklor Örnekleri*. Yüksek Lisans Tezi. Dumlupınar Üniv. SBE.
- Çek-Cansız, S. (2010). *Ninnilerde Kadın Anlatıcının Sesi*. Doktora Tezi. Gazi Üniv. SBE.
- Çek-Cansız, S. (2011). “Ninnilere Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım”. *Turkish Studies*. 6(4). 61-75.
- Çelebioğlu, A. (1995). *Türk Ninnileri Hazinesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

- Değirmencioğlu, F. (2010). *Manyas Halk Edebiyatı ve Folklor Ürünleri*. Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniv. SBE.
- Demir, N. (2008). “Avrupa’da Yaşayan 0-6 Yaş Grubu Türk Çocuklarına Türkçe ve Türk Kültürünün Öğretilmesinde Kullanılabilecek Bir Materyal: Türk Ninnileri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 1(5). 224-240.
- Elçin, Ş. (1986). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: KTB Yayınları.
- Farsakoğlu, A. (2006). *Türk Ninnilerinde İslami Motifler*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum Üniv. SBE.
- Gelişli, Y. ve Yazıcı, E. (2016). “Ninniler ve çocuk eğitimindeki önemi”. *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi (TURKSOSBİLDER)*. 1. 1-7.
- Güleç, İ. (2007). “Anonim Halk Edebiyatının Tasnifine Dair Yeni Bir Öneri”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 14. 47-58.
- Güneş, F. (2010). “Ninnilerin Çocukların Dil ve Zihinsel Gelişimine Etkisi”. *Zfwt*, 2(3), 27-38.
- Kabadayı, A. (2009). “Ninnilerin Çocuğun Gelişim Alanlarına Katkılarının İçerik Açısından İncelenmesi: Konya Örneği”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6(1), 276-289.
- Kaplan, Y. (2015). *Kanîya Stranan (Narînk, Serê Zava, Şeşbendî, Dîlok)*. Stenbol: Weşanên Nûbihar.
- Karakaya, Z. (2004). “Göstergebilimsel İşlevler Açısından Ninniler”. *Millî Folklor*. 16(61). 44-57.
- Kaya, D. (1999). *Anonim Halk Şiiri*. Ankara: Akçağ yayınları.
- Köseler, S. (2008). *Hatay İli Kırkhan İlçesi Halk Kültürü Araştırması*. Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniv. SBE.
- Kurtuluş, M. (2010). “Ninnilerde Kadın Sorununa Bakış”. *Millî Folklor*. 22(88). 44-52.
- Meretowar, A. (2017). *Lorî*, Stenbol: Weşanên Wardoz.
- Tepe, S. (2013). “Lorîge”. *Newepel*. 47. 6.
- Öztürk, M. (2016). “Zûgotinok Di Edebîyata kurdî ya Gelêrî de”, *Bingöl Üniv. Yaşayan Diller Enst. Drgisi*. 2(3). 23-43.
- Şapolyo, E. B. (1937). *Halk Ninnileri*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.
- Şimşek, E. (1989), “Çukurova (Kadirli-Kozan) Ninnileri Üzerine Bazı Düşünceler”. *Millî Folklor*. 1(2). 18-19.
- Şimşek, E. (2016). “Anonim Halk Şiiri İçerisinde Ninnilerin Yeri”. *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*. 4(8). 33-64.
- Toker, S. (2011). “Türkçenin Anadili Olarak Öğretiminde Ninni ve Tekerlemelerin Yeri”. *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi (IJSES)*. 1(1). 25-29.
- Ungan, S. (2009). *İşlevsel Yönleriyle Ninniler*. Ankara: Pegem Akademi.
- Yavuz, A. D. (2010). “Dilbilimsel Bir Yaklaşım Denemesi: Tekirdağ Yöresinden Bir Ninni”. *Millî Folklor*. 22(88). 53-56.
- Yıldırımçakar, M. (2020). “Lorîyên Qelqelîyê-I”. *Folklor Me*. 4. 6-9.
- Çavkanîyên Online:**
- Bektaş, M. (2022.08.02). *Em Koçerê Rîya Dûr in (Lorî Lorî Lorîka Min)*:
https://www.youtube.com/watch?v=a24_akxNSlc

Koç, R. û Kıymaz, M. S. (2023.02.06). Çocuk Edebiyatı Türü Olarak Ninniler ve Balkanlar Çocuk Edebiyatında Ninni Örnekleri”. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi*. 17-19 Mayıs 2013. Saraybosna, Bosna Hersek:

<https://docplayer.biz.tr/20487534-Cocuk-edebiyati-turu-olarak-ninniler-ve-balkanlar-cocuk-edebiyatinda-ninni-ornekleri.html>

Komisyon (2023.02.07). *Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü)*: Lorik: <https://sozluk.gov.tr/>

Mardîn, D. (2022.08.11). *De Lorî Lorî Berxê Min*:

<https://www.youtube.com/watch?v=OlcTAfprTfQ>

Perwer, Ş. (2022.10.15). Strana Dayik:

<https://www.youtube.com/watch?v=8kYJTsh7xtU>

Şan, A. (2021.10.09). *Strana Cembelî*:

<https://www.youtube.com/watch?v=gNt76ZDt7yE>

Zarok TV (2023.01.07). *Landik: Tirlî Tirlî Temaşe*:

<https://www.youtube.com/watch?v=xEM-eLTAXZY>

Kesên Çavkanî:

KÇ 1: Fatma Hecî Evdî (1960), ji Qosar a Merdînê ye, dibistana seretayî qedandîye, mînakên lorîyan ji derûdora xwe bihîstîye, (*Berhevkar: Mustafa Öztürk, Dîroka berhevkirinê 2019-2020*).

KÇ 2: Xensa Mehmûd (1953), ji Qosar a Merdînê ye, bi nivîs û xwendinê nizane, mînakên lorîyan ji dayika xwe fêr bûye, (*Berhevkar: Mustafa Öztürk, Dîroka berhevkirinê 2019*).

KÇ 3: Menîfa Yiğît (1968), ji Qosar a Merdînê ye, bi nivîs û xwendinê nizane, mînakên lorîyan ji pîrik, dayik û hevalên xwe fêr bûye, (*Berhevkar: Mustafa Öztürk, Dîroka berhevkirinê 2020*).

KÇ 4: Kudret Keleş (1970), Ji Panos a Agirî ye, ji lîseyê der çûye, ev kes ji mereqdarîya xwe bi pîrskirinê fêrî lorîyan bûye, (*Berhevkar: Abdullah Demir, Dîroka berhevkirinê 2017*).

KÇ 5: Melehat Tuna (1974), Ji Şernexê ye, ji lîseyê der çûye, mînakên lorîyan ji dayik û xwişka xwe ya mezin fêr bûye. (*Berhevkar: Vedat Ürek, Dîroka berhevkirinê 2019*).

KÇ 6: Milkinaz Özyavuz (1974), Ji Êlihê ye, bi nivîs û xwendinê nizane, mînakên lorîyan ji dayika xwe fêr bûye, (*Berhevkar: Halise Kirişçi, Dîroka berhevkirinê 2020*).

KÇ 7: Helîma Sırça (1948), ji Licê ya Dîyarbekir ye, bi nivîs û xwendinê nizane, nayê bîra wê ku ji ku fêrî lorîyan bûye, (*Berhevkar: Ferhat Yıldırım, Dîroka berhevkirinê 2018*).

Ji Edebîyata Devkî ya Kurdî Serhatîyeke Evînî: Salih û Kejê
û Deqeke Çapkîrî

Yaşar KAPLAN¹

Kürt Halk Edebiyatından Bir Aşk Hikâyesi: Salih ile Kejê ve
Yayınlanmış Bir Metin

Öz

Salih ile Kejê'nin aşk hikâyesi Kürt Halk Edebiyatının yaygın hikâyelerinden biridir. Bu hikâyenin dengbêjler tarafından oldukça geniş bir coğrafyada anlatılması bu durumu ortaya koymaktadır. Bu çalışma 20. yüzyılın başlarında yayınlanan Salih ile Kejê'nin hikâyesine ait bir metinden bahsetmektedir. Yayınlanan metin M. Dufresne isimli Fransız bir oryantalist tarafından Siirt'te derlenmiş ve 1910 yılında Journal Asitique dergisinde yayınlanmıştır. Bu makale, yayınlanan metnin harf çevirisini sunmakta ve aynı şekilde Salih ile Kejê'nin hikâyesinin sözlü kaynaklar vasıtasıyla korunan versiyonları hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca bu aşk hikâyesi içerik, kahraman, yer ve zaman açısından tanıtılmakta ve yayınlanan metin ile sözlü varyantlar karşılaştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Salih, Kejê, Platonik Aşk, Palu Emiri, Sürgüçülü Hasan Bey.

Kurte

Serhatîya evînî ya Salih û Kejê serhatîyeke berbelav a edebîyata kurdî ya devkî ye. Ji aliyê dengbêjan ve di erdnîgarîyeke berfireh da vegêrana vê serhatîyê nîşana vê çendê ye. Ev nivîs behsa deqeke serhatîya Salih û Kejê dike ku di destpêka sedsala 20an da hatîye çapkîrin. Metnê çapkîrî ji aliyê rojhilatnasekî Frensî yê bi navê M. Dufresne ve li Sêrtê hatîye tomarkirin û di sala 1910ê di kovara Journal Asitique da hatîye belavkirin. Gotar herfguhêzîya metnê çapkîrî dike û herwesa derbarê versiyonên serhatîya Salih û Kejê yê bi rêka jêderên devkî ve hatine parastin agahîyan dide. Dîgel vê çendê vê serhatîya evînî ji aliyê naverokê, lehengan, dem û cihî ve dide nasîn û berawirdîya deqa çapkîrî û varyantên devkî dike.

Bêjeyên Sereke: Salih, Kejê, Evîna Platonîk, Mîrê Palo, Hesên Begê Sûrgîçî.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, yasarkaplan111@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3960-0201.

A Love Story from Kurdish Folk Literature: Salih and Kajje and a Published Text

Abstract

The love story of Salih and Kajje is one of the common stories of Kurdish folk literature. The fact that this story is told by dengbêjs (folk poets) in a very broad geography suggest show this fact. This study deals with a text of the story of Salih and Kajje, which was published at the beginning of the 20th century. The published text was compiled in Siirt by a French orientalist named M. Dufresne and published in *Journal Asitique* in 1910. This article presents the transliteration of the published text and also gives information about the versions of Salih and Kajje's story that have been preserved through oral sources. In addition, this love story is introduced in terms of content, characters, place and time, and the published text and oral versions are compared.

Keywords: Salih, Kajje, Platonic Love, the Emir of Palo, Hassan Beg Surgici.

Extended Abstract

The love story named Salih and Kajje is an outcome of the narrative song form commonly found in Kurdish folk literature. This love story is told by dengbêjs in a very large area. This situation both reveals the prevalence of the story and indicates that there are many different versions of this story. This love story is told in almost all regions that use the Kurmanji dialect. As far as we know, the story of Salih and Kajje was compiled and published for the first time by the French orientalist M. Dufresne. Dufresne heard this story from a dengbêj in the city of Siirt and later wrote it down. He used a strict method in transcribing the oral text and had the text he wrote in the Latin alphabet read over and over by a few people who knew how to read the Latin alphabet. This written text was published in *Journal Asitique* in 1910 with a French preface, Kurdish text and French translation. In addition, the love story of Salih and Kajje had been the subject of a novel in modern Kurdish literature. In this paper, a transliteration of the text published by Dufresne in accordance with the modern Kurdish alphabet has been created. Moreover, else this published written text, different versions of the story of Salih and Kajje, which were transmitted orally by the dengbêjs, have been identified. These versions are based on sound recording sung by dengbêjs and recorded on cassettes. The most important problem with these sound recording is that some recordings don't contain the whole story and are incomplete. Due to the abundance of records about the story of Salih and Kajje necessitated categorizing the records of this story in the context of the regions dengbêjs belong to and the cultural basin they live in. For this purpose, the oral versions of this story have been categorized into six groups: Afrin-Çiyayê Kurmênc, Plain of Suruc, Diyarbakir, Serhad, Bahdinan and Ezidkhan regions. When Salih and Kajje's Botan region text published by Dufresne is added to these, all versions are classified as seven main versions in total. Thus, after classifying the versions of story, it was tried to be analyzed in terms of content, characters, place and time. The story is briefly based on the

platonic love between Salih and Kajje. Salih fell in love with Kajje and started working at her father's house to be close to her. However, during this time, although both of them love each other, they didn't declare their love to each other. The Emir of Palo, heard the beauty of Kajje, upon this first asked her father for her hand and then married up with her and takes her to his mansion in his own castle. Unable to stand this separation, Salih found a way to work in the mansion of the Emir of Palo and had the opportunity to saw Kajje again. Three years later, Salih finally revealed his feelings for Kajje to her and received a positive response from her to his love. Thereupon, both of them escaped from the city and headed south, reaching the Sürgücü region of Mardin via Diyarbakır. However, they had to deal with many tragic problems on all their escape routes. Ultimately, they request for help Hasan Beg, who was the Agha of the Surgici tribe, but he betrayed them and wanted to take Kajje from him by killing Salih. At the end of the story, Salih died and Kajje committed suicide after that. The love story of Salih and Kajje is mainly built on five main characters: Salih, Kajje, Kajje's father, Emir of Palo and Hasan Beg the agha of the Surgici tribe. Although there are minor differences in the characters of the story between the various versions of the story, this doesn't spoil the plot and the skeleton of the story. Even Though this love story is based on oral sources, they correspond to a historical reality in terms of people and place names in the story. As a result of our study on historical sources, the real identities of some of the characters in this story partially reached. In the research we carried out, especially on the Emir of Palu and Hasan Beg Surgici various information were obtained in the Ottoman archives. According to this situation, the event took place in the second half of the 18th century. A person named Salih, who lived in Palo in this date range and was busy with the same work that Salih did in the story, was also encountered. Consistent with our estimations, Salih, whose name is mentioned in the archive records, and Salih, the main character of our story, are the same people.

Destpêk

Serhatîya “Salih û Kejê” bi navên wekî “Salihê Naso”, “Salihê Nasir Axa û Keja Gulîsor”, “Keja bûka Mîrê Palo û Salihê kurê Mîrê Berêz” û “Başoka Mîrê Palo” têtê nasîn. Ev serhatîya evînî li nav civata kurdan da gelek berbelav e. Di erdnîgarîyeke gelek firavan û deverên jêk dûr ev serhatî ji aliyê gelek dengbêjan ve hatîye gotin. Ji Barzan heta Efrîn û Çiyayê Kurmênc, ji Şengalê heta Serhedê vegêrana vê serhatîyê nîşana zêde belavbûna wê ye. Hindî ku em pê dizanîn ev serhatî li Efrîn û Çiyayê Kurmênc ji aliyê Reşîd Mem Çûçanê, ‘Elî Kabê, Hesên Nazî, Remzî Ehmed Çawûş, Mecîd Hemgulî û Menanî Fayîq, li derdorên Dîyarbekirê ji aliyê Evdilhadi Arzûnoglou, Sîdîq Karliova, Hesên Şîlbê û Îbrahîmê Pîrikî, li Serhedê ji aliyê Şakiro, Zahiro û Hecî Adilê Sêndîlîyê, li Deşta Surûcê ji aliyê Baqî Xido, Ubeyt Altûn û Henîfê Minazê, li Bahdînan ji aliyê Nadir Zêtî Barzanî, Mihemed Pîro û Casim Şîkaki û li Êzîdxanê jî ji aliyê Hemê Îsê Masekî, Se’îd Gabarî, Pîr Miço, Lezgîn Seydo û Celo Şîngalî ve hatîye vegêran û di kasetan da hatîye tomar kirin. Piraniya van qeydan mirov dikare li ser You Tube peyda bike. Herwesa serhatîya Salih û Kejê wekî roman hem bi tirkî hem jî bi kurdî ji aliyê Sabri Akbel ve hatîye nivîsîn (Akbel, 2016; 2018).

Ji ber zêde belavbûna serhatîya Salih û Kejê bivê nevē varyantên ji aliyê naverokê ve jêk cuda derkeftine meydanê. Dengbêjên her deverêkê tiştêk lê zêde kirîye û ji ber vê çendê pir an kêm ferq û cudahî çêbûne. Lê belê ev ferq û cudahî taybetî di hûrgilîyên serhatîyê da dîyar dibin û ev çende zererê nagehîne binîşe û îskeletê serhatîyê. Çunkî her çend di varyantan da navên hinek leheng û cihan cuda bêne vegêran jî serûberê serhatîyê naguhore. Di vê serhatîyê da arîşeya serekî nebûna qeydên rêkûpêk ên vê serhatîyê ye. Qeydên berdest, ên devera Efrîn û Çiyayê Kurmênc û Serhedê tê ne, yê din piranî kêmin û ev serhatî ji serî heta binî nehatîye qeydkirin. Ev çende berawirdkirina varyantan û derêxistina hemî hûrgilîyên varyantên cuda, zehmet diêxe. Lê belê sererayî van hemî kêmasîyan ev çende ji bo serwextbûna serûberê serhatîyê nabe asteng.

Deqa çapkirî ya serhatîya Salih û Kejê ji aliyê M. Dufresne ve li bajarê Sêrtê hatîye tomarkirin û bi navê “Un Conte Kurde De La Région De Sö’örd Transcrit Et Traduit” (Ji Devera Sêrtê Serhatîyeke Kurdî, Transkirîpsiyon û Werger) di sala 1910ê da li Journal Asiatique di rêza duyê, bergê 15an da hatîye weşandin. Wî, ev serhatî ji devê stranbêjekî Sêrtê wergirtîye û ev varyant bi Se’îd Efendîyê Hekarî ku ihtîmale li Sêrtê karmendê dewletê bû, daye nivîsîn (Dufresne, 1910: 107-117). Bi rastî her çend ev deqe bi çavê deqên devkî yê jorî behs kirî kurt be jî ji ber ku kevintirîn deqê qeydkirî ye gelek girîng e.

Di van salên dawîyê da li ser berhevkirin û nirxandina vegêranên dirêj ên menzûm/strankî yê edebîyata devkî ya kurdî da geşedanek peyda bûye. Di qada akademîk da jî li ser berhevkirin, tûjandin, vavartin, analîz û nirxandinên van vegêranan gelek xebat têne kirin (Subaşî, 2023; Kaplan, 2022a; Tek, 2021; Sönmez, 2021). Lê belê munaqeşeyên derbarê pênasêkirin û navlêkirina cûreyên vegêranên dirêj ên menzûm û menzûm-peşan ên di folklorê kurdî, hêj di asta

destpêkê ne. Ev vegêrana mijara vê nivîsarê di nava xelkê sade da wekî çîrok, serhatî an jî stran/klama Salih û Kejê tête binavkirin. Mirov dikare cûreyên wekî destan û beytan jî lê zêde bike. Lê belê çîrok, serhatî û stran/klam cûreyên ji hev cuda ne. Li dû dîtina me serhatîya Salih û Kejê divê di bin kategorîya “vegêranên strankî” da bête qebûlkirin (Kaplan, 2022b: 277-278, 281).

Di Jêderên Devkî da Serhatîya Salih û Kejê

Ji ber di erdnîgarîyeke berfireh da vegêrana serhatîya Salih û Kejê varyantên kêman zêde ji hev cuda peyda bûne. Deverên ji hev dûr, devokên cuda, çand û civakên jêk cihê, derbazbûna demî û şeweyên dengbêjan li ser peydabûna varyantên cuda tesîr kirîye. Ji bo analîzkirîneke bi rêkûpêk me dil heye varyantên vegêrana vê serhatîyê li ser dever û hewzên çandî da dabeş bikin. Li dû varyantên devkî yê me peyda kirî em dikarî vê serhatîyê li ser şeş dever û hewzên çandî yê wekî Efrîn û Çiyayê Kurmênc, derdora Dîyarbekirê, Serhed, Deşta Surûcê, Bahdînan û Êzîdxane dabeş bikin. Di vê beşê da varyantên cuda dê bêne berawirdkirin û wekhevî û cudahîyên wan dê bêne destnîşankirin.

Di varyantên devera Efrîn û Çiyayê Kurmênc têne vegêran Salih kurê Ne’san Begê Mîrê Zirkan e. Wî, bi navê Fetîmê û Gewrê du xwîşk hene. Kejê jî keça Mîrê Palo Ferzê/Ferhoyê Uzeyr e. Salih di xortanîya xwe da bi îmkânê babê xwe ve perwerdeya zanistên wê demê yê ‘ilmî û leşkerî ditîne û mirovekî zana ye. Dema qewlê zewacê hatî bi keçên ‘eşîra xwe razî nabe û dixwaze li dinyayê bigere û keçeke henkûfê xwe peyda bike. Li dû varyantekê Salih ji ber ku xortekî şûm û muzir bû li cem babê wî gilîya wî hatîye kirin lewra ew ji ‘eşîra xwe derkeftîye û terke-dinya bûye (Nazî, 2018). Di varyantekê da jî Salihî di xewna xwe da Kejê dîtîye û qesta welatê wê kirîye (Çûçanî, 2012). Salih diçe bajarê Palo û di hewşa qonaxekê da Keja Gulîsor dibîne û lê aşiq dibe. Ew qonaxa Mîrê Ferho ye. Li wê qonaxê dibe mêvan. Dema mîr têt, Salih dibîne û pirsan lê dike. Salih dibêje ez mirovekî feqîr im û ji bo xwe karekî digirim. Mîr dibêje çi kar ji destê te têt. Ew jî dibêje heke tu bixwazî ez dê di dîwana te da qehwegerîyê bikim û mîr jî vê qebûl dike. Bi vî awayî li mala Kejê dimîne û ew herdû dil didin hevdu. Rojekê mîr pê dihesa ku Salih mirovekî xwenda û zana ye û paşî wî dike katib û tehsîldarê xwe. Salih ji bo tehsîlkirina bacên gundîyan li gundên mîr digere. Pismamekî Kejê heye bi navê Qadirê Axê û ew ji dotmama xwe hez dike. Lê belê her çend Kejê ji mamê xwe xwestibe jî mamê wî keça xwe nedayê. Ji ber vê çendê Qadirî komeke mişextan li dora xwe komkirine û neyarîya mamê xwe dike. Rojekê Qadir talana mamê xwe Mîrê Palo dibe. Kes newêre li dû talanî biçe. Salih dibêje mîrî heke muse’eda we hebe ez dixwazim talanê vegeînim. Di varyantekê da daxwaza vegeîrandina talanê ji alîyê babê Kejê ve hatîye kirin û wî gotîye ku kî talanê vegeîrîne, ez ê keça xwe bidimê. Salih diçe û bi mêranî talanê vedigêrîne. Lê belê mîr soza xwe bi cih naîne (Nazî, 2018).

Li ser vê çendê Salih Kejê direvîne û dibe nik Hesên Begê û xwe tavên bextê wî. Lê belê Hesên Begê bêbextîyê li wan dike û Salih diavêje zîndanê û Kejê ji wî distîne. Salih û Kejê derfetekê dibinin, xwe ji destên Hesên Begê xelas dikin û

diçin Çîyayê Hemdo, Geliyê Xiştanê. Wê derê bêhna xwe vedidin û radizên. Duwanzde an jî çil Siwarên Sûbirgucê yên mêrkujên Hesên Begê wan dibînin. Dema Salih pê dihesê, direve û Kejê tenê dihêle nav destên wan da. Li ser vê çendê Kejê hinek bendan diavêje li ser Salih û gilîyan jê dike. Kela mêranîyê xwe Salih dide û tê, yek tê ne, hemî siwaran dike, destê Kejê digire û dibe. Vê carê diçine cem Huseyîn Begê û xwe diavêjin bextê wî. Di hinek guhartoyan da Salih û Kejê diçine cem hinek kesên di belê kes wan nahewîne û dixwazin Kejê ji wî bistînin (Çûçanî, 2018; Nazî, 2012). Dema ku Huseyîn Beg dizane Kejê keça mîrê Palo yê dostê wî ye, ji penî ve cabê ji bo mîrê Palo dişîne ku bila bê Salih bikuje û keça xwe bibe. Mîrê Palo bi leşkerakî giran ve têt û di navbera leşkerî wî û Salih da şer çêdibe. Di vê navberê da babê Salihî ji vê çendê agahdar dibe û bi leşkerê xwe ve tete harîkarîya kurê xwe, wî ji mirinê xilas dike û daweta herduyan dike (Nazî, 2018; Çûçanî, 2012; Fayîq, 2022; Hemgulî, 2021; Çawûş, 2022).

Varyantên Deşta Surûcê mixabin bi çavê versiyonên Efrîn û Çîyayê Kurmênc nîvco û nivîşkan in û em derbarê aqibeta Salih û Kejê da serwest nabin. Li dû vegêrana Deşta Surûcê Salih axayê gundê Narsê ye. Her çend rasterast nahête behskirin jî mirov wisa têdigehe ku ew gund dikeve başûr an jî rojhilatê bajarê Rûhayê. Kejê jî keça Ferhoyê Mîr Uzeyrê malmezinekî Paloyê ye. Dom (mitirb) rojekê li Salih dibin mêvan û wesfên Kejê ji bo wî dibêjin. Wî, hêj Kejê nedîtî lê aşiq dibe û ev evîne wî nexweş dike. Wî, li ser çend hekîm û tebîban digerin lê belê çareya wî nabînin. Salih bi rêka Rûha, Sêwreg û Diyarbekrê xwe digehîne Paloyê. Diçe mala Ferhoyê Mîr Uzeyr û xwe wekî katibekî gelek zîrek dide nasîn. Li wê derê hem katibî hem jî tehsîldarîya babê Kejê ya heftê û pênc gundan dike. Seh dike ku Kejê di qesra babê xwe da di tebeqa şeşan da dimîne û li pişt çardeh deran hatîye parastin. Salih diçe nik hedadekî û numûneyên heftê û pênc kilîlan çêdike û dixwaze biçe oda Kejê. Şevê penî ve bi wan kilîlan ve deran vedike û diçe oda Kejê. Ew û Kejê hevdu dibînin û xwe bi wê dide nasîn. Kejê dibêje wî, ez sozdayîya pismamê xwe Qadirê Axê me. Lê belê heke pismamê min bimire hîngê ez dê bi te bikim û nîşanekê dide Salih. Di vê navberê da Mistefa Begê kurê mîrê Palo ji bedewîya Kejê agahdar dibe û tê wê ji babê wê dixwaze. Ferhoyê Mîr Uzeyr dibêje Mistefa Begê ku kurê Silêman begê birayê min Qadir Axa, Kejê xwestîye belê min nedaye wî. Ji ber vê çendê Qadir Axa bi sed û pêncî mişextan ve derkeftîye çîya. Heke Kejê bideme te ew dê bêt û min bikuje. Mistefa Beg guhê xwe nade wî û bi xurtî Kejê dibe qonaxa xwe ya Palo. Qadirê Axê ji bo standîna Kejê tete pêşîya mîrê Palo lê belê bi ser nakeve û ew tete kuştin. Dema mîr, Kejê dibe qonaxa xwe Kejê şîna pismamê xwe digire û nahêle Mistefa Beg bibe zava. Di alîyê di Ferhoyê Mîr gazî Salih dike û dibêje wî, keça min hate revandin û pismamê min jî hate kuştin. Heke tu bişêy Kejê xelas bike bila ji bo te helal bît û gustîra xwe jî wekî nîşan dide Salih. Salih diçe qonaxa mîrê Palo û dibêje mîr, rizqê min hatîye vê derê. Kejê jî dibêje Mistefa Begê ku belê ew katib û wekilê babê min e û bila êdî cem me ‘eynî karî bike. Bi vî şikî Salih û Kejê dîsa digehin hevdu.

Rojekê Kejê dibêje mîrî heke izna te hebe ez dixwazim derkevîm xasbexçe da bêhna min bêt. Lê belê ji ber ku ez li vê derê tenê Salihî dinasim bila ew jî digel min bêt. Mîr jî izna wan dide. Salih û Kejê pêkve derdikevin xasbexçe û tê da digerin. Paşî ji wê derê derdikevin û diçine pala çîya, bin dara zeytûnê rûdinin û herdû wê derê xew ra diçin. Dema mîr, wan xasbexçe nabîne li pey wan dikeve û di bin darê herdûyan pêkve razayî dibîne. Herdû ji dengî hişyar dibin û dema Salih meselê têdigehe direve. Mîr, Kejê dibe qonaxê, lê dide û paşî diavêje zîndanê. Salih di nivê şevê da dadikeve bajarî û diçe mala pîrekê. Dibêje pîrê here zîndanê û Kejê bi min bihesînê. Pîrê bi şiklekî diçe zîndanê û caba Salihî digehîne wê. Kejê dibêje heke Salih dê bişêt min ji zîndanê derxîne bila bêt. Lê heke nikare bila nehêt, ez qedera xwe razî me. Salih nivê şevê diçe zîndanê, Kejê jê dertîne û herdû pêkve direvin. Salih dibêje Kejê em dê biçin qeza Sûrgicî li cem Hesên Axa. Kejê dibêje wî heke tu min bibey cem wî, ew dê min ji te bistîne. Salihî guhdarîya wê nekir û çûne mala Hesên Axa. Dema çûne mala Hesên Axa û ew bi Kejê hesîya, dest û pîyên Salihî girêdan û xwest Kejê li xwe mahr bike. Di wextekî şevê Kejê û Salih fersendekê dibînin û direvin. Piştî qederekê çûyî Salih dibêje xewa min têt û divê ez bêhnekê razêm û herdû radikevin. Heftê û pênc sekmanên Surgicî yên li pey wan ketî, têt û wan dibînin. Dema Salih hişyar dibe û wan dibîne, direve û Kejê tete girtin. Kejê bi gotina çend bendan ve gazindeyan ji Salih dike û Salih jî têt û Kejê ji wan distîne û dîsa pêkve direvin (Altun, 2021; Minazê, 2020; Xido, 2020). Serhatî heta vê derê têt û mixabin ji ber nebûna qeydên varyantên Deşta Surûcê yên temam em aqibeta Salih û Kejê nizanîn.

Derbarê varyantên dewrûberên Dîyarbekirê çar jêderên me hene. Bi rastî dengbêj Sidiq Karliova her çend xelkê Serhedê be jî vegêrana wî gelek nêzikî varyantên Dîyarbekirê ye. Lewra me ew êxiste di nav devera Dîyarbekirê. Di vê deverê da qeyda bingehîn a Ebdilhadî Arzûnoglou ye. Lê belê mixabin ev qeyd nivîşkan e û dawîya serhatîyê tê da nîne. Qeydên din ên vê deverê jî gelek kurt in. Li dû vegêrana Arzûnoglou, Salih mirovekî feqîr û bîyanî bû. Bi meqseda peydakirina karekî hatîye Palo û di wê derê bi tesadûfen Kejê li pencera qonaxekê da ditîye. Kejê keça Mihemed Begê yek ji malmezînan Palo ye (Arzûnoglou, 2018). Li dû jêderên dî Salih xelkê Silîvan e û mirovekî axa ye. Wî navûdengê Kejê bihîstîye û ji bo dîtina wê tebdîlî qîyafet kirîye û hatîye Palo. Kejê keça Ferhan Begê ye (Karliova, 2017; Şilbê, 2021; Pîrikî, 2022). Salih heft salan li nava qonaxa babê Kejê wekî qehweger xebitîye. Wî û Kejê her çend dil hevdu hebe jî şerm kirine evîna xwe eşkera bikin. Rojekê kurê mîrê Palo tê û Kejê ji babê wê dixwaze û di demeke kurt da daweta xwe dike û Kejê dibe qonaxa xwe. Tenê Arzûnoglou dîyar dike ku navê kurê mîrê Palo Ehmed Begê kurê Heyder Begê ye. Piştî Kejê ji qonaxê diçe êdî sebr û sukûna Salih nahêt û xatra xwe ji Ferhan Begê dixwaze û ji cem wî diçe. Salih dixwaze Kejê cara dawî bibîne, eşqa xwe jê ra bibêje û xatra xwe jê bixwaze û biçê. Bi vê nîyetê tete mala Kejê ya nû. Lê belê Kejê û mîrê xwe israr dikin ku neçe û bibe seyîsê (celebdarê) Ehmed Begê. Salih li fersendekê digere ku halê xwe bo Kejê bejê, kula dile xwe der bike û biçê. Îro sibe tam sê sal ser ra derbaz dibin ku wî hêj derdê xwe ji Kejê ra negotî. Şevêkê

Kejê radibe nimêja sibê. Dema ew li ser nimêjê Salih bi bendên stiranê ve derdê xwe ji bo Kejê dibêje û paşê Kejê jî lê vedigerîne (Arzûnoglou, 2018). Di vê navberê da kurê mîrê Palo pê dihesê. Salih direve. Kurê mîrî Kejê digire, dikute û paşî diavêje zîndanê. Paşê Salih rêyekê peyda dike, Kejê ji zîndanê dertîne û herdû pêkve direvin û diçin cem Hesen Paşayê Çermûkê. Hesen Paşa li Kejê aşiq dibe û wê ji Salih distîne û wî jî diavêje zîndanê. Salih dibêje wî, tu mirovekî paşa yî, ev kiryare kêr te nahêt. Tu destên min berde, Kejê bide min. Em dê derkevin û biçin. Paşê tu siwarên xwe rêke li pey me, bila bên bi mêranî min bikujin, çingilê Kejê bigirin û paşê bila wê ji bo te bînin. Paşa jî vê gotinê qebûl dike. Salih û Kejê berdidin û paşê siwarên paşa li dû wan dikevin. Dema siwar nêzî wan dibin Salih direve û ew jî Kejê digirin. Kejê çend bendan diavêje li ser Salih û ew jî paş ve vedigere, wan siwaran dukuje, Kejê jê distîne û dîsa didin rê. Vê carê diçin cem axayekî din. Ew axa jî çavê xwe berdide Kejê. Mecbûren ji wê derê jî direvin û diçin mala Mihemed Begê Silîvanî. Ew jî çavê xwe berdide Kejê, Salihî dukuje. Dema Kejê vê dizane ew jî xwe dukuje (Karliova, 2017; Şilbê, 2021; Pîrikî, 2022).

Ji devera Bahdînan tenê varyanteke dengbêj Nadir Zêtî Barzanî ya vê serhatîyê heye. Ev varyant dirêj e belê mixabin dawîya serhatîyê tê da nîne. Li dû vê varyantê Salih mirovekî êtîm û feqîr bû, li nav qonaxa mîrê Palo mezin bûbû û karê qehwegêrîyê dikir. Mîrê Palo sê kur hebûn bi navê Hesen, Ehmed û Muhsîn. Kejê jina Hesenî bû. Rojekê hinek dengbêj dibin mêvanên dîwana mîrî û stranan dibêjin. Ev dengbêj jî mîrî dixwazin ku dengbêjekî wî jî stiranên bibêje. Lê belê mîrê Palo çî dengbêjên wisa nînin ku berberîya wan dengbêjan bike. Li ser vê çendê Salih destê xwe dibe bin guhê xwe û qîr dike stranan. Bi vî şiklî dengbêjbûna Salih dîyar dibe. Kejê li herêma qonaxê hay ji dengê wî dibe, piştî şevbêrkê wî dixwaze nik xwe û nasyarîya wan dest pê dike. Hêdî hêdî herdû li hevdu aşiq dibin. Xulamekî mîrî bi navê Qurmo evîna wan dihesê û ji mîrî ra eşkera dike. Mîr biryara kuştina Salih dide. Dema Salih evê dizane berî ku ew wî bikujin, ew her sê lawên mîrê Palo dukuje, destê Kejê digire û diçin cem Hesen Axayê Malkokî. Hesen Axa bêbextîyê li wan dike. Ew ji ber wî direvin diçin cem Silêman Begê Zîla. Paşê ji cem wî jî derdikevin û diçin Geliyê Şaqîstanê. Zelamên Hesen Axa wê derê digehin wan. Salih berê direve paşê ji ber tanên Kejê vedigere û wan zelaman dukuje. Dawîyê direvin diçin nav mala Huseyn Axayê mîrê Êzîdîyan. Huseyn Axa wan dihewîne û mahra wan dike. Di wê demê da leşkerê mîrê Palo digehe wan. Lê mîrê Êzîdîyan wan teslîmî mîrê Palo nake û bi leşkerê xwe ve şerê wan dike. Di vî şerî da çar lawên mîrê Êzîdîyan têne kuştinê (Zêtî, 2021). Mixabin di vê derê da qeyda dengî xelas dibe.

Varyantên Serhedê hem ji alîyê naverokê hem jî ji alîyê ruxsarî ve ji yên dî cudatir in. Ji alîyê ruxsarî ve bi rêzebendên nijandî ve hatîne vehandin û vegêrana xeberkî qet tê da nîne. Li dû varyantên Serhedê Salih kurê Mîrê Berêz e. Şevêkê Keja keça mîrê Palo xewna xwe da dibîne û dema hişyar dibe ji babê xwe dixwaze ku keça mîrê Palo jê ra bixwaze. Babê wî dibêje barê mîrê Palo giran e, min pê çênabe ji erdî hilînim û daxwaza kurê xwe bi cih naîne. Li ser vê çendê Salih dibêje ez bi xwe dê daxwaza xwe bi cih bînim û diçe bajarê Palo. Wê derê li

mala pîrekê dibe mêvan, bi şiklekî xwe digehîne Kejê, wê qanîh dike û pêş çavên mîrî, Kejê direvîne. Dema revandinê da sê guleyan jî li ser konê mîrê Palo da diavêje. Salih dibêje Kejê heta ez te digehînim mala babê xwe min divêt axa û begên dikevin li ser rêya me biceribînim, kanê bextê wan çawan e. Kejê her çend vê qebûl neke jî çar naçar bi ya Salih dike. Berê diçin nav ‘êla Hesên Begê Zengûzêrî. Hesên Beg dixwaze Kejê ji Salih bistîne. Salih û Kejê têne pala Qiliçdaxê û konê xwe vedidin. Hesên Beg bi leşkerê xwe ve têtê li ser wan lê belê Salih wan hemîyan dikuje û paşê berê xwe didin ‘êla Mihemed Begê. Mihemed Beg wan dihewîne û wan digehîne mala babê Salih. Bi vî awayî herdû bi mirada xwe şa dibin (Şakiro, 2020; Zahîro, 2020; Sêndîlîyê, 2020).

Varyantên dengbêjên Êzîdîyan mixabin kurt in û hema tenê ji hinek bendên dîyalogê yên di navbera Salih û Kejê pêk tên. Bi rastî Se’îd Gabarî behsê varyanteke dengbêj Hemê Îsê Masekî dike û wê wekî rêkûpêktirîn varyanta vê serhatîyê qebûl dike. Mixabin ji ber ku me ew varyant bi dest neexist hema tenê bi hêvîya jêgotinên Gabarî ve man. Tiştê ji vê varyantê em dizanin ewe ku Kejê bûka mîrê Palo ye, Salih wê direvîne tîne qeza Sûrgîçîyan nav mala Hesên Begê. Dema Hesên Beg dixwaze bêbextîyê li wan bike ji ber wî direvin. Di rê da marek li Salih vedide û ew dimire. Keja bêxweyî û bêxudan jî direve diçe Birîvan li nav mala ‘Elîyê ‘Emo (Gabarî, 2020). Dengbêjên din jî hema hinek bendên dîyalogê vedigêrin (Miço, 2022; Seydo û Şingalî, 2012; Pîro û Şîkakî).

Pêşkêşkirin û Herfguhêzîya Deqê Kejê û Salo yê M. Dufresne

M. Dufresne di pêşgotina xwe da devera Sêrtê dide nasîn. Li dû vegotina wî nufûsa Sêrtê ji 14,000 kesan pêk tê. Li Sêrtê zimanên torî, ermenîkî, suryanîkî, ‘erebî tê axiftin û kurdî wekî zimanê hevpar e. Li wê derê her çend devoka Botan bê axiftin jî di bilêvkirina Sêrtê da guvaş (stress) kêmtir e. Li dû gotina Dufresne dema ev metne dihat berhevkirin gelek hişyarî li nivîsîna dengan hatîye kirin. Piştî ev serhatî bi tîpên latînî hatîye nivîsîn, li pêş sê kesan hatîye xwendin. Du kesên ji wan xwendina tîpên latînî dizanîn û evan dikarî metna latînî serrast bixwînin. Berhevkar heta bi bilêvkirinê qayîl bûyî karê xwendinê hatîye dubarekirin (Dufresne, 1910: 107-108). Dufresne piştî latînzekirina metnê wergera wê ya frensî jî lê zêde kirîye (Dufresne, 1910: 113-117). Metnê resen yê çapkirî di servehî lê da ye.

Deqê M. Dufresne: Kejê û Salo

Kejê xwestîya Mîrê Paloyê bû. Salo dilê wî ketibû li Kejê û Kejê jî Salo diviyabû. Dilê wan hevdû ketibû. Rojek hev dîtin qewlê wan kirin. Kejê vê êvarê wê here gundek dî û Salo serê sibê wê here bigêje Kejê û herin bi dinê ve. Çira li wî gundî? Ji tîrsa Mîr nedikarin şixula wan bikin: Yanî hev û dû bistînin.

Serê sibê Salo çû wî gundî, bi hev ra derketin, destê hev û dû girtin û bi rê ve çûn. Wê gavê du birayê Kejê hebû; yek ‘Ebo, yek Bekir bûn. [Pê] hesîyan: pênc pismamê wan hebû. Pey Salo û Kejê ketin. Gîştin Salo û Kejê. Gazî Salo kirin, eve

em hatin pey te bêbext em ê te bikujin. Salo dest da şûrê zirav, çû serê her heftan jê kir.

'Ebo, Bekir; 'Ebo, Bekir.

Salo tu şêrîn î nola şekir

Vê êvarê eve li me rabûn

Berê xwe dane korta gîdîya qoce Dîyarbekir.

Çûn Dîyarbekir. Li wê derê jî keskî newêrî me'ra Kejê û Salo bikira, ji tîrsa Mîrê Paloyê. Kejê jinekî bedew bû, li kû der diçûbû xelk çavê xwe didabûn Kejê. Li Dîyarbekir jî îpsîz hebû, çav dan Kejê. Kejê jî bi hîleyê wan hesîya. Gote li Salo, rabe, em ê ji vî bajarî biçin. Nexwe divên ku te bikujin û min ji xwe ra bibin.

Kejê serê min bi gorîyo, Dîyarbekir çendî pahn e

Tê digerin 'eskeran û romîyan û zabîtan û nezam û qewasan.

Vê êvarê eve li me rabûne, berê xwe dene Kerxan û Kîkane.

De lê lê Kejê cîgera dilê Salo.

Çûne Kerxan û Kîkan. Çûn gundekî navê wî 'Awêna² bû. Nê Kejê jineke bedew e: me'lûm e li kû der diçûn çav didabûn Kejê. Salo jî, li hazira zêde nekim, lawkî baş bû, serhatî bû. Li vî gundî jî şêwra xwe kirin, gotin: em ê Salo bikujin û Kejê jê bistînin. Hindek gotin: li nava gund em bikujin ne munasîb e. Bila ji gund derkevin, bila çar zelamek li pey bikevin, Salo bikujin û Kejê vegirin bînin. Û ser vê qewlê sekinîn. Kejê bi hîleya wan hesîya. Jê ra hal û hewalê gundîyan qîset kir. Taşta wan anîn, nîv xwarin yan nexwarin û rabûn rê.

Saetekê ji wî gundî dûr bûn, çar zelum li pey wan ketin. Sê çar tifeng bi wan teqandin. Salo tîrsîya saw lê ket. Çûne Kejê, girtin, ji Salo anîn. Nê Kejê jinek bedew e, dema xeber bida keyfa wan her çar zelaman dihat. Kejê bi Salo zehf dişewitî û wisan bawerîya wê heye li kû der biketa cîyê tengîyê wê wî xilas bikira. Û paşî tiştê jê derneket û maye li wê sekinî. Kejê gote wan çar zelama: belkî Xudê min nekîribû qîsmeta Salo, belkî Xudê kiribû qîsmeta yek ji wan her çaran. Hun izna min bidin yek kilamek li Salo bêjim. Yek ji wan go: nehêlin xeberek li Salo bêjît: Her sê mayî gotin bêje, em çar in, ew yek e, bê, em serê wî bavêjin.

Kejê go Salo serê min bi gorîyo, Newala Baqîstana³ şewitî bi gez û bî ye

Çar peyayê 'Awênî ji wê ve tîn bi hêdîye

Salo 'ecêb û 'ecêb Kejê ji Salo standîye

² Gundek e li bakûrê Mêrdînê ku merkeza Sûrgîcîyan e.

³ Newalek e dikeve başûrê gundê 'Awêna.

Dîsan Salo ew Salo ye, rehnek[?] pey nekirîye. Carek dî Kejê gote wan her çar zelama: hûnê iznekê bidine min, ez ê xeberek dî lê bejim. Ewê qerpoz gote wan nehêlin bêjît. Ew ...⁴ wê bê me bikujît û Kejê bibe. Her sê mayîn izin dane. Gotin Kejê bêje, wê çi bikira bike.

Kejê go Salo serê min bi gorî, Newala Baqîstana şewitî bi dar saqoq e⁵

Çar peyayê 'Awênî ji wê ve tîn bi gorê loqe

Yek Hesên yek Beko ye, yek çaroq e, êdî simbêl boq e

Dîsan Salo ew Salo ye, qet nelebitî û Kejê dilê wê zehf pê dişewitî. Kejê jî jineke bedew e dema bi wan xeber dida zehf pê şa dibûn. Gote wan: hun ê iznekê bidine min kilamek dî lê bêjim. Dîsan ewê qerpoz qebûl nekir. Her sê zelumê dî gotin Kejê bêje.

Kejê go Salo serê min bi gorî, hîn e sed car bi min hîn e

Tu rabe enîşka xwe li qewkebê mertalê xe, rîşîya li bejna zirav wergêrîne

Salo te digo ez ê Keja xwe birevînim bibim mala qol Şemdîne

Kejê go Salo serê min bi gorî, te digo ez Salo me Saloyê bila dîn im

Xweyê şûrê zirav Şamî şîxenî devê şîn [im]

Te digo ez ê Keja xwe ji nav gawir û 'ecema bi şûrê zirav bidêrînim

Ji vî xeberî mûyê Salo rabû wey şûjin bi kiras û hemî cilê wî derket. Û ew her çar zelum û Kejê nêzîkî gund bûbûn. Yek evraz mabû li ber gund. Carek dî izin ji wan xwest û got.

Kejê got Saliho çav di reş î çav belek î

Xweyê mertalê şor bi xelek î

Wekî ji te nedihat çira te destê min da birî[n] ji birca belek û bab û kekî

Salo dest da şûrê zirav û baz da. Çû serê sisê ji wan jê kir û ewê qerpoz seqet kir û gote wî here bêje mezin û maqûlê gundê awa: Evên ku rêkirîn têra qeretûna min nekirin. Bila têra taştikê ji min ra rêkin. Salo destê Kejê girt, çûn li serê gund û gazî li wan kir. Got: werin, gali sari mire awan.⁶ Hin gotin em ê herin pey wî, hin dî gotin welleh em nikarin wî. Elbet ew mêrê ku ev jin revandîye, hêvî ji xwe heyê, mêrekî baş e, serhatî ye. Bû şev li ser wan.

Salo go ho ye sed car bi min ho ye

⁴ Ev der di metnê çapkirî da vala bû.

⁵ Dara kezwanê.

⁶ Ev hevok bi diristî nehate xwendinê.

Dar û derî li me civîyan, sor çilo ye

Ez ê destê Keja xwa bigirim, bibim cem Mîrê Paloye

Bû şev, bi rê da çûn heta bû sibe li ser wan. Gundek rastî wan hat, bi wî gundî çûn. Dergeyek mezin li ber wan hat. Ew derge xaniyê mala axa bû. Pişt derge du dêk hebûn. Kejê alîyek rûnişt û Salo alîyek rûnişt. Axa ji jor hat, biçî destavê mesîn bi dest. Dît Salo û Kejê li wê derê rûniştine. Ji wan pirs kir: hun bi çi şixul hatine liha. Ji serî heta paşî qiset kir û gotin jê ra. Me qesta Xudê û te kirîye. Wê saetê Mîr gazî qerwaş û xulama kir. Gote qerwaş: Kejê bibe nav pîreka û Salo bibe dîwanê. Mîr çû destava xwe kir û hat li dîwanê û go welleh ez ê îro nikâha wan bikim.

Gazî Xoxo bikin, gazî Lolo bikin

Bila Xoxo bi def lêxe û bila Lolo li zirnê xe

Û gazî mela bikin bila mehra Salo û Kejê bi hev bixe (Dufresne, 1910: 109-113)

Berawirdkirina Varyantên Devkî û Deqa Çapkirî

Di vê beşê da ji bo baştir têgehiştina serûberê serhatîya Salih û Kejê, ev serhatî ji aliyê karekter û rêzerûdanan ve tete analîzkirin û berawirdkirin. Lê belê ji ber ku metnekî tekûz yê vê serhatîyê nîne û di her varyanteke cuda da hûrgilîyên cihê hene behsê hemî karakter û epîzodan bi berfirehî nahêt kirin. Zêdebarî dê li ser hêmanên hevpar bête rawestan.

Leheng

Di vegêranên devkî da leheng an jî karekter hêmanekî serekî ye. Karekter çî xeyalî an jî çî rasteqînî bin rûdan li ser wan tete avakirin. Nasîna karekteran ji bo têgehiştina rêzerûdan û serûberê vegêranê zor muhîm e. Em di vê xebatê da li ser hemî karekteran nasekinî tenê dê li ser lehengên serekî yê wekî Salih, Kejê, mîrê Palo û Hesên Begê rawestî.

Di hemî varyantên devkî û ya çapkirî da lehengê sereke Salih e û navê wî di çî varyantan da naguhore. Lê belê di agahîyên derbarê statûya wî ya civakî û karê wî da neqlên cuda hene. Piraniya varyantan da wekî kurê Ne'san Begê Mîrê Zirkan, kurê Mîrê Berêz, axayê gundê Narsê an jî axazadeyekî devera Silîvan tete pênasekirin. Di van vegêranan da her çend derheqê navê babê wî an jî devera wî da hevgirtinek nebe jî tiştê hevpar ew e ku Salih mirovekî 'esilzade ye. Varyantên mayî an Salihî wekî mirovekî feqîr û ji rêzê (Zêtî, 2021; Arzûnoglû, 2018) didin nasîn an jî bêdeng dimînin (Gabarî, 2020; Seydo û Şingalî, 2012). Agahîyên derbarê karên Salihî bi statûya wî ya civakî ve hatine girêdan. Varyantên Salihî wekî mirovekî 'esilzade didin nasîn, her çend wî bi karên qehwegerî, katib, tehsîldarî û seyîsîyê ve wesif bikin jî li dû van vegêranan evana karên wî yê 'eslî nîne. Salih ji bo ku xwe baştir bigehîne Kejê bi qestî ew kar kirine. Lê belê varyantên Salihî wekî kesekî ji rêzê nişan didin, wî wekî qehwegêr û navmalîyekî êmin wesif dikin. Di van varyantan da tekane varyanta Salihî wekî mirovekî

dengbêj dide nasîn balkêş e (Zêtî, 2021). Di varyanta Dufresne da ji bo danasîna Salih çî agahî nehatine danê. Sererayî van cudahîyan di hemî varyantan da Salih wekî mirovekî berketî, jêhatî, zîrek û mêrçak hatîye pênasekirin. Tekane wesfa wî ya xerab xemsarîya wî ye ku guhdarîya Kejê nake û bê tedbîr hereket dike.

Lehenga duyê Kejê tenê di varyantekê da wekî Başok tête nasandin (Sêndîlîyê, 2020). Di piraniya varyantan da Kejê keça Ferzê/Ferhoyê Uzeyr e. Lê belê di varyanta Arzûnoğlu da ew keça Mihemed Beg e. Varyanta Zêtî di vê barê da çî agahîyan nade û Kejê tenê wekî bûka Mîrê Palo dide nasîn. Lê belê derbarê nasandina babê Kejê da arîşeyek mezin heye. Li dû vegêrana varyantên Efrîn û Çiyayê Kurmênc babê Kejê Ferzê/Ferhoyê Uzeyr mîrê Paloyê bi xwe ye. Varyantên Serhedê bêyî ku navê babê Kejê dîyar bikin wê wekî keça mîrê Paloyê didin nasîn. Beramberî vê çendê varyantên din ên babê Kejê wekî Ferzê/Ferhoyê Uzeyr qebûl dikin, wî wekî malmezinekî Paloyê didin nasîn, ne ku wekî mîrê Paloyê. Wekî dîyar Kejê di hinek varyantan da wekî keçeke nezewicî ya mîrê Palo û di hinek varyantan da jî wekî keça malmezinekî Palo û bûka mîrê Palo tête saloxdan. Di varyantên Kejê wekî bûka mîrê Palo didin nasîn da derbarê mîrê Palo û kurê wî yanî mîrê Kejê da agahî gelek kêma in. Tenê Arzûnoğlu navê mîrê Palo tîne ku Heyder Beg e. Navê mîrê Kejê di varyanta Arzûnoğlu da Ehmed Beg, a Altûn da Mistefa Beg û ya Zêtî da Hesên e. Agahîyên di varyanta Dufresne ji varyantên din hemîyan cudatir e. Li dû vê varyantê Kejê xwestîya mîrê Paloyê ye. Behsê babê Kejê tê da nebe jî behsê bira û pismamên Kejê dike. Wesa dîyar e ku di vê varyantê da Kejê hêj nevegahastî mala mîrê Palo, xwe digel Salih daye revandinê. Lewra bira û pismamên wê li pey wan herdûyan tên.

Di serhatîya Salih û Kejê da karakterê sembola xerabî û bêbextîyê Hesên Beg e. Hema hema di hemî varyantan da navê Hesên Begê/Axayî/Paşayî heye. Hesên Beg di varyantan da wekî Hesên Axayê Sûrgicî (Altûn, 2021), Hesên Paşayê Çermûkê (Karliova, 2017; Şilbê, 2021; Pîrikî, 2022) û Hesên Axayê Malkokî (Zêtî, 2021) tête nasandin. Varyantên din ên behsê Hesên Begê dikin jî bi şiklekî wî bi qeza, ‘êl an jî erdnîgarîya Sûrgicîyê ve girê didin. Hemî varyant li ser rola wî ya neyînî mutefiq in ku Salih û Kejê xwe avêtine nav mala wî û wî bêbextî li wan kirîye. Her çend di varyanta Dufresne da navê Hesên Begê derbaz nebe jî bi eşkerayî dîyar e ku devera Salih û Kejê revînê Awêna û Baqîstan du gundên serekî yên devera Sûrgicîyan in.

Rêzerûdan

Serhatî û vegêranên gelêrî ji rûdan û epîzodan ve li ser hev têne nijandin û rêzerûdan helqe helqe pêkve têne risandin û bi hev ra têne girêdan. Varyantên berdest ên serhatîya Salih û Kejê ji aliyê rêzerûdanan ve hindik jî be ji hev cihê ne. Ji ber nebûna metnekî tekûz a vê serhatîyê mirov nikare varyanteke ji vana wekî varyanta bingehîn qebûl bike. Lê belê cudabûna varyantên berdest û nivcobûna qeydan ji bo tesbîtkirina epîzodên serhatîyê nabe asteng. Sererayî nebûna varyanteke bingehîn, ev varyantên ji hev cuda bi rastî hevdu tamam dikin û îmkana dariştina temamiya rêzerûdanên serhatîyê didin. Bi rastî ji ber nivcobûna

piranîya qeydên serhatîya Salih û Kejë mirov derbarê epîzod û rûdanên hinek varyantan da serwext nabe. Herwesa di rêza rûdanên serhatîyê û çawanîya wan da jî di navbera varyantên berdest da ferqên biçûk hene. Lê belê wekî me îfade kirî ev arîşene ji bo dariştina rêzerûdanên serhatîyê nabin asteng. Li dû analîza me serhatîya Salih û Kejë li ser van epîzodên bingehîn hatîye vehandin:

- 1- Danasîna Salih û Kejë
- 2- Çûna Salih bo Palo
- 3- Çavpêketina Salih û Kejë
- 4- Salih di nav mala babê Kejë da
- 5- Xwestin û veguhastina Kejë ji alîyê kurê mîrê Palo ve
- 6- Salih di nav mala mêrê Kejë da
- 7- Ji alîyê Salihî ve eşkerakirina evînê ji bo Kejë
- 8- Serdagirtina kurê mîrê Palo, revîna Salih û zîndanîkirina Kejë
- 9- Ji alîyê Salihî ve xelaskirina Kejë ji zîndanê
- 10- Revîna Salihî û Kejë
- 11- Di rêya revê da tûşî bêbextîyan hatin
- 12- Bi tenê hiştina Kejë di destê neyaran da û revîna Salihî
- 13- Pêgotina Kejë û vegeerîna Salihî
- 14- Şerê Salih û mîrê Palo
- 15- Encam

Di vegêranan da epîzoda serekî danasîn û hevnasîya lehengên sereke ye. Hemî varyantên serhatîya Salih û Kejë bi şiklekî danasîna karekterên serekî ve dest pê dikin. Di navbera varyantan da tiştê ku dibê sebebê arîşe û guhorîna gîvilê serhatîyê nasnameya babê Kejë ye. Çunkî di varyantên Efrîn-Çîyayê Kurmênc û Serhedê Kejë wekî keça mîrê Palo û di varyantên din da wekî keça malmezînekî Palo û bûk an jî xwestîya mîrê Palo têtê pênasekirin. Lewra epîzodên 5, 6, 8 û 9an di varyantên Efrîn û Çîyayê Kurmênc da bi awayekî cuda li nava epîzoda 4ê da hatine belavkirin. Lê belê ev epîzod di varyantên Serhedê da bi awayekî eşkera cih nagirin.

Di varyantan da derbarê pêhesîna Salih a bi Kejë da sê motîf hatine bikarînan: Xewn, bihîstina navûdengê Kejë û tesadûf. Li dû varyantên Çûcanî, Şakiro, Zahîro û Sêndîlîyê Salih di xewna xwe da Kejë dîtîye, lê aşîq bûye û qesta welatê wê kirîye. Wekî dîyar varyantên hevnasîya herdû karekterên sereke li ser motîfa xewnê ava dikin piranî yên Serhedê ne. Di varyantên ji alîyê Altûn, Karlîova, Şîlbê û Pîrikî ve hatine vegêran da hevnasîya herdû karekterên sereke li

ser motîfa belavbûna navûdengê ciwanî û bedewîya Kejê ve hatîye avakirin. Lê belê çawanîya ji aliyê Salihî ve bihîstina navûdengê bedewîya Kejê, tenê di varyanta Altûn da bi berfirehî hatîye behskirin. Li dû vê varyantê domên/qereçiyên gerok behsê ciwanîya Kejê ji bo Salihî kirine û bi vî şiklî Salih ji wê haydar bûye. Varyantên derdora Dîyarbekîrê her çend piştbestiyê bi motîfa bihîstina navûdengî bikin jî bi berfirehî behsê çawanîya wê nakin. Li dû varyantên Nazî, Fayiq, Hemgulî, Çawûş Arzûnoglû û Zêtî hevnaşîya Salih û Kejê bi tesadûfî çêbûye. Di varyantên Fayiq, Hemgulî, Çawûş da tete vegêran ku Salih bi mebesta peydakirina keçeke henkûfa xwe terke dinya bûye, paşê Kejê dîtîye û hevnaşîya wan çêbûye. Ji ber vê çendê mirov dikare varyantên Nazî, Arzûnoglû û Zêtî yên ku hevnaşiyê bi temamî li ser tesadûfê ava dikin û van varyantan ji hev cuda bike.

Derbarê eşkerabûna hestên evînê yên karakterên sereke da piranîya varyantan wisa dîyar dikin ku berê Salih li Kejê aşiq bûye. Lê belê varyanta Zêtî berevajî vê çendê wisa dide xuyakirin ku berê Kejê hejêkirina xwe eşkera kirîye û paşê Salih jî pê qayil bûye. Derbarê çawanîya evîna herdu karakterên sereke da vegêrana Altûn gelek balkêş e. Li dû vê varyantê Salih her çend hêj berî çavpêketina Kejê bi awayekî yekalî li wê aşiq bibe jî, Kejê hîngê ji pismamê xwe Qadirê Axê hez dikir. Lê belê piştî ku pismamê wê ji aliyê mîrî ve hatîye kuştin, wê dil daye Salih û xwe digel wî daye revandin. Varyantên derdora Dîyarbekîrê û yên Êzîdxanê jî evîna di navbera Salih û Kejê di destpêkê da wekî evîneke platonîk wesif dikin. Dema Salih li nav mala babê Kejê da wekî qehwegêr, katib an jî tehsîldar kar dikir, ew û Kejê li hevdû aşiq dibin, lê belê hestên xwe ji bo hevdû eşkera nakin. Piştî ku Kejê ji aliyê kurê mîrê Palo ve hatîye xwestin û veguhastin, êdî bê Kejê sebra Salih nehatîye û qesta mala Kejê ya nû kirîye. Lê belê li wê derê jî evîna xwe eşkera nekirîye, heta ku êdî sebr û taqeta wî nemayî. Varyantên Dîyarbekîrê ji bo dema eşkerakirina evîna Salihî motîfa nimêjê bi kar tînin. Dema Kejê li ser nimêja sibê, Salih bi strankî evîna xwe tîne ziman. Kejê gilî û gazindeyan ji wî dike û dibêje ma heta niha kulîyan zimanê te xwaribû te evîna xwe hinde direngî eşkera kir. Lê di varyantên Êzîdxanê da Salih dema ew û Kejê li ser dîwarên birka qesra mîrê Palo rûniştî, evîna xwe eşkera dike. Di herdu varyantan da ev çend wiha tete îfadekirin.

Kejê digo Saliho lê lê agir malê keto, Palo bişewite ha ho lo bi çem û kanî

Ew heft sal e tu mala bavê min xortî xulam bûy, ez qîz bûm, ez û tu xasbexçê Palo gelek caran bi hevdû ra gezmax û geryanê lawo tereso lê lê malmîrato bi qîzi law bi xortanî

Kilîdê maxazê 'erebi bi devê te nekeftibû, kulîyan serê zimanê te nexwaribû, te çima rokê va gotina xwe ji min ra nedigo, ez îro jina bi mehr û mêr im, piştî sê sala îro hîna te li li bîr anî (Arzûnoglû, 2018)

Kejê dibê Saliho mala bavê nexirabo rast e qesra kurê mîrê Palo bilind e, çi mezin e

Ez û Salihê xwe yê li ser dîwarê birkê li nav darêd gulan û sêvan, baxan û bîstanan rûniştine

Min çîmê kalegewrê bozê deqandî berdane heta ferşê mermerê bine

Te heft salan xulamtiya mala bavê min Silê Ferho kir û çar salan koletiya vi kopekê mêrê min kir

Mal xirabo tilya min di çavê te re neçûbû, kulyan zimanê te nexwaribû, rojekê gotineka eşq û evînê negot mine

Salih malmîrato ez jî hej bejna û bala Salihê xwe kekê Gewrê û Fatê dikim, ez niha dikarim ramûsanekê ji xanûmanêd gerdenê, ji teqna çavê rastê, ji boxaza qirikê cihê hellan û mercan û morîyan bi Salihê xwe dim, îcar Salih malmîrato tu yê herî li nava cadde û zikakê gundê Palo û tu dê bêjî xort û cahil û naşîyan re Keja Silê Ferho bûka Mîrê Palo soz û qerar lê dosta min e (Gabarî, 2020)

Di varyantan da di navbera epîzoda 4ê û epîzodên 8 û 9an da cîguhoriina hinek rûdan û motîfan xuya dike. Di varyanta Altûnî da dema behsê oda Kejê ya qesra babê wê têtê kirin, ew ode di tebeqa şeşan û paş çardeh deran wekî cihekî gelek asê têtê wesifkirin. Salih ji bo ku bigehe oda Kejê li cem hedadekî heftê û pênc numûneyên kilîlan dide çêkirin û paşê dikare xwe bigehîne Kejê. Beramberî vê çendê di varyantên Dîyarbekirê da ev odeya asê teqabulî zîndanê dike. Piştî ku kurê mîrê Palo pê dihesa ku Kejê û Salih ji hevdu hez dikin, Kejê diavêje zîndanê. Salih ji bo xelaskirina Kejê diçe cem hevalekî xwe yê hêdad û kilîlan dide çêkirin û bi wan kilîlan ve derê zîndanê vedike û Kejê xelas dike. Motîfên ode û zîndan her çend ji hevdu cuda bin jî motîfa dergeh û kilîlan di herdu varyantan da hevpar e. Varyantên Efrîn-Çiyayê Kurmênc û Serhedê ji ber ku Kejê wekî keça mîrê Palo didin nasîn bi yekcarî behsê van rûdan û motîfan nakin. Di varyantên Dîyarbekirê da serdagirtina mîrî ya Salih û Kejê, revîna Salih û bi tenê hiştina Kejê, zîndanîkirina Kejê û hewlên Salihî yên ji bo îqnakirina Kejê ji bo derxistina wê ji zîndanê û revînê bi strankî têtê vegotin. Herwesa di varyantên Êzîdxanê da zimnen jî be mirov têtêgehe ku mîrê Palo carekê bi ser Salih û Kejê da girtîye û Salih revîyaye. Lewra dema ku Salih evîna xwe ji bo Kejê eşkera dike û ji Kejê dixwaze ku bi hev ra birevin, Kejê revîna Salih tîne bîra wî û ditirse ku ew dîsa wê di nîva rê da bihêle.

Di varyantan da bikarînan motîfa pîrê jî balkêş e. Li dû varyanta Altûnî dema mîrê Palo Kejê diavêje zîndanê Salih direve, diçe mala pîrekê û ew pîr harîkarîya Salih û Kejê dike, caba Salih ji bo Keja di zîndanê da dibe û navgînîya wan dike. Motîfa pîrê bi awayekî cuda be jî di varyantên Serhedê da jî heye. Li dû varyantên Serhedê Salih dema diçe Palo li konê pîrê dibe mêvan û bi rêka pîrê xwe digehîne Kejê û wê direvîne. Lê di varyantên din da behsê pîrê nehatîye kirin.

Epîzodên 10an heta 13an, her çend hinek hûrgilîyên cuda hebin jî, hema hema di hemî varyantan da derbaz dibin. Li dû varyantan Salih destê Kejê digire û direvîne û dixwaze xwe bigehîne bin hîmayeta axa û mîrekî xurt da ku ew wan

biparêze û mehra wan bike. Lê belê di varyantên Serhedê da wisa tête vegêran ku Salih xwestîye axa û begên dikevin rêya wan da biceribîne û ji ber hinde qesta navmala hinek mezinên deverê kirîye. Di hemî varyantan da, her çend nav, cih û hejmar biguhere jî, bi zelalî eşkera dibe ku Salih û Kejê li gelek cihan xwe avêtine navmala malmezinên deverê û piranîya wan malmezinan bêbextî li wan kirine. Ew di rê da tûşî belayên mezin bûne, Salih hatîye girtin û qesta kuştina wî û ji wî standina Kejê hatîye kirin. Di nav malmezinên ku Salih û Kejê xwe avêti ber bextê wî da yê hema hema di hemî varyantan da şiklekî behsê wî hatîye kirin Hesên Begê Sûrgicî ye. Di rêvîngîya Salih û Kejê ya ji bo peydakirina hîmayekerekî da Kejê her tim ji Salih dixwaze ku bawerîya xwe bi her kesekî neîne. Lê belê Salih gelek caran guhderîya wê nake û ji ber xemsarîyê, xwe û Kejê tûşî gelek belayan dike. Aqildarî, tedbîr û rêberîya Kejê hema hema di hemî varyantan da dîyar dibe û gelek caran ji ber rêberî û tedbîrên Kejê xwe ji belayan diparêzin.

Nuqteyeke din, ji bilî vegêranên Serhedê, hema hema hemî varyantan da hevpar ew e ku dema axa û begên deverê ku pirî caran ew Hesên Begê Sûrgicî ye, dixwazin Salihî bikujin û Kejê jê wergirin, li Salihî peydabûna tirs û lerezê û revîna wî ye. Di vê derê da motîfa xewê hatîye bikarînan û Salih ji ber bêxewî û westîyanê serê xwe didane li ser çoka Kejê û radikeve. Dema neyar tîn û li ser wan hildibin, Salih ji ber bêxewîyê muşewiş dibe û baz dide. Bi tenê hiştina Kejê nav destê xelkê da û revîna Salih bi awayekî vekirî tête vegêran û Kejê bi kilam û bendan ve tanan diavêje Salih û dixwaze bi şiklekî wî hişyar bike û kela wî ya mêranîyê rake. Piştî dîyalogeke dirêj Kejê dikare Salihî bîne ve li ser hemdê xwe û berê wî bide şerê neyaran. Ji varyantan da baş dîyar dibe ku Salih du caran, carekê xasbexçê mîrê Palo û carekê devera Sûrgicîyan, Kejê bi tenê hiştîye û revîye.

Di serhatîya Salih û Kejê da epîzoda ji bo ravekirinê ya ji hemîyan zehmettir epîzodên çardeh û panzdehan in. Ev arîşe piranî ji ber kêmbûna qeydên berdest ên behsa aqibeta herdû karekterên sereke dikin, derdikeve meydanê. Li dû varyantên Efrîn-Çiyayê Kurmênc û Serhedê Salih û Kejê bi mirada xwe şa bûne. Varyantên derdora Dîyarbekirê her çend bi hûrgilî behs neke jî wisa dide xuyakirin ku Salih hatîye kuştin û Kejê jî li ser vê çendê xwe kuştîye. Her çend varyantên Êzîdxanê yên berdest da behsê aqibeta herdû karekteran nehêt kirin jî Gabarî wisa dide dîyarkirin ku Salih di rê da mirîye û Kejê jî çûye mala ‘Elîyê ‘Emo. Lê behsa aqibeta Kejê nahêt kirin. Mixabin di varyantên din da jî ji ber ku dawîya serhatîyê berdestê me nîne em nizanin kanê aqibeta wan çi bûye. Lê belê ji ber ku piranîya serhatîyên evînî yên folklorê kurdî bi hevneşabûnê ve bi dawî tîn, mumkîn e ev serhatî jî xudanê heman aqibetê be.

Ji Alîyê Dîrokê ve Helsingandina Dem, Cih û Kesên Serhatîyê

Serhatîya Salih û Kejê her çend mijara edebiyata devkî be jî ji alîyê kes, dem û cihî ve teqabulî rastîyeke dîrokî dike. Di varyantên serhatîyê da derbarê kes û cihên rûdanê da gelek agahî hatine danê. Wekî ji varyantan eşkera dibe ev serhatî berê li Palû qewimîye û paşê li devera Sûrgicîyan bi dawî hatîye. Palû di

serdemê Osmanîyan da mîrgeheke kurdî ya bi hêz bû û vê mîrgehê heta dawîya sedsala 17an hêza xwe parast. Lê belê ji serê sedsala 18an wê ve piştî ku me'denên Keban û Erxenîyê di bin îdareyêke bi navê Emaneta Me'denên Humayûn a cuda da hatîye teşkîlîkirin, hîngê her sê mîrgehên navborî bi vê rêveberîya nû ve hatine girêdan. Êdî mîrên van mîrgehan bi şertê pêkînanaxizmeta me'denan bi tensîba rêveberên Emaneta Me'denên Humayûn ve hatine te'yînkirin. Berê mîrên wan bi qeyda heyat dihatin te'yînkirin lê belê piştî Emaneta Me'denan tenê ji bo salekê dihatin te'yînkirin. Evê çendê kartêkirineke gelek neyînî li ser van mîrgehan kir û îstîqrara rêveberîyê têk da (Alanoğlu, 2017: 284-287).

Mîrê Paloyê yê dawîyê ku mîrgeha xwe bi îstîqrarî rêvebirî İbrahîm Begê kurê Hesên Begê Palo bû (m. 1663). Piştî wî di navbera kurên wî Mîr Yensûr, Mihemed Qucûr, Silêman û Xelîl da li ser kursîka mîrgehê şer û mîlîlanê çêbûn û her carekê yekî wan mîratî dikir. Lewra heta mîrgeh bi yekcarî xerab bûyî, bêîstîqrarî û şer û mîlîlaneya pismîrên Palo dewam kir (Alanoğlu, 2017: 227-231). Ji vana tiştê Yensûr Begê bi gotara me ve eleqedar dike eve ye ku wî di sala 1681ê da dîwanxane û şaneşînên nestêle û mezin dabûne çêkirin û herwesa di kuncêkî Kela Palo yê hewadar da qesr û koşkeke gelek mezin û bi heybet ava kiribû (Şem'î, 2016: 165-166). Em wisa texmîn dikin ku ew qesr û qonaxa di varyantan da wekî şeş tebeq, asê, bilind û mezin tête wesif dan û li binê wê selîb û kanî mermerên avê heyî û Salih û Kejê li ser dîwarê birkê suhbet kirî hema her ew avahîyên bi heybet in ên Yensûr Begê ava kirî. Mumkîn e ku serhatîya Salih û Kejê piştî avakirina vê koşkê pêk hatibe.

Di varyantan da ji bo mîrê Palo sê nav têne gotinê: Ferzê/Ferhoyê Uzeyr, Mistefa Beg û Ehmed Begê kurê Heyder Begê. Ji mîrên Palo yên ku navên wan têne zanîn kesekî bi navê Ferzê/Ferhoyê Uzeyr nîne. Lê belê di nava mîrên Palo da yekî bi navê Mistefa Begê heye ku wî di navbera salên 1757-1759ê li Palo mîratî kirîye û paşê ji karî hatîye wergirtin (Alanoğlu, 2017: 258, 286-288, 310). Sala mirîna wî mixabin em nizanîn. Herwesa navê Ehmed Beg lawê Heyder Begê jî di belgenameyên Osmanî da heye. Heyderê di sala 1756ê da mirî li Paloyê mizgeftêk çêkirîye û paşê ev mizgeft tewcîhî kurê xwe Ehmedî kirîye (Çakar, 2018: 29). Wisa dîyar e ku Heyder û kurê wî Ehmed ne ji mîrên Palo belkî ji dewlemend û eşrafên bajarê Paloyê bin.

Em wisa texmîn dikin ku babê Kejê her ji binemala mîrên Paloyê bît. Çunkî ji sala 1720an wê da kesên bi navê Seyfedîn, Seyfûllah, Ebdulxefûr, Mistefa, Mansûr, İbrahîm, İskender, İsmail, Mihemed û Silêman gelek kesên bira û pismam mîratî kirine. Maweyê mîratîya her yekî ji wan pîrî caran salek bû û bi berdewamî dijminahî û mîlîlanê di navbera wan da hebû. Ji ber vê çendê rewşa mîrgehê gelek aloz bûbû û xelkê Palo ji rêveberîya wan ya xerab gelek 'aciz bûbûn. Deftera ahkam a Dîyarbekirê ya di navbera salên 1742 û 1754ê bi gilî û gazindeyên xelkê deverê ve tijî ye (İzgör, 2016). Lewra wisa dîyar e hem babê Kejê hem jî mîrê wê di serdemên cuda da ji bo mudetekê mîratî kiribin. Ji ber vê

çendê versiyonên Kejê bi şiklekî wekî keça mîrî an jî wekî jin û bûka mîrî didin nasîn rastîyekê vedihewînin. Di vî halî da ew koşka Kejê tê da têtê sêwirandin jî heman koşk e.

Ji bo peydakirina demê serhatîyê lehengekî din yê dîyarker Hesên Begê Sûrgicî ye. Bi rastî hem di hemî varyantên devkî da hem jî di deqa çapkirî da an behsê Hesên Begê Sûrgicî bi xwe an jî behsê gund û gelfiyên devera Sûrgicîyan derbaz dibin. Navên wekî Kerxan û Kîkan, Sûbirgucê, Şaqîstan, Baqîstan, ‘Awênê, Gelfiyê Xîştanê yên di varyantan da derbaz dibin hemî îşaretê bi devera Sûrgicîyan didin. Sûrgicî hem navê eşîretekê û hem jî navê devereke ye. Eşîra Sûrgicî dikeve bakûrê Mêrdîn û rojavayê Stewrê. Ev ‘eşîret ji sî û sê gundan pêk tê û merkeza wê gundê ‘Awênê ye ku vê gavê wekî Sûrgücû Beldesi têtê nasîn (Tan, 2011: 282-283). Navê ‘eşîreta Sûrgicî û gundên wê di sedsala 16an, yanî her ji dema Dewleta Osmanî ew dever vegirtî wê da li nava tehrîrên Osmanî hatine qeydkirin. Şaqîstan û Baqîstan wekî navên du gundên nêzîkî ‘Awênê di van tehrîran da derbaz dibin (Göyünç, 1991: 79; Erpolat, 2006: 461). Heke bêne li ser navê Hesên Begê Sûrgicî em di belgeyên Osmanî da rastî navê Hesên Begê Sûrgicî tên ku wekî mîrê Sûrgicîyan têtê nasandin. Li dû belgeyên Osmanî, Hesên Beg di sala 1775ê da mirîye (BOA.D.BŞM.MHF, 58/5; AE.SABH. 347/24261).

Heke em bêne li ser Salihî bi xwe, di deftera ahkam a Dîyarbekirê ya sala 1747/8ê da rastî Salihêkî tehsîldar yê bi komkirina bacan ve wezîfedar tên. Li dû agahiyên deftere wergirtina xwîg û rusûmên gundê bi navê Karxin ku ji xassên hukûmeta Palo ne, ji bo Salihî hatîye raspartin û divê ji bilî wî ji bo kesek din nehêne danê (İzğöer, 2016: 314). Bi rastî heke mirov karên Salihî yên wekî katibî, tehsîldarî û qehwegêrî yên di varyantan da derbaz dibin ber çavan bigire, mumkîn e ku Salihê li jorê behsê wî têtê kirin hema her Salihê lehengê me yê serekî bît. Di vî halî da li dû van agahiyên dîrokî wisa dîyar dike ku serhatîya Salih û Kejê di nîva duyê ya sedsala 18an da qewimîye.

Encam

Serhatîya evînî ya Salih û Kejê di erdnîgarîyeke gelek berfireh da ji alîyê dengbêjan ve têtê vegêran. Zêde belavbûna vê serhatîyê bûye sebebê derkeftina gelek varyantan. Çunkî her dengbêjekî ji dever û hewza çandî ya tê da jîyayî rengêk daye vê serhatîyê. Ji ber vê çendê her varyantekê hinek taybetiyên xwe yên cuda hene. Lê belê ji hev cudabûna varyantan bi rastî di hûrgilîyên serhatîyê da dîyar dibe û serûberê serhatîyê naguhore. Lewra di hinek nuqtan da ji hev cudabûna varyantên serhatîyê ji bo derêxistina gîvilê serhatîyê nabe asteng. Berevajî vê çendê ev varyant hevdu temam dîkin. Pîraniya varyantên devkî li ser You Tube hatine peydakirin. Derbarê qeydên serhatîyê da arîşeya serekî temam nebûna hinek qeydan e.

Serhatîya Salih û Kejê ji bo cara ‘ewilî ji alîyê rojhilatnasê Frensî M. Dufresne ve li bajarê Sêrtê ji devê dengbêjekî hatîye tomarkirin. Wî dema ev serhatî berhevkerî ji bo rastnivîsîna wê gelek hişyarî lê kirîye. Dufresne, ev serhatî

di sala 1910ê li Journal Asiatique da belav kirîye. Di nivîsê da pêşgotinek, metnê kurdî û wergera wê ya frensî pêkve hatine weşandin. Me di gotarê da herfguhêziya ev metna çapkirî kirîye.

Ji bo analîz û berawirdiya di navbera varyantên devkî û varyanta çapkirî baş dîyar bibin, me metnên berdest li dû dever û hewza çandî di heft cwînan/birran da tesnîf kirin: Efrîn-Çiyayê Kurmênc, Derdora Dîyarbekirê, Serhed, Deşta Surûcê, Bahdînan, Êzidxane û metne çapkirî (Botan). Naverok û lehengên di her cwîneke varyantan da hatîye danasîn û berawirdkirin. Di hemî varyantan da lehengên sereke ji bilî çend hûrgilîyên biçûk wekî hev in. Arîşeya serekî nasnameya babê Kejê ye. Çunkî Kejê di hinek varyantan da wekî keça mîrê Palo û di hinek varyantan da jî wekî jin an jî bûka mîrê Palo tête danasîn. Di piraniya varyantên serhatîyê da karakterê ku xerabîyê temsîl dike Hesên Begê Sûrgicî ye.

Serhatîya Salih û Kejê ji bajarê Palo dest pê dike û li devera Sûrgicîyan bi dawî dibe. Ev serhatî li ser evîneke platonîk hatîye vehandin. Piştî ku nasyariya herdû lehengan çêbûyî berê Salih li Kejê aşiq bûye û ji bo ku nêzîkî wê be li navmala Kejê dest bi karî kirîye. Sererayî derbazbûna demekî dirêj evîna xwe ji Kejê ra eşkera nekirîye. Paşê Kejê bi kurê mîrê Palo ra zewicîye. Li ser vê çendê ji ber nedîtina Kejê sebra Salihî nehatîye û ji bo ku nêzîkî Kejê be çûye li nav mala mêrê wê navmalî kirîye. Di dawîya dawî da Salihî evîna dilê xwe ji bo Kejê eşkera kirîye, herdû ji hev qayil bûne û biryara revê dane. Ji Palo derkeftine û berê xwe dane başûrî û gehiştine qeza Sûrgicîyan. Di rê da tûşî gelek rûdanên trajîk û diltezînk bûne.

Ev serhatîya li jorê hatîye kurtkirin li ser panzdeh epîzodan hatîye avakirin û bi hev ra hatîye girêdan. Ji ber nebûna metnek an jî varyanteke tekûz a serhatîyê ji bo derêxistina rêzerûdanên serhatîyê, me ji hemî varyantan îstîfade kir. Her çend nivcobûna hinek qeydan wekî kêşe derkeve pêşîya me jî ev kêmasî ji bo tesbîtkirina epîzodan nabe astengeke mezin. Çunkî dema hemî varyant li ser hev têne komkirin bi şiklekî gîvilê serhatîyê derdikeve meydanê û valahiyên varyantekê da heyî bi harîkarîya varyantên din tête tijîkirin. Di epîzodên serhatîyê da motîfên cuda cuda hatine bikarînan lewra serhatî ji aliyê motîfan ve dewlemend e.

Serhatîya Salih û Kejê her çend aîdê edebîyata devkî be û bi rêka jêderên devkî gehiştibe roja me jî kes û cihên di serhatîyê da derbaz dibin teqabûlî rastîyeke dîrokî dikin. Ji bo peydakirina rastîya kes û cihên serhatîyê jêderên dîrokî hatine bikarînan û di dawîya vekolînê da em gehiştin hinek daneyên dîrokî. Taybetî dûvçûnên li ser mîrên Palo û Hesên Begê Sûrgicî ve em di arşivên Osmanî û berhemên dîrokî da rastî navên van hatin. Herwesa encama vekolînên dîrokî û cografî da me şîya gelek cih û erdan destnîşan bikin. Li dû van vekolînan em gehiştin wê encamê ku ev serhatî di nîva duyê ya sedsala 18an da qewimîye.

Jêder

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (BOA):

Ali Emiri, Abdülhamid I (AE.SABH) 347/24261, 10.04.1189/10.06.1775.

Bab-ı Defteri, Muhallefat Halifelîği (D.BŞM.MHF) 58/5, 10.04.1189/10.06.1775.

İzğöer, A. Z. (2016). Divan-ı Hümâyûn Sicilleri, Diyarbakir Ahkâm Defterleri,1 Numaralı Defter (H. 1155-1167/ M. 1742-1754). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Lîteratûr

Akbel, S. (2016). Evîna Pînhan, Keja Gulîsor û Salihê Nasir Axa. İstanbul: Nubihar Yayınları

Akbel, S. (2018). Gizli Kalmış Bir Aşkın Hikâyesi. İstanbul: Tuba Kitabevi.

Alanoğlu, M. (2017). Osmanlı İdârî Sistemi İçerisinde Palu Hükûmeti. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Çakar, E. (2018). Hurufat Defterlerine Göre 18. Yüzyılda Palu. Vakıflar Dergisi, 49, 21-40.

Dufresne, M. (1910). Un Conte Kurde De La Région De Sö'örd Transcrit Et Traduit. Journal Asiatique, Dixième Série, Tome XV, Paris: Imprimerie Nationale, 107-117.

Erpolat, M.S. (2006), Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı'ndaki Aşiretler. I.Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri 26-28 Mayıs 2006 içinde (s. 448-466). İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları.

Göyünç, N. (1991). XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kaplan, Y. (2022a). Di Navbera Çanda Nivîskî û Devkî da Beyta Feqîyê Teyran. Nubihar Akademi, 5 (18), 11-45. DOI: 10.55253/2022.nubihar.1215773

Kaplan, Y. (2022b). Helsingandinek li ser Cureyên Vegêranê yên di Folklorê Kurdî da (Destan, Beyt û Vegêranên Strankî) . International Journal of Kurdish Studies, 8 (2), 273-292. DOI: 10.21600/ijoks.1144690

Sönmez, N. (2021). Di Kilamên Dengbêjîyê da Bûyera Mûsa Begê Mûşê û Gulîzarê. Nubihar Akademi, 4 (16), 102-123. Retrieved from

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/nubihar/issue/67778/874176>

Subaşı, K. (2023). Fesad û Bêbext di Trajedîya Evînê da: Weku Nimûne Destanên Evîna Mêjûyî. Mukaddime, Özel Sayı - Klasikten Moderne Aşk Mefhumu, 148-176. DOI: 10.19059/mukaddime.1243035

Tan, A. (2011). Turabidin'den Berriyê'ye, Aşiretler, Dinler, Diller, Kùltürler. İstanbul: Nubihar Yayınları.

Tek, A. (2021). Eskatolojî, di Edebîyata Kurdî de Numûneyên Wê û Nû-varyanteke "Beyta Sekeratê" . Nubihar Akademi , 4 (16) , 15-43 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/nubihar/issue/67778/1035607>

Online

Baqî Xido (2020). https://www.youtube.com/watch?v=CFdT_gduWco
<https://www.youtube.com/watch?v=LoUOPLec2CU&t=6s> (Dîtin 05.01.2023)

- Evdilhadî Arzûnoglu (2018). <https://www.youtube.com/watch?v=hdNHNRpxsGg> (Dîtin 06.01.2023)
- Henîfê Minazê (2020). https://www.youtube.com/watch?v=PG9S7oigr_M. (Dîtin 07.01.2023)
- Hesen Nazî (2018). https://www.youtube.com/watch?v=Zl6m6lp_X58. (Dîtin 08.01.2023)
- Hesenê Şîlbê (2021). <https://www.youtube.com/watch?v=Lh9ZvhhXV4E> (Dîtin 09.01.2023)
- Îbrahîmê Pîrikî. (2022). <https://www.youtube.com/watch?v=CmORKSbTfu0>. (Dîtin 10.01.2023)
- Lezgîn Seydo, Celo Şingalî (2012). <https://www.youtube.com/watch?v=xmRzaqygi-A> (Dîtin 12.01.2023)
- Mecîd Hemgulî (2021). <https://www.youtube.com/watch?v=wuZp7BKVp30> (Dîtin 15.01.2023)
- Menanî Fayîq (2020). <https://www.youtube.com/watch?v=T6A8ifbub-s> (Dîtin 18.01.2023)
- Mihemed Pîro û Casim Şîkakî (2017) Varyantek Salih û Kejê (Berhevkar) Yaşar Kaplan.
- Nadir Zêtî (2021). <https://www.youtube.com/watch?v=Q1bRejsXVoo> (Dîtin 20.01.2023)
- Pîr Miço (2020). <https://www.youtube.com/watch?v=Kyy3Wr5ONdc> (Dîtin 22.01.2023)
- Remzî Ehmed Çawûş (2022). <https://www.youtube.com/watch?v=TMDKbmzcs1l> (Dîtin 23.01.2023)
- Reşêd Mem Çûçanî û 'Elî Kabê (2012). <https://www.youtube.com/watch?v=5MwgXxLKuic>, <https://www.youtube.com/watch?v=5SQaAUcblB4>, <https://www.youtube.com/watch?v=VN6xG1dINeY> (Dîtin 24.01.2023)
- Seid Gabarî (2020), <https://www.youtube.com/watch?v=Psgq1uxSr4> (Dîtin 27.01.2023)
- Sidiq Karliova (2017). <https://www.youtube.com/watch?v=OPX3pnUcw2Y&t=685s> (Dîtin 28.01.2023)
- Şakiro (2020). <https://www.youtube.com/watch?v=44HqZsop9oM> (Dîtin 29.01.2023)
- Ubeyyit Altun, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=V6nhNkANvUM> (Dîtin 30.01.2023)
- Zahiro (2020). <https://www.youtube.com/watch?v=8ZK8zWWMeH8> (Dîtin 02.02.2023)

Servehî I

KÄZZE⁽¹⁾ û ŞALŌ⁽²⁾.

Käzze hoastia Miro Paloî bu. ŞalŌ dēle wi kattēhu lē Käzze, u käz-zezi ŞalŌ dēvabu⁽³⁾. Dēfewan eba'v kattēbu. Rožek'ay⁽⁴⁾ ditēn qaule wan kērēn. Käzze ve ivare we 'erri gundekdî, u ŞalŌ säre sēbe we 'erri heg'ēzi Käzze, u ħarren bēdēneva. Ćera lē ve gunde? Žē tersa Mir na dēkarēn šērela wan bēkēn : ia'ni av u du bēstinēn.

Säre sēbe ŞalŌ çö ve gunde. be'avra dārkatēn, dāste av u du gērtēn u b. reva çōn. Ve gave du braie Käzze 'abu, iek 'abo, iek Bēkēr buan. ħasian : penē pēsmāme wan 'abu. Peī ŞalŌ u Käzze kattēn. Gūštēn ŞalŌ u Käzze. Gazie ŞalŌ kērēn : avā am ħattēn paie ta bebalte ame ta bēkuzēn. ŞalŌ dāste da šure zaraf. çö, säre 'ar alta žekēr.

CHANTÉ.

'Abo, Bēkēr : 'abo, Bēkēr. ŞalŌ tu šērini nalā⁽⁵⁾ šekēr. Ve ivare avale ma rabun ħāre ħōā dāna kurta gēdia⁽⁶⁾ qōga Diarbēkēr.

Çōn Diarbēkēr : lēvedērzi keski na wari me're Käzze lē ŞalŌ ħēkra, žē tersa Miro Paloie. Käzze žēneki badāu bu : lēkudēr dēçobum : ħalq çave ħōā dēdabun Käzze. Lē Diarbēkērzi ipsēs⁽⁷⁾ 'abu : çave dan Käzze. Käzzezi bē ħilaie wan ħasia. Gota lē ŞalŌ : raba, ame žēvi bažare bēçēn, na ħōā dēvēn qu ta bēkuzēn u mēn že ħōāra bēbēn.

CHANTÉ.

Käzze säre mēn hegoriŌ. Diarbēkēr çendi pa'ana. Te dēgaram 'askaran u romian u 'aitan⁽⁸⁾ u nezām u qawazan. Ve ivare avale ma rabuna, Bāre ħōā dāna kerhanukikāna.

Dēlele Käzze gēgara dēle ŞalŌ.

Çona kerhakikan. çon gunde ki. nave wi 'awena bu. na kâzže ženekî bēdāu wa : ma'aluma. lēkudēr dēçōn : çave dēdabun Kâzže. Šaloži. le hazera zeda nakēm. lauki baš lu. sār hasi bu⁽¹⁾. Lē ve gundeži šora hōā kērēn; gōtēn : ame Šalō bēkužēn u Kâzže že bēstinēm. 'Audek gōtēn : lēnava gund am bēkužēn na mēnasaba. bēla⁽²⁾ žē gund derkavēn, bēla çar zalamek lēpeī bēkavēn, Šalō bēkužēn u Kâzže vegērēn binēn. V säre ve çauke sakēnin. Kâzže bē hilaie wan hasia. Žera hal u hawale gundian çasat ker. Tašte wan anīn; niv hoārēne wan na hoārēn u rabun ria⁽³⁾.

Sa'atēki žē ve gunde dur bun, çar zēlam lē peī wan kattēn : se' çar tēfang buan takandēn. Šalō tersia sa'u⁽⁴⁾ le katt. Çona Kâzže gērtēn. zē Šalō anīn. Na Kâzže ženek bēdawa; dama habar bēda keifa wan 'ar çar zēlama da hat. Kâzže bē Šalō zaḥf dēšauti u ušan bawarie wi 'aia lēkuder bekata⁽⁵⁾ gē'e taḡaī weī wi balāš bēkra. U paši tēšteḡ žē dernaket, u maia lēve sēkēni. Kâzže gota wan çar zēlama : belki hode mēn na kerēbu qosmata Šalō, belki hode kerēbu qosmata iek žwan 'ar çara. Ujun ēzne mēn bēdēn iek kēlamēk lē Šalō bēžēm. Iek žwan go : na hēlēn habarek lē Šalō bežēt : 'ar se' maī gōtēn : beža; am çarēn, au iaka be, am säre wi bavežēn.

CHANTÉ.

Kâzže go : Šalō säre mēn begorio, nawala baqestana šaūti begāzz u bia. çar paiaī 'aweni žē weva tēn bē'edia. Šalō 'aḡeb u 'aḡeb Kâzže žē Šalō standia⁽⁶⁾.

PARLÉ.

Di sal⁽⁷⁾ Šalō an Šaloia raḡnek peī nakiria : ḡarek di Kâzže gota wan 'ar çar zēlama : hune ezneki bēdna mēn. aze habarek di le bežēm. 'awe qarpoz⁽⁸⁾ gota wan : na hēlēn bežēt. av. we hema bēkužēt u Kâzže bēba. 'Ar se'maīn ezēn dani. Goten kâzže : beža : we çibēkara bēka.

CHANTÉ.

Kāzže go : Šalō sāre mēn bēgori : nawala baqestana šaūti bedar ša-
qoqa ⁽¹⁾. Ğar paiā 'aweni zēweva tēn bēguri loqa. İek Hassen. İek Bakkoia,
iek çaroqa ⁽²⁾, edî sēibel boqa ⁽³⁾.

PARLÉ.

Dî sal Šalō au Šaloia qat na labotti u Kāzže dēlewi zaḥf pe dešauta.
Kāzžezi zēneki bēdaua dama huan habardēda zaḥf pe šā dēbun. Gota
wau : hūne ezneki bedna mēn kalamek di le bezem. Dî sal awe Qarpoz
qabul nakēr : 'ar se' zelame di gotēn : Kāzže, beza.

CHANTÉ.

Kāzže go : Šalō sāre mēn bēgori : hīna sēt ğar bēmēn hīna. Tu raba.
aniške hōā lēqāukabe mērtal leha rišia lēbezna, zērav wergērina. Šalō ta
dēgo : aze Kāzže hōā h.ravinēm bēbēm mala qaul šēmdina.

(Même scène : elle demande encore la permission de dire un mot.)

CHANTÉ.

Kāzže go : Šalō sāre mēn bēgori. Ta dēgo : az Šaloiem, Šaloie bela
dinēm ⁽⁴⁾ hōāie šure zērav šami šihani dēve ešin. Ta dēgo aze Kāzže hōā
zē nav gawar u 'ağama bē šure zērav bēderinēm.

PARLÉ.

Žē vi habare mūe Šalo rabu wei ⁽⁵⁾ sužēn bēkēras u hami ğēllewi dārket ;
u av 'ar çar zēlam u Kāzže nezike gund bu bun, İek arvaz mabu lēbār
gund ; ğarek di ezēn zēwan hoast u got :

GHANTÉ.

Kāzže got : Šaleho çav deresi⁽¹⁾ çav bellaki⁽²⁾, hoaiie mertale şor beheleki, waki žëta na dëhat, çera ta dāste mën da berri žë borğa bellek⁽³⁾ u žë bab u keki.

PARLÉ.

Šalō dāst da šure zërav u bazida : ço säre sëse' žwan žekër, u 'awe qarpoz saqał kër u gota wi : arra, beža mazën u ma'aqule gunde awa : avan qu rekërën⁽⁴⁾ täre karatune⁽⁵⁾ mën nakërën, bëla täre taštike žë mara rekën. Šalō dāste Kāzže gërt, çon lë säre gund u gazi le wan kër. Got : Warrën, gali sãri mire awan! Hën gotën : ame harrën pei wi, hëndi gotën : walla'! am nëkarën wi, albet, av mere qu av žën ravandia 'evi žëhoa aia : mereki baša sãr hatia. Bu šev lë sãr van.

GHANTÉ.

Šalo go : 'oia⁽⁶⁾ set ġar hēmën 'oia. Dar u deri lëma Ğavian, şor çelloia, aze dāste kāzže hwa bëgrēm, bëhēm ġam⁽⁷⁾ Mire Paloia.

PARLÉ.

Bue ševe, breda çon 'atta bu sëha lë sãr wan. Gundek rasti wan hat, bye gunde çon. Dãrgaiek mazën lëbãr wan hat. Au dãrga hanie mala

açê bu, peşt dârga du dek 'abu. Kâzze aliek hunêst u Şalo aliek hunêst. Aça ze zor hat, beci dâst ave masin bédâst. Dî Şalô u Kâzze lêvedêr hunêstên : zê wan pers kêr : hun beci şerol hatêna la'a. Zê sûre hatta paşi qasat ⁽¹⁾ ker u goten zera : maqsada hode u ta keria. Ve sa'ate mir gazia qarwaş u hulama ker. Gota qarwaş : Kâzze bêla nav pîrêka ⁽²⁾ u Şalo bêba diwane. Mir çê dâst ava hoâ ker u hat lêdiwane, u go : walla'! aze iro nakaçe wan békem.

L'AGA CHANTE :

Gazia Hojo békên, gazia Lolo békên
Bela Hojo bédâf leha ⁽³⁾, u bela Lolo lê zernêha, u gazia
malla' békên, bêla mehre Şalo u Kâzze bê 'av belâ ⁽⁴⁾.

On répète à la fin de chaque strophe :

Delele Kâzze gégara ⁽⁵⁾ dêle Şalo.

Women As a Legitimacy-Building Tool in US Foreign Policy: The Case of Women’s Protection Units (YPJ)

Turgay DEMİR¹

ABD Dış Politikasında Bir Meşruiyet İnşa Etme Aracı Olarak Kadınlar: Kadın Savunma Birlikleri Örneği

Öz

ABD dış politikasında kadının konu edilmesini inceleyen çalışmalar temel olarak dış politika yapım sürecinde kilit rol oynayan Kongre, Dışişleri Bakanlığı ve Ulusal Güvenlik Konseyi gibi kurumlara odaklanmaktadır. İşbu konu edilmeyle ilgili çalışmalar kadınların politika yapım sürecinde oynadığı rolleri, almış oldukları görev ve sorumlulukları toplumsal cinsiyet temelli yaklaşımlarla açıklamaya çalışmaktadır. Bu türden çalışmalar önemli olmakla birlikte kadının ABD dış politikasında konu edilmeyle ilgili yanıtlanması gereken bir diğer soru, onun dış politikada bir meşruiyet aracı olarak kendisine yer bulup bulamayacağı veya hangi durumlarda bir meşruiyet aracı olarak ABD’nin dış politika gündeminde kendisine yer bulabileceğidir. Makalenin temel amacı, YPJ (Yekineyen Parastina Jin, Women’s Protection Units/Kadın Savunma Birlikleri) gibi bir militarist örgütün kendisine ABD dış politikasında niçin yer bulabildiğinin araştırılmasıdır. Araştırmanın verileri konuyla ilgili literatür taramasına ek olarak, Mart 2011 ve Mart 2022 yılları arasını kapsayan ana akım ABD gazeteleri, the Washington Post, the New York Times ve the Wall Street Journal ve ABD’deki think-tankların düşünce yazıları, raporları ve değerlendirmelerinin analizlerinden elde edilmiştir. Makale, ABD yönetimlerinin YPJ’yi Suriye’de IŞİD’e (Irak ve Şam İslam Devleti) karşı verilen mücadelede kendi stratejisini meşrulaştırma aracı olarak kullandığını ve bunu daha önceki dış politika hedefi olan Ortadoğu’da demokrasinin geliştirilmesi hedefi içerisinde konumlandığını iddia etmektedir. Makale, aynı zamanda ABD yönetimlerinin kendi askerleri aracılığıyla doğrudan bir müdahale yapmak yerine, YPJ ya da YPG (Yekineyen Parastina Gel, People’s Protection Units, Halk Savunma Birlikleri), gibi militarist örgütlerle Suriye’de askeri temelde ve güvenlik öncelikli bir işbirliği içerisine girerek hedeflerini gerçekleştirilmeye çalıştığını göstermektedir. Her ne kadar ABD yönetimleri ile YPJ arasında ideolojik farklılıklar bulunsada YPJ’nin IŞİD’e karşı “kahramanca savaş veren bir

¹ Öğr. Gör. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, turgay.demir@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6526-0784.

kadın örgütlenmesi” imajı ABD'nin bu ideolojik farklılık sorununun üstesinden gelmesine yardımcı olduğu gibi YPJ'yi Suriye'deki hedeflerini gerçekleştirme adına bir meşruiyet aracı olarak kullanımını da kolaylaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: ABD Dış Politikası, Kadın, Suriye Sivil Savaşı, YPJ, IŞİD.

Abstract

Studies regarding the topic of women in the US foreign policy mainly concentrate on the place of women with a particular attention to institutions that play a significant role in the foreign policy making process such as Congress, State Department and National Security Council. The topics in these studies are mainly the roles, positions and responsibilities of women in the foreign policy-making within the gender-based approaches. While roles or influence of women in policy-making process is quite an important topic, there is also a raising question whether the topic of women might find a place themselves as a legitimacy-building tool in the US foreign policy or in which circumstances women could have a place in the US foreign policy agenda. This article purposes to investigate why a militarist Kurdish women organization, the YPJ (Yekineyen Parastina Jin, Women's Protection Units) can find a place for itself in the US foreign policy agenda under the topic regarding women. Data has been collected through the mainstream newspapers of the US, the Washington Post, the New York Times and the Wall Street Journal, and the pieces of US think-tanks with regard to its counterterrorism strategy against ISIS (Islamic State of Iraq and Al-Sham) in addition to the related media outlets between March 2011 and March 2022, and academic literature over the topic. The article argues that US administrations have used the YPJ as a legitimacy-building tool for their counter-ISIS strategy in Syria by locating it in the broader policy objective, the democracy promotion in the Middle East. The article indicates that US administrations have worked with ground partners like the YPJ and YPG (Yekineyen Parastina Gel, People's Protection Units) in the context of a military-based and security-prioritized alliance instead of having an external military intervention. Although there have been ideological differences between US administrations and the YPJ, the images of “women as heroes/warriors that bravely fight ISIS” have helped the US to overcome ideological differences and utilize the YPJ for legitimizing its counter-ISIS strategy and policy objectives in Syria.

Keywords: US Foreign Policy, Women, Syrian Civil War, YPJ, ISIS.

Introduction

On 10th September 2014, President Barack Obama declared his counter-terrorism strategy against ISIS. According to this declaration, there would be a US-led international coalition to conduct airstrikes over ISIS targets. There would also be a need for ground partners to fight ISIS in Iraq and Syria. The Obama administration would follow a limited intervention strategy by sending only some service members for helping the ground partners (The White House Office of Press Secretary, 2014). A few weeks after this declaration, ISIS siege on Kobane (In Arabic, Ayn al-Arab) took place and occupied the agenda of US foreign policy. Since the early stages of the Kobane siege, in accordance with the aforementioned strategy, the US began interacting with the YPG and YPJ, the military wings of the Democratic Union Party (PYD, Partiya Yekitiya Demokrat), the Syrian affiliate of the Kurdistan Workers' Party (PKK, Partiya Karkeren Kurdistan), which is designated as a terrorist organization by Turkey, EU countries, and more importantly by the US itself.

The women had no place in the agenda of the US foreign policy regarding Syria before ISIS siege on Kobane. However, publicity of the siege itself and the US interaction with the YPG brought the Kurdish militarist female organization, the YPJ, to the radar of the US. Therefore, this article investigates main reasons why a militarist women organization can find a place for itself in the US foreign policy and why US administrations work with a militarist Kurdish women organization like the YPJ. The article also seeks answers for the following questions:

- What were the policy objectives of the US administration in the fight against ISIS and why the US foreign policy agenda forced/urged the country to support a militarist Kurdish female organization?
- What have been US administrations doing with the YPJ in the Syrian Civil War?

The article is mainly based on the analysis of mainstream newspapers such as the Washington Post, the New York Times and the Wall Street Journal between March 2011 (from the outbreak of the Syrian conflict) and March 2022. In doing so, the keywords “the Syrian Kurds”, “YPJ”, “YPG” and “PYD” have been used. Such an analysis has facilitated identifying the images of women in the context of the Syrian civil war as well as the YPJ’s role during the operations against ISIS in northeast Syria. The pieces of US think-tanks with regard to US counter-ISIS strategy in Syria in addition to the related media outlets as well as academic literature over the subject have been analyzed to explain what the US administrations have been doing with the YPJ during the Syrian Civil War.

Accordingly, the article argues that US administrations have used the YPJ, as a legitimacy-building tool for their counter-ISIS strategy in Syria as well as in the context of the broader policy objective of the US in the Middle East, which was democracy promotion. It has been provided by the article that US administrations have worked with the ground partners like the YPJ and YPG in the context of the military-based and security-prioritized alliance instead of having an external military intervention. Although there have been ideological differences between US administrations and the YPJ, the images of women as heroes/warriors seem to have helped US administrations to overcome ideological differences and utilize the YPJ for legitimizing its counter-ISIS strategy and objectives in Syria.

To answer the aforementioned questions, the next section discusses topics regarding women in the US foreign policy and tries to open a space for this study by approaching the utilization of a militarist Kurdish female organization by the US as a legitimacy-building tool for its foreign policy purposes. The following section focuses on the images of women during the Syrian civil war in order to indicate how these images overlapped with the US expectations and policy objectives in Syria and increased the tendency of the US administration to support the YPJ. Then, the article analyzes the US and its cooperation with the YPJ in the context of the civil war, particularly in the fight against ISIS. The final section discusses the importance and implication of this case for the US foreign policy.

Women as a Legitimacy Building Tool in the US Foreign Policy

The question regarding the place of women in the US foreign policy has been one of the serious discussions as well as a growing research field mainly problematized by gender-based studies and approaches (Hoak, 2021; Brenner, 2009; Hoff, 2007; Eichenberg, 2003) and the ones that attempted to draw attention to the problem of gender equality in the US foreign policy (Bigio and Vogelstein, 2020). Although the Obama administration attempted to prioritize the issue of gender equality in this field and introduced some policies regarding the status of women and girls globally (Bigio and Vogelstein, 2020), these attempts have not seemed to be quite successful. Another important matter is that what type of topics one can see when it comes to the topic of women in the US foreign policy? In this regard, it is possible to encounter topics such as the place, impact, roles and positions of women in different levels and bodies of US foreign policy.

In terms of their topics and approaches to women in the US foreign policy, studies can be divided into three categories. The first category mainly analyzes the roles, positions and most importantly responsibilities of women in the process of US foreign policy-making. There have been some in-depth analyses that prioritize the occupation of high-level positions by the US women in the State Department and National Security Council (Hoak, 2021; Hoff, 2007).

These studies compare, for instance, policies and roles of the first female Secretary of State, Madeleine Albright, and the head of the National Security Council and Iraq Stabilization Group, Condoleezza Rice, during the Bush Administration (Hoff, 2007). Some others, on the other hand, tend to analyze the roles and impact of individual woman or women organizations with a specific focus in the decision-making process of US Congress (Angevine, 2017; Goss, 2009). It is also possible to encounter with research interested in the topic of women in the US foreign policy, which examine women labor in US think-tanks (Rietzler, 2022). Research in this field also question reasons for the lack of existence of women in the US foreign policy, and particularly, in the field of National Security (Hoak, 2021), and search for either the impact of US congresswomen in the foreign policy decision-making process (Angevine, 2017) or main reasons for the disengagement of women organizations with congressional debates regarding the foreign policy (Goss, 2009).

Studies of the second category over the place, position and responsibilities of women in the US foreign policy give priority to gender differences in relation to the foreign policy matters. Accordingly, a small number of studies analyze gender-based reactions, particularly the reaction of US women, towards the use of military force during the Gulf War as well as military interventions in Afghanistan and Iraq in the context of public support for the use of military force (Eichenberg, 2003). These studies differ from the ones in the previous category, and instead of approaching the issue of women in terms of their roles and position in the US foreign policy/decision-making process either in Congressional bodies or in governmental institutions, they strive to understand public opinion over the taken and implemented decisions by assessing the reactions of men and women towards the use of military forces and potential gender-based differences in these reactions. So, they mainly investigate the subject regarding the public support to assess the opinion of US public through differentiating reactions of male and female and assessing female ones with their main reasons and details.

Research in the last category pay attention to the topic of discourses of women or women organizations in the US foreign policy. Accordingly, the point of main analysis is that how and why discourses of women or feminist movements can find a place themselves in the US foreign policy with a case of the Bush administration in the context of general foreign policy discourses of US for serving some other foreign policy objectives (Brenner, 2009). Although almost all of the aforementioned studies have attempted to analyze the topics regarding the roles, positions and impact of women in the US foreign policy or in the process of policy-making, none of them have approached to the women or women organizations as a tool for policy legitimization, which could help US administrations to legitimize their foreign policy strategies or objectives. Only Brenner's (2009) analysis has come close to show how feminist discourses can be used to serve other US foreign policy priorities. However, this research has

been far from the analysis of the topic of women or women organizations, which can be applied as a legitimacy-building tool for either specific or broader policies of the US administration. Either related to the Obama administration's steps to solve the problems regarding gender equality and increase the role of women in the US foreign policy since 2009 (Bigio and Vogelstein, 2020) or being independent from it, there is a need for analyzing the topic of women as a legitimacy-building tool in the US foreign policy. The YPJ case in this article will fill such an identified gap by analyzing why a militarist Kurdish woman organization can find itself a place as a separate topic in the US foreign policy, particularly legitimize its policies and foreign policy agenda in Syria. Before that, it is quite significant to understand what type of images of women there have been in the context of the Syrian civil war. The following section, therefore, will focus on the images of women during the civil war.

The Syrian Civil War and the Images of Women

The images of women in the context of the Syrian civil war are more connected to the rise of ISIS in 2014. Since then, there have been two types of images, women as victims and women as heroes/warriors depending on their position or approach towards ISIS. The image of women as victims can also be divided into three categories and be addressed accordingly. In the first category, there are images of either Arab or Christian women under the control/mandate of ISIS, who had to obey its rules such as the prohibition of women from working, and who had to suffer from its implementations through some punishments (Albayrak and Corker, 2014). This image was demonstrated through the happiness of some women following the taking Manbij from ISIS since the women took off their veils and felt that they did not have to wear them anymore because it had reflected one of the compulsory imposition of ISIS over women (Raydan, 2016).

In the second category, the images of women as victims focus on the Yezidi women, and mainly draw attention to ISIS atrocities against them. After the capture of Mosul by ISIS in June 2014, ISIS targeted the Sinjar region of Kurdish Regional Government in Iraq (KRG) in August 2014. This assault occupied the agenda of US foreign policy. During this occupation, ISIS had some atrocities against the Yezidi women. While attempting to extradite the Yezidi people from their regions and settlements, there were serious accusations that ISIS tried to sell the Yezidi women and children as sex slaves. As victims of ISIS, the Yezidi women faced sexual assaults and these points were expressed by US policymakers in the Capitol Hill as problems to be sorted out or to be paid close attention by the US administration (The House of Representatives, 2015).

In the last category for the image of women as victims is about the brides of ISIS. The common view with regard to these women is that they are ideological victims of ISIS. The classical and well-known example of this image was represented through the case of three school girls, the 15-years old Amira

Abase, the 16-years old Kadiza Sultana, and the 15-years old Shamima Begum from London. These girls were radicalized through social media and travelled Syria to join ISIS in February 2015 (Shaban, 2020:535-536). Although their travel occupied the agenda of the world politics as ideological victims of ISIS, another important point regarding these victims is the possibility of their return to home countries as radicalized people or brides which would bring the question of whether these people should be accepted by their home countries. This was seen through the case of Shamima Begum. After being found at a Syrian refugee camp in 2019, she lost her citizenship and was not allowed to return to the UK yet (Anadolu Agency, 2021). Recently, the happenings, particularly the mysterious killings of people or aid workers in the Al-Hawl Camp of Hasaka, which hosts many ISIS-affiliated female members such as wives or widows of ISIS (Soz, 2022), also feeds these negative images as well as the images of women as ideological victims of ISIS.

The second type of image regarding women presents them as heroes/warriors. This image is also identified with the position of women against ISIS. While the aforementioned images were more about women who physically suffered from ISIS or who are ideological supporters of ISIS, this one is mainly associated with the opposition of women against ISIS, either practically or ideologically. In this context, the images of women were represented as protectors or rescuers of the victims of ISIS, particularly the Yezidi women and as an anti-thesis of ISIS through the Kurdish female fighters of the militarist organization, the YPJ. The YPJ was established in 2013 as a women branch of the YPG (Egger, 2019). Alongside the YPG, the YPJ is the military wing of the PYD, the Syrian affiliate of the terrorist organization, the PKK, which had a de facto autonomous administration following the withdrawal of the Syrian government forces from northern Syria in July 2012 (Gunter, 2014:1).

As underlined above, the images of Kurdish female fighters were presented as heroes/warriors who bravely fought against the barbaric terrorist organization, ISIS. This type of presentation traced back to their role in rescuing the Yezidis from ISIS in Sinjar. As argued by the US newspapers, the YPJ alongside the YPG, came to rescue approximately 150.000 Yezidis by opening a security corridor to lead them cross into the Syrian territory (Glavin, 2014). Similarly, the media personalized such heroic images through individual stories of female Kurdish fighters such as an Iranian one, Zind Ruken. Ruken was praised as a hero because of taking some responsibilities while rescuing the Yezidis from the atrocities of ISIS in Sinjar (Bradley and Parkinson, 2015). Such personalization also continued through positive references in the explanations or stories of the Yezidis who managed to escape from ISIS brutality and sought shelter under the PYD administration. For instance, 29-years old Mirza, who took shelter in northern Syria, praised the help and role of YPJ fighters came to rescue Yezidis from ISIS by underlining that he had never seen such a braveness or women playing such a role in his Yezidi community (Enzinna, 2015).

The image of women as heroes/warriors is also represented through their ideological and practical differences from ISIS. In this regard, such an image began to emerge with the ISIS siege on Kobane in September 2014. The Syrian Kurds, particularly, the YPG-YPJ, are shown that they are ideologically different from ISIS and that they are closer to the West in the context of the debate, the civilized “us” and the barbaric “them”. Mainly, the PYD administration was perceived as a more secular political administration compared to ISIS, which was a significant point to be considered by the US administration (Rubin, 2014). During and after the Kobane siege, this topic and images of YPJ fighters were regularly emphasized by referring to their ideological loyalty to the PKK and its leader Abdullah Ocalan (Trofimov, 2015; Bradley and Parkinson, 2015; Enzinna, 2015). As one of the main implications for such a difference is shown through the PKK; and as a result, the PYD-YPG and YPJ’s prioritization of gender equality and distancing themselves from religion (Bradley and Parkinson, 2015).

Consequently, the braveness of Kurdish female fighters as heroes or warriors came through their ideological differences from ISIS and in practice their ideological strength which led them to follow their own path in accordance with their ideological goals, to protect their people, land and administration in the north and eastern Syria (Albayrak and Corker, 2014). This purpose and image were also presented as a self-sacrifice of Kurdish female fighters in the fight against ISIS. For instance, a Kurdish woman, Arin Mirkan, joined the fight to defend Kobane and detonated herself in order not to be taken as a prisoner somewhere close to ISIS’ checkpoint through which she managed to kill some ISIS members (Shoumali and Barnard, 2014; Sert, 2014). Following this, some other Kurdish women joined the lines of YPJ to defend Kobane against ISIS because of the positive and encouraging impact of the braveness of Arin Mirkan. Amongst them, there was a teacher, Warsin, who voluntarily joined the fight against ISIS and passed away. However, Warsin’s death motivated some other Kurdish women, Dilar and her friends, to take part in the “Martyr Warsin Brigade”, named after the death of this teacher in order to honor her for her action of self-sacrifice according to the US newspapers (Albayrak and Corker, 2014). Similarly, Kurdish women, named Kobane (Albayrak and Corker, 2014) and Derik (Enzinna, 2015), were sanctified as symbols of heroes, who considered losing their lives with a purpose of realizing their ideological goals, protection of their lands and political administration through personal self-sacrifices.

In practical implication of women as heroes and an anti-thesis of ISIS, the images mainly concentrated on the statues of women in the Kurdish community, particularly in the practice of the PYD’s model of governance through its administrative and military units. In this context, approaches, policies and implementations of ISIS and the PYD-YPG-YPJ towards women were compared with other communities and countries in the Middle East and the approach of PYD was demonstrated as the one similar to the Western societies. This is because ISIS punishes women in the case of not obeying its rules, reinstates

slavery (Albayrak and Corker, 2014), and does not hesitate to behead or kill them (Shoumali and Barnard, 2014). But, the PYD-YPG-YPJ provide them chances to voice themselves and establish their political and military units through the implementation of the co-presidency system (Glavin, 2014; Enzinna, 2015).

Although such ideological and practical differences of Kurdish women and PYD-YPG-YPJ from ISIS are the results of the writing pieces of the PKK leader Ocalan, and even these pieces have some inspirations from the Marxist ideology, against which US fought during the Cold War period, these images have helped the US to overcome its ideological differences with the YPJ, and to legitimize its counter-ISIS strategy being in a military alliance with a militarist Kurdish female organization without having an external military intervention. Relating to this point, the images of YPJ fighters as heroes and brave women in the US media were seen and these fighters were praised by CNN International as women of the year in December 2014 (CNN International Business, 2014). Then, the US provided support to ground partners in Syria when it perceives it is necessary to do so including firepower or airstrikes over ISIS targets. So, what have US administrations been doing with the YPJ in Syria? The next section will focus on that point.

US and YPJ in the Syrian Civil War

The Syrian conflict started with the protests against the Bashar al-Assad regime in March 2011 within the context of so-called Arab Spring. Following the outbreak of the Aleppo battle between the Syrian military opposition and the regime forces in July 2012, conflict turned into a civil war (Kusilek, 2019:2-3). In the chaotic atmosphere of the civil war, the Islamist military groups such as the Al-Qaeda affiliate, Al-Nusra Front, Syrian Islamic Front and Syrian Islamic Liberation Front managed to seize some territories in northern Syria (Ibid: 4). By leaving from the Iraqi branch of Al-Qaeda, ISIS rose in Syria since 2013 (Al – Tamimi, 2013:19). Unlike other Islamist military groups seeking a jihad against the Assad regime, ISIS claimed an international jihad (Philips, 2018:132). Accordingly, ISIS wanted to establish an Islamic State, expand its territories and spread its caliphate regime across the world (Al – Tamimi, 2013:19). The capture of Mosul by ISIS in June 2014 (Gunter, 2015:104-105), its atrocities or crimes against humanity including the beheadings of American journalists, James Foley and Steven Sotloff, in front of the cameras (Demir, 2023:171) and happenings in August 2014 regarding the Yezidis in Sinjar region of the KRG (Rhodes, 2018:291) put ISIS at the center of US foreign policy agenda. After the capture of Mosul, the Obama administration urged US Congress to provide a 500-million-dollar budget for its counter-ISIS strategy with an implication that it would work with the Syrian opposition to defeat ISIS in Syria (Kurt, 2019:84). Additionally, with the invitation of the Iraqi government, the US began conducting air strikes over ISIS targets and it conducted approximately 150 airstrikes in Iraq by September 2014 (The White House Office of Press Secretary, 2014). With the rise of ISIS, the main

policy purpose of the Obama administration in Syria shifted from the Assad regime to defeating ISIS (Yacoubian, 2017: 25).

Following the entrance of ISIS into the US foreign policy agenda, the Obama administration built its counter-terrorism strategy on the following points. First, it established a US-led international coalition to conduct air strikes on ISIS targets (Kurt, April 2019:14). Second, the administration needed ground partners to fight ISIS in Iraq and Syria (Ibid). Third, it would follow the limited intervention strategy by sending some service members to help ground partners (The White House Office of Press Secretary, 2014). While the Iraqi central army and Kurdish Peshmerga forces were main ground partners in Iraq (Paasche and Gunter, 2016), through the train-and-equip program the Obama administration aimed at training and equipping the members of Syrian military opposition as ground partners in Syria (The White House Office of Press Secretary, 2014). The initial policy objectives of the counter-ISIS strategy were defined as having very limited US forces on the ground with little risks and costs and partnering with local people or organizations to fight ISIS (Knights and Wilgenburg, 2021:11). The former US Special Presidential Envoy for the Global Coalition to Counter-ISIS, Brett McGurk (2019:69-72) also expressed other objectives of the counter-ISIS strategy in Syria. They were to help local partners for retaking their territories from ISIS, to run the US-led stabilization programs for facilitating the returns of displaced people to their former territories and to ensure that local partners could organize their own relations and function their own administration in the aftermath of ISIS in which the YPG-led Syrian Democratic Forces (SDF) would play an important role.

The US and YPJ relationship in the context of the Syrian Civil war began during the Kobane siege of ISIS through US interaction with the YPG. When the ISIS siege on Kobane occupied the agenda of the world and particularly the US foreign policy agenda, the Obama administration started interacting with the YPG, the military wing of the PYD, which controlled the Kobane canton as the Syrian affiliate of the PKK in Turkey. According to the US officials, the reluctance of Turkey to take some steps against ISIS in Kobane and divergent priority of the Syrian military opposition, which was the overthrown of the President Assad, led the US to act pragmatically and interact with the YPG (Demir, 2023: 182). Additionally, the YPG's role in rescuing the Yazidis from ISIS in Sinjar and Lahur Talabani's relations with the YPG as a leader of the Suleymaniyah-based Counter-Terrorism Group (CTG) that closely worked with the US during and after the 2003 Iraq war facilitated the US interaction with the YPG and YPJ (Knights and Wilgenburg, 2021:48-49). Starting from the end of September 2014, the warplanes of the US-led international coalition began conducting airstrikes over ISIS targets around Kobane (Firat News Agency, 2014). The first publicized US airdrop of weapons and ammunitions to the YPG started in October 2014 during the Kobane siege, and the US airdropped "twenty-four tons of arms and

ammunitions” and “ten tons of medical supplies” to the YPG until October 2015 (Knights and Wilgenburg, 2021:78).

With the help of airstrikes of the US-led international coalition and support of the US, the YPG and YPJ managed to win the Kobane battle against ISIS. This did not only increase the reputation of the YPG across the world but also bolstered the images of Kurdish women fighters of YPJ amongst the Western audiences. Then, more female figures voluntarily joined the YPJ (Knights and Wilgenburg, 2021:79-80) even from the foreign countries (The Guardian, 2017). It meant that the YPJ began finding a place for itself in the US foreign policy agenda as a topic and a female unit of the YPG. The US supported YPJ as a ground force in the fight against ISIS alongside the YPG and YPJ took many responsibilities such as “light infantry, sniper and heavy weapons” (Knights and Wilgenburg, 2021:85). It is quite clear that following the interaction during the Kobane siege, the US has worked with such a militarist Kurdish women organization as an anti-thesis of ISIS and has utilized such an organization not only as a proxy actor (Thornton, 2015) but also for legitimizing its counter-ISIS strategy, which was to support ground partners, either male or female ones in Syria. Then, the images of the Kurdish female fighters as “heroes and brave women” were presented and praised by the US Media as done by the CNN International, which choose the YPJ fighters as women of the year in December 2014 (CNN International Business, 2014).

The YPG’s ground operations against ISIS in northern Syria, particularly in the Arab majority areas, continued with the air strikes of the US-led international coalition during the summer of 2015 (Anadolu Agency, 2015). This is because the YPG and US officials agreed that ISIS could be defeated through operations in the Arab majority area. There was need for an Arab majority forces that the US had already started combining Arab tribal groups in northeast Syria since the summer of 2015 under the framework of the Syrian Arab Coalition (SAC) (Knights and Wilgenburg, 2021:95-97). As a consequence of the negotiations between the SAC, the YPG and US officials, an umbrella organization, the SDF, was formed on 10 October 2015, which had become a mechanism for US assistance to the Kurdish and Arab forces in the fight against ISIS (Ibid:97). The YPJ was one of the main components of the SDF, which was assessed as “an extremely progressive” body in accordance with the American standards by considering the roles and responsibilities of the YPJ’s senior officials, commanders and fighters in this body (Burton, 2017). Additionally, the inner circle of the SDF, named as the General Command, consisted of Newroz Ahmed, a YPJ commander, alongside Mazloum Kobani Abdi, the YPG commander, and Newroz played a central role as a logistician, planner and the head of YPJ, which was also respected by the Americans (Knights and Wilgenburg, 2021:119). These people as female and male counterparts organized the administrative work of the de facto autonomous administration in north east Syria, they controlled the financial resources such as oil sales of this administration and managed the distribution of

arms supplied by the US as well as the management of the media and intelligence of this administration (Ibid:120-121).

The YPJ alongside the YPG as components of the SDF had some responsibilities during the US-backed ground operations against ISIS in Syria, which were compatible with the aforementioned US policy objective of helping local partners to retake their territories from ISIS. In this regard, the first US-SDF operation was the Al-Shadadi in Hasaka (Knights and Wilgenburg, 2021:115). YPJ fighters also joined this operation which was visualized through the pictures of some women fighters at a roof of a building in order to demonstrate their existence and roles during the operation as well as their place in the US policy within north east Syria (Wilgenburg, 2016). Following the Al-Shadadi operation, there was also the Manbij operation, which was believed by the US that Manbij was a strategic place for ISIS and it had been a passage for ISIS members to travel the European capitals and organize terror attacks as seen in Paris in November 2015 and in Brussels in March 2016 (Knights and Wilgenburg, 2021:118). It appears that in addition to having a place amongst leading boats in the frontline with the YPG members, the YPJ also played a central role during the Manbij operation. The YPJ figures, Nalin Afrin and Newroz Ahmed, had responsibilities to organize the flow of the Kurdish forces (Asayesh) and other forces into the areas taken from ISIS behind the frontline attacking forces (Ibid:127, 124).

The aforementioned operations took place during the Obama administration. Following the capture of Manbij from ISIS in August 2016, the US administration commenced targeting Raqqa, the so-called capital of ISIS. However, the Obama administration left the decision regarding Raqqa to the Trump administration (Knights and Wilgenburg, 2021:142-43). Although the President Trump criticized the policy and counter-ISIS strategy of President Obama and underlined that he would change Obama's strategy, he kept working with the bureaucrats of the Obama administration like the Special Envoy Brett McGurk and CENTCOM commander Joseph Votel in Syria approximately two years (Kurt, 2019:99-104). The Trump administration also supported the YPG-led SDF as a ground partner for the Raqqa Operation (Ibid:109-110). According to US Report of the Department of Defense Office of Inspector General (2017:6), which was shared with US Congress, it was also President Trump's decision to directly arm the YPG to take Raqqa from ISIS. The YPJ had some responsibilities during the preparation process and operation itself named the Operation Euphrates Wrath. While preparing for the operation, as part of the SDF command staff, the members of YPJ like Newroz Ahmed and Sozdar Derik controlled the US-provided weapons and ammunition (Knights and Wilgenburg, 2021:146). The SDF managed to mobilize the YPG and YPJ from the entirety of northern Syria including Afrin, Kobane and Hasaka, and even the YBS (The Sinjar Resistance Units, Yekineyen Berxwedana Sengale) from Sinjar to take Raqqa from ISIS with an attribution to the symbolic meaning to it as well as with a

purpose of unifying the factions of its so-called Democratic Autonomous Administration (Ibid:150-155). There were also YPJ units, which included the Western volunteers like the British citizen Kimberley Taylor during the Raqqa Operation as Raqqa had a symbolic importance to those who believed that by fighting against ISIS they had been fighting for humanity (The Guardian, 2017).

As seen above, the YPJ took part in the operation and played a role with the support of the US. In this regard, Newroz Ahmed, the well-known YPJ figure, was in the inner circle of the Raqqa Operation Team with Mazloum Kobani Abdi (Knights and Wilgenburg, 2021:156). She also took the responsibility as a chief of operations and logistics amongst the front commanders (Ibid: 157). Similarly, other publicly known YPJ figures like Rojda Felat, Klara Raqqa and Zinarin Kobani played some central roles in the western side of Raqqa (Ibid:157). According to some policy analysis papers, YPJ fighters led the frontline fight in the city center of Raqqa with the coordination of the SDF and they managed to rescue many Yezidi women from ISIS with a belief and motivation to take a revenge of the Yezidi women who suffered from the atrocities of ISIS since August 2014 (Zaidou, 2017). The YPJ fighters also directed the Tabqa Operation as part of the Raqqa campaign from March 2017 to June 2017. While Rojda Felat took the main responsibility as a senior front commander, she was joined later by other publicly well-known figures Klara, Amude, and Zinarin (Knights and Wilgenburg, 2021:159).

Following the capture of Raqqa from ISIS, the US demanded from the YPJ and YPG-led SDF to turn their focus on Deir al-Zour (Said, 2017). There was also the ongoing Operation Jazira Storm against ISIS in the region of Jazira (Knights and Wilgenburg, 2021:184). Among these debates and preparations for Deir al-Zour Operation, Turkey conducted the 2018 Operation Olive Branch in Afrin. Therefore, the YPG-YPJ components of the SDF withdrew from the counter-ISIS campaigns for Deir al-Zour and Operation Jazira Storm (Ibid: 184). According to US advisors to the SDF and US commanders, the YPJ commander, Newroz Ahmed, shifted her focus from the Deir al Zour campaign to Afrin by taking a responsibility to transfer the YPG ammunition to Afrin. Similarly, the YPJ and YPG withdrew from the Deir al-Zour campaign to focus on Afrin. So, US officials underlined that the withdrawal of the YPG -YPJ had indicated that the only Arab version of the SDF, the SAC, could not be effective against ISIS (Ibid: 185-190).

The YPJ has also been working with the Biden administration during some ground operations against ISIS cells as a component of the SDF. It was part of the US-backed operations, named the Operation Security and Humanity, with the internal security units of the PYD-controlled areas, the Asayesh. During these operations, the YPJ forces were presented and advertised as heroes, who managed to rescue Yezidi women from ISIS cells in al-Hol camp in northeastern Syria, as ISIS had been holding these women in the camps since August 2014 (Rudaw.net, 2022). Today, the al Hol Camp in Hasaka has become a matter of

security concern as the camp includes overall 57.000 refugees who are mainly families or victims of ISIS and approximately 80 % of them are women and children (Crombe and Moffitt, 2022). This point also strengthens the role of YPJ in cooperating or working with the US in the context of counter-terrorism as well as contributing to the stabilization programs of the US in the region. This also indicates that working with the US and the US-led international coalition, the YPJ expanded its influence in the Arab majority areas of Syria in addition to their domination in the north and eastern Syria. This helps US facilitate controlling some territory and having existence in Syria and the US utilizes the militarist Kurdish female organization not only as a proxy force against ISIS but also to legitimize its counter-ISIS strategy in the context of its broader foreign policy goal, the promotion of democracy in the Middle East.

The YPJ alongside the YPG as part of the SDF also serve the US policy objective of stabilization of the taken areas from ISIS in order to prepare a ground for people's return to their homes by leading the local partners to organize their own relations and function their own administration in these areas. In this regard, while the SDF General Command provided "back-clearing" services to the taken areas during the ongoing operations, after capturing the areas the same body seems to have provided stabilization by forming military and civilian councils for the service of people (Knights and Wilgenburg, 2021:128, 201). For this purpose, the Autonomous Administration of North and East Syria (AANES) was formed in the fall of 2018 with its military and political regions (Ibid:201). This administration led by the political leadership of the Syrian Democratic Council (SDC, Meclisa Suriya Demokratik), the political wing of the SDF. Through its military and civilian councils, which include women administrators, AANES functions as a central mechanism for the coordination of the local security in north east Syria (Ibid: 201). In the context of the stabilization programs, the US protects the oil fields that belong to AANES, assists the administration to refine its oil and supports the SDF's control of oil revenues in AANES (Ibid:206). According to US officials, despite the fact that the YPG (and YPJ) was not willing to fight ISIS in the Arab majority areas, the US forced them to go and fight ISIS in Raqqa and Deir al-Zour in order to let it participate in the security management role in the taken areas from ISIS (Ibid: 208). This is because US officials believe that the YPG-YPJ were quite systematic and that they managed to bring some local services to the captured areas from ISIS, rebuild infrastructure of these areas through constructing bridges, establishing medical clinics and providing water to villages (Ibid: 209-210).

For the US, in addition the warrior culture, one of the main reasons for working with the YPG in the context of the stabilization of areas taken from ISIS was the role of women, particularly within the administrative and military bodies of the PYD administration, which was perceived progressive compared to other communities in the Middle East (Knights and Wilgenburg, 2021:128, 251). This point is also compatible with the broader policy objective of the US

administrations in the Middle East, the democracy promotion, as these Kurds (the YPG-YPJ) are not religious and women have a very prominent place in their organizations (Bradley and Parkinson, 2015). While assessing the Obama administration's strategy during the Kobane siege, the New York Times also underlined that the Obama administration's support and protection of the YPG-YPJ Kurds as vulnerable minorities against ISIS are based on these Kurds' position towards women. Because both men and women are trained together and women fight alongside the men against ISIS (Landler et al., 2014). It appears that the roles, positions and responsibilities of women in military and civilian councils also impressed US officials and encouraged them to work with the YPG and YPJ in Syria against ISIS (Demir, 2023: 162).

Consequently, these aforementioned points indicate that the YPJ has not only played a role as a proxy ground force but also as a legitimacy-building tool for the counter-ISIS strategy of the US and US administrations preferred backing local partners against ISIS instead of sending its own soldiers or Special Forces. As a result, the US stuck with the YPG-YPJ and the SDF, and managed to control some territory in northeastern Syria in this way (McGurk, 2019:69-72). As seen above, the US also attempted to legitimize its support to the YPJ in the context of its broader foreign policy objective, promoting democracy in the Middle East. So, what this case indicates regarding the topic of women as a legitimacy-building tool in the US foreign policy? The next section will discuss this point.

Implications of the YPJ Case: Women as a Legitimacy-Building Tool in US Foreign Policy

In the existing literature regarding the topic of women in US foreign policy, there have been studies analyzing how and why discourses of women or feminist movements can find a place for themselves in US foreign policy. A specific case investigates the utilization of discourses of women movements by the Bush administration for serving some other US foreign policy objectives (Brenner, 2009). Although this study, to some extent, has come close to explain the pragmatic utilization of discourses of feminist women organizations for serving some foreign policy objectives, there is need for a study, which approaches the topic of women or women organizations as a legitimacy-building tool in US foreign policy. The case of YPJ, therefore, fills this identified gap by analyzing why a militarist Kurdish women organization can find itself a place in the US foreign policy, as part of legitimizing the US objectives in Syria. This case addresses the following points regarding US foreign policy.

First, the case demonstrates that US administrations could work with a Kurdish militarist female organizations like YPJ, alongside its male units and that they attempt to legitimize this strategy to realize their policy objectives in Syria. Such objective and strategy are to defeat ISIS through local (proxy) partners instead of sending its own soldiers, troops, and only providing weapons, ammunition, or a small number of Special Forces when it is necessary, which is a

politically cheap approach according to US officials (Knights and Wilgenburg, 2021: 235). Second, the case indicates that US administrations could also work with non-state proxy organizations (both male and female) in the context of the stabilization of areas taken from ISIS to maintain the existence or US influence through the US-led stabilization programs. In this regard, male or female non-state actors can become US proxies, the legitimization tools for the US-led stabilization programs as well as its existence in Syria.

Third, the case clearly shows that when their policy objectives or priorities necessitate, US administrations could work with an ideologically different organizations from themselves. The YPJ and YPG are, indeed, ideologically opposite to the US due to their loyalty to the Marxist and communist-rooted writings of the PKK leader Ocalan (Bradley and Parkinson, 2015). Marxism and Communism were the ideologies, which the US fought throughout the Cold War period (Ibid). However, US administrations followed a pragmatic strategy for fighting ISIS in Syria in collaborating with such organizations. In order to legitimize this strategy of working with an ideologically opposite Kurdish female militarist organization, US administrations seem to have applied the images of women in the Syrian civil war which presented these Kurdish female fighters as “heroes/warriors” and “ideologically separate actors from ISIS”. Particularly, the role of women in the community of PYD-YPG-YPJ has been a legitimization mechanism for US administrations and US officials to overcome these ideological differences. Particularly the framing of the mainstream US newspapers of the YPJ and YPG as organizations that are ideologically different from ISIS and the ones that are closer to the West have facilitated overcoming ideological differences between the US and the YPJ. In this regard, the YPJ and YPG were presented in the civilized side of the debates as “us” against ISIS, the barbaric “them”.

This approach seems to have also served the broader US policy objective in the Middle East, the democracy promotion. From the perspectives of US officials, they work with Kurdish militarist organizations, which are progressive in terms of their view and respectfulness to the roles and positions of women in their society (Burton, 2017) and this was not so common in other societies of the Middle East (Knights and Wilgenburg, 2021: 251). It is quite clear that US administrations and officials use these points to legitimize their cooperation with the YPJ and YPG as components of the SDF in the fight against ISIS in Syria as they argue that these organizations represent a kind of democracy in the middle of chaotic environment of the Syrian civil war. In this way, these militarist organizations have served the US-led stabilization programs and policy of ensuring that local partners could organize their own relations and function their own administration in the aftermath of ISIS (McGurk, 2019: 71) within the areas taken from ISIS through their administrative skills as well as providing positions to women in their administrative and military units.

Finally, this case illustrates that US could cooperate with militarist organizations like YPJ, which has an ideological affiliate with the PKK, which was listed as a terrorist organization by the US in 1997. In this regard, US has easily ignored its NATO ally Turkey's concerns regarding the YPJ and YPG. US officials also attempt to find a way for legitimizing the US support to these groups by arguing that the YPJ-YPG are Syrian organizations and that they are different from the PKK (Knights and Wilgenburg, 2021: 246-49). All these points demonstrate that when it necessitates, US administrations could follow pragmatic steps and could work with organizations, which are ideologically different from themselves. The main priority over here is to realize US policy objectives in the targeted countries, and organizations or seen in the case of Bush administration (Brenner, 2009), discourses of movements which serve these purposes can easily become legitimacy-building tools for the policies of US administrations.

Conclusion

This article has investigated main reasons for why a militarist Kurdish women organization, YPJ, can find a place for itself in the US foreign policy and why US administrations work with it. The article has also sought answers for the questions of why the foreign policy agenda of US urged it to support such a militarist organization and what the US has been doing with the YPJ during the Syrian civil war. The article argues that US administrations since the President Barack Obama have utilized the YPJ as a legitimacy-building tool for their counter-ISIS strategy. This was also compatible with the broader policy objective of US, democracy promotion in the Middle East. The article provides some insights that US administrations have worked with ground partners like the YPJ and YPG in the context of military-based and security-prioritized alliance instead of having a direct external military intervention. Accordingly, the images of women as "heroes/warriors" in the mainstream US newspapers have provided a proper ground for US administrations to utilize the YPJ for legitimizing their strategy and objectives against ISIS in Syria. The results indicate that although there was an ideological differences between US administrations and YPJ, officials have tried to overcome such issues by locating the YPJ as an anti-thesis of ISIS. Such an approach, to some extent, have legitimized interacting or working with the YPJ from the perspective of US. This has also demonstrated the choice of US officials to work with a ground partner (a proxy force) in fighting a terrorist-threat instead of sending its own soldiers as a cheap strategy. This could mean that regardless of ideology or gender, US administrations could work with male or female militarist organizations to realize their foreign policy objectives.

This article provides a new perspective to debates over the topics regarding women in the US foreign policy by analyzing why a militarist Kurdish women organization can find a place itself in US foreign policy and how it could

serve as a legitimacy-building tool for specific policy objectives of US in a foreign country and can also be used to serve a broader policy objective, democracy promotion. Findings of this article also support Brenner's (2009) research which has analyzed the entrance and utilization of discourses of women or feminist movements by the Bush administration. In this regard, this article concludes that not only the discourses of women or feminist movements but also women themselves or a militarist women organization can be utilized to serve either some other specific objectives or broader policy objectives of the US.

There is also need for a further analysis regarding the role or position of women within the military institutions of US in terms of whether they have equal responsibilities and roles like their men counterparts. The question, to what extent women take responsibilities or occupy positions in these institutions compared to their male counterparts, or male citizens of the US need some answers. This is quite an important point since it has been provided with this article that US utilizes the PYD and YPG's argument regarding the position, role, status or responsibility of the Kurdish women in the political, administrative and military units to legitimize its interaction with these organizations. Similarly, US officials strive to defend their interaction or support to these militarist organizations by arguing that the US works with relatively democratic forces that they embrace the idea of gender equality. However, to what extent US administrations consider gender equality in their military institutions, and provide some responsibilities to women while implementing its counter-terrorism strategy to fight terrorist threats like ISIS is a matter of discussion through further research. Such a new research is more likely to contribute to debates regarding gender equality in the US foreign policy first underlined by the President Obama as a policy priority in his first period and could provide a chance to assess to what extent US administrations managed to achieve this objective.

References

- Albayrak, A., Corker, M. (2014). 'My Bravery Shames Them': Kurdish Women Battle Islamic State on Front Lines, *The Wall Street Journal*, 17 October 2014, Accessed: 28 October 2022, <https://www.wsj.com/articles/kurdish-women-fight-on-front-line-against-islamic-state-1413580188>
- Al-Tamimi, A. J. (2013). The Islamic State of Iraq and Al-sham, *Middle East Review of International Affairs*, 17 (3), 19-44.
- Anadolu Agency (2021). Supreme Court rules Shamima Begum cannot return to UK", 26 February 2021, Accessed: 26 October 2022, <https://www.aa.com.tr/en/europe/supreme-court-rules-shamima-begum-cannot-return-to-uk/2157986>
- Anadolu Agency (2015). ANALYSIS: US, Syrian Kurds cooperate for 'northern Syria' project", 16 June 2015, Accessed: 21 April 2017,

- <http://aa.com.tr/en/world/analysis-us-syrian-kurds-cooperate-for-northern-syria-project/35835>
- Angevine, S. (2017). Representing All Women: An Analysis of Congress, Foreign Policy, and the Boundaries of Women's Surrogate Representation, *Political Research Quarterly*, 70(1), 98-110.
- Bigio, J., Vogelstein, R. (2020). Understanding Gender Equality in Foreign Policy. Council on Foreign Relations, June, Accessed: 24 November 2022, <https://cdn.cfr.org/sites/default/files/pdf/Understanding%20Gender%20Equality%20in%20Foreign%20Policy.pdf>
- Bradley, M., Parkinson, J. (2015). America's New Marxist Allies -- A young woman fighter shows why a Kurdish guerrilla group is a U.S. partner against Islamic State", *The Wall Street Journal*, 25 July 2015, Accessed: 17 June 2022, <https://www.wsj.com/articles/americas-marxist-allies-against-isis-1437747949>
- Brenner, A. (2009). Speaking of 'Respect for Women': Gender and Politics in U.S. Foreign Policy Discourse, 2001-2004, *Journal of International Women's Studies*, 10(3), 18-32.
- Burton, J. (2017). Why America Should Care About the YPJ in Syria, *Small Wars Journal*, 27 January 2017, Accessed: 8 November 2022, <https://smallwarsjournal.com/jrnl/art/why-america-should-care-about-the-ypj-in-syria>
- CNN International Business, (2014).The Women of the Year, 22 December 2014, Accessed: 4 November 2022, <https://edition.cnn.com/2014/12/19/business/gallery/leading-women-2014/index.html>
- Crombie, K., and Moffitt, E. (2022). Reassessing women's role in peace and security in the Middle East, *The Middle East Institute*, 31 January 2022, Accessed: 15 November 2022, <https://www.mei.edu/publications/reassessing-womens-role-peace-and-security-middle-east>
- Demir, T. (2023). *Syrian Kurds, The Democratic Union Party (PYD), and The Strategic Framing of The Civil War: Selling The New Model of Governance*, Lexington Books: Lanham Maryland.
- Department of Defense Office of Inspector General (2017). Lead Inspector General for Operation Inherent Resolve, Quarterly Report to the United States Congress, April 1, 2017 - June 30, 2017, Accessed: 25 November 2022, https://media.defense.gov/2018/Mar/09/2001888167/-1-1/1/LIG_OCO_OIR3_JUN2017.PDF
- Egger, S. (2019). YPJ: Female Freedom Fighters on the Front Lines, *Polemics*, The Magazine of the Diplomatic Academy of Vienna, 15 July 2019, Accessed: 26 October 2022, <https://www.polemics-magazine.com/int/ypj-female-freedom-fighters>
- Eichenberg, R.C. (2003). Gender Differences in Public Attitudes toward the Use of Force by the United States, 1990-2003, *International Security*, 28(1), 110-141.

- Enzina, W. (2015). The Rojava Experiment, *The New York Times*, 29 November 2015, Accessed: 17 June 2022, <http://www.nytimes.com/2015/11/29/magazine/a-dream-of-utopia-in-hell.html>
- Firat News Agency (2014). Asya Abdullah: UN must take initiative for corridor, 22 October 2014, Accessed: 7 May 2017, <https://anfenglish.com/news/asya-abdullah-un-must-take-initiative-for-corridor-975>
- Glavin, T. (2014). With the Kurds Fighting Islamic State in Syria, *The Wall Street Journal*, 23 September 2014, Accessed: 17 June 2022, <https://www.wsj.com/articles/terry-glavin-with-the-kurds-fighting-islamic-state-in-syria-1411426290>
- Goss, K. A. (2009). Never Surrender? How Women's Groups Abandoned Their Policy Niche in US Foreign Policy Debates, 1916–2000, *Politics & Gender*, 5(4), 453-489.
- Gunter, M. (2015). Iraq, Syria, ISIS and the Kurds: Geostrategic Concerns for the USA and Turkey, *Middle East Policy*, 22(1), 102-111.
- Gunter, M. (2014). *Out of nowhere: The Kurds of Syria in peace and war*, London: Hurst Publishers.
- Hoak, L. (2021). Pop Rocks and Persistence: Finding the Women in U.S. Foreign Policy and National Security, *The Commons: Puget Sound Journal of Politics*, 1(2), 1-25. Accessed: 18 November 2022, https://soundideas.pugetsound.edu/thecommons/vol1/iss2/1/?utm_source=soundideas.pugetsound.edu%2Fthecommons%2Fvol1%2Fiss2%2F1&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages
- Hoff, J. (2007). Madeline Albright and Condoleezza Rice: The Women Question and US Foreign Policy, P. Roberts and H. Pequin (Eds). *Bonds Across Borders: Women, China, and International Relations in the Modern World*. Cambridge Scholar Publishing.
- Kinghts, M., Wilgenburg, W. (2021). *Accidental Allies: The U.S. – Syrian Democratic Forces Partnership Against the Islamic State*. London: I.B. Tauris.
- Kurt, V. (2019). ABD ve Suriye Krizinin Dönüşümü, Ankara: Kadim Yayınları.
- Kurt, V. (2019). Trump and Syria Crisis, SETA Analysis, (April 2019), Vol 275.
- Kusilek, C. (2019). The Larger Battle for Aleppo: The Removal of US Troops from Syria and the Struggle for Provincial Aleppo, Shattuck Center, CEU School of Public Policy, (June 2019), Accessed: 12 December 2022, <https://www.thealeppoproject.com/wp-content/uploads/2019/06/KusilekTheLargerBattleforAleppo2019.pdf>
- McGurk, B. (2019). Hard Truth: America Can't Do More With Less, and It Shouldn't Try, *Foreign Affairs*, 98(3), 69-84.
- Landler, M., Barnard, A., Schmitt, E. (2014). Turkish Inaction on ISIS Advance Dismays the U.S, *The New York Times*, 8 October 2014, Accessed: 21 June 2022, <http://www.nytimes.com/2014/10/08/world/middleeast/isis-syria-coalition-strikes.html>
- Paasche, T., Gunter, M. (2016). Revisiting Western Strategies against the Islamic States in Iraq and Syria, *The Middle East Journal*, 70(1), 9-29.

- Philips, C. (2018). *The Battle For Syria: International Rivalry in the New Middle East*. Yale University Press: New Haven and London.
- Raydan, N. (2016). World News: Freed Syrian City Girds for Counterattack -- U.S.-backed troops seek to secure Manbij as they ready new offensives against Islamic State, *The Wall Street Journal*, 14 August 2016, Accessed: 26 October 2022, <https://www.wsj.com/articles/u-s-backed-force-steps-up-efforts-to-secure-syrias-manbij-after-ousting-isis-1471185504>
- Rhodes, B. (2018). *The World As It Is: A Memoir of the Obama White House*, New York: Penguin Random House LLC.
- Rubin, M. (2014). The US Gets the Kurds Wrong - Again. *The Wall Street Journal*. 13 February 2014. Accessed: 28 October 2022, <https://www.wsj.com/articles/the-us-gets-the-kurds-wrong8212again-1392333561>
- Rudaw.net, (2022). Kurdish forces free another Yazidi woman from al-Hol, 13 September 2022, Accessed: 15 November 2022, <https://www.rudaw.net/english/middleeast/syria/130920221>
- Said, R. (2017). Exclusive: U.S.-backed Raqqa battle should end in two months, says senior SDF commander, *Reuters*, 28 August 2017, Accessed: 15 November 2022, <https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-syria-raqqa-idUSKCN1B81SN>
- Sert, A. (2014). For Children in Turkish Refugee Camps, School's Out, *The New York Times*, 28 December 2014, Accessed: 28 October 2022, <https://www.nytimes.com/2014/12/29/world/europe/for-children-in-turkish-refugee-camps-schools-out.html>
- Shaban, S. (2020). Teenagers, Terrorism, and Technopanic: How British Newspapers Framed Female ISIS Recruits as Victims of Social Media, *International Journal of Communication*, 14, 535-555.
- Shoumali, K., Barnard A. (2014). Slaughter Is Feared as ISIS Nears Turkish Border, *The New York Times*, 6 October 2014, Accessed: 28 October 2022, <https://www.nytimes.com/2014/10/07/world/middleeast/isis-moves-into-syrian-kurdish-enclave-on-turkish-border.html>
- Soz, J. (2022). The Crisis of Female Jihadists in Al-Hawl Displacement Camp, *Carnegie Endowment for International Peace*, 14 July 2022, Accessed: 26 October 2022, <https://carnegieendowment.org/sada/87510>
- The Guardian (2017). Hundreds of us will die in Raqqa?: the women fighting Isis, 30 April 2017, Accessed: 21 November 2022, <https://www.theguardian.com/world/2017/apr/30/hundreds-of-us-will-die-in-raqqa-the-women-fighting-isis>
- The House of Representatives (2015). Religious Persecution, *Congressional Record*, 23 July 2015, H5455, H5456, Accessed: 26 October 2022, <https://www.congress.gov/114/crec/2015/07/23/CREC-2015-07-23-pt1-PgH5454-5.pdf>
- The White House Office of the Press Secretary. (2014). The Statement by the President on ISIL”, 10 September 2014, Accessed: 17 October 2022,

<https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2014/09/10/statement-president-isil-1>

- Thornton, R. (2015). Problems with the Kurds as proxies against Islamic State: insights from the siege of Kobane, *Small Wars & Insurgencies*, 26(6), 865-885.
- Trofimov, Y. (2015). The State of Kurds, *The Wall Street Journal*, 19 January 2015, Accessed: 21 June 2022, <https://www.wsj.com/articles/the-state-of-the-kurds-1434712156>
- Wilgenburg, W. (2016). ANALYSIS: Kurds welcome US support, but want more say on Syria's future, *The Middle East Eye*, 23 May 2016, Accessed: 21 November 2022, <https://www.middleeasteye.net/fr/news/kurds-syria-us-general-292550977>
- Yacoubian, M. (2017). Critical Junctures in United States Policy toward Syria: An Assessment of the Counterfactuals, *Simon-Skjodt Center for the Prevention of Genocide Series of Occasional Papers*, August 2017, Accessed: 1 November 2022, <https://www.ushmm.org/m/pdfs/Yacoubian-Critical-Junctures-US-Policy-Syria.pdf>
- Zaidou, H. (2017). When Female Fighters Lead the Charge, *The Washington Institute*, Accessed: 15 November 2022, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/when-female-fighters-lead-charge>

**Ritüellerin Yok Oluşuna Dair: Günümüzün Bir Tipolojisi,
Byung-Chul Han, Çev. Çağlar Tanyeri, İnkâ Yayınları,
İstanbul, 2022.**

Son dönemin önemli isimlerinden filozof ve kültür kuramcısı Byung Chul Han, günümüz toplumu ile ilgili çözümlenmeleri ve eleştirileriyle dikkat çekmektedir. Han, felsefe, iktidar, dijitalleşme, şiddet, özgürlük, şeffaflık, yorgunluk, estetik, medya teorileri ve popüler kültür konularında çalışmalar yürütmektedir. Yazdığı kısa eserlerde yoğun bir anlatı sunan Han, “Ritüellerin Yok Oluşuna Dair” kitabında da bu durumu sürdürmektedir. Bu kitapta bireysel ve toplumsal yaşamı yoğun, istikrarlı ve düzenli kılan ritüelleri inceleme alanına almaktadır. Bir taraftan yaygınlaşan kolektif narsisizmin ve otantikliğin toplum aidiyetlerini, diğer taraftan da dijitalleşmenin, üretim mantığının ve neoliberal kapitalist küreselleşmenin ritüelleri adım adım ortadan kaldırdığını ve bu durumun hem zaman hem mekân algımızı tahrip ettiğini iddia etmektedir. Kitapta her iki dinamiğin de hem insan doğasını hem de toplumsallığı radikal bir şekilde dönüştürdüğünü gözler önüne sererek tarihsel bir dönemde olduğumuza dikkat çekmektedir. Bunu yaparken ele aldığı konulara dair birçok isim ve olaylara yer vermektedir. Kitapta on bölüm bulunmakla birlikte ele alınan konular şunlardır: Üretim zorlaması, otantiklik zorlaması, kapanmanın ritüelleri, bayram ve din, ölüm kalım oyunu, göstergeler imparatorluğu, düellodan dron savaşlarına, mitostan dataizme ve baştan çıkarmadan pornoya.

Ritüeller, toplumların sahip oldukları değerleri gelecek kuşaklara aktaran sembolik eylemlerdir. Han, ritüellerin iletişimden yoksun bir toplum meydana getirdiğini, günümüzde ise topluluktan yoksun bir iletişimin hâkim olduğunu vurgulamaktadır. Ritüellerin kurucu unsuru semboller, Yunanca’da yeniden-tanımaya göstergesi anlamına gelmektedir. Dostlardan biri, kilden yapılmış bir levhayı ortadan ikiye böler, yarısını kendisi alır yarısını konukseverliğin göstergesi olarak diğerine verir. Sembol yeniden-tanıma hizmet ederdi (s.9). Han, günümüz dünyasının bu tür sembollerden yoksun olduğunu düşünmektedir. Ona göre, günümüzdeki veriler ve enformasyon sembollerin gücüne sahip değildir. Han, ritüellerin dünyada olma halimizi evde olma haline getirdiğini söylemektedir. Bu durum dünyayı güven duyulabilen bir yer yapmaktadır. Ritüeller zamanı ikamet edebilir kılmaktadır. Antoine de Saint-Exupéry “Citadelle” romanında ritüelleri muhafazanın zaman teknikleri olarak betimler: “Ev mekânda neyse, ritüelde zamanda odur” der. Çünkü zamanın bize, akıp giderken bizi tahrip eden bir şey değil, bizi tamamlayan ve yetkinleştiren bir şey olarak görür (s.10). Han, bu düşüncenin günümüzde değişime uğradığını savunmaktadır. Ona göre, günümüzde zaman sağlam bir yapıdan yoksundur.

Dolayısıyla bu sözü revize eder. “Mekânda şeyler neyse, ritüeller de yaşamda olur” (s.11).

Ritüeller, şeyler gibi yinelenmeleri vasıtasıyla yaşamı istikrarlı ve dayanıklı kılarlar. Han, günümüzdeki üretim zorlamasıyla şeylerin ve ritüellerin dayanıklılıklarından yoksun bıraktığını düşünmektedir. Dolayısıyla üretim zorlaması yaşamın istikrarını ve dayanıklılığını tahrip etmektedir. Ritüeller çerçevesinde şeyler tüketilmez ve harcanmaz, kullanılırlar. Han, günümüzde üretim zorlaması altında şeyler karşısında kullanıcı değil, harcıyıcı bir davranış sergilediğimizi belirtir. Üretim zorlaması sonsuz bir tüketim alanı açmaktadır. Ona göre, sadece şeyleri değil, onların heyecanlarını da tüketiyoruz. Böylece ekonomik olan, estetik olanı sömürgeleştirmektedir. Heyecanın tüketimi ise kendisine yönelik olduğundan narsistlik kendilik-ilişkisini güçlendirir. Günümüzde yeni heyecanların ve yaşantıların peşinden giderken yinleme becerileri kaybedilmektedir. Han, yeni olanın hızla sığılaştığını ve rutinleştiğini ifade etmektedir. Sürekli yeniye yönelik bir üretim zorlaması rutin bataklığına sürüklemektedir. Rutinden, kaçmak için yeni uyarıcılar ve yaşantılar tüketmekteyiz. Dijital iletişim günümüzde giderek topluluktan yoksun bir iletişime evrilmektedir. Han, topluluktan yoksun bir iletişimin daha hızlı olduğunu vurgular. Buna karşılık ritüeller hızlanmaya izin vermeyen süreçlerdir. Enformasyonlarda sürekli bir sirkülasyon vardır (s.22). İletişimin durması üretimin durması anlamına gelmektedir. Daha fazla enformasyon, daha fazla iletişim daha fazla üretim vaat eder. Böylelikle üretim zorlaması kendini iletişim zorlaması olarak açığa vurur. Üretim zorlamasını performans zorlaması takip eder. Performansta kişi sadece kendi kendisiyle ilişki içerisinde ve kendisini üretmektedir.

Ritüellerin yok oluşuyla ilgili bir diğer kavram otantiklik zorlamasıdır. Otantiklik, bir performans toplumu olarak görülmektedir. Otantiklik kendiliğinin ötesindeki alandan gelen taleplerin düşmanı değildir, tam tersine bu talepler onun ön koşuludur. Charles Taylor, otantikliğin biçimi ve içeriği arasında ayırım yapmaktadır. Kendine-dönüklük, kendini gerçekleştirme onun biçimiyle ilgilidir. Ancak Taylor, talep ettiği üzere, içeriği bencil olmamalıdır. Otantiklik, kendini sadece kimlik tasarımıyla, yani toplulukla kurduğu açık ilişkiyle kanıtlayabilir. Han, Taylor'ın tersine otantikliğin kendisini, topluluğun karşıtı olarak görmektedir. Narsistlik tutumu yüzünden, topluluk oluşumu üzerinde bir karşı etki yaratmaktadır (s.26). Dolayısıyla biçim ve içerik çakışmaktadır. Otantiklik kültürü, kimlik sorununu toplumdan tekil kişiliğe kaydırmaktadır. Sürekli bir kendilik-üretimi çalışması yapılmaktadır. Bu sebeple otantiklik toplumu atomize etmektedir. Neoliberal dönemde otantiklik özgürlük ve kendini gerçekleştirme fikrini boşa düşürmekte ve verimli sömürünün bir aracı olarak tersine çevirmektedir. Han, otantikliğin kendine özgürlük süsü verdiği anda tahakkümün tamamlandığını vurgulamaktadır.

Otantiklik toplumu aynı zamanda bir çıplaklık toplumdur. Han, bu ruh-üryanlığı otantikliğe pornografik özellikler kazandırdığını belirtir (s.27). Özel alan ve mahremiyet ne denli ifşa ediliyorsa, sosyal ilişkiler o denli sahici ve otantik sayılmaktadır. Oysa 18. yüzyıl toplumunu ritüelleşmiş etkileşim biçimleri belirliyordu. Kamusal alan bir sahne gibi görünmekteydi. Han, otantiklik kültürünün kamusal alanı erozyona uğrattığını düşünmektedir. Ona göre, kamusal alan özel alanlar halinde ufulanmaktadır. Bu durumda kamusal alandaki ritüeller tahribata uğramaktadır. Han, otantiklik kültürü ritüelleşmiş etkileşim biçimlerine karşı duyulan güvensizlikle başa baş gittiği düşünmektedir. Ona göre, biçimlendirilmiş davranış otantik değildir veya demode olarak görülmektedir. Otantiklik toplumunda eylemler psikolojik motivasyonlarla içeriden yönetilmektedir. Ritüelleşmiş toplumlarda ise eylemleri dışsallaştıran etkileşim biçimleri belirler. Narsisizmin artması kültürü kutsal alanında uzaklaştırmaktadır. Han, kültürün içindeki oyunsallığın, törenselliğin, ritüellerin vb. anlam kaybına uğradığını profanlaştığını (iç dünyasının yoksullaşması) savunmaktadır.

Han'ın, üzerinde durduğu bir diğer konu kapanmanın ritüelleridir. Narsisizmle birlikte insanlar sürekli olarak yeni performanslar ortaya koyarak kendisini gerçekleştirme eğilimindedir. O, günümüzde insanların kendi kendilerinin girişimcileri olan ve kendi kendilerini sömüren egolar halinde ufulananlar olarak betimlemektedir. Özellikle açılma ve sınırsızlaşmayla bu daha da artmaktadır. Bunu sağlayan en önemli unsur ise küreselleşmedir. Dolayısıyla kapanış biçimleri tahrip edilmektedir. Mahal bir kapanış biçimidir. Küresel pazar ise mahalden yoksundur. Dijital ağlar ise mahalli iptal etmeye katkıda bulunmaktadır. Han'a göre ikametinin imkânsız hale geldiği bu ağlarda sörf yapmaktayız. Mahali bir köy örneğinden hareket ederek açıklamaya çalışır. Köy bir kapanma mahalidir. Burada bir birliktelik, bağlılık, kolektif bilinç ve aralarında dile getirilmeyen bir mutabakat vardır. Burası ritüelleşmiş bir topluluktur. Han, böyle topluluklarda bir birlikte dinleme ve birbirini tamamlama olduğunu dile getirmektedir. Bunun yok olduğu noktada ölçsüz bir iletişim başlar. "İletişimden yoksun topluluk, topluluktan yoksun iletişime teslim olmaktadır" (s.39). Kültür de bir kapanma biçimidir ve insanlara kimlik kazandırır. Küreselleşme, kültürel mekânları sınırsızlaştırmak ve dış baskıyla patlatmak suretiyle kültürü mahalden yoksun bırakıp hiper kültür yoluna sokmaktadır. Kapanmanın ritüelleri, mahali istikrarlı kılmaktaydı. Ancak bu bilişsel oryantasyon, dijitalleşme ve küreselleşme tarafından dağıtılmaktadır.

Ritüellerin önemli bir kısmı bayram ve dindir. Dinlerin çoğunda farklı olsa da ritüeller vardır. Han, burada Şadât bayramını örnek gösterir. Sessizlik ve suskunluk, sığ bir dikkat yapısına sahip olan dijital ağda kendine yer bulamamaktadır. Burada hiçbir şey derinleşmez, yoğun değil, yayılımcıdır, bu iletişim gürültüsünün artmasına neden olmaktadır. Kutsal olanın en önemli parçası dinlencedir. Dinlence ve çalışma birbirinin tersidir. Dinlence işin yoğunluğunu atmak için yapılır. Çalışma ise profandır. Han'a göre, günümüzde dinlence bu anlamını yitirmiştir. Yaşamda tamamen profanlaşmakta ve kutsallığı

bozulmaktadır. Han, bir oyun olarak bayramı öz temsilcisi olarak görür. O, yaşamın bayramda dış bir amaca tabi olmak yerine kendi kendisine yönelttiğini düşünür. Dolayısıyla günümüzde üretim zorlamasına tabi olan zaman bayramsız bir zaman anlamına gelmektedir. Han'a göre bayramı kutlamak çalışma sürecinde mümkün değildir. Bayram insanların birbiriyle ve tanrıyla bir topluluk oluşturmasını ve tanrısal olana katılmalarını sağlar. Han, üretim ve çalışma içinde tüm bunların tükenen bir aşamada olduğumuzu vurgulamaktadır (s.50). Han, neoliberal rejim üretimi total haline getirdiğini söyler. Han, kapitalizmin bir din olarak yorumlanmasına karşı çıkar. Kapitalizm topluluk oluşturma gücünden yoksundur. Ama dinin öyle bir tarafı vardır. Agamben kapitalizm ve dini denkleştirmek isterken hacıları ve turistleri aynı düzleme yerleştirir. "Mabetteki inananların veya bir mabetten diğerine gitmek için ülkeyi kat eden hacıların günümüzdeki karşılığı, yabancılaşarak müze haline gelmiş dünyada durmaksızın seyahat eden turistlerdir" (s.53). Han, bu anlayışa karşı, ikisinin bambaşka düzlemlerde olduğunu söyler. Turistler seyahatle artık mahal olmayan anlamda içi boşaltılmış yerlere eşitlemekte, buna karşı hacılar insanları toplayıp birbirine bağlayan mahallere bağlılıklarını sürdürmektedir. Dolayısıyla şabat, tefekküre dayalı dinlencenin ve sessizliğin din için özel olsa da kapitalizm için bir anlam ifade etmez.

Han, arkaik bir ritüel olan ölüm oyununu Bataille'nin aktardığı olay üzerinden değerlendiriyor. Hindistan'da Quilacare bölgesinde cesaret gösterisi ile ölen askerın hikâyesinden hareketle aktarmaktadır. Burada askerler birer oyuncudur. Ölüm korkusu yoktur, çünkü bir tür oyundur. Yaşamın kendisini kutsal ilan eden bir ritüele dayalı toplumdur. Han, bunun bize yadırgayıcı geldiğini belirtir. Bunun kurban verme eyleminden daha fazla olduğunu düşünür. Han, üretimin totalleşmesi yaşamın tutsaklığını elinden aldığını söylemektedir. Günümüzdeki askerler birer oyuncu değildir. Birer işçi ve çalışandır. Çünkü yaptığı işin karşılığında para almaktadır. Oyuncu olan egemen savaşçının tersine ölümden korkar. Han, üretim toplumunun üretim korkusunu hâkimiyeti altına aldığını düşünmektedir (s.58). Ölümün yaşamdan sürgün edilmesi, kapitalist üretim için kurucudur. Ölüm, üretim yoluyla dışa atılmalıdır. Bu nedenle üretim zorlamasının panzehiri ölümle kurulan sembolik mübadeledir. Arkaik toplumlarda yaşam ve ölüm çok fazla ayrılamamıştır. Kurban ritüelleri yaşam ve ölüm arasındaki çok sayıda geçişleri düzenleyen sembolik eylemlerdir. Üretim toplumunda ise ölüm ve yaşam tamamen ayrılmıştır. Han, her şeyin üretim alanına dâhil olduğunu ve oyunun kutsallığının tamamen çalışma ve üretimin profanlığına teslim olduğunu belirtmektedir (s.63).

Modernite, çalışmanın önem kazandığı bir çağdır. Oyuna karşı giderek büyüyen kuşku felsefeye de yansır. Hegel'in Köle-efendi ilişkisi ve diyalektiği bunların en önemlilerindedir. Burada efendi zafer kazanmaya kararlıdır. Zafer için yaşamını riske eder. Oyunun bedelinden çekinmeyendir. Kölenin amacı ise zafer kazanmak için değil, hayatta kalmaktır. Riske girmez ve efendiye bağlanır. Ölüm kalım oyununda efendi özgür adamdır, riske hazırdır. Ötekisi bir köle bir

işçidir. Han, Hegel'i modernitenin filozofu olarak nitelendirir. Hegel açısından çalışmanın önceliği geçerlidir (s.65). Han, Hegel'in çalışmayı hor gören ve onu köleye bırakan oyuncunun özgürlüğüyle bağlantısının kopuk olduğunu düşünür. Han, Marx'ın Hegel'i takip ederek çalışmanın önceliğine tutunduğunu belirtir. Tarihin emekle başladığını söyler. İnsanın tarihi ona göre çalıştığı için vardır. Marx'ın emeği Hegel'in tin fenomelojisinde en üst mertebeye çıkardığını söyler (s.66). Kojève de efendi ve köle diyalektiğinin yorumunda emeği tarihin devindirici mertebesine yükseltmektedir. Dolayısıyla işçi, tarihin biricik öznesi olur. Han ise çalışmanın sonunun, tarihin sonu anlamına gelebileceğini söyler. Kojève tarih sonrasına dair tasavvuruna göre bütün insanlığın önündeki sonsuz şimdii öne alır. Esas anlamıyla insanın veya özgür tarihsel bireyin nihai feshi, aslında kelimenin etkili ve güçlü anlamıyla tüm yapıp etmenin sonlandırılmasıdır. Pratik anlamı savaş ve devrimlerin ortadan kalkmasıdır. Bunun dışında kalan sevgi, sanat, aşk oyunu vb. her şeyin kalması mümkündür. Kojève Japonya'yı gezdikten sonra tarihin sonunu farklı resmeder. Ona göre Japonya geleceğin ritüeller krallığıdır. Han ise bu toplumu hakikat ve aşkınlık olmadan geçinip giden güzel görünüşün dinin yerine geçtiği tepeden tırnağa estetize edilmiş bir toplum olduğunu vurgulamaktadır (s.68).

Çalışma ve üretim zorlaması altında oyun oynama becerileri gittikçe unutuluyor. Dil de bundan nasibini almaktadır. Dil, enformasyonlara aracılık etme veya anlam üretmesiyle görevlendirilmiştir. Dil aynı zamanda gösterenlerin büyüsunü oluşturur. Göstergede gösteren, gösterilen anlamı tarafından absorbe edildiği takdirde dil her türlü büyüsunü kaybeder. Ritüellerin göstergeleri de açık bir anlama bağlanamaz. Dolayısıyla gizemli görünürlükleri dilin artan işlevsizleşmesi ve enformasyonelleşmesi gösteren bolluğu, fazlalığını tasfiye etmektedir. Bu yüzden dilin büyüsunü bozulur. Dilin görkemini aldığı büyü, enformasyon kültüründe kendine yer bulmaz (s.71). Kültür konusunda çalışan Barthes, Japonya üzerinden hareketle bir göstergeler imparatorluğu olduğunu düşünür. Birçok ritüel ve göstergeler örneği verir. Han'a göre gösteren imparatorluğu, ahlaki gösterilen olmadan da kendine yetmektedir. Burada yasa yerine kurallar gösterilenden yoksun gösterenler egemendir. Ritüelleşmiş toplum bir kurallar toplumdur. Onun taşıyıcılığını erdem veya vicdan yerine kurallar tutkusu yapar. Ahlaki yasanın yerine kurallar içselleştirilemez. Dolayısıyla göstergeler imparatorluğunda içsel bir şey yoktur. Tamamen dışsal bir biçimde kendisini gösterir. Göstergeler imparatorluğunda ruh, psikoloji sönüp gitmektedir. Ruh ve psikolojinin yerini kural tutkusu almaktadır (s.77).

Han, bir başka başlıkta savaş ile ritüellerin bağlantısı üzerinde durmaktadır. Huizinga savaşın ritüelleşmesinin etik düzeni bir hayli yükselttiğini vurgular. Ritüelleşmiş düelloların karakteristik bir özelliği olan karşılıklı nezaket eşit haklara sahip ötekinin açıkça tanımlanmasıdır. Savaşın tarafları birbirine saygıyla gösterilenlerine bağlarlar. Birbirine hediye olarak silah değiş-tokuş ederler. Ritüelleşmiş ikili-mücadele olarak savaş, kesin ve sert oyun kurallarından oluşan bir biçimine bürünmeyle şiddeti dizginler. Düello da ritüelleşmiş bir ikili-

mücadeledir. Arkaik kültürdeki adli düelloya kadar gider. Ritüelleşmiş ikili-mücadeleden söz konusu başkasının yok edilmesi değil, onurdur. Taraftarlar savaşa girip hayatlarını ortaya koymakla haysiyetlerini kanıtlar ve yeniden tesis eder. Ritüelleşmiş bu ikili-mücadele modern savaşlarda bu karakterinden yoksundur. Modern savaşlar üretim zorlamasıyla içerisindeki oyunu imha etmiştir. Carl Schmitt'e göre savaş uçağının devreye girmesi savaşı ikili-mücadele olarak imkânsız hale getirmiştir (s.83). Yüz yüze savaşmak ahlaki bir eşitlikti. Ama modern savaşta bu yoktur. Çünkü teknolojik üstünlük ahlaki üstünlüğü yere sermektedir. Ritüelleşmiş düelloda düşman yok edilmesi gereken bir suçlu değildir. Eşit haklara sahip rakip karşı oyuncudur ve aynı haklara sahiptir. Dron savaşı ise rakibi değersizleştiriyor ve suçlu ilan ediyor. Han'a göre dron savaşı ritüelleşmiş ikili-mücadeleyi yok etmektedir. Dron savaşı, her şeyin üretim, performans ve başarı meselesi haline geldiği bir toplumu yansıtmaktadır.

Arkaik dönemde kültürde sadece savaş değil, bilgi aktarımı da oyun biçimindedir. Kutsal bilmece oyunları, kurban kültürünün bir parçasıdır. Yunan filozofların kehanet ve coşku toplumundaki konuşmaları, ortaya koydukları sorunsallar, bir bilmece ve mitos biçiminde çözüme kavuşturulmuş kadim sorunsallarıdır. Bilgelikler eskiden sofistlerden ve teorikçilere kadar uzanan dönemdeki temsilciler birer savaşçı gibidir. Han, Eleali Zenon, Platon, Sokrates, Heraklitos, Empedokles gibi filozofları örnek gösterir (s.88). Sokrates ve Platon'un diyaloglarını birer düelloya ve karşılıklı-mücadele oyununa benzetir. Bu oyunla birçok şey öğretilmeye çalışılır. Huizinga, yaptığı çalışmada bu durumu tespit etmiştir. Han, Huizinga'nın oyunu mutlaklaştırdığını ve bu yüzden Batının bilgi aktarımı sürecindeki paradigma değişimi, yani oyundan çalışmaya geçişle çakışan mitostan hakikate geçişi yanlış değerlendirdiğini düşünmektedir. Han'a göre, düşünme çalışma yönünde ilerledikçe kendi kaynağı olan oyundan uzaklaşmaktadır. Oyun karşısındaki güvensizlik Aydınlanmayla daha da keskinleşir. Kant, oyunu çalışmaya tabii kılar. Ona göre bilgiye ulaştırıcı güçler yani hayal gücü ve anlama yetisi oyun kipindedir. Aydınlanma bilgi öznesinin özerkliğinden yola çıkar. Bu Kant'ın Kopernikçi dönüşüyle başlar. Kant idealizmi, insan öznesinin bilgi üretiminin efendisi olduğu inancındadır (s.91). Han, günümüzde de bir paradigma değişimi gerçekleştiğini düşünmektedir. İnsanı bağımsız bilgi üreticisine yükselten antropolojik-Kopernikçi dönüş dataist bir dönüşle dağılma sürecindedir. İnsan bilgi üreticiliğinden feragat ederek kendi egemenliğini verilere teslim etmektedir. Dataizm, aydınlanma idealizminin ve hümanizmin sonunu getirmektedir. Bilgi artık makinelerle üretilmekle ve insan öznesi saf dışı bırakılmaktadır. Big Data üzerinden üretilen bilgi, insanın kavrayışından uzaklaşmaktadır. Total iletişim ve total gözetimi birleştiren verimli bir tahakküm biçimidir. Tahakküm kendini özgürlük olarak sunmaktadır (s.93). Bu aydınlanma projesinin devamı değil, sorunudur. Çalışma ve üretim zorlaması gereklerini ortaya koyan düşünme iflas etmiştir. Düşünme mitostan dataizme geçişle oyun unsuru tamamen yok olmaktadır.

Han, son olarak baştan çıkarma üzerinde durmaktadır. Ritüeller düzenin parçasıdır. Ancak sex bir işlemdir. Onun yerine doğal düzendedir. Baştan çıkarma, ritüelleşmiş bir ikili-mücadele gibi yapılanmıştır. Bir meydan okuma ve düello ayin düzeyinde cereyan eder. Baştan çıkarma, oyunsal bir güç kullanımı içermektedir. Baştan çıkarmanın zaman-yoğun oyunu, günümüzde haz oyunu lehine lağvedilmektedir. Baştan çıkarma ve üretim birbiriyle bağdaşmaz. Özellikle porno sorunu getirir (s.99). Günümüzde üretim ve performans her yerde olduğu gibi cinselliği de ele geçirmiştir. Gizli hiçbir şey kalmamıştır. Beden cinsel bir makine olarak işlev görmektedir.

Sonuç olarak yazar bu kitabında değişen toplumun önemli bir boyutu olan ritüellere odaklanmaktadır. Yeni yapı içerisinde zaman rutinleşmekte ve hızla solmaktadır. Yeniye yönelik bir zorlama olarak üretim zorlamasının ritüelleri yok ettiğini ve rutin bataklığının derinleştiğini vurgulamaktadır. Bunun yanında otantikliğin zorlamasının ritüelleri aşındırdığı savunmaktadır. Değişen dünyanın en önemli yüzü olan küreselleşmenin mahali yok ederek kapanmanın ritüellerine zarar verdiğini belirtmektedir. Benzer şekilde bayram ve din içerisinde yer alan ritüellerin yok olmaya başladığını düşünmektedir. Düello yerine geçen modern savaşların ritüel tarafı kalmadığını söylemektedir. Dijitalleşmeyle bilgiler, datalara dönüşmektedir. Yazara göre, her şey apaçık şeffaf olduğunda büyüün, gizemin ve baştan çıkarmanın ritüel tarafı kalmaz. Kısaca yazar, arkaik dönemde ritüel olarak görülen şeylerin günümüzde anlam kaybına uğradığını iddia etmektedir. Yazar, kitapta teori ve analizlerini eleştirel bir değerlendirme yaparak okuyuculara sunmaktadır. Ritüellere ilişkin değerlendirmelerini yaparken arkaik ve modern topluma, tarihsel olaylara ve kişilere odaklanmaktadır. Yeni yoğun yaşam içerisinde, artan üretim, tüketim, iletişim, enformasyon vb. halen içerisinde olduğumuz bir süreç olduğu için sosyal bilimler literatüründe okunması gereken bir kitap olduğu söylenilebilir.

Muhittin Evren,
Mardin Artuklu Üniversitesi, Savur Meslek Yüksekokulu,
Sosyal Hizmet ve Danışmanlık Bölümü, Öğr. Gör.,
muhittinevren@artuklu.edu.tr,
ORCID: 0000-0003-1977-3831.