



International Journal of **KURDISH STUDIES**

**CERIBANDINEK LI SER SENIFANDINA MEWLÛDÊN KURDIYA KURMANCÎ LI GORÎ
MIJARÊN WAN**

Hayreddin KIZIL, Cemal ŞINGAR & Ramazan ÇETİN

**BİR TARİH VEYA FELSEFE İNCELEMESİNİN TEMEL BAĞLAMI OLARAK KÛRTLER
NASIL VARDIR?**

Muhammet ÖZDEMİR

KURDISH DIALECT CONTINUUM, AS A STANDARDIZATION SOLUTION

Hewa SALAM KHALID

MEWLIDÊ MELA EHMEDÊ XASÎ DE TESÎRÊ MEWLIDÊ MELA HUSEYNÊ BATEYÎ

Mehmet YERGİN

**DİYARBAKIR SULTAN ŞEYHMUSÉ EZZULÎ DERGÂHI ÖRNEĞİNDE TARİKATLARIN
TOPLUMSAL İŞLEVLERİ**

Mehmet YANMIŞ & Ahmet AKTAŞ

**DI ÇARÇOVEYA ÇANDA DEVKÎ DE DI NAV CIVAKA KURDAN DE DENG BÊJ Û SAZIYA
DENG BÊJİYÊ**

Tekin ÇİFÇİ

KÛRT DİLBİLİMİNE KISA BİR BAKIŞ

M. Veysi BABAYİĞİT & İsmail AKSAZ

BOOK REVIEWS:

- BEREVOK

- JİYAN DÎ RÊYA WELATPARÊZİYÊ DA KURTEJİYANA KNYAZÊ İBRAHİM

ISSUE 1 / 1 2015

EDITORIAL

Dear Academicians,

The International Journal of Kurdish Studies / IJOKS meets the distinguished academicians and researchers all over the world with its first issue of 2015 consisting of a total of nine studies, six of which are articles, one is translation of an article and two are book reviews. In this issue, the studies are published in three languages: Kurdish, Turkish and English, and Zazaki dialect. The content of all the studies of this issue is of great value.

First and foremost, I would like to express my gratitude to the researchers who have made contributions to first issue of IJOKS, 2015 with their articles and studies.

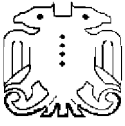
I would also like to express my sincere thanks to the referees for their precious efforts put in the evaluation of the articles, and my thanks are also extended Ali Korkut for his technical support.

I look forward to seeing you in the next issue of the International Journal of Kurdish Studies / IJOKS.

Dr. Hasan KARACAN

IJOKS

Editor-in-Chief



DİYARBAKIR SULTAN ŞEYHMUSÉ EZZULİ DERGÂHI ÖRNEĞİNDE TARİKATLARIN TOPLUMSAL İŞLEVLERİ¹

Mehmet YANMIŞ*
Ahmet AKTAŞ**

Abstract

There is a correlation between religion and society. As religion affects society, the society influences religious. One manifestation of the mutual relationship between religion and society figure, are emerging as a result of the religious group reference search of believers. These groups are born and developed in the region and give direction to the religious life in the community, providing the possibility of religious socialization, education (religious) to contribute, so their followers provide psychological support and some functions are undertaken. In this study, the members of the Group Sultan Şeyhmus Ezzul data which we obtained from surveys and interviews we did with them we apply the Kurdish community in the light of changing orders will be focused on the function and effectiveness.

Key Words : *Sultan Şeyhmus Ezzul, Religious Group, Islam, Islamic Society, Sociology of Religion*

Giriş

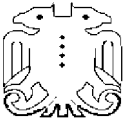
İslam toplumlarında ve Kürt toplumunda dinî grupların varlığı 1200’lü tarihlere dayanır. Hem dinî metinlerin dili, hem metinlerin yorumlanmasındaki psiko-sosyal farklılıklar hem de yaşanan toplumlardaki sosyo-kültürel etkiler aynı dinin inananları arasında bile farklı dinî anlayışlarının doğmasına yol açmıştır. Bu anlayış farklılığının ürettiği yapılardan biri de tasavvufun kurumsallaşmış hali olan tarikat zümreleşmeleridir. İslam toplumlarında tarikatların güçlü geçmişi sadece dinî hayat değil bir bütün olarak toplumsal hayatı etkilemiştir. Dinî grupların, bireyin ve toplumun gündelik yaşam pratiklerini üzerine şekillendirici etkileri bulunmaktadır. 1800’lü yılların ortalarından sonra, Osmanlı Devleti’nin merkezi yönetimi güçlendirmek için bölgedeki mirleri pasifize etmesiyle, din adamları Kürt toplumunda dini rolleri yanında askeri ve siyasi roller de üstlenmeye başlamıştır. Birçok Kürt isyanı ve milliyetçilik faaliyeti de bu dinî liderler tarafından yürütülmüştür (Bruinessen M. v., 2013; Jwaideh, 2012; Kutlay, 2012).

Bruinessen, Kürt toplumunun sosyal hayatında tarihsel olarak medrese ve tarikatların en etkili kurumlardan biri olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Kürtler şeyhler üzerinden Müslüman olmuştur ve 1800’lerin sonlarına gelindiğinde bile Kürtlerin İslamla ilişkileri

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

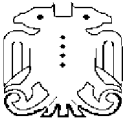
** Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE. Doktora Öğrencisi.

¹ Bu çalışmada Aktaş’ın “Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)” adlı çalışmasının verilerinden yararlanılmıştır.



şeyhler ve çoğu zaman onun otoritesi altında faaliyet yürüten seydalar aracılığıyla devam etmektedir. Dolayısıyla Kürt toplumunda, sosyologların kitabi dindarlık dedikleri, okuma-araştırma esasına dayanan modern ve bireysel bir din anlayışının gelişmediğini düşünmektedir (1992: 46). Tan da, Kürt toplumunda toprak sistemi ve siyasi yapıdan kaynaklı aşiret, ağalık eksenli katı toplumsal tabakalaşmanın aşılmasında medreselerin önemine dikkat çekmiştir. Yakın zamana kadar medrese bitirmek fakir köylülerinin saygınlık kazanmasının ve toplumsal hiyerarşide daha üst konumlar elde etmesinin kestirme yollarından biri olmuştur (2011: 118). Şeyhin ve seydanın dinî hayat üzerinde belirgin etkisinin zayıflaması İttihat-Terakki'nin başlatıp Cumhuriyet idaresinin devam ettirdiği ulus-devlet inşa etme çalışmaları çerçevesinde değerlendirilebilir. Türkiye'deki Kürt toplumunun yapısının değiştirilmesi ve Kemalist ideolojiye uygun vatandaşların yetiştirilmesi projesi klasik Kürt toplum hayatının değişiminde başat etkindir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu (1924), Tarikat ve Tekkelerin yasaklanması (1925) Şeyh Said hadisesi (1925) ile Güneydoğu Anadolu'da ve ülke genelinde dinî -sosyal hayat üzerine baskılar artmıştır (Çağlayan, 2014). Tarikatlar ve medreseler bu tarihlerden sonra şehir merkezlerinden ziyade devletin kontrolünün daha zayıf olduğu kırsal bölgelerde faaliyetlerini sürdürmeye çalışmıştır. Görüşülen yaşlı seyda ve şeyhler, Osmanlı döneminde yetişmiş ve toplumda kanaat önderliği vasfını büyük ölçüde sürdüren güçlü dinî liderlerin vefatıyla 1960'lardan sonra şeyh-seydanın otoritesinin iyice zayıfladığını belirtmişlerdir. Yaşlı seyda ve şeyhlerin düşüncesine göre, 1970'lerde köylerin çoğunda zaten yetişmiş âlim bulunmamaktaydı ve toplumda dinî anlamda bir boşluk oluşmaya başlamıştı (Erkek, Seyda-Şeyh, 63; Erkek, Seyda, 62). Az sayıdaki medrese ve tarikatın ücra köylerde faaliyet yürütmek zorunda kalmaları devam eden devlet baskısının Kürtlerdeki şeyh bağımlı dindarlığı nasıl etkilediği merak konusudur.

Hızlı şehirleşme, modernleşme ve sosyalist hareketlerin güçlenmesi de şehirde ve bölgede tarikatların önemini kaybetmesine neden olmuştur. Hususiyile 1980'li yıllardan sonra Kürt ulusalcı çevrelerin önce kırsalda sonra da şehirde güçlenmeye başlaması, devletin bunun önüne geçmek için şiddet ve tehcir yolunu tercih etmesi, Bruinessen'in "ağa-şeyh-devlet" şeklinde formüllendirdiği klasik Kürt toplumsal yapısının yıkılmasında öldürücü darbe olmuştur. Son on yılda da teknik-teknolojik gelişmeler ve küreselleşmenin her şeyi tektipleştirici etkisiyle sosyo-kültürel hayat yeniden şekillenmeye başlamıştır. Gellner'in, "sarkacın bozulması" (2013: 109, 113) olarak nitelediği bu değişim diğer İslam toplumlarında olduğu gibi Kürt toplumunda da kültürel hayatı değiştirmiştir. Diğer taraftan, Ortatepe, 2014



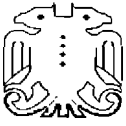
yılında Doğu ve Güneydoğu üzerine yaptığı çalışmada seyda ve şeyhlerin kanaat önderliklerinin geçmiş dönemlere göre oldukça azalmasına karşın hâlâ devam ettiğini iddia etmektedir (145, 204). Seyda ve şeyhlerin güç kaybetmesinde yukarıda değinilen sebeplerle beraber geleneksel eğitim anlayışlarını ve müfredatlarını yenileyememeleri de önemli bir iç etkidir (Yüksel, 1993).

Türkiye’de her ne kadar 1925’te resmîyette tarikat ve benzeri dinî gruplar yasaklanmış olsa da, bu gruplar Cumhuriyet’in ilk yıllarından günümüze kadar gizli şekilde toplumsal yapı içerisinde varlıklarını sürdürmüştür. Özellikle Nakşibendî, Kadiri geleneğine bağlı gruplar, Kürt toplumunda köklü bir geçmişe sahip olmaları ve yasal olmayan yollarla devam ettirilen medrese ağı aracılığıyla dinî öğretimi sürdürmeleri hasebiyle varlıklarını sürdürmüşlerdir. 1900’lı yıllarda kırsal bölgelerde yaşanan terör-şiddet hadiseleri ve yoğun göçlerle beraber medrese ve tarikatların da çalışmalarını şehir merkezlerine kaydıracağı gözlenmektedir. Diyarbakır şehir merkezinde altı Nakşibendi ve beş Kadiri grubun olduğu tespit edilmiştir. Bunların bir kısmı 30-40 kişilik müntesip halkasına, bir kısmı da Sultan Şeyhmuse Ezzuli dergâh’ı gibi yüzlerce müride sahiptir.

Kapsam ve Yöntem

Yapılan araştırmanın amacı, devletin tektipleştirici politikaları, göçler, Kürt ulusalçı hareketin çalışmaları ve modernleşmenin etkileri sonucunda değişen Kürt toplumunda tarikatın işlevlerini belirlemektir. Bu sebeple, ağırlıklı olarak Diyarbakır’da çalışma yürüten ve klasik anlamda tarikat formunu devam ettiren Sultan Şeyhmuse Ezzuli Dergâh’ı incelenmiştir. Şehirde yaygın bir ağa sahip olan bu dergâh’ın müntesipler ya da takipçilerine sunduğu psiko-sosyal- dinî hizmetler belirlenerek yeni Kürt toplumunda dinî gruplaşmanın mantığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Çalışma verileri hem nitel hem de nicel yöntemler kullanılarak toplanmıştır. Toplanan veriler yapılan başka araştırmaların verileriyle beraber değerlendirilmiş ve araştırma problemi çözülmeye çalışılmıştır.

Katılımcıların demografik özellikleri ve tarikata bağlanmanın psiko-sosyal etkenlerinin tespiti için araştırma kapsamında iki bölümden oluşan 37 soruluk bir anket formu oluşturulmuştur. Tarikatın farklı şubelerinden 147 kişiye verilen anket formlarının 137 tanesi değındirmeye alınmış ve veri analizleri yapılmıştır. Çalışmaya katılanların %86,3’ü erkek, %13,7’si kadındır. Bunların %54’ü evli, %43,9’u bekar ve %2,1’i ise dul-boşanmıştır. Yaş dağılımları incelendiğinde de, katılımcıların %43,2’si 15-30, %33,8’si 31-45 ve %23’ü de 46



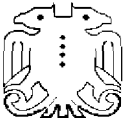
yaş üzeri kimseler olduğu görülür. Örneklem grubunun eğitim durumları, %32,4'ü okur-yazar ya da İlköğretim mezunu, %48,2'si lise öğrencisi/mezunu ve %19,4'ü de üniversite öğrencisi/mezunu olarak tespit edilmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğu esnaf (%25,9), işçi (%26,6) ve ev kadınlarıdır (%13,7). Araştırma grubunun %41,7'si Diyarbakır ya da başka bir şehir merkezinde, %58,3'ü ise köy ya da ilçede doğmuştur. Bunların %64'ü kendini orta gelir grubunda görürken %25,9'u iyi/çok iyi ve %10,1'i de düşük/çok düşük gelir grubunda görmektedir. Ankete katılanların %13,7'sinin 1-3 yıl, %15,1'sinin 4-6 yıl ve %71,2'sinin 7 yıldan fazla bir süredir bu tarikatın içerisinde bulunduğu görülmektedir.

Sultan Şeyhmusé Ezzuli Dergâh'ı

Tarikat, Abdülkadir Geylani (1078-1166) devrinde yaşamış olan Şeyh Musa Ezzuli'ye nispet edilir. Doğum ve vefat tarihleri bilinmemektedir. Tarikatın müntesiplerine göre Şeyh, Mardin'de yaşamış, orada vefat etmiştir. Kabri, Mardin şehrine yaklaşık 20 km. mesafede, Diyarbakır yolu üzerinde olup ziyaretgah-ı enamdır². Kabri bulunduğu makam, aynı zamanda O'nun irşad faaliyetlerini sürdürdüğü dergâhı idi. Tarikatın günümüze kadar gelen silsilesi şöyle sıralanmıştır: Abdülkadir-i Geylani, Sultan Şeyhmusa, Şeyh Davut, Şeyh Ömer, Şeyh Muhammed Said, Şeyh Yusuf, Şeyh Halef, Şeyh Ali, Şeyh Muhammed, Halife Şeyh Hüseyin ve son halka Şeyh Muhammed Ali Cebe (ö. 2008). Şeyh Muhammed Ali'den sonra tarikat, şeyhin halifeleri tarafından yönetilmektedir. Bu halifelerin tayin ettikleri çavuşlar aracılığıyla farklı mahallelerdeki dergâhlardaki zikir ve sohbetler takip edilmektedir.

Dergâhlardaki faaliyetleri yürüten çavuşlar (görevli), hususiyle tarikat kültürüne şiddetli eleştiri yönelten Selefî gruplara karşı, yapılan zikir ve sohbetleri dinî açıdan temellendirirken şu hadisi sıklıkla dile getirmektedirler: *“Bir topluluk Allah'ı zikretmek üzere oturursa, melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar, üzerlerine sekine (huzur, feyiz) iner ve Allah onları yanındakilere (meleklerle) zikreder”* (Müslim, 2005). Tarikatta “devran” olarak adlandırılan zikir oturarak ve ayakta olmak üzere iki bölümden oluşur. Zikir, “cerhi” (sesli) olarak yapılır. Kıyam zikrinde yan yana dizilip karşılıklı saflar oluşturulur, adım atılmadan bel hizasına kadar eğilip doğrularak, dizler üzerinde yaylanarak veya beden ile başa sağa sola döndürerek sağlanan belli hareketlerle zikir edilir. Önce üç fatiha ve İhlas okunur. Üç kere *“hasbünallahü ve ni'mel vekil, ni'mel mevla ve ni'me'n-nasır”* ((Al-i İmran/173; Enfal/40) okunur. Ardından Salavat getirilir. Bunlar bitince ayağa kalkılır “kelime-i tevhid”

² Bu kavram, çok kutsal kabul edilen kabirler için kullanılmakta ve herkesin ziyaret etme gereği hissettiği yer anlamındadır.



okunur. Ardından, “lafza-i celal” ve diğer esma okunur. Cerhi zikir bitince üç defa Fatıha suresi okunur. Hz. Peygamber’e selat ü selam ile ilgili ayetler okunur ve dualar yapılarak zikir sona erer. Zikir dili olarak Arapça, Türkçe ve Kürtçe beraber kullanılmaktadır.

Tarikat, günümüz eğitim sistemini tam beğenmemekle beraber, üyelerine okumayı telkin etmektedir. Müntesiplerinin %70’inin lise veya üniversite mezunu/öğrencisi olması da bu hususu açıklamaktadır. Yapılan mülakatlarda açıköğretim programlarında okuyanların çoğunlukta olduğu gözlenmiştir.

Tarikatların Psiko-Sosyal İşlevleri

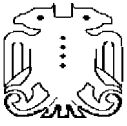
Dinî gruplaşma olgusunun sadece psikolojik dinî ihtiyaçlar (spiritüalist) ya da sosyo-ekonomik ilişkiler ekseninde açıklanması iki ayrı yanlış uygulamadır. Bireylerin dini daha yoğun yaşama ihyacı, vecd halkasına girme isteği ve bir dinî liderin önderliğine gereksinimi dinî gruplaşmada önemli bir etkenken diğer taraftan modernleşen dünyada yalnızlaşan bireylerin yeni aşiret, akrabalık, arkadaşlıklara olan ihtiyacı da cemaatleşmenin sebebidir (Mesching, 2012; Günay Ü., 2010; Efe, 2008). Bauman’ın post-modern kabileler (2001), Sennett’in “yıkıcı gemeinschaft” (2000) şeklinde tanımladığı modern toplumdaki gruplaşmaların bireylere kimlik kazandırdığı ve sosyal ağlara katılımını kolaylaştırdığı görülmektedir. Aşağıda da gerekli yerlerde değinilecek olan çok sayıda dinî grup araştırmasında, cemaat ve tarikatların psiko-sosyal işlevleri ortaya konmuştur. Günay, dinî grupların incelenmesinde, “*rasyonel seçim teorisi*”, “*alışveriş kuramı*”, “*çatışma kuramları*”, “*yosunluk kuramı*”, “*sekülerleşme kuramı*” gibi teorik sosyolojik yaklaşım ve analizlerin harmanlanarak kullanılması gerekliliğine işaret etmektedir. Yapılan bu çalışmada da Sultan Şeyhmusé Ezzuli Dergâh’ının; sosyal yardımlaşma ve dayanışma boyutu, inanç ve ibadetleri şekillendirme boyutu, dinî duygulanım (psikolojik) boyutu, hayatı anlamlandırma ve kimlik kazandırma boyutu ve din eğitimi boyutu araştırmaya konu olmuştur.

1. Dergâh’ın Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmaya Etkileri

Sosyalleşmeyi, bireyin içinde yaşadığı topluma uyumlu hale gelme süreci olarak tanımlamak olanaklıdır. Dinde de asıl olan birlik ve bütünleşmedir. Bu bakımdan şüphesiz dinin en önemli sosyal fonksiyonlarından biri içtimaî birlik ve beraberliğin sağlanmasıdır. Söz konusu İslam olduğunda, Kur’an-ı Kerim ve Hadis’lerde Müslümanları birlik ve beraberliğe, kardeşlik ve bütünleşmeye, dayanışma ve kaynaşmaya teşvik eden birçok emir ve tavsiyeler vardır (Tatlılıoğlu, 2008).

Din, sadece bireyin kendi iç dünyasında Allah ile olan ilişkilerinden ibaret değildir. Dolayısıyla dinin olduğu her yerde onun ürettiği sosyal ilişkilerden söz etmek zaruridir. Çünkü din, hem ibadetleriyle hem de bunun dışındaki bireyler arasındaki formlarıyla sosyal bir yapı arz etmektedir (Bilgin, 2011; Günay Ü. , 2011). Tatlılıoğlu'na göre (2008), toplumsal işlevler açısından din, birleştirici bir faktördür. Toplu yapılan dinî ibadetler, dinî törenler topluluğun ortak duygu ve düşüncelerini yeniler. Dinî değerler, topluluğun dayanışma ve kaynaşmasında önemli bir işlevi yerine getirirler. Aynı zamanda dinin emir ve yasakları toplumsal denetimi sağlamaktadır. Bu açıdan, dinî cemaatler toplumsal yapıyı koruyan, birlik ve beraberliği, dengeyi sağlayan temel organlardan biridir. Bu gruplarda hâkim olan geleneksel ilişkiler, toplumdaki mevcut yapının değişmesini istemez. Dinî cemaatler, üyelerini kendi kuralları doğrultusunda eğiterek belli bir kalıba sokarak önce kendi içlerinde sosyalleşmeyi sağlamakta ve daha sonra ise var olan düzenle çatışmaya girmeden kendi varlığını devam ettirici önlemler almaktadır. Bireyler gereksinim duydukça da dinî cemaat ve tarikatlar varlıklarını devam ettireceklerdir. Çatışmacı ve işlevselci kuramlar açısından bu kurumların fonksiyonlarını karşılayacak yeni kurumlar ortaya çıkana kadar da varlıklarını sürdürecektir.

Tarihsel süreç içerisinde dinin toplum hayatında muhtelif işlevler ve görünümler üstlendiği gözlenmektedir. Dinin birçok sosyal fonksiyonunun yanında toplumsal dayanışmayı destekleme ve toplumda birlik, bütünlük oluşturma etkileri dikkat çekmektedir (Altıkardeş, 2004: 157). Dinin yüklendiği bu işlev kimi zaman toplumda bütünleşmeyi sağlarken, kimi zaman da ihtilaflara, hatta şiddetli çatışmalara sebep olabilmektedir (Aydınalp, 2010). Ancak dinin bütünleştirici rolü, ayrıştırıcı rolünden daha yaygındır. Din, içinde hayat bulduğu toplumlarda mevcut kurumlarla uyum kurarak onlarla kaynaşır, böylece toplumdaki bireyleri dinî ve sosyo-kültürel açıdan bütünleştirir (Günay Ü. , 2011). Dinin pratik boyutunu oluşturan ritüeller ferdin topluma katılımında ve grup bilinci oluşturmada etkin bir rol oynamaktadır. Dinî törenler, onu icra etmek için bir araya gelen fertler arasındaki sosyal teması arttırır. Bunun neticesinde bu ilişki bireyleri birbirlerine karşı daha samimi bir hale getirir (Durkheim, 2005). Dinî grupların müntesipler başta olmak üzere, çevreye ekonomik destek verdikleri, iş ve toplumsal hareketlilik sağladıkları gözlenmektedir. Ayrıca dinî gruplar, grup üyelerinin sosyal sermaye edinmesinde akrabalık ve iş ilişkileri dışındaki en güçlü mekanizmalardan birisi olduğu yapılan araştırmalarda görülmüştür (Tapper, 1991; Atacan, 1990; Efe, 2008).



Anketimize katılanların ekonomik durumları, eğitim düzeyler ve mesleklerinin değişkenlik göstermesi grubun sosyal yardımlaşma ve dayanışmaya katkısının olabileceğini göstermektedir. Bunun belirlenmesi amacıyla görüşmecilere sorular yöneltilmiştir. “*Tarikatlar Toplumsal Dayanışmayı Sağlayan Yerlerdir*” şeklindeki önermeye katılımcıların %84,2’i “*Tamamen Katılıyorum*”, %9,4’ü “*Katılıyorum*” şeklinde cevap vermiştir. “*Kesinlikle Katılmayanların*” oranı % 4,3, “*Katılmıyorum*” diyenlerin oranı ise %2,2 olarak ölçülmüştür (Tablo 1). Burada, müntesiplerin çok büyük bir çoğunluğunun tarikatın toplumsal dayanışma fonksiyonunu önemseydiği görülmektedir. Dergâh’taki faaliyetlerin sosyal hayata etkileri bağlamında bu soruya paralel olarak başka sorular da sorulmuştur. “*Tarikatlar, sosyal yardımlaşma ve dayanışma merkezleri gibidir*” önermesine örneklem grubumuzdakilerin %54’ü “*Kesinlikle Katılıyorum*”, %38,8’i “*Katılıyorum*”, %3,6’sı “*Kararsızım*”, %2,2’si “*Katılmıyorum*”, %1,4’ü ise “*Kesinlikle Katılmıyorum*” şeklinde cevap vermiştir (Tablo 1). Bir önceki soruya göre, tarikatın sosyal yardımlaşma ve dayanışma özelliği, verilen cevapların kesinliğinde farklılaşma olmakla beraber hemen hemen aynı oranlarda onaylanmıştır. Genel olarak, Sultan Şeyhmusé Ezzuli Dergâh’ının, haftalık zikir meclisleri ve sohbetler aracılığıyla farklı sosyo-kültürel statüdeki kişileri bir araya getirerek toplumun farklı kesimleri arasında bir kaynaşma sağlamaktadır.

Tablo 1: Tarikatın Toplumsal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Sağlaması Konusunda Katılımcıların Tutumlarının Dağılımı

<i>“Tarikatlar Toplumsal Dayanışmayı Sağlayan Yerlerdir”</i>	<i>n</i>	<i>%</i>	<i>“Tarikatlar, sosyal yardımlaşma ve dayanışma merkezleri gibidir”</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
Kesinlikle Katılmıyorum	6	4,3	Kesinlikle Katılmıyorum	2	1,4
Katılmıyorum	3	2,2	Katılmıyorum	3	2,2
Kararsızım	0	0	Kararsızım	5	3,6
Katılıyorum	13	9,4	Katılıyorum	54	38,8
Kesinlikle Katılıyorum	117	84,2	Kesinlikle Katılıyorum	75	54,0
Toplam	139	100,0	Toplam	139	100,0

Yukarıdaki sonuçlar incelendiğinde; tarikatın, toplumsal dayanışma merkezi işlevi gördüğü söylenebilir. Tarikat üyelerinin haftalık zikirler, sohbetler ve muhtelif sebeplerle bir araya gelmeleri, üyelerin birbirinden haberdar olmasını sağlayarak toplumsal dayanışmayı güçlendirdiği anlaşılmaktadır. Grup üyeleriyle yapılan mülakatlarda dergâh’a gelen kimselerin sorunlarına beraber cevap arandığı bilgisine ulaşılmıştır. Bu kimselerin bazıları kendilerinin de zaman zaman buradan yiyecek-giyecek yardımı aldıklarını, aynı şekilde bazıları da yeni ya da eski eşyalarını, zekat ve sadakalarını dergâh aracılığıyla ihtiyaç sahiplerine



ulaştırdıklarını ifade etmişlerdir. Dernek yetkilileri, dergâhlarının genelde sosyo-ekonomik açıdan zayıf olan semtlerde bulunması sebebiyle kendilerine çok sayıda yardım talebi geldiğini ancak bunların çok azını karşılayabildiklerini söylemişlerdir. Kendisi tarikatın aktif bir üyesi olan ve ensaflik yapan bir görüşmeci toplumsal dayanışma bağlamında şunları aktarmıştır, *“Tarikatımızın üyesi olsun ya da olmasın bize maruzatımı bizzat kendisi ya da üyelere birinin aracılığıyla bildiren kişiler için üyelerimizden yardım etmek isteyenleri belirleyip ihtiyaç sahibi kişilerin ihtiyacını karşılamaya çalışıyoruz. Yaptığımız yardımlar daha çok erzak, yiyecek, giyecek vs. şeklinde olmaktadır. Kimileri nakit olarak yardım ederken kimi esnaf da kendi dükkânlarından ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılamaya çalışıyor. Ancak bu yardımlaşma ve dayanışma sadece maddi yardımlarla sınırlı değildir. Taziye, düğün, sünnet törenlerinde de üyeler arasında bir dayanışma örneği sergilenmektedir.”* Atacan ve Çelik’e göre, dinî grupların psiko-sosyal ihtiyaçları karşılayan birincil ilişkiler yapısı, onların sosyal sistem mağdurları için bir sığınak ve hatta sosyal sigorta olma işlevlerini öne çıkarmaktadır (Atacan, 1990; Çelik C. , 2011). Günay da, dinî gruplarda, üyelerin birbirleriyle olan münasebetlerinin “din kardeşliği” esasına dayandığı için, bu tür gruplarda manevî ve dinî bağın, tabii ve organik bağlardan daha güçlü olduğunu belirtmektedir (2010). Diyarbakır’ın 1990’lı yıllarda yaşadığı terör-şiddet hadiseleri, yoğun göçler ve 2000’li yıllardan sonra ise hızlı modernleşme sürecinde toplumsal yapıda sosyo-ekonomik yoksulluk/yoksunluklara maruz kalan geniş bir kitle üretmiştir (Tan, 2010; Bağlı & Binici, 2005; Kalkınma Merkezi, 2010; Keser, 2011/a). Dergâh’ın sağladığı imkanlar bazı kimseler için buraların cazip adresler haline gelmesine neden olmaktadır. Bu yardımlaşma, hem gruba yeni üye kazandırma, hem de kendi mensuplarını bir arada tutma gibi çift yönlü bir işlev görmektedir.

Sosyal uyum ve toplumsal dayanışmanın en elzem olduğu zamanlardan biri de şüphesiz göç neticesinde bireylerin gittikleri yerlere uyum sağlamaya çalıştıkları dönemlerdir. Şehirde ve genel olarak bölgede yaşanan zorunlu ve isteğe bağlı göçlerle çok sayıda hazırlıksız aile göç etmek durumunda kalmıştır. Özellikle 1986-1994 yılları arasındaki yoğun göçler sonucunda yardıma gereksinim duyan birçok aile Diyarbakır’a yerleşmiştir. Bu dönemde göçmenlerin ihtiyaçlarının karşılanması konusunda ne devletin ve belediyelerin ne de yardımlaşma, dayanışma vakıflarının sistemli çalışmaları yeterli sevidedir (Kalkınma Merkezi, 2010; Keser, 2011/a; TBMM, 1997; TESEV, 2006). Yakın tarihli çalışmalarda da bu sıkıntının kısmen devam ettiği tespit edilmiştir. Araştırma kapsamında dergâh’ın şubelerinin

çoğununda göçmenlerin yoğun yaşadığı semtlerde kurulu olduğu görülmüştür. Katılımcılara tarikatın göçmenlerin şehre uyum sağlamasındaki rollerini belirlemek için sorular yöneltilmiştir.

Tarikatın, göçmenlerin sosyal uyumlarını artırmada bir rolünün olup olmadığını belirlemek için yönelttiğimiz, “*Köyden şehre göç edenlerin şehre uyum sağlamasında tarikatlar etkilidir*” önermesine katılımcıların % 74,8’i “Katılıyorum” veya “Kesinlikle Katılıyorum” şeklinde cevap verirken, % 15,8’i “Kararsızım”, % 6,5’i “Katılmıyorum”, %2,9’u ise “Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde cevap vermiştir. Benzer bir şekilde, göç ile beraber ortaya çıkan problemlerden biri olan, göçmenlerin gittikleri yerlerde kendilerini yalnız ve sahipsiz hissetmeleri sorununun çözümünde tarikatın etkisi sorgulanmıştır. “*Tarikat, zikir ve sohbetler aracılığıyla insanın kendini yalnız hissetmesini engeller*” önermesine, örneklem grubumuzdakilerin % 74.8’lik kısmı olumlu cevap verirken, % 9.4’lük kesim olumsuz cevap vermiş, %15.5’lik kesim de kararsızlıklarını belirtmişlerdir (Tablo 2).

Tablo 2: Göçmenlerin Şehre Uyum Sağlaması ve Yalnızlık Hissini Aşmasında Tarikatın Önemiyle İlgili Tutumların Dağılımı.

<i>“Köyden Şehre Göç Edenlerin Şehre Uyum Sağlamasında Tarikatlar Etkilidir”</i>	<i>n</i>	<i>%</i>	<i>“Tarikat, zikir ve sohbetler aracılığıyla insanın kendini yalnız hissetmesini engeller”</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
Kesinlikle Katılmıyorum	4	2,9	Kesinlikle Katılmıyorum	4	2,9
Katılmıyorum	9	6,5	Katılmıyorum	9	6,5
Kararsızım	22	15,8	Kararsızım	22	15,8
Katılıyorum	61	43,9	Katılıyorum	61	43,9
Kesinlikle Katılıyorum	43	30,9	Kesinlikle Katılıyorum	43	30,9
Toplam	139	100,0	Toplam	139	100,0

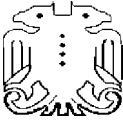
Tarikat, güvenlik, ekonomik ya da başka bir nedenle bulunduğu yerden göç edenlerin, gittikleri yerde şehir hayatına uyum sağlamasında önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Kendi toprağından kopup bir anda kendisini şehirdeki yoğun hayatın içerisinde bulan insanların bu yeni hayata uyum sağlamaları kolay olmamaktadır. Göçe maruz kalanlar, bir yere ait olma hissini vereceği güven duygusundan yoksun kalmaktadır. Bu durum onları sığınacak birer güvenli liman aramaya zorlamaktadır. İşte tam da bu durumda tarikatlar, dileyene kapısını açarak onların bu ontolojik güven problemlerine imkânları dâhilinde çözüm üretmektedir (Atacan, 1990; Çelik C. , 2011). Mekanik dayanışmanın olduğu kırsal kesimden organik dayanışmanın olduğu şehir hayatına geçişte bireyin yaşadığı uyum problemini aşmasında tarikatındaki ilişki biçimi ve müridler arasındaki kardeşlik anlayışı bu uyum problemini



aşmalarında önemli bir rol üstlenmektedir. Tarikat müntesiplerinin vermiş olduğu cevaplar tarikatların bu fonksiyonunu açıkça göstermektedir.

Yalnızlık duygusu, insanın ruh sağlığını önemli ölçüde etkileyen faktörlerden birisidir. Şöyle ki bazı durumlarda insanın yalnız kalması ve kendisini dinlemeye çalışması onu rahatlatıcı bir işlev icra ederken, istediği halde başkalarıyla iletişim kuramayan, kendisini tek başına, terk edilmiş olarak hisseden insanların ruhsal dengeleri bu durumdan olumsuz yönde etkilenebilmektedir. Dindar olduğunu düşünen insanlar açısından bakıldığında, Kutsal'la ilişkiye girmenin, insanın iç dünyasında manevi bir alan yarattığı, sosyal olarak kendisini yalnız hisseden insanın en azında bu alanda yalnızlık hissetmeyeceği ve terk edilmişliğin insan psikolojisinde oluşturacağı yansımaların olumsuz etkisini en alt düzeye indirebileceği söylenebilir. Nitekim bu konuda yapılan araştırmalar, dindar insanların daha az yalnızlık duygusu hissettiklerini ortaya koymuştur (Hökelekli, 2008). Ancak burada şunu ilave etmek gerekir ki, dinler hiçbir şekilde gerçeklik âleminden farklı bir âlem yaratıp, bireyi gerçek âlemden koparmaya çalışmamaktadır. Dinin etkisi ancak gerçeklik âleminde meydana gelebilecek bazı gelişmelerin ortaya çıkarabileceği olumsuz durumlara karşı bir tampon işlevinden ibarettir. Yani inanan insanlar, zaman zaman kendilerini kurtaramadıkları sosyal tecrit duygularının oluşturduğu olumsuz etkileri, Kutsal ile girmiş oldukları ilişki ile ödünleyebilirler. Kur'an'da dinin bu tür bir etki ortaya koyabileceğine atıfta bulunan birçok ayet vardır. Örneğin “*Gerçek bir dost olarak Allah yeter*” (Nisa/45)” ayeti, bütün sosyal bağların çözüldüğü durumlarda bile, dinî inancın insanın ayakta kalmasına katkıda bulunabileceğine atıfta bulunurken; “Allah'ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de” (Yunus/62) ayeti ise, Kutsal ile girilen bu ilişkinin, huzursuzlukların etkisini azaltmada işlevsel olabileceğini ima etmektedir (Karaca, 2010).

Verilerden de anlaşıldığı üzere tarikat, haftalık zikirler, sohbetler ve üyeler arasındaki ziyaretler aracılığıyla üyelerinin maddi-manevi anlamda kendilerini yalnız hissetmelerini engellemektedir. Yapılan görüşmelerde birçok müridin tarikata katıldıktan sonra yeni arkadaşlar edindiği öğrenilmiştir. Tarikattaki zikir toplantıları ve sohbetler, bireye sosyal bir çevre sağlamaktadır. Müridler, diledikleri zaman dergâha gidebilmekte ya da dışarıda kendi tarikatından biriyle görüşebilmektedir. Bu sosyal çevre müridin kendini yalnız hissetmesini engellemektedir. Göç-dinî gruplar bağlamında yapılan başka değerlendirmelerde de göçmenlerin dini grupların önemli insan kaynakları arasında olduğu görülmüştür (Atacan, 1993; Günay Ü., 2003).



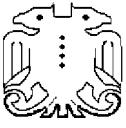
2. Dergâh'ın Dinî Hayatı Şekillendirmeye Etkileri

Tarikatlar, dinî arayışlar sonucunda doğan gruplar olduğu için elbette ki en büyük işlevlerinden biri dinî yaşam alanında olmaktadır. Tarikata giren her müridin dinî daha iyi yaşaması, tarikatın en büyük hedefidir. Bu hedef doğrultusunda tarikat, müntesiplerinin dinî vecibelerini yerine getirmeleri ve dinin gerektirdiği bir şekilde hayatlarını sürdürmelerini sağlamaya çalışmaktadır. Tarikatlar bunu yaparken, müridler üzerinde bir kontrol mekanizması işlevi görmektedir. Tarikatların bu konudaki işlevi tamamen dışsal zorlama şeklinde olmamakla beraber otokontrolü kolaylaştırıcı grup baskısının ön plana çıktığı düşünülmektedir.

Din ve kaynağını dinden alan grupların belirgin özelliklerinden biri müntesiplerine zihniyet kazandırmasıdır. Buna göre bir din veya onun alt gruplarından birine bağlı olan kimseler zamanla dini, sosyal ve hatta fiziksel hadiseleri bu grubun bakış açısına göre şekillendirirler. Bireyler farkına vararak ya da varmadan bu zihinsel dönüşümü yaşarlar. Gündelik hayatın nasıl yaşanacağı, dinî ve seküler olanın belirlenmesi bireyin içerisinde bulunduğu grubun anlayışına göre değişebilmektedir (Okumuş, 2006).

Tarikat ve cemaatler haftalık zikirler, sohbetler ve dersler sayesinde müridlerin dinî ve sosyal hayatına katkı sağlamaktadır. Öte yandan tarikat büyüklerinin, müridlerin hayatlarında merkezi bir öneme sahip olması, tarikata girenlerin dinî hayatlarını kendileri için rol-model olarak seçtikleri mürşid'e göre şekillendirmeleri dinî ve sosyal hayatlarına yeni bir boyut katmaktadır. Yapılan araştırmalarda tarikat üyelerinin gerçek imani kurtuluşa ermek için bir şeyhe bağlanmak gerektiğine kuvvetli inançlarının olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda, Canbay Tatar, dinî gruplaşma olgusunda, ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı bunlardan ancak birinin kurtuluşa ereceğini (fırka-i nâciye) belirten hadisin önemli bir etkisinin olduğu tespit etmiştir. Aynı şekilde, ümmetimin kurtuluşu cemaatle olacak ya da Allah'ın rahmeti cemaatle beraberdir anlamındaki hadislerin de insanların dinî gruplara katılımında önemli etkenler olduğunu düşünmektedir (1999: 189 vbş.). Tatlıoğlu'nun, Kayseri ve Ankara ilerindeki Rifai cemaatini konu edindiği çalışmasında "Tarikatın gerekliliği" ile ilgili soruya Kayseri'de katılımcıların % 93'ü; Ankara'da ise % 94'ü "tarikatlar gereklidir" cevabı vermiştir (1995).

Diyarbakır'da yapılan çalışmada katılımcıların % 94.2'si gerçek İslam'ı yaşayabilmek ve Allah'ın yolunu bulabilmek için tarikata girilmesi gerekliliğini savunmuştur. Yapılan

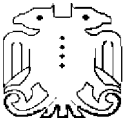


mülakatlarda da tarikat mensuplarının, İslam'ı daha bilinçli yaşamak, Allah'a gerçek manada kul olabilmek, nefisle cihatta başarıya ulaşabilmek gibi yaradılış gayesini gerçekleştirmek için tarikatı gerekli gördüğü tespit edilmiştir. Ayrıca bu kimseler günümüzde tasavvufun yaşayan şekli olarak gördükleri tarikatları, Kuran-ı Kerim ile Hz. Peygamberin sözleri ve yaşama tarzı olarak görmektedirler. Bu zamanda gerçek İslam'ı yaşamak isteyenlerin tarikatlara yönelmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu düşüncede olan katılımcılar, şeyhi (mürşid) bir anlamda kişinin elinden tutacak ve Peygamber'e götürecektir, böylece Allah'ın emir ve yasaklarını bilmede bir vasıta olarak görmektedirler. *“Gerçek İslam'ı yaşayabilmek ve Allah'ın yolunu bulabilmek için bir mürşide ve tarikata ihtiyaç vardır.”* şeklindeki önermeye müridlerin % 2,8'i İslam dinini yaşayabilmek için tarikata girmenin gerekli olmadığını vermişlerdir. Bunlar, dinini tam manası ile bilen kişinin tarikata girmesinin gerekmediğini; fakat bunun günümüzde zor olacağı için bir şeyhe bağlanmak gerektiği görüşündedirler. Anket katılımcıların % 2,9'u ise imani kurtuluş için bir dinî gruba bağlanmanın şart olup olmadığı hususunda *“Kararsızım”* şeklinde cevap vermiştir (Tablo 3).

Tablo 3: Dinî Yaşantıda Rol Modeller ve Gerçek İslam'ı Yaşayabilmek, Allah'ın Yolunu Bulabilmek İçin Tarikata Girilmesi Gerekliliğine Dair Tutumların Dağılımı

<i>“Gerçek İslam'ı Yaşayabilmek ve Allah'ın Yolunu Bulabilmek İçin Bir Mürşide ve Tarikata İhtiyaç Vardır”</i>	<i>n</i>	<i>%</i>	<i>“Dinî yaşantınızda en etkili olan kimdir?”</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
Kesinlikle Katılmıyorum	2	1,4	Ailem	26	18,7
Katılmıyorum	2	1,4	Şeyhim-Onun Halifeleri	90	64,7
Kararsızım	4	2,9	İmam (Cami İmamı)	8	5,8
Katılıyorum	73	52,5	Komşular	3	2,2
Kesinlikle Katılıyorum	58	41,7	Diğer	12	8,6
Toplam	139	100,0	Toplam	139	100,0

Yukarıdaki tabloda tarikat üyelerinin büyük oranda dergâh bağımlı bir dindarlık anlayışına sahip oldukları sonucu çıkarılabilir. *“Dinî yaşantınızda en etkili olan kimdir?”* şeklindeki soruya katılımcılar %64,7 oranında şeyhim/onun halifeleri yanıtını vermiştir. Diğer taraftan şehirde yapılan başka anket çalışmalarında (Atalay, 2005: 234; Arpacı, 2014: 115) dinî yaşantının şekillenmesinde en etkili kurum olarak tespit edilen ailenin tarikat üyelerince %18,7 oranında önemsenmesi dikkat çekicidir. Din görevlileri, komşular ve diğer faktörler tarikat üyelerinin dinî bilgi kaynakları arasında önemli bir yer edinmemektedir. Yapılan mülakatlarda da çok sayıda genç, küçüklüğünde ailesinden, okuldan ve çevresinden çok az dinî bilgi aldıklarını ancak dergâh'a gelmeye başladıktan sonra dinlerini öğrenmeye başladıkları söylemiştir. Yukarıda değinildiği gibi, dergâhların genelde yoğun göç alan



semtlerde bulunması ve buralarda çok sayıda parçalanmış, fakir ailenin olması çocukların dinî eğitimlerini olumsuz etkileyebilmektedir. Aynı mahallelerde çocukların erken yaşlarda sokakta yaşamaya alışması veya çalışmak zorunda kalması da çocukların dinî-toplumsal değerlere uzaklaşmasına neden olmaktadır (Kızmaz & Bilgin, 2010; Okumuş, 2009).

Canbay Tatar, dinî grup üyelerinin cemaat-tarikatın insanları kurtuluşa erdireceğine kuvvetli inancına vurgu yapmak için bu kimseleri “Nuh’un gemisindekiler” şeklinde nitelendirmektedir (1999: 189). Araştırmada tarikat üyelerinin bu konudaki fikirleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda hazırlanan, “*Cennete gitmek için bir tarikata bağlı olmak gerekir*” önermesine örneklem grubumuzdakilerin %12,9’u *Kesinlikle Katılmıyorum*, %38,1’i *Katılmıyorum*, %16,5’i *Kararsızım*, %10,1’i *Katılıyorum* ve %22,3’ü de *Kesinlikle Katılıyorum* şeklinde cevap vermiştir. Burada tarikat üyelerinin yaklaşık 1/3’ünün bu görüşü onayladığı yine 1/6’sının da şüpheleri olduğu görülmektedir. Araştırmada görüşmecilere yöneltilen, “*Şeyh dinî-sosyal konularda takip edilecek en iyi modeldir*” önermesine örneklem grubumuzdakilerin %61,9’u *Kesinlikle Katılıyorum*, %22,3’ü *Katılıyorum*, %4,3’ü *Kararsızım*, %11,5’i *Katılmıyorum* şeklinde cevap vermiştir. *Kesinlikle Katılmıyorum* seçeneği işaretlenmemiştir. Katılımcıların yaklaşık %84’ü şeyhlerini dini-sosyal konularda rol-model olarak görmeleri dikkat çekicidir. Bu durum tarikatın müntesiplerinin hayatını şekillendirme noktasında güçlü bir etkiye sahip olabileceğine işaret etmektedir.

Sultan Şeyhmusé Ezzuli Dergâh’ı üyeleri şeyh ya da halifeleri dinî hayatlarını şekillendirmeleri noktasında önemsemektedir. Çok sayıda sokak çocuğunun olduğu bilinen semtlerde tarikat, formel yollarla dinî eğitim alamamış gençlere informal tarzda eğitim sunmaktadır. Bu eğitimin kitabi ya da halk İslamı şeklinde tasnif etmek bu araştırmanın sınırlarını aşmaktadır.

3. Dergâh’ın Dinî Duygulanma (Psikolojik) Açısından Etkileri

Aşkın bir varlığa inanma ve bu inancın gereği olarak dinî hayata yön vermek, bireyi psikolojik açıdan rahatlatmaktadır. Dinî tecrübe ya da kutsala katılım dindarlığı etkileyen önemli faktörlerden birisi olarak görülmektedir (Kurt, 2009). Tarikatlar da, müridlerin dinî hayatını şekillendirerek bireyin psikolojik olarak rahat etmesine ve huzurlu olmasına katkıda bulunmaktadır (Atacan, 1990; Efe, 2008).

Çelik C.'ye göre, dinî grupların her şeyden önce yapısal anlamda dinden kaynaklanan, dinî daha iyi anlama, bilme, tecrübe etme ve yaşamaya dönük özsel işlevleri bulunmaktadır. Bunların başında başka bir gerçeklik alanına indirgenmesi ve gözlenmesi imkânsız olan subjektif tecrübeyle ilgili boyut, bireysel yönelişlerin temeli olabilmektedir. Mistik tecrübe veya tasavvufî boyut, dindar insanı kuru bir formalizm ve şekilcilikten öte, duygu ve heyecan yüklü deruni bir manevi hayata taşıyabilmekte, ya da dindarlığı yüksek duygusallık ve vecd içinde yaşamak isteyenlere bir seçenek olmaktadır (2011). Bu çerçevede tarikat formundaki dinî gruplar, etkileyici bir şiirsellik, ilahi, musiki, sema, ritimsel zikir ayinleri gibi sahip oldukları özelliklerle müntesiplerini ruhsal coşkunluğa, manevi dinginliğe erişirme potansiyeli taşırlar.

Tarikatların bir başka fonksiyonu da insanların üstesinden gelemedikleri sıkıntılarını, tarikatlardaki sohbet ve zikirle katılarak aşacaklarına inanmasında görülebilir. İnsan, yapısı gereği toplumsal sorunlar karşısında bir dayanak, bir destek arar. Modern anlayış, insanın bilimle tabiatı yeneceği ve tabiat olaylarının yol açtığı korkudan kurtulacağını varsaymış, fakat bu anlayış, insana müspet hiçbir şey kazandırmamış, tam tersine insan, kendisini manasız bir hayat, sürekli ölüm korkusu ve acımasız bir çevrenin içinde daha yalnız, daha kimsesiz ve güçsüz hissetmiştir. Buna karşılık din, insana her türlü hâdise karşısında, bütün varlıkların sahibi merhametli ve gücü her şeye yeten bir varlığa dayanma, O'na yönelmekle kendini güçlü hissetme, bütün kâinatı kendisi için bir kardeş, bir dost çevresi görme, ölümü hayattan öte, daha üst bir hayat mertebesine yükselme ve inancı kazandırır (Hökelekli, 2008; Kaymak, 2003). Nitekim Taftazani, tasavvufun psikolojik, etik ve epistemolojik özelliği bulunduğunu ifade edip, bu özelliklerden birinin huzur ve mutluluk olduğunu belirtmektedir. Bu huzur ve mutluluk özelliği, her çeşit tasavvufun mümeyyiz vasfıdır. Çünkü tasavvuf bedeninin isteklerini tahrik eden unsurları yenmeyi veya düzene koymayı hedefler ve müridin bir nevi nefsi ile uyumunu sağlar. Bu durum kişiyi bütün kaygılardan azad edip ona sonsuz iç huzuru ve mutluluk verir (Haşşab, 2010).

Yapılan anket çalışmasında tarikatın psikolojik işlevleri hakkında bilgi sahibi olmak için “Haftalık zikirle katılmak beni psikolojik açıdan rahatlatıyor” şeklindeki önermeye, örneklem grubumuzdakilerin %73.4’ü “Kesinlikle Katılıyorum”, %20.1’i “Katılıyorum” şeklinde cevap vermiştir. “Kararsızım” diyenler %2.2, “Katılmıyorum” diyenler %3.6, “Kesinlikle Katılmıyorum” diyenlerin oranı ise %1.4’tür. Aynı şekilde katılımcılara

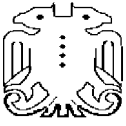


yöneltilen, “*Tarikattaki sohbet ve zikirlerden manevi bir haz alırım ve dinî duygularımı yenilenmiş hissederim*” önermesine örneklem grubumuzdakilerin %77’si Kesinlikle Katılıyorum, %19,7’si Katılıyorum, %1,4’ü Kararsızım, %2,2’si ise Kesinlikle Katılmıyorum şeklinde cevap vermiştir. Katılmıyorum seçeneğini işaretleyen olmamıştır (Tablo 4). “*Tarikat, üyeleri arasında işbirliği, katılım ve güven iklimi oluşturur*” önermesine katılıp katılmadıkları sorulduğunda, örneklem grubumuzdakilerin %68,3’ü Kesinlikle Katılıyorum, %29,5’i Katılıyorum, %0,7’si Kararsızım ve %1,4’ü Katılmıyorum şeklinde cevap vermiştir. Kesinlikle Katılmıyorum seçeneğini işaretleyen olmamıştır. Aktaş’ın çalışmasında (2014) bu soruya paralel şekilde sorulan, “*Tarikata bağlanmanın size ne kazandıracakını düşünmüyorsunuz?*” sorusuna katılımcıların en düşük oranda maddi beklentileri işaretlerken en fazla, “*Tarikatta huzur buluyorum*” şeklinde cevap verdiği görülmektedir.

Tablo 4: Haftalık Zikirlere Katılmanın Psikolojik Açından Rahatlamadaki Önemi ve Müridler Arasında İşbirliği, Katılım, Güven İklimi Oluşturmada Tarikatın Önemine Dair Tutumların Dağılımı

<i>“Haftalık Zikirlere Katılmak Beni Psikolojik Açından Rahatlatıyor”</i>	<i>n</i>	<i>%</i>	<i>“Tarikattaki Sohbet ve Zikirlerden Manevi Bir Haz Alırım ve Dinî Duygularımı Yenilenmiş Hissederim”</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
Kesinlikle Katılmıyorum	1	0,7	Kesinlikle Katılmıyorum	3	2,2
Katılmıyorum	5	3,6	Katılmıyorum	0	0
Kararsızım	3	2,2	Kararsızım	2	1,4
Katılıyorum	28	20,1	Katılıyorum	27	19,4
Kesinlikle Katılıyorum	102	73,4	Kesinlikle Katılıyorum	107	77,0
Toplam	139	100,0	Toplam	139	100,0

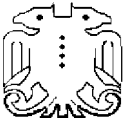
İbadethanede cemaat/grup halinde düzenli olarak yapılan ibadetlere devam etme, kişinin psikolojik olarak rahatlamasını ve sosyalleşmesi sağlayan unsurlardan birisidir (Horozcu, 2010). Bu açıdan, düzenli bir biçimde dinî ibadetlere devam, kişinin kendi inancını devam ettirmesi açısından önemlidir. Ayrıca, dinî inanç kişiye zor ve sıkıntılı durumlarda bir ümit kaynağı olabilir. İnanç sayesinde kişiler acı ve ıstıraplarında bir anlam ve hikmet bulabilirler. Dolayısıyla dinî inancın zayıfladığı, stresli ve zor durumlarda, cemaatle gelen manevi destek, kişinin dinî inancını ve ruhsal sağlığını devam ettirmesi açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda, özellikle cemaatin, hasta kişi için yaptığı dualar son derece anlamlıdır. Kişinin adına dua edilmesi, o kişiye değerli olma hissini kazandırabilir. Ayrıca diğerlerinin hasta için duası, kontrolün Allah’ın elinde olduğu inancı güçlendirir. Araştırmalar, sosyal desteğin stresli durumlarda stresle başa çıkmada önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Cemaat üyelerinin hastaları ziyareti, onların ihtiyaçlarını karşılamaları gibi durumlar, hasta için son derece bir önemli moral kaynağıdır (Köylü, 2007).



Anket sonuçları tarikat üyelerinin dergâh'ı önemli bir psikolojik rahatlama yeri ve huzur buldukları mekan olarak algıladıklarını göstermektedir. Bu bağlamda, mülakat yaptığımız müridlerden biri düşüncelerini şöyle ifade etmişti: *“Zikir esnasında dünyanın yorucu ritminden uzaklaşıp, kendimi zikrin derinliklerine bırakıyorum. Bu hal beni bütün streslerimden uzaklaştırıyor. Zikir bittiğinde kendimi formatlanmış gibi hissediyorum. Zikir esnasında dile getirdiğim her “İsm-i Celil” ile içimdeki sıkıntılar bir bir eriyip kayboluyor.”* Bu bilgiler ışığında zikir, sohbet ya da dinî ders meclislerine katılmanın müridlerin psikolojik açıdan rahatlama ve huzur bulmalarına olanak sağladığı söylenebilir. Birçok dinî uygulama literatürde “dinlenme tepkisi” olarak adlandırılan bir etkiye neden olarak, sempatik sinir sistemi merkezini düzenler, kas kasılmalarını azaltır, adrenal ekseni, düşük kan basıncını düzenler, kalp atışı hızını düşürür ve beyin dalgalarını değiştirir. Tüm bu dinlenme ve rahatlanma şekilleri de önemli derecede sağlığa etki eder. Dinî etkinliklere katılım ve bu tür olumlu psikolojik duygular bir taraftan yaşama bir anlam kazandırırken, diğer taraftan da insanın yaşama daha olumlu ve ümitli bir şekilde bakabilmesini sağlar. Böyle bir haleti ruhiye ise, insanların hem ruh hem de beden sağlığını korumaya yardımcı olur (Köylü, 2007). Hökeleki de, toplum hayatının çeşitli zaruretleri ve engellemelerinin kişilerde kaygı ve bunalımlara yol açarken, bu durumdaki kişilerin kendilerine sosyal destek sağlayacak hedeflere yöndiklerini belirtir. Birçok insan, dinî gruplara katılma ve bu yolla mahrumiyetlerin acısını telafi etmeye çalışmaktadır (2008).

Tarikat, gerek toplu zikirler ve sohbetlerle gerekse içtimai konulardaki rehberliği ile her bir üyesinin mutluluğu ve huzurunu hedeflemektedir. Bu amaç doğrultusunda, müridler arasında bir kardeşlik hukuku oluşturarak her birinin kendisini bu ailenin bir ferdi olarak görüp huzur duymasını sağlamaktadır. Sultan Şeyhmus Ezzuli Dergâhı çavuşu (sorumlusu) ile yapılan mülakatta bu kardeşlik hukuku ile ilgili şunları aktarmıştır: *“Bizim tarikata gelen herkes bizim için son derece önemlidir. Temel gayemiz onların dinî yaşamlarında daha ihlâşlı davranarak iç huzuru yaşamalarına yardımcı olmaktır. Dergâhımıza gelen müridler arasında kesinlikle bir ayırım yoktur. Her biri bizim için değerlidir.”*

Tarikat üyelerinin temas ettikleri noktalardan birisi de sosyal güven ortamının oluşmasında dergâh'ın önemidir. Bir görüşmeci bu güvenin oluşumunu şu ifadelerle aktarmıştır: *“Biz haftalık zikirler ve diğer zamanlarda tarikatta bir arada bulunuyoruz. Aynı sofrada yemek yiyor ve aynı ortamı paylaşıyoruz. Aramızdaki bağ kardeşlik seviyesindedir.”*



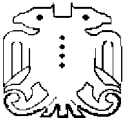
Bu bizim birbirimize güvenmemizde önemli bir faktördür. Öte yandan şeyh ya da onun halifelerinin olası bir olumsuzluktaki tavırları ve telkinleri de bu güven ortamının oluşmasında etkilidir.” Bu güven atmosferininin grup üyeleri arasındaki durumu görmek için anket çalışmasında katılımcılara yöneltilen, *“Tarikat, üyeleri arasında işbirliği, katılım ve güven iklimi oluşturur”* önermesine, örneklem grubumuzdakilerin % 97.8’i *“Kesinlikle Katılıyorum”* veya *“Katılıyorum”* cevabını vermişler. Geriye kalan % 2’lik kesim ise *“Kararsızım”* ya da *“Katılmıyorum”* şeklinde cevap vermiştir. İslamiyet’te; mezhepler, tarikatlar, dinî cemaatler, sır grupları, dayanışma teşkilatları gibi değişik boyut ve özellikteki sosyal gruplara mensubiyet, kişileri birer fert olmanın ötesine taşır. Onları ortak bir irade etrafında toplar. Grubun müşterek menfaati çoğu kez bireysel menfaatlerin önüne geçer. Tabii bir dayanışma/kardeşlik ruhu doğar (Büyükkara, 2007).

Verilerden anlaşıldığı üzere tarikatların, üyeleri arasında işbirliği, katılım ve güven iklimi oluşturmada önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Yapılan mülakatlarda, üyelere herhangi birisinin bir sorunu olduğunda diğer üyelerin imkanları dahilinde yardımcı olmaya çalıştığı belirtilmiştir. Özellikle düğün, sünnet törenleri, taziye gibi geçiş dönemlerinde üyeler arasında bir işbirliği olduğu öğrenilmiştir. Yapılacak herhangi bir yardım, elbirliği ile yapılmakta ve her mürid imkânları dâhilinde yardım etmektedir. Yine güven konusunda üyelerin tereddüt etmeden birbirilerine güvendiği, bu güvenin de tarikatın sayesinde olduğu belirtilmiştir.

4. Dergâh’ın Hayatı Anlamlandırma Ve Toplumsal Değerleri Korumaya Etkileri

Tarikatlar, müntesiplerini kutsal bir amaç etrafında toplayarak onların hayatlarına yeni bir anlam katmaktadır. Özellikle hastalık, ölüm gibi süreçlerde, tarikat, zikir meclisleri ve tarikat büyüklerinin telkinleriyle müridin bu dönemleri daha az yıpranmayla geçirmesini sağlanmaktadır (Efe, 2008).

Dinî grupları diğer gruplardan ayıran en önemli özellik, bireyin vicdanına ve ruh dünyasına derinden işleyen etki kapasiteleridir. Modern dünyanın kalabalık sanayi şehirlerinde, devasa kurumların resmi ilişkilerinin arasında kaybolan ve giderek yalnızlaşan insanlığı için, dinî gruplar bu yabancılaşma ve yalnızlaşma gibi psikososyal sorunlardan kurtuluş vaat ederler. Birincil ve samimi ilişkilerin motive ettiği cemaat ortamları, bir anlamda gündelik hayatın rutin düzeninden ve kentsel bunalımlardan insanları uzak tutma



imkânı sunmaktadır. Her ne kadar dinî gruplar sadece psikolojik ihtiyaçlar temelinde açıklanamazlarsa da, onların bu anlamda modern insanın ruhi, duygusal ve zihni ihtiyaçlarını karşılayan psikolojik işlevleri dikkat çekmektedir (Çelik C. , 2013).

Tarikat mensupları üzerine yapılan araştırmalar, tarikatın, müntesiplerine başka yolla elde edemeyecekleri bir güven duygusu verdiğini ortaya koymaktadır. Süratli bir toplumsal değişme ve iletişim çağını yaşıyor olmanın getirdiği bunalımlar fertleri çoğu zaman kimlik bunalımına kadar götürmektedir. Oysa bir cemaate mensubiyet kişiye bir sosyal statünün yanı sıra, kimlik ve kişilik de kazandırarak kimlik bunalımına çözüm sunmaktadır (Aydemir, 1998). Başka bir araştırmada da, “*Tarikata bağlılığın insan hayatına sahip olamayacağı bir gaye ve anlam kazandırır*” görüşüne, örneklem grubunda yer alanların, %81,6’sı Kesinlikle “Katılıyorum” ya da “Katılıyorum” şeklinde cevap vermiştir. “Tarikat; ölüm, hastalık ve musibetler karşısında insana, başka yoldan elde edemeyeceği bir güven duygusu verir” önermesinde olumlu görüş belirtenlerin oranı %90’dır (Bilge, 2008).

Diyarbakır’da yapılan araştırmada tarikatın, hayata anlam katma konusundaki işlevini öğrenmek için sorulan, “*Tarikata bağlılık, insanın hayatına başka türlü sahip olamayacağı bir gaye ve anlam kazandırır*” görüşüne örneklem grubumuzdakilerin %65,5’i Kesinlikle Katılıyorum, %19,4’ü Katılıyorum, %12,2’si Kararsızım, %2,2’si Katılmıyorum, %0,7’si ise Kesinlikle Katılmıyorum şeklinde cevap vermiştir. Bu soruyla bağlantılı olarak sorduğumuz, “*Tarikat; ölüm, hastalık ve musibetler karşısında insana, başka yoldan elde edemeyeceği bir güven duygusu verir*” önermesine, örneklem grubunda yer alanların, %77’si Kesinlikle Katılıyorum, %18’i Katılıyorum, %2,9’u Kararsızım, %2,2’si Katılmıyorum cevabını vermişlerdir (Tablo 5).

Tablo 5: Hayata Anlam ve Gaye Katmada Tarikatın Önemine Dair Tutumların Dağılımı

“Tarikata Bağlılık, İnsanın Hayatına Başka Türlü Sahip Olamayacağı Bir Gaye ve Anlam Kazandırır”	n	%	“Tarikat; Ölüm, Hastalık ve Musibetler Karşısında İnsana, Başka Yoldan Elde Edemeyeceği Bir Güven Duygusu Verir”	n	%
Kesinlikle Katılmıyorum	1	,7	Kesinlikle Katılmıyorum	0	0
Katılmıyorum	3	2,2	Katılmıyorum	3	2,2
Kararsızım	17	12,2	Kararsızım	4	2,9
Katılıyorum	27	19,4	Katılıyorum	25	18,0
Kesinlikle Katılıyorum	91	65,5	Kesinlikle Katılıyorum	107	77,0
Toplam	139	100,0	Toplam	139	100,0



Tarikat üyeleriyle yaptığımız görüşmelerden edindiğimiz bilgiler de verileri desteklemektedir. Üyelerin birçoğu, tarikata bağlandıktan sonra kutsal bir amaç etrafında toplanmanın, hayatlarına anlam kattığını ifade etmektedirler. Müridlerden biri bunu şöyle ifade etmiştir: *“Bu tarikata girmeden önce, ‘nerde akşam orda sabah’ tarzında yaşıyordum. Hayattan hiçbir beklentim yoktu. Bir başıboşluk içerisinde yaşayıp gidiyordum. Ancak bir arkadaş vasıtasıyla bu tarikata girdikten sonra deyim yerindeyse dünyam değişti. Hayatta kendime, yaratıcıma ve içinde yaşadığım topluma karşı sorumluluklarımın olduğunu fark ettim. Tarikata girdikten sonra adeta kendimi yeniden keşfettim. Hayatım anlamlı olmaya başladı. Bu doğrultuda ibadetlerimi yapmaya dikkat ettim. Bir iş buldum ve aileme destek olmaya çalıştım. Hayattan keyif almaya başladım. Artık peşinden gidebileceğim bir amacım ve hedefim var”* şeklinde cevaplar aldık. Efe’ye göre, insanlar çeşitli sebeplerden dolayı tarikatlara yönelmektedir. Bu yönelme sebeplerinden biri de, kişinin endişe ve güvensizlikten uzaklaşma ve sosyal bir kimlik edinmek gibi psikolojik ve sosyo-ekonomik faktörler gelmektedir (2008).

Bireyin kendi kimlik ve şahsiyetini oluşturan sosyo-kültürel birikime aykırı davranma, toplumun değerlerinin uzağına düşüp başka değerleri benimseme veya benimsemeksizin tekrarlamasına yabancılaşma denilmektedir (Sezen, 2003). Geleneksel toplumsal yapının bireye sunduğu roller vasıtasıyla bahsettiği anlam ve değer, yaşanan kuramsal değişmeler, hayatın tekdüzeliği ve mekanikleşmesi neticesinde modern toplumsal kurumlar tarafından bireye sunulamamaktadır. Bu durumda bireyler, maruz kaldıkları anlam, değer ve kimlik krizini kendisi gibi düşünen veya düşündüğünü hissettiği dinî gruplara yönelerek gidermeye çalışmaktadır (Özay, 2007). Bu yönüyle birer dinî grup olan tarikatlar, geleneksel anlam ve değerleri bireye sunarak, bireyin, hızlı bir şekilde değişen dünya karşısında kendi kültürüne yabancılaşmayı engellemektedir. Sultan Şeyhmus Ezzuli Dergâh’ı üzerine yapılan araştırmada tarikatın sosyal yabancılaşmayı önleme işlevinin olup olmadığını öğrenmek için katılımcılara yönelttiğimiz, *“Tarikatlar, gençlerin kendi kültürlerine yabancılaşmasını engellemektedir”* önermesi %89.9’u oranında onaylanmıştır.

Léger’e göre, *“dinî inancın genel ve ayırt edici bir özelliği olarak meşru bir gelenek hâkimiyetine vurguyu belirtmek mümkündür. Bu tipik-ideal bakış açısından hareketle, her din hem somut bir sosyal gruptan müteşekkil inançlı bir toplum; hem de geçmişte ve gelecekte inanan neslin devamının ayrıntılı haritasını çizen hayali bir soy ağacını meydana getirir”* (Léger, 2009). Bu bağlamda ele alındığında tarikat, hem yeni neslin dinî sosyalleşmesine,

hem de geleneğin aktarılmasına katkı sunmakla toplumdaki değerler sisteminin korunmasında hayati bir rol oynayan ‘toplumsal bellek’in (Connerton, 1999) parçalanmasını önleyici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Elde edilen veriler göz önüne alındığında tarikatların kültürel yabancılaşmayı engellediği açık bir şekilde görülmektedir. Tarikattaki adap, erkân ve usuller, tarikatın hayat bulduğu kültürel ortamın normlarından bağımsız düşünülemez. Bu açıdan bakıldığında tarikatların kültürel değerleri koruması ve onları üyelerine aktararak bu değerlerin erozyona uğramasını engellemesi tabii bir süreç haline gelmektedir. Din, muhafazakâr ve meşrulaştırıcı özelliklerinin sonucu olarak kültürü koruma ve aktarma işlevlerine sahiptir. Din, topluma, kültürün geçerliliğini kabul ettirerek, kültürü kendi şemsiyesi altında korumakla beraber, verdiği eğitim ve anlayışla da onu kuşaktan kuşağa aktarır (Léger, 2009). Tarikatın toplumsal değerleri koruma konusunda etkisini tespit etmek için sunulan, “*Tarikatlar toplumdaki kültürel yozlaşmayı engelliyor*” şeklindeki önermeye örneklem grubumuzdakilerin çok büyük bir oranı (%92) olumlu görüş bildirirken %8’i “Kararsızım”, %2.9’u “Katılmıyorum”, %2.2’si de “Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde cevap vermiştir. Veriler ışığında şunu söyleyebiliriz; tarikatlar, dinden doğan gruplar olduğu için dinin toplumdaki kültürü koruyarak onun yozlaşmasını önleme işlevini üstlenmektedir.

Yapılan araştırmada tarikata bağlılığın, müridlerin dünya hayatını anlama ve karşılaştıkları zorlukları aşmalarında önemli bir işlevinin olduğu görülmüştür. Aynı şekilde din ve geleneğin içiçe geçtiği şehirde hızlı sosyo-kültürel değişimle ortaya çıkan anomi ya da patolojik durum karşısında tarikatın değerleri koruyucu işlevleri tarikat üyelerince belirtilmiştir.

5. Dergâh’ın Din Eğitime Etkileri

Modern dünyamızda tarikatlar ve diğer birçok dinî alt kurum, toplumsallaştırma ve eğitim işlevi görmektedir. Cemaatlerin toplu olarak yaptıkları dualar, ibadetler, hutbe, vaaz, sohbet, öğüt verme şekilleri aynı zamanda birer eğitim faaliyetidir (Solmaz, 2012). Usta’ya göre de, tarikatlar özellikle informal din eğitimi kurumları olarak görülmelidirler. Bu da dinî sosyalleşmeye etkileri bakımından tarikatları önemli kılmaktadır (1997).

Türkiye’de Kemalist politikaların ön gördüğü çerçevede 1933-1947 yılları arasında din eğitimi yasaklanmış ve bazı konjektürel inkılâplar yürürlüğe konulmuştur. Bu dönemde tarikatların ve dinî cemaatlerin önemli bir görev üstlendikleri yaşlı seyda ve şeyhler tarafından

aktarılmıştır. Bu kimseler, hem halkın dinî hayatını sürdürmeyi temin edecek nitelikte dinî ilimleri tedris etmişler hem de ilmihal bilgileri ve Kur'an-ı Kerim kıraatıyla ilgili öğretim yaparak halkın dinî kültürünün devamlılığının sağlanmasında rol üstlenmişlerdir. Köklü bir geleneğe dayanan tarikat kültürü, özünde bir eğitim müessesesidir. Diyarbakır'da faaliyet yürüten medreselerin hem çoğunun aynı zamanda bir şeyhe bağlı olması din eğitimi-tasavvuf birlikteliğini sağlamayı amaçlamıştır. Birey, tasavvufî terbiyenin nihayetinde, potansiyelinde bulunan eşref-i mahlûkat niteliğini açığa çıkarır. Bir "gönül eğitimi" öngören tasavvufta, gerek kişisel gerekse toplumsal boyutta sohbet, zikir, tefekkür, murakabe, hizmet ve rabıta gibi çok çeşitli terbiye metotları kullanılmaktadır. Kişisel ve toplumsal eğitimin birlikte yürütülmesi, tasavvufî eğitimi diğer disiplinler ve eğitim yaklaşımlarından ayıran temel faktörlerin başında gelmektedir (Göktaş, 2011).

Tarikatlar, bünyelerinde düzenledikleri ders ve sohbetler aracılığıyla müridlerin eğitimine katkı sağlayıp sağlamadını belirlemek için sunulan, "*Tarikatlar insanların din eğitimine katkı sağlıyor*" şeklindeki önermeye katılımcıların, %77.7'si Kesinlikle Katılıyorum, %17.3'ü Katılıyorum, %3.6'sı Kararsızım ve %1.4'ü Kesinlikle Katılmıyorum yanıtını vermiştir (Tablo 6). Tablo 3'te de görüldüğü gibi şeyh ve onun halifesi tarikat üyelerinin dinî hayatını şekillendirmede çok önemli derecede etkili olmaktadır (64,7). Bu iki tablo beraber değerlendirildiğinde tarikatın informel din eğitimi açısından oldukça güçlü bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Tablo 6: Müntesiplerin Dinî Eğitimlerine Katkı Sağlaması Açısından Tarikatın Önemine Dair Tutumların Dağılımı

<i>"Tarikatlar İnsanların Dinî Eğitimlerine Katkı Sağlıyor"</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
Kesinlikle Katılmıyorum	2	1,4
Kararsızım	5	3,6
Katılıyorum	24	17,3
Kesinlikle Katılıyorum	108	77,7
Toplam	139	100,0

Sultan Şeyhmusé Ezzuli Dergâh'ında, müridlerin istifadesine sunulan bir kütüphanenin olduğu görülmüştür. Bu kütüphanede tasavvuf kitaplarının yanında Kur'an-ı Kerim öğrenmek isteyenler için Elif-Ba ve ayrıca Fıkıh, Siyer, ilmihal kitapları bulunmaktadır. Dergâh'ta farklı zamanlarda yapılan derslerle müridlerin din eğitimlerine katkı sağlanmaktadır. Yapılan görüşmelerde, birçok müridin Kur'an-ı Kerim'i dergâh'ta



öğrendiklerini tespit edilmiştir. Tarikat dergâhlarında yapılan sohbetler, haftalık zikirler sonrasındaki soru-cevap imkânı ve dergâh çavuşları ile yapılan birebir görüşmeler, üyelerin dinî konuda bilgi sahibi olmalarını sağlamaktadır. Dergâh sorumlularına yönelttiğimiz “dersleriniz ya da sohbetlerinizin konusu ağırlıklı olarak nedir?” sorusuna aldığımız cevaplarda, ağırlığın tasavvufî konularda olmakla beraber fıkıh, siyer, kelim ve tefsir derslerinin de üzerinde durulduğu belirtilmiştir.

Yaptığımız mülakatlarda dikkat çeken bir husus, müridlerin ve tarikat büyüklerinin dinî eğitim için birçok kurumun birlikte çalışması gerektiğini vurgulamalarıdır. Bu bağlamda tarikatın kendi etki alanının sınırını bildiği ve toplumun geneline ulaşmak için resmi-gayri resmi bütün kurumların ortak bir akıl çerçevesinde çalışması gerekliliğine temas edilmiştir.

Sonuç

Diyarbakır ve içerisinde bulunduğu bölge yaklaşık son 100 yıllık tarihi süreçte çok önemli hadiseler yaşamıştır. İlk olarak gayri Müslimlerin bölgeyi terk etmesi, sonrasında Cumhuriyet idaresinin ulus-devlet projesi kapsamında yapılan çalışmalar ve buna bağlı politikalar, şehrin değişiminde belirgin etkilere sahip olmuştur. Son olarak 1980’li yılların ortalarından itibaren giderek şiddetlenen terör-şiddet eylemleri ve sonrasında da göçler Kürt toplumunda olduğu gibi Diyarbakır’da da sosyo-kültürel hayata çok olumsuz etkiler yapmıştır.

Kürt toplumunda tarihsel olarak ağa-şeyh-seyda-devlet’in toplumsal ve siyasal hayatı şekillendirme gücünün çalışmada da kısaca değinilen sebeplerle etkisini kaybetmeye başlaması pek tabii olarak yeni kurumların bu işlevleri yüklenmesini ya da eski kurumların yeni işlevleriyle varlıklarını sürdürmesini sağlamıştır. Yapılan çalışmada ilk olarak, devletin tektipleştirici politikaları, göçler, Kürt ulusalcı hareketin çalışmaları ve modernleşmenin etkisiyle değişen Kürt toplumunda tarikatın kendi müntesipleri üzerinde güçlü etkilerinin olduğu görülmüştür. Dergâhların dinî bilgini aktarımı, hayatı anlamlandırma, sosyal yardımlaşma ve dayanış açısından üyelerini yüksek oranlarda tatmin ettiği görülmüştür. Tarikatın psiko-sosyal etkileri bağlamında sorulan soruların çok yüksek oranlarda onaylanması bu durumun göstergesidir. Görüşülen tarikat üyeleri dergâh’ın, şehirde geleneksel aile, akrabalık ilişkilerinin yıkılması, değer aktarımında kesintilerin yaşanması ve son yıllarda da modernleşmenin getirdiği hızlı değişimle yalnızlaşan bireyler için yeni bir



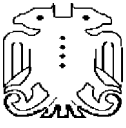
sosyalleşme alanı oluşturduğunu vurgulamıştır. Araştırmanın bulguları kısaca aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

Tarikatların en büyük işlevlerinden bir tanesi şüphesiz toplumsal yardımlaşma ve dayanışma konusunda üstlendikleri rollerdir. Müridler arasında ihdas edilmeye çalışılan kardeşlik hukuku sayesinde sıkı bir dayanışma ruhu oluşmaktadır. Müridlerden birisinin herhangi bir ihtiyacı olduğunda ya da sosyal yardımlaşma ve dayanışmaya en çok ihtiyaç duyulan kriz-geçiş dönemlerinde sorunların el birliğiyle halledilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Yoğun göçlerin yaşandığı şehirde, ekonomik veya güvenlik sebebiyle kırsaldan kente yapılan göç neticesinde şehre gelenlerin, şehir hayatına uyum sağlaması ve bireylerin kendini yalnız hissetmemesi konusunda tarikatların üstlenmiş oldukları rol göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Bu durum, Bauman ve Sennett gibi çağdaş sosyologların modernleşen, bireyselleşen ve yalnızlaşan modern toplumların zannedildiğinin aksine yeniden cemaatler ürettiği tezlerini doğrulamaktadır.

Tarikata üye olmak, müridler için bir gruba ait olma psikolojisini ve kendini güvende hissetme duygusunu güçlendirmektedir. Bu güven hem sorunların aşılmasında hem de aihrete yönelik kendini kurtuluşa erecek kimseler arasında görme eğilimini artırmaktadır. Araştırmada, toplu halde yapılan zikirlerin grup bilincini ve dinî duygulanımı zirveye çıkardığı belirlenmiştir. Tarikat mensuplarının manevi edinimler dışında bir dinî gruba mensup olmanın bazı imkânlarından yararlandıklarını, özellikle dostluk ortamını önemsedikleri tespit edilmiştir. Dinî eğitim noktasında da yapılan ders ve sohbetlerin müridlerin dinî eğitimine katkı sağladığı görülmüştür.

Tarikat büyüklerinin yalnızca dinî liderlik yapmadığı ve toplumsal uzlaşma konusunda da merkezi bir rol üstlendiği görülmektedir. Müridler, şeyhlerini kendileri için en iyi model olarak kabul etmektedirler. Herhangi bir sorunda ilk başvurdukları kişi şeyh ya da onun halifeleri olmaktadır. Şeyhlerin geçmişte olduğu gibi toplum içerisinde kendi müritleri dışında kanaat önderliği vasfının olup olmadığı bu araştırmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu konuda incelemeye konu olan tarikatın müntesipleri, şeyhlerinin toplumsal etki alanında sınırlı bir etkiye sahip olduğunu ifade etmektedirler.

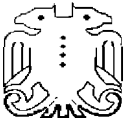
Sultan Şeyhmusé Ezzuli Dergâh'ının müntesipleri ya da takipçileri üzerinde yapılan araştırmada grubun, dinî-sosyal hayata çok önemli etkilerinin olduğu tespit edilmiştir. Bir taraftan tarikatlar ümmet içerisinde ayrılık sebebi görülerek eleştirilmelerine karşın, yapılan



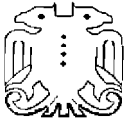
çalışmada yalnızlaşan modern bireylerin bu yeni kabileler içerisinde dinî ve sosyal eksikliklerini gidermeye çalıştığı görülmüştür.

Kaynaklar

- Aktaş, A. (2014). *Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Ün. SBE.
- Altıkardeş, İ. (2004). *Din ve Toplumsal Bütünleşme*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Arpacı, M. (2014). Öğretmen ve Velilerin İDKAB Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri-Diyarbakır Örneği. *Marife*, 2, 107-121.
- Atacan, F. (1990). *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Atacan, F. (1993). *Kutsal Göç-Radikal İslamcı Bir Grubun Anatomisi*. İst: Bağlam.
- Atalay, T. (2005). *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık-Diyarbakır Örneği*. İst: Dem.
- Aydemir, S. (1998). *Şeyh-Mürîd İlişkisiyle Belirlenmiş Cemaat Şekli Olarak Tarikat(Şanlıurfa-Kadiri-Şeyh Sodey ve Mürîdleri üzerine yapılan Bir Din Sosyolojisi Araştırması)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE. Ankara.
- Aydınalp, H. (2010). Sosyal Çatışma ve Din. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2), 187-215.
- Bağlı, M., & Binici, A. (2005). *Kentleşme Tarihi ve Diyarbakır Kentsel Gelişimi*. Diyarbakır: Bilim Adamı.
- Bauman, Z. (2001). *Community: Seeking Sefaty in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press.
- Bilge, E. (2008). Nakşibendilikte Kadın-Ulaşlı Köyü Örneği. *Dicle Üniversitesi SBE*.
- Bilgin, V. (2011). *İbadet (Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal)*. Bursa : Emin Yayınları.
- Bruinessen, M. v. (1992). *Kürdistan Üzerine Yazılar*. İst: İletişim.
- Bruinessen, M. v. (2013). *Ağa, Şeyh, Devlet*. (B. Yalkut, Çev.) İst: İletişim.
- Büyükkara, M. A. (2007). Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları. *Usul Araştırmaları Dergisi* (7), 107-136.
- Çağlayan, E. (2014). *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası (1923-1950)*. İst: İletişim.
- Çağlayan, H., Özar, Ş., & Doğan, A. T. (2011). *Ne Değişti?- Kürt Kadınlarının Zorunlu Göç Deneyimi*. İst: Ayizi.
- Canbay Tatar, H. (1999). *Nuh'un Gemisindekiler-Şehirleşme ve Dini Cemaatleşme*. İst: Turan.
- Çelik, C. (2011, Ekim 20). Türkiye'de Dini Gruplar Sosyolojisi. *ERUSAM*, s. 2-29.
- Çelik, C. (2013). Dini Gruplar Sosyolojisi. M. Bayyigit (Dü.) içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 277-302). Konya: Palet Yayınları.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar*. (A. Şenel, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel biçimleri*. İstanbul: Ataç yayınları.



- Efe, A. (2008). *Dini Gruplaşma Ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açından İncelenmesi (Isparta Örneği)*. Isparta: Tuğra matbaası.
- Ergil, D. (2010). *Kürtleri Anlamak*. İst: Timaş.
- Göktaş, V. (2011). Tasavvufi Terbiye'nin Günümüz Din Eğitim-Öğretimine Sunabileceği İmkânlar. *A.Ü.İ.F.D.*, 52 (2), 137-155.
- Günay, Ü. (2003). Göç, Din Ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği. *Bilimname*, 3(3), 35-64.
- Günay, Ü. (2010, Ocak- Haziran). Gruplar Sosyolojisi ve Günümüz Türkiye'sinde Dini Gruplar. *Toplum Bilimleri Dergisi*, s. 7-52.
- Haşşab, S. M. (2010). *İslam sosyolojisi*. (A. Coşkun, & N. Özmen, Çev.) İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Hökelekli, H. (2008). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Horozcu, Ü. (2010). Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki. *Milel ve Nihal Dergisi*, 7 (1), 209-240.
- Jwaideh, W. (2012). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi- Kökenleri ve Gelişimi*. (İ. Çekem, & A. Duman, Çev.) İst: İletişim.
- Kalkınma Merkezi. (2010). *Zorunlu Göç ve Diyarbakır*. Diyarbakır: Kalkınma Merkezi.
- Karaca, F. (2010). *Din Psikolojisi*. (H. Hökelekli, Dü.) Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Kaymak, A. (2003, Temmuz-Ağustos-Eylül). Dinî Tutum ve İnançların Sosyal Ahlaka Etkisi ile İlgili Görüş ve Değerlendirmeler. *Yeni Ümit*(61).
- Keser, İ. (2011/a). *Göç ve Zor*. Ank: Ütopya.
- Kızmaz, Z., & Bilgin, R. (2010). Sokakta Çalışan/Yaşayan Çocuklar ve Suç: Diyarbakır Örneği. *esosder*, 9 (32), 269-311.
- Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye'de Dini Hayat (İzmir örneği)*. Ankara: işaret yayınları.
- Köylü, M. (2007). Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme. *OMÜFİD* (23), 65-92.
- Kurt, A. (2009). *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*. Bursa: Emin.
- Kutlay, N. (2012). *Kürt Kimliğinin Oluşum Süreci*. Ank: Dipnot.
- Léger, D. H. (2009). Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Önermeler. B. Solmaz, & İ. Çapcıoğlu (Dü) içinde, *Din Sosyolojisi (Klasik ve Çağdaş*
- Mesching, G. (2012). *Din Sosyolojisi* (3 b.). (M. Aydın, Çev.) Konya: Literatürk Yayınları.
- Müslim. (2005). *Sahih-i Müslim (muhtasar)* (Cilt 2). (A. F. Kocaer, Çev.) Konya: Hüner Yayınevi.
- Okumuş, E. (2009). "Sokak Çocuklarının" Sosyolojisi-Diyarbakır Örneği. *Dinbilimler Akademik Araştırma Dergisi* (1), 9-37.
- Okumuş, E. (2006). *Toplumsal Değişme ve Din*, İst. İnsan Yayınları.



- Ortatepe, E. (2014). Terörle Mücadelede Sivil Toplumun Rolü: Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde Kanaat Önderleri. Basılmamış Doktora Tezi. Ank.
- Özay, M. (2007). *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sennett, R. (2000). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. (S. Durak; A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Sezen, Y. (2003). *İslamın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Solmaz, B. (2012). Eğitim ve Din. N. Akyüz, & İ. Çapcıoğlu (Dü) içinde, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (s. 401-422). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Taftazani, E. V. (1997). Gazzali'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi Ve Gazzali'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar. (M. Aşkar, Dü.) *A.Ü.İ.F.D*, 36 (1).
- Tan, A. (2010). *Kürt Sorunu*. İst: Timaş.
- Tapper, R. (1991). *Çağdaş Türkiye'de İslam*. (Ö. Arkan, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Tatlılıoğlu, D. (1995). *Dini Cemaatlerin Yapısal-Fonksiyonel Analizi; Ankara ve Kayseri illeri Rıfai Cemaati Örneği*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü , Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kayseri.
- Tatlılıoğlu, D. (2008). Dini Cemaatlerin ve Tarikatlerin Fonksiyonel Analizi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (3).
- TBMM. (1997). *Boşaltılan Yerleşim Yerleri ve Göç Eden Vatandaşların Sorunları*. Ank: TBMM.
- TESEV. (2006). *"Zorunlu Göç" ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*. İst: TESEV.
- Usta, N. (1997). *Menzil Nakşiliği Sosyolojik Bir Araştırma*. Ankara: Töre Yayınları .
- Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yanmış, M. (2012). Diyarbakır'da Mevlid Geleneği ve Bazı İller ile Karşılaştırmalı Bir Analiz. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1), 115-133.
- Yüksel, M. (1993). *Kürdistan'da Değişim Süreci*. Ank. Sor Yay.

KURDISH DIALECT CONTINUUM, AS A STANDARDIZATION SOLUTION**HEWA SALAM KHALID*****Abstract**

Kurdish is a multi-dialect language, and has faced a linguistic challenge i.e., lack of a united linguistic policy, due to the absence of united authority of the Kurds. Also, there is not an adequate suggestion to standardize Kurdish language because of having opposite views. This article examines dialect continuum among Kurdish dialects by applying those words that were collected in the field of the research in some Kurdish populated towns and cities starting from the town of Pawa in Iran through some Kurdish populated areas in Kurdistan Region in Iraq to Zakho on the border with Turkey, underlining the necessity of a linguistic comparison between neighbouring towns phonetically. This is because dialect continuum might observe the changes between two dialects, and the border between A and B is called the area of the continuum. The question is that would the continuum area between main Kurdish dialects have ability to represent standard Kurdish, and would it resolve the standardization issue between both Sorani and Kurmanji dialects?

Keywords: Kurdish language, Dialect continuum, Kurdish dialects, Standard language, Sorani (Central Kurmanji), Kurmanji (Northern Kurmanji), Kurdistan.

Introduction

In present-day, sociolinguistics uses the term dialect to refer to or define varieties within a language. As Mesthrie (2000, p.45) has discussed, dialects can be classified into two main groups; regional and social dialect. This paper is more concerned with regional dialect, which is more about the speech characteristic of an area.

Generally, linguists have drawn a border between two dialects or more, which is seen commonly among Kurdish linguists (H.Khurshid, 1985) (Khoshnaw, 2013). In contrast, many believe that there is not a sharp border between dialects of a language (Tait, 1994) (Bloomfield, 1933). According to the second vision the area between two dialects is called

dialect continuum. Dialect continuum or dialect area was defined by Leonard Bloomfield as a 'range of dialects spoken across some geographical area that differ only slightly between neighbouring areas, but as one travels in any direction, these differences accumulate such that speakers from opposite ends of the continuum are no longer mutually intelligible' (Quiles & Menchero, 2011).

This paper will present arguments on dialect continuum among Kurdish dialects. The research, excluding the introduction, has been divided into four sections; First, Kurdish language and its dialects according to the previous researches will be examined. Second section will study the words that were collected in the field of the research and highlights dialect continuum among them. Third, Dialect continuum area will be shown as the solution for Kurdish standardization issue. The final section is a conclusion to sum up the main points.

1. Kurdish language and its dialects according to previous researches

Kurdish is a multi-dialect language. Traditionally, there are orientalist's views about Kurdish dialects e.g. a trained linguist Mackenzie, classified Kurdish dialects into three groups; the northern group i.e., 'Kurmanji', the central group i.e., 'Sorani' and the southern group or 'Kermanshahi, Ardalani and Laki'. He claimed that the Sorani and Kurmanji differences are the result of Gurani influence in the past (MacKenzie, 1961, pp. 68-85). Moreover, Gurani and Zaza were not classified as Kurdish dialects; they were categorized under Iranian independent languages (MacKenzie, 1961).

Martin V. Bruinessen who is contemporary researcher in his book 'Agha, Shaikh and State' thought in the same way and classified Kurdish dialects into the same groups. Also he showed some significant differences between Kurmanji and Sorani (1992, p. 47-48).

Although those non-Kurdish researchers demonstrated some essential points in their projects, it is believed that some of them could not hit the target. This might be due to the political structure of the Kurdish society or their inability to speak Kurdish language fluently. This is because Kurdish speakers are spread among some countries and their language is not the official language in their countries, for instance Kurds from Turkey, Iran and Syria. Even it was banned to be spoken from time to time (McDowall, 2004, p.410). However, it has



become one of the official languages in the second half of the last century in Iraq (McDowall, 2004, p 327). Another factor that has become an obstacle in the way of non-Kurdish researchers to research about Kurdish language is that most of them did not know Kurdish fluently, as mentioned previously, or if they had known, they might have been confused between Kurdish dialects. Moreover, some researches might have been biased due to the fact that the dominate languages in the area, namely Turkish, Arabic and Persian, have not accepted the reality of Kurdish language. Furthermore, they have worked to separate Kurdish dialects from the main root which is Kurdish. As such, it can be said that most of the classifications were not fully scientific (Hama-amin & Ali, 2006) (M.Azeez, 2005) (Khoshnaw, 2013). Even though, some of the very well-known non-Kurdish researchers have not been successful in categorizing Kurdish dialects. This might be because of their little awareness and ability to read and write the language and this defect has deprived them of reading the new researches that have been done or written regarding Kurdish language in Kurdish. Consequently; they have resorted to the traditional sources, take David McDowell (2004, p.10) as an example.

On the other hand, Kurdish writers have classified Kurdish dialects in various ways; speaking of Professor Fuad Hama Khurshid, who is a Kurdish linguist and supposed to have the adequate dialect classification and is very similar to the classification of Tofiq Wahbi (Hama-amin & Ali, 2006) (Khoshnaw, 2013) (Hama-amin & Ali, 2006) (M.Azeez, 2005). He believes that those writers who separate a Kurdish dialect from the Kurdish language might do so because of the influence of Kurdistan's invaders for example; Iran wanted to split Luri 'Gurani' from Kurdish. Therefore; the academics should be aware of these things (H.Khurshid, 2008). Khurshid categorizes Kurdish language into four main dialects, and each dialect is divided into some sub-dialects, which are:

A. Northern Kurmanji

Kurmanji or Northern Kurmanji is the biggest Kurdish dialect, which is spoken by Kurds in south-east Turkey, south-west Armenia, northern Syria, Duhok and Musil provinces in Iraq, and both Khui and Qutur cities in Iran (H.Khurshid, 1985, pp. 58-60). This dialect was very developed at the beginning of the last century .The first Kurdish newspaper was in Kurmanji and the grammar of Kurmanji was written before the other Kurdish dialects. The

first Kurdish modern poem was in Kurmanji (Nawkhosh & Khoshnaw, 2011, p.27) (Hama-amin & Ali, 2006) (M.Azeez, 2005), but Kurmanji faced serious challenges when the republic of Turkey was established and Kurds could not obtain independence or autonomy in the 1920's. This is because most Kurmanji speakers live in Turkey, and they have not been given any ethnic and linguistic rights in the Turkish constitution (Earle, 1925) (Khoshnaw, 2013) (M.Azeez, 2005) (McDowall, 2004). As such, Kurmanji was only occasionally used in some foreign publications (Sabir, 2008). Inside Turkey, even the words Kurd and Kurdistan were banned for a while and Kurds were called mountain Turks (Hassanpour, 2010).

Kurmanji sub-dialects are; 'Bayazidi – Hakari – Botani – Shamdinani – Bahdinani - Western sub-dialect' (H.Khurshid, 1985).

B. Central Kurmanji or Sorani

Central Kurmanji, which is publicly known as Sorani, is the second Kurdish dialect. Most people in southern and eastern Kurdistan, 'Kurds in Iraq and Iran', speak in Sorani (H.Khurshid, 1985, p.61). Despite the fact that Gurani and Kurmanji have had an older written history and literature (Saeed, 2008; Khaznadar, 2001), Sorani is the dominant Kurdish dialect currently. Sorani gained power in the Nineteenth Century during the reign of Baban and since then it has continued its domination because of the Kurdish administrations in southern Kurdistan in the last century and Republic of Kurdistan in the east of Kurdistan in Mahabad (Khoshnaw, 2013, p.404). Some Kurdish linguists and writers believe that Sorani has declared its standardization (Sabir, 2008; Sabir, 2009; Hama-amin, 2013; Karim, 2013). However, it has not been recognized as a Kurdish standard dialect by law yet.

Its sub-dialects are; 'Mukri – Sorani – Ardalani – Slemani – Germiani' (H.Khurshid, 1985).

C. Southern Kurmanji

Southern Kurmanji is also known as Luri. Some of its sub-dialects are disputed between Persian and Kurdish languages (Windfuhr, 2009, p.418) (McDowall, 2004, p.10) (H.Khurshid, 1985, p.40) (Khoshnaw, 2013, pp.55-60), even some people count Luri as an independent language (Curtis & Hooglund, 2008, p.94). The Persian authorities have had a fundamental role in encouraging the Lurs to isolate themselves from Kurds. In this case, I think the most important thing is to refer to the Lurs themselves and what they think about their identity, which as much as I know, they believe that they are Kurdish. Most of its

speakers are living in Iran, which starts from northeast of the Persian Gulf, extending through Khanaqin in Iraq, Qasri Shirin, Krmashan, and Malayar in Iran.

Its sub-dialects are; ‘Pure Lure – Bakhtyari – Mamasani – Kohglo – Lak –Kalhur (H.Khurshid, 1985)

D. Gurani

Gurani is another Kurdish dialect that is widely spread across Kurdish inhabited areas in the Middle East. Its sub-dialects are not linked together geographically in a continuous chain (M.Azeez, 2005); take Hawrami and Zaza as an examples. Zaza speakers are living in Turkey, but the Hawrami speakers are in Iraq and Iran. Despite the fact that some believe that Gurani is not a dialect of Kurdish language and they claim that Gurani culture and religion are different from Kurdish, Gorani speakers think of themselves as Kurds, even though they are aware of speaking dialects which are not mutually comprehensible with Kurmanci or Sorani, and in some cases, of having a distinct religious and cultural tradition (Edmonds, 1957, p.10).

Gurani sub-dialects are; ‘Pure Gurani – Hawrami – Bajalani - Zaza’ (H.Khurshid, 2008).

2. Dialect continuum among Kurdish dialects

As it has been discussed before, dialect continuum is an area between two dialects that covers most similarities between them. Understanding will decrease with travelling to any direction from the area. Kurdish language dialects could be one of the best examples for this continuum, geographically Kurdish starts at Khorasan in northern Iran next on the border with Turkmenistan, which is a separated region geographically with other Kurdish speakers, then starts again in the west of Iran and extends to north and northeast of Iraq, north Syria and southeast of Turkey with smaller groups in some other countries (Windfuhr, 2009) (H.Khurshid, 2008) (M.Azeez, 2005). This entire territory is inhabited by Kurdish speaking peoples who speak in the four main dialects that mentioned previously.

This project has collected the phonetics of some Kurdish words from Pawa to Zakho. Look at the figure 1.



A town of Pawa from Iran and a town of Byara from Iraq are neighbouring areas within two different countries. Their population are speaking in the same sub-dialect, which is Hawrami or Hawramani. The phonetics of both towns are very similar, however, there are minor differences with each other, which is believed to be due to different language policies. For example, the word 'zanko' is used to refer to 'university' in the Iraqi part, but the word 'danishgah' is used in Iranian part. This is because 'university' is a new word for Kurdish-Hawrami dictionary. People of Pawa are under Persian domination and received 'danishgah' from Persian language while Hawrami people in Iraq are affected by Kurdish-Sorani and use 'Zanko' that was coined by Kurdish academy in Iraq. Speaking about other examples in these two destinations, they are very similar or have very minor differences. Look at the table 1.

In spite of the fact that most Hawrami speakers know how to speak Sorani, but the gap between Sorani and Hawrami is huge. This gap gives an idea to some researchers to say that Hawrami is not Kurdish (Windfuhr, 2009, p.589). Nonetheless, I think Hawrami is a sub-dialect in Kurdish language and very similar to another Kurdish dialect namely Zazaki which is spoken by some Kurds in Turkey.

There are some crucial factors that increase the level of divergence among Kurdish dialects; above all Kurds have not been independent politically. As a result, the dominant languages in those countries that Kurds live in, have worked hard to destroy Kurdish language and melt it in their languages. Another factor could be that both Sorani and Kurmanji dialects have also tried to be a representative of Kurdish language and they have pushed aside some other Kurdish dialects and sub-dialects, including Hawrami. As such, the Hawrami speakers have wanted to keep their sub-dialect far from Sorani to survive. As a result, fundamental differences between Hawrami and Sorani have appeared. In the table 2 Halabja phonetics-nearest place to the Hawrami areas- have been exhibited.

Also, there are speakers of the two dominant Kurdish dialects on the field of the research, which are Sorani and Kurmanji. Sorani starts from Halabja, extends through Sulaimani, Dokan, Koya, and Shaqlaw. While Kurmanji starts from Akre on the other side of the Zab River through Duhok, Zakho and continues through many towns and cities in Southeast of Turkey. Both sides of the Zab River are the area of continuum, which could be taken as a satisfactory solution for the Kurdish language standardisation issue. This is because the

language of the neighbouring areas is much more similar than other areas. Look at the table 3 that shows the linguistic changes among Sorani and Kurmanji accents.

3. Dialect continuum area as the solution for Kurdish standardization issue

If someone wants to do research about Kurdish language or aims to learn the language, the biggest challenge he/she will face, would be the variety of Kurdish dialects. This is because Kurdish language does not have a unified and standardised language. Kurdish people are not ready to accept one of the dialects to be the standard language and the representative of other Kurdish dialects (Khoshnaw, 2013) (M.Azeez, 2005) (McDowall, 2004) (Sabir, 2008). Provided that the speakers of certain language do not agree to the standardization solution, the standard will not be formed. This is because I strongly believe that language is a social agreement before anything else.

There have been four unsatisfactory options, which are suggested by linguists and writers; First, Sorani should become a standard language. Second, Kurmanji should be a standard Kurdish. Third, Kurdish is a multi-standard language and both Sorani and Kurmanji are standard. Fourth, Surmanji need to be made by collecting both main dialects and others in a new language (Khoshnaw, 2013).

All of these suggestions have been refused by the opposite groups, and the autonomous Kurdish region in Iraq that is the only Kurdish formal authority, which use Kurdish as an official language, have not decided about the dialects yet. They had seen Surmanji as a suitable suggestion, and had started to use it in the education, but they faced protesters and failed (Chalki, 2009). It is thought that the failure was because Surmanji is not a right suggestion linguistically. This is due to the fact that Kurdish dialects are different grammatically, and one cannot collect two languages that have two difference grammars.

I believe most of the Kurdish people preferred Surmanji at the beginning, because they wanted to have a standard language similar to other languages in the world. It basically means people are not linguists, they only prefer a suitable and satisfactory solution. But the failure might be because the suggestion was not suitable linguistically, as mentioned before. The suitable suggestion would be the language of the area of dialect continuum. This theory may



succeed widely. This is because the area of the continuum is Sorani and Kurmanji in the same time. Look figure 5

If 'A' is Sorani and 'B' is Kurmanji, it will be difficult for both sides to understand each other clearly. But 'AB' is the common area between both dialects and it would be understandable for all of the Kurds. The most important point here is that Kurdish people might agree upon this solution. The dialect continuum solution is the key due to the fact that as a result of standardizing the area of the continuum, both main Kurdish dialects would believe that they have not been ignored.

4. Conclusion

The border between two dialects, which is called dialect continuum, is not sharp, and the chain of dialects is socially connected. As a result, the area between two dialects is part of both dialects in the same time and clearly understandable for both. However, Understanding will decrease with going to any direction. Underlining this point, the continuum between main dialects of Kurdish language, would resolve standardization issue among them.

Tables and Figures:

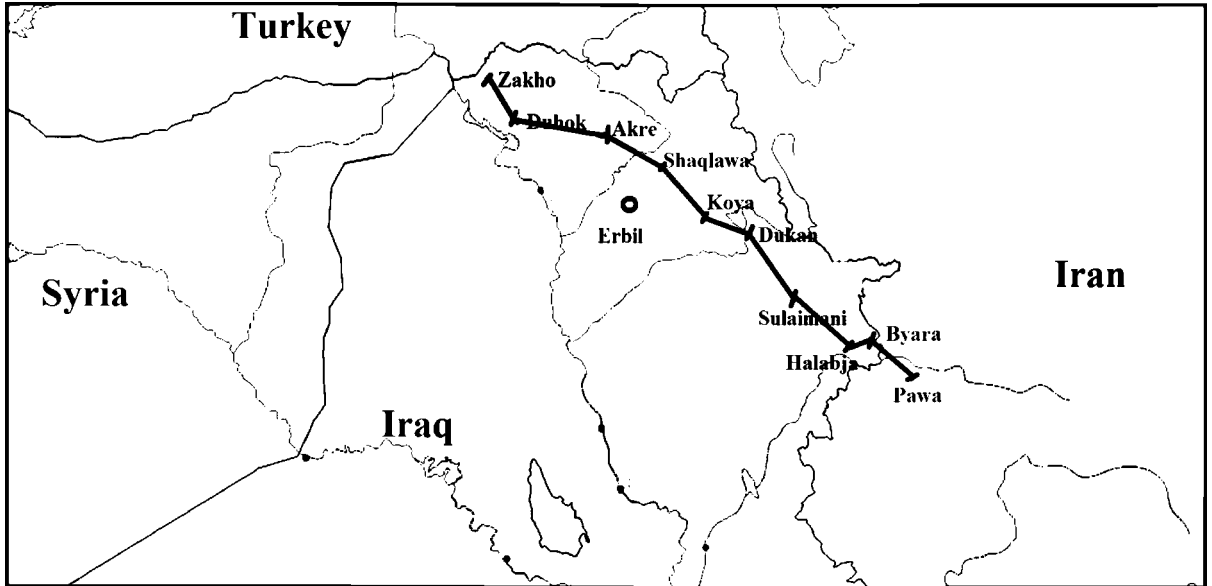


Figure 1: The locations of the 10 Kurdish dialects studied.

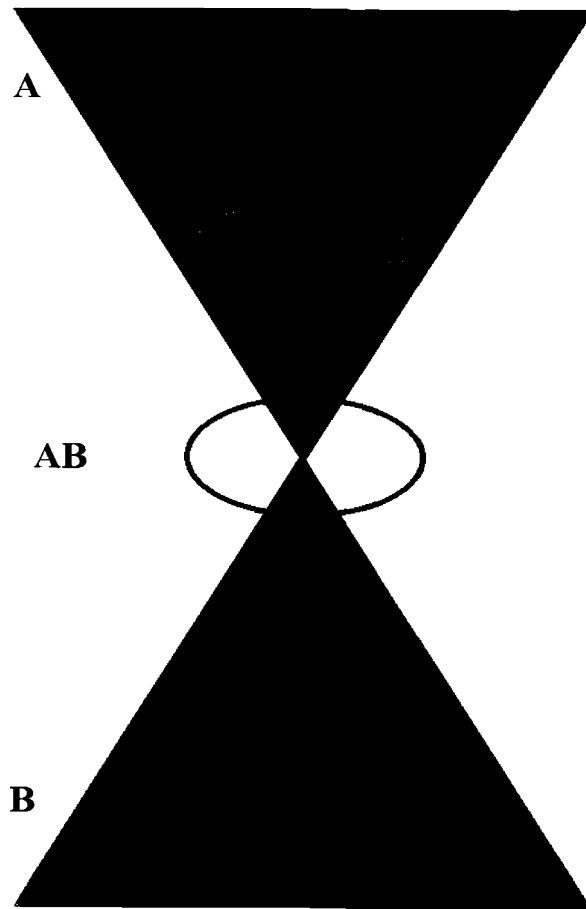


Figure 2: The area of dialect continuum between A and B.



The meaning in English	Pawa phonetics	Byara phonetics
spring	/wahār/	/wahār/
Now	/isa/	/isa/
Sleeping	/wta/	/wtai/

Table 1: The phonetics of three Kurdish words in Pawa and Byara.

The meaning in English	Hawrami – Byara	Sorani – Halabja
Spring	/wahār/	/bahār/
Now	/isa/	/istā/
I will go	/mlw/	/âcm/
Home	/yāna/	/māl/
How	/ĉani/	/ĉon/

Table 2: The phonetics of some Kurdish words in Halabja and Byara.

The meaning in English	Sorani Dialect					Kurmanji dialect		
	Halabja	Sulaimani	Dukan	Koya	Shaqlawā	Akre	Duhok	Zakho
Pillow	/p̄sti/	/p̄sti/	/p̄sti/	/bālifk/	/bālif/	/bālifk/	/bālifk/	/bālifk/
Blood	/xuēn/	/xuēn/	/xuēn/	/xūn/	/xin/	/xuin/	/xin/	/xin/
Sleeping	/xawtn/	/xawtn/	/xawtn/- /nūstn/	/nūstn/	/nūstn/	/nvstn/	/nvstn/	/nvstn/
Ugly	/nāširn/	/nāširn/	/nāširn/	/nāširn/	/naširn/	/naširn/- /tāl/	/tahl/	/tahl/ /taʃl/
Yesterday	/duēnē/ /duēka/	/duēnē/	/duēnē/	/dunē/	/dunē/	/duh i:/	/dh i:/	/duhē/

Table 3: The linguistic changes among Sorani and Kurmanji.

Bibliography

Bloomfield, L., 1933. *Language*. New: Holt, Rhinehart and Winston.

Chalki, M., 2009. ب ڤوکا سورمانجی خواندنا خوئاخوازن ب ده را نامیدی فهقوتابین ده ده کید خویشاندانه
In a protest; Students in Amedi county do not want to study in Surmanji dialect.

[Online]

Available

at:

http://www.regaykurdistan.com/regaku/index.php?option=com_content&view=article&id=350%3A2010-01-19-14-28-59&catid=48%3A2009-12-08-15-21-12&Itemid=191&lang=en

[Accessed 20 Sep 2014].

Curtis, G. & Hooglund, E., 2008. *Iran, a country study*. 5th edition ed. s.l.:Library of Congress.

Earle, E. M., 1925. The new constitution of Turkey. *Political science quarterly*, 40(1), pp. pp. 89-100.

Edmonds, C., 1957. *Kurds, Turks, and Arabs*. First edition ed. London and New York: Oxford University Press.

H.Khurshid, F., 1985. *Kurdish language; geographical division of Kurdish dialects* زمانی
کوردی و دابه‌شبوونی دیالیکته‌کانی. 1st edition ed. Baghdad: Afaq publishing.

H.Khurshid, F., 2008. *Kurdish language and its dialect* زمانی کوردی و دیالیکته‌کانی. 1st edition ed.
Sulaimanya: Sardam publication.

Hama-amin, S. & Ali, B., 2006. *Dialect and sub-dialect* زار و شیوزار. 1st edition ed.
Sulaimanya: Chwarchira publishing.

Hassanpour, A., 2010. *Kurdish Language Policy in Turkey*. [Online]

Available

at:

<http://www.kurdishacademy.org/?q=node/129>

[Accessed 21 Sep 2014].

Khoshnaw, N., 2013. *Kurdish Standard Language* زمانی ستانداردی کوردی. 1st edition ed. Erbil:
Hivi publishing.



M.Azeez, H., 2005. *Linguistic sensation & Problems of Kurdish language* سه‌لیقه‌ی زمانه‌وانی و
گرفته‌کانی زمانی کوردی 2nd edition ed. Sulaimanya: Aro publishing.

MacKenzie, D., 1961. *The origins of Kurdish, Transactions of the Philological Society.*
chakika ed. chakika: chakika.

McDowall, D., 2004. *A Modern History of the Kurds.* 3rd edition ed. London and New York :
I.B.Tauris publishing.

Methrie, R., 2000. Regional dialectology. In: R. Methrie, J. Swann, A. Deumert & W. L.
Leap, eds. *Introducing sociolinguistics.* Edinburagh: Edunburagh University Press, pp. 44-75.

Nawkhosh, S. & Khoshnaw, N., 2011. *Linguistics; Eighth part* به‌رگی هه‌شتهم زمانه‌وانی؛
Erbil: Rojhalat publishing.

Quiles, C. & Menchero, F. L., 2011. *A grammer of modern Indo-European languages.* Third
Edition ed. Badajoz: The Indo-European language association .

Sabir, R., 2008. Kurdish united language and Kurdish alphabet. *Kurdology*, 1(1), pp. 34-77.

Tait, M., 1994. North America. In: R. E. A. M. T. Christopher Moseley, ed. *Atlas of the
World's Languages.* London and New York: Routledge, pp. 3-30.

Windfuhr, G., 2009. *The Iranian Languages.* First edition ed. London and New York:
Routledge.



BİR TARİH VEYA FELSEFE İNCELEMESİNİN TEMEL BAĞLAM OLARAK KÜRTLER NASIL VARDIR?

Muhammet ÖZDEMİR*

Abstract

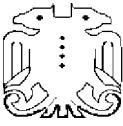
In this study, in terms of the usual usage conditions history, philosophy and social sciences, Kurds, providing an objective context for understanding the nature of the relationship between knowledge produced in their own rights. Something of interest for this study, the epistemological status of knowledge about the Kurds have been created and the real experience is whether consume or not. The effects of Orientalism as a basic concept of the Middle East and the third world can be traced through colonialism epistemology. Study, "What is the social existence as a form of socialization style or the Kurds?" Question the person who conceptualized Kurdish state "Kurds" seeks to make clear that in creation through the earthly conditions of epistemology. Awareness of Kurdish nationalism in anthropological research in the design of the divided Muslim existence is seen close to nationalism and modernity. Here, Islam and nationalism justify the persecution of the earthly conditions, is credited as being a precondition of the modern umbrella providing progressive freedom. So text is concentrated to another detail texts with the Kurdish subject between psychological relationship except epistemology and propaganda.

Key Words: Turkey, Kurdish, History, Philosophy, Epistemology, Orientalism, Postcolonialism, Antropology.

Giriş

Bu yazının amacı, Türkiye’de özellikle son yıllarda ilgi çekici bir araştırma bağlamı olarak belirginleşen Kürtlerin nasıl bir sosyal bilim koşullanması özelinde ve hangi yöntemlerle ele alınabildiklerini metodolojik olarak tartışmaya açmaktır. Toplumsal ve siyasi açılardan bir mesele olarak görünür hale gelen “Kürt sorunu” ile Kürtlerin bizzat varoluşları ve bir bilimsel incelemeye konu oluşları arasındaki tarihsel veya felsefi ayrıntılar genellikle geçiştirilmektedir. Söz konusu ayrıntılar ile kastedilen, sosyoloji, antropoloji, siyaset bilim, tarih ve felsefe gibi bilgi-iktidar ilişkileri bağlamında farklı anlamları beraberlerinde dolaylayan sosyal bilimlerin Kürtleri soruşturma tarzları ile hem Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da, hem de Türkiye ve bölge ülkelerinde yapılan çeşitli incelemelerin Kürtçe varoluşu nasıl alımladıklarıdır. Daha açık bir deyişle, Kürtlerin hangi tür bilginin nasıl konusu oldukları henüz soruşturulmamış temel bir sorundur ve bizim tartışmaya açmak istediğimiz, Kürtlerin akademik bir bilgi problemi olmalarının içeriğidir. Çünkü oryantalizm özelinde bilgi nesnesi olan etnik, dinsel, kültürel ve cinsel varoluşların birer bilgi nesnesi olmalarıyla bunların oryantalizm dışında bizzat ele alınışları birbirinden oldukça farklı bilgi nitelikleri yaratmaktadır. Ayrıca oryantalizm bağlamında değerlendirilebilecek akademik çalışmalar Postkolonyalizm özelinde antropolojinin muhatapları olarak anlaşılmakta ve farklı bilgi-iktidar ilişkilerine göndermede bulunmaktadır.

“Elifbâ”sı beraber yaşadıkları Türklerde daha önce görünür olduğu şekilde “alfabe”ye dönüştürülen Kürtlerin ya da Kürt hareketinin bizzat akademik bilince sahip olmaları veya olmamaları önemli değildir. Ne var ki, etnik çalışmalar ile kültürel çalışmalar arasında yeni oryantalist antropolojinin neresinde buldukları netleştirilmemiş bir toplumsal varoluş tarzından açığa çıkanların, gerçek bir tarihsel inceleme veya gerçek bir tarihi varsayan bir felsefi incelemenin konusu olabilmeleri –hiç olmazsa modern sosyal bilimler açısından–

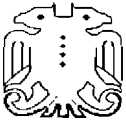


mümkün değildir. Meselenin metodolojik yanı bizzat Kürtlerle ilgili veya onlarla sınırlı değildir; ama evrensel bilgiyle arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında gerçekçi bir bilgiye sahip olmak bizzat birer özne olarak önce Kürtlerin hakkıdır. İnsanlar bilinç ve gelişim detaylarından emin olamadıkları bilgi içeriklerini genellikle sakıncalı bulurlar ve hangi bilgi türüne nasıl konu edildiklerini bilmek isterler. Tarih ve felsefe, işaret ettiğimiz bilinç ve gelişim detayları bakımından iki önemli çalışma ve değerlendirme alanıdır. Her ikisi de bilgi ile ilişkinin mahiyeti hakkında gerçekçi veriler için birer ölçüt niteliğindedirler. Bu çalışma, tarihsel veya felsefi incelemelerin konusu olabilmek bakımından Kürtlerin çağdaş dönemlerdeki durumlarını analiz etmeyi taahhüt etmektedir.

1. Adlandırma ve Yöntem Sorunu

Öncelikle belirtmek gerekir ki, ekonomik, askeri ve siyasi olarak gelişmiş toplumlar tarafından yaratılan kültürel propagandada kendilerine “üçüncü dünya” olarak işaretle bulunulan ve bu adlandırmanın genellikle bizzat sahiplenildiği toplumların bilgi konusu edilmeleri daima bir adlandırma ve yöntem sorunuyla beraber var olmaktadır. Günümüzde inkâr edilemez bir olgu olarak teslim edilen sömürge veya koloni ölçütünü merkeze alarak söz konusu toplumların bilgiyle ilişkilerinin mahiyeti hakkında güvenli bir barınak taahhüt eden postkolonyalizm, bu adlandırma ve yöntem sorununa en yoğun değinen yeni eleştirel bağlamlardan birisidir. Belki başka kavramsal ölçütlerle daha güvenli öznel eleştiriler icra etmek mümkündür; ama şimdilik bizim için postkolonyalizm, ilkin aydınlanmayı fazla genişletilmiş insanlık tarihi açısından yanlış bir teşhis olarak yorumlaması bakımından, (Mishra; Hodge, 2005: 376-377) ikinci olarak ise, Edward William Said’in (1935-2003) Türkçeye *Şarkiyatçılık* olarak çevrilen eserinin 1978 yılında yayınlanmasından itibaren bizzat “Doğu”nun modern Avrupa’nın icat ettiği bir bilgi nesnesi ve içeriği olduğunu eleştirilerinin merkezine yerleştiriyor olması bakımından çığır açıcıdır. (Klaren, 2008:131-132), “Postcolonial” terimi, bir coğrafya için “II. Dünya Savaşı” olarak algılanan gelen büyük yıkımın ardından İngilizce konuşulan ülkelerde sömürgeciliğe dair eleştirel çalışmalar (“critical studies of colonialism”) ile ve postmodern perspektiflerin etkisi altında sömürge edebiyatıyla birlikte gelişmeye başladı. (Coronoil, 2008:399) 1980’lerde Kuzey Amerika’yı işgal eden ve o zamandan beri epeyce tüketilmiş olan postkolonyal soruşturma tarzının, (Klaren, 2008:130), Kürt sorununun bilgiyle ilişkisinin mahiyetini teşhis edecek nitelikte bir adlandırma ve yöntem tahliline imkân vereceğini düşünüyoruz.

Türkiye’deki Kürt meselesi ve Kürdistan tartışmasında sözgelimi “Şeyh Said Ayaklanması”nın (1925) yarattığı önemli bir hafıza mevcuttur. Bu hafızanın ele alınışında, arka planının ve aşama aşama gelişmesinin, sonra algılanma içeriğinin ortaya konulmasında kayda değer bir terminolojik zorluk bulunmaktadır. Meseleye gerçek anlamda tarihsel bir olay olarak değil de antropolojik nitelikte bir olay olarak yaklaşan Lâle Yalçın-Heckmann, “Şeyh Said Ayaklanması”nın çoğunlukla etnik ve milliyetçi temelli bir İslâm ayaklanması olduğu yorumunda bulunmaktadır. Kürtler arasındaki İslâm’dan çok Kürt etnisitesi ve milliyetçiliğiyle ilgilendiğini açıkça ifade eden Yalçın-Heckmann, Türkiye’nin Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yoğunlukla yaşanan Kürt meselesinin, etnisite, milliyet, İslâm ve sosyal hareketler kavramlarıyla ilişki halinde olduğunu belirtmekte ve meseleyi sosyolojik bir mesele olarak teşhis etmektedir. Bu arada Kürt hareketiyle ilgili tarihsel, sosyolojik ve siyasi çalışmaları kendi örnek incelemesinde bir araya getireceğini dile getirmektedir. Başlığı “Türkiye’deki Kürtler Arasındaki Etnik İslâm ve Milliyetçilik” olarak belirlenmiş ve antropolojik niteliği haiz modernist bir çalışmanın başka türlü olması beklenemezdi. Yalçın-Heckmann açısından bakıldığında Marksist-Leninist bir yönlendirmeye



sahip Kürt İşçi Partisi (PKK) incelemenin görünmeyen merkezindeymiş gibi bir izlenim verebilir. Ona göre, Kürtler arasında etnik ilgilerle milliyetçi tutumlar ve bir evrensellik anlamında İslâm birbirlerini kuruyor görünmektedirler. Biri milliyetçiliğe diğeriye fundamentalizme göndermede bulunuyor olduğuna göre (Yalçın-Heckmann, 1991:102-120) herhalde milliyetçilik daha ileri bir harekettir; çünkü Batı Avrupa’da ortaya çıkan milliyetçilik hareketiydi. O halde “Şeyh Said Ayaklanması”, dini, kabilesel ve nasyonalist bir ayaklanmaydı. (Tapper, Heckmann 1991:14)

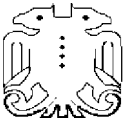
Yalçın-Heckmann’ın “Şeyh Said Ayaklanması” özelinden hareketle meseleye antropolojik bağlamda ve politik sosyoloji zemininde yaklaşarak adlandırmayı “etnik ve milliyetçilik temelli İslâm” üzerinden yapmasında ünlü Kürt antropoloğu Martin Van Bruneissen’in *Ağa, Şeyh, Devlet* adlı çalışması etkilidir. (Tapper, Heckmann 1991:14) Uzmanlık alanı Kürtler olan bir antropolog olmasını, 1967 yılında henüz bir fizik öğrencisiyken bölgeye yaptığı bir ziyaret esnasında Kürdistan karşısında huşuya kapılmasına bağlayan Bruneissen, (Bruneissen, 2004:11) Kürtlerin geçmişten beri milli bir bilince sahip olduklarını öne sürer ve erken olduğunu düşündüğü bir tarih olarak da 17. yüzyılı alır. Ahmed-i Hânî’nin Türkleri, Arapları ve Farsları itaati altına alacak bir Kürt devleti hayaliyle yaşadığını ona ait bir şiir alıntısıyla temellendirmeye ve böylece Kürt milli şuurunun çok önceleri ortaya çıkmış olduğunu göstermeye çalışan Bruneissen, (Bruneissen, 2004:390) çağdaş bir bakış açısıyla “Şeyh Said Ayaklanması”nın olumsuz neticesinin Kürdistan’ın pasifize edilmesi gayretlerinin bir parçası olduğunu dile getirmektedir. (Bruneissen, 2004:430) Bu antropolog, daha genel olarak Ehlisünnet vel-Cemâat olarak bilinen İslâmî fırkanın içerisinden gelen Nakşibendilik ve Kadrlilik gibi tarikatları da Kürt milliyetçilik tarihinin içerisinden okumaya ve hatta Nakşibendî tarikatı mensuplarınca tarikat soykütüğünde önemli bir yer tutan Şeyh Hâlid-i Bağdâdî’yi de bir aşama olarak görmeye eğilimli durmaktadır. (Bruneissen, 2004:330-339) ***

Mesela Ebû Hâmid el-Gazâlî gibi tarihsel olarak oldukça eski kalan Müslüman düşünürlerin Kürtler hakkında –hatta sözgelimi Türkler hakkında- yazdıklarına vakıf olsa, Bruneissen acaba ne düşündü? Gazâlî’nin kullandığı Arapça cümlelerin Türkçe karşılığı tam da şöyledir:

Bir toplumsal tarz da (“firkatün”) mutluluğun amacının üstün gelme, istila, adam öldürme, kırıp geçirme, yağma yapma ve esirleştirmede bulunduğu fikrindedir. Bu, bedevi Araplar, Kürtler ve ahmakların çoğunluğunun yoludur. (Gazâlî, 1986:178)

Daha naif bir okur, daha ileriki bir sayfada Türklerin de hiç olmazsa kısmen dinsiz ve şeriatsız bir toplum olarak betimlendiklerini göstererek Gazâlî’nin *Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserine dair yeni bir bağlam yaratabilir. (Gazâlî, 1986:180) Yukarıdaki alıntıda amaç, Kürtlerin kötülenmesi değildir. “Ulusal bilinç” adına üretilen söylemlerin maksatlı oluşturularak meşru görmelerin bile hesaplı bir politikaya hizmet ettiğine ilişkin bir itiraz yaratmaktır. Yoksa Gazâlî’nin amacı da –metne bakan herkesin biraz anlayabileceği üzere- Kürtleri veya Türkleri kötölemek değildir. Arapları da indirgediği halde Farslara olumsuz bir yakıştırma bulunmayan Gazâlî’nin saf bir yorumla bir Fars milliyetçisi olduğu söylenemez mi? Bruneissen’in okumaları benzer şekilde biraz maksatlı veya hiç değilse abartılı gibi görünmektedir.

Örnek bir olay olarak “Şeyh Said Ayaklanması”nın ikisi de İngilizce yazan iki Kürt antropoloğu tarafından nasıl alımlandıklarını yukarıdaki aktarımlarda görmüş olduk. Görece



daha kuramsal ve kavramsal bir tahlile geçmeden önce söz konusu aktarımlarda Kürtlerin, temel meselesi Türkiye'deki Türklere ve daha kapsamlı olarak da Müslüman asla sahip Ortadoğulu diğer tüm halklara kendilerini ispat etmek üzere onlarla mücadele olan bir etnik ve milliyetçi harekete tekabül ettikleri söylenebilir. Kabaca Kürtler değerli ve incelenmelidir; çünkü onlar Türkleri, Arapları ve Farsları sevmemektedirler. Kürtlerin Batı Avrupalı veya Kuzey Amerikalılarla herhangi bir problemi yoktur. Çünkü onlar kendilerinin çağdaşlaşmasının ve özgürleşmesinin önündeki engelin bir ulusal ses yaratamama olduğunun ve bu durumun temel müsebbibinin Batılılar olmadıklarını bilmektedirler. Kürtlerin Müslüman görünüşleri onların evrensel boyutları olduğu nispette aslında bilinçsel bir evrimin daha az baskın bir aşamasıdır ve onlar ilerici bir halk olarak çoğunlukla yerel bir mücadelede bulunmaktadır. Yani Kürtlerin özgürlük ve bir ulus olma mücadelelerinin evrensel bir anlamı bulunmamaktadır. O halde sözgelimi Türkiye'deki Kürtlerin hayalleri ancak Türkler, Araplar ve Farslarla sınırlıdır ve söz konusu milletleri dünyadan aldığımızda bu etnik ve milliyetçi hareketi yaratan nesnel bilincin bir varoluş zemini kalmayacaktır. Eksik okumalar ve sınırları belirlemeler, oryantalist okumanın tipik birer özelliği olarak Doğu'yu kurmanın birer göstergesidir. Böylece Kürtleri kuran veya Kürt öznesinin bilincini tarih ve aidiyet bakımından şekillendiren oryantalist bir literatür ve terminolojiden söz etmiş oluyoruz.

Yalçın-Hekmann ve Bruneissen'e başka ünlü Kürt antropologlarını veya oryantalistlerini de eklemek mümkündür. Daha aşağıda geleceği üzere, söz konusu yazarların bizzat birer özne olarak tarihte kendilerini konumlandırma tarzlarıyla nesneleştirdikleri Kürtleri bilginin ana muhtevası olarak kurmaları arasındaki ilişki ve Kürtlerin bu tarihsel kurulmayla edindikleri ilişkinin mahiyeti önemli felsefi problemlere gebedir. Şimdilik bizi burada ilgilendirdiği kadarıyla Kürtlerin nasıl varolduklarına dair bir disiplinler bağlam, adlandırma, yöntem ve terminoloji sorunu mevcuttur. Antropolojik bir çalışmanın Kürtler özelindeki yerel ekonomik, politik, sosyolojik, tarihsel ve psikolojik verileri anlamlandırma tarzı bizzat sözü edilen sosyal bilim dallarının yöntemlerine uygun olarak gerçekleştiriliyor gibi değildir. Varolan bir insani varlık tarzını betimlemeyle onu analiz etme arasındaki hızlı geçişler ve hemen eklenen ahlaki yargılar, sözgelimi Yalçın-Hekmann ve Bruinessen örneğinde ayrıcalıklı öznel konumları da ele vermektedir. Kürtlerin memnun olmadıkları bir hayatın ve arzu ettikleri bir toplumsal varoluş içeriğinin politik mücadeleler serisi, sosyolojik birer görünüm ve Batılıların anladıkları şekilde bir üçüncü dünya modernleşmesinden hangisine tekabül ettiği belli değildir.

Adlandırma ve yöntem sorunu ile somut olarak kastettiğimiz, son zamanlarda "Kürtler" veya "Kürt meselesi" olarak seçilen ve özellikle Kürtçenin aydınlanmacı ulusal bilinçle örülmesinin muhtemel gelişim evrelerine işarette bulunan adlandırmanın ve bu adlandırmaya koşut sürekli mazlum olmuş memnuniyetsiz bir halk görünümü sergilenmesi yönteminin amaç, kapsamlılık, büyük soru ve varsayılan ideal nokta bakımından bilinçsiz görünmesidir. Çünkü mesela zulüm söz konusu olduğunda insana uygun olmayan durumun bir müsebbibinin olması gerektiği ve ilgili müsebbibe dair fazla dolaylamaların bir noktaya bağlanması gereği genellikle ertelenmektedir.

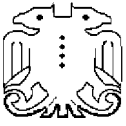
Türkler bizzat Osmanlıların yöneticileri oldukları için onlar adına geçmişte icat edilen müphem müsebbipler İslâm'ın kelâmî olarak Hıristiyanlığa benzetilmesini tavsiye eden bir reçeteye sonlandı. Bilgi insanları yerine siyasetle iç içe aydınlar ordusu bu reçeteyi uygulamaya çalıştı; fakat hala hangi sözcüğün dilde ne anlama gelebileceğine ilişkin gerçekçi bir uzlaşım bile sağlanamadı.(Gencer, 2012: 179-209) Söz konusu reçete işe yaramayınca Türklerle ilgili antropolojik çalışmaların erteleyebileceği bir müphemiyet de kalmadı. Kürtlerin yakınlarındaki en güçlü ve daha iyi donanımlarla yola çıkmış bir örnek tecrübe



olarak Türklerin yaşadıklarına atıfta bulunmamızın sebebi, “bir Türkiye meselesi”, “Osmanlıların çöküşü” ya da “Türk modernleşmesi” gibi adlandırmalarla incelenen insani alanda Türkçe yazan öznelere, bilginin kaynağı, içeriği, amacı, yöntemi ve yerelliği bakımından hep sessiz kalmış olmalarıdır. Bize göre bunun esas sebebi, onlara öğretilen Türklükte işaret ettiğimiz soru alanlarını gereksinim olarak ortaya çıkaracak bir adlandırma ve yöntem tarzının mevcut olmayışıdır. İslâm’ı yanlış anladıkları için geri kalmış ve çağdaşıyla bir şekilde geçiş yapmaları gereken Türklerin tecrübesinden bir tane gelişmiş model çıkmadı ve şimdi gelinen noktada demokratikleşmeyle ilgili sıkıntılardan söz edilerek bu defa Türklük bilincinin önce kendisinden uzaklaşması gerektiği öğütlenmektedir. Mesela Murat Belge yüz yıl önce yaşamış olsaydı muhtemelen Türk milliyetçiliğini savunan aydınlardan birisi olacaktı; fakat şimdi “militarist milliyetçilik”i suçlayarak yeni ertelemeleri mümkün kılmaya çalışan bir eleştirmen aydın konumunda görünüyor.(Belge, 2011:663-673) Bize göre bu durum, bir çeşit acziyetten çok bilinçli yöntemden mahrum oluşla yakından ilişkilidir.

Türklerin yeniden yaratıldığı ve tıpkı Kürtler gibi “elif bâ”larının bile “alfabe”ye dönüştürüldüğü bir süreçte, onlar ile geçerli bilgi arasındaki ilişkinin niteliği yeterince toplumsallaşacak tarzda soruşturulmadı. Günümüzde tıpa tıp aynı olmamakla beraber benzer bir sorun Kürtler için varittir. Türkler için kötü ve geri olan bir milliyetçilik, Kürtler için iyi ve ileri olmaktadır. Bunu güvenceleyen bilgi ölçütü ve bilinç zemini nedir? Kürtlerin zulüm görmüş ve görüyor olmaları söz konusu bilginin ölçütü ve zeminini veriyorsa burada varolan veya icra edilen bilişim değildir; başka bir şeydir. Nitekim felsefeci veya tarihçi Kürtlerin değil, ancak edebiyatçı ve politikacı Kürtlerin varolduğu bir zamanda yaşıyoruz. Böyle bir adlandırma ve yöntem ile gelecek hazır terminoloji sayesinde asıl itiraz edilmesi muhtemel insani varoluş alanlarının da başlamadan bitirilmesi olasılığı vardır. Başka kavramlar gibi milliyetçilik, zulüm ve demokrasi de “iyi” ve “kötü” olmadan önce sadece vardır ve onların ilkin varolmaları üzerinden, sonra ise, işe yararlıklarına bağlanan bir “iyilik” bakımından soruşturulmaları veya icra edilmeleri akla uygundur. Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında, Kürtleri “Kürtler” olarak yeniden yaratan bilginin bizzat Kürtler ile ilişkisinin mahiyeti oldukça müphem ve zeminsizdir. Müphemiyet ve zeminsizlik giderildikten sonra “milliyetçilik” veya “demokratlık” olarak adlandırılmış ne varsa bir fayda sağlayabilir.

Özel bir bağlam da Türkçede Kürtler hakkında müstakil olarak kaleme alınmış metinlerle ilgili olmalıdır. Kürtlere ilişkin Türkçe kaleme alınan eserlerin pek çoğu, politik bağlamlardan hareket eden ve akademik bir yöntemden ziyade biraz okuma ve biraz da gezi-gözleme dayanan eserler olup, yazarlarında “bizzat yanlarına giderek Kürtleri gördüm, şimdi doğruları yazıyorum; benden öğrenin” ifadesinde karşılığını bulabilen bir koşullanma mevcuttur. Diyarbakır’da, Mardin’de veya Hakkâri’de birkaç hafta veya ay geçirince bizzat Kürtlerin bile anlayamadıkları önemli sorunlar onlar tarafından anlaşılmakta ve hemen reçetelerden söz edilmektedir. Hele de Hasan Cemal örneğinde olduğu gibi “gerilla” olarak kavranan ve çoğunlukla Arjantinli doktor ve Marksist politikacı Ernesto Che Guevara ile Küba’nın efsanevi lideri Fidel Castro’nun askerlerine benzetilen savaşçılarla da dağlarda birkaç fotoğraf çektirildiğinde, Kürt meselesindeki yetkinlik yeterince ispat edilmiş olmaktadır.(Cemal, 2003; Cemal, 2014) Bunun gibi akademisyen elinden çıkma ve tepkisel tarih yazımını benimseyen bazı eserler de mevcuttur. Mehmet Bayraktar’ın Kürtlere ilişkin araştırması böyle bir tarzda kaleme alınmıştır.(Bayraktar, 2011) Birincisi, Kürtlerin gazetecilikten gelen bir tecrübeyle yeterince disiplinler anlaşılabilceğini, ikincisi ise, başka bir alandaki birikimin rahatlıkla yansıtılabileceğini varsayarak herhangi bir adlandırma ve yöntem tartışmasına gerek duymaksızın; üstelik Kürtlere dair bilginin bizzat nesnesiyle ilişkisinin mahiyetini büsbütün göz ardı ederek fikir veren eserler kaleme alabilmişlerdir. Bir



de kuşkusuz siyasi veya sosyal nitelikte propaganda eserleri veya yazıları vardır. Bu örneklerin hiçbiri düşünülerek kararlaştırılmış bir adlandırma, yöntem ve terminolojiye dayanmakta değildir.** Bu durumda sorulabilecek en uygun soru şudur: Kürtlerin veya onlarla ilgilenenlerin “bilgi”den anladıklarının karşılığı nedir? Bilim ve bilimsellik, Kürtçe tarih yazımı için gerçek bir ihtiyaç mıdır?

2. Kürtler: Antropoloji mi Sosyal Bilimler mi?

Meksika asıllı Amerikalı kıdemli bir antropolog olarak Renato Rosaldo, bir makale araştırmasında, kültürel çalışmaların sahiplerini, öznelere ve nesnelere ele almaktadır. Rosaldo'nun anlatımına göre, kültürel çalışmalar antropolojinin içerisinden doğmuş yeni bir sahadır ve Amerikan çalışmaları gibi gerçek anlamda bir disiplinler araştırma alanı değildir. (Rosaldo, 1994:525)

Rosaldo, kendini tamamlayamamış entelektüel hareketlerin lisansüstü eğitim öğrencileri tarafından incelendiği bir saha olarak gelişen kültürel çalışmalarda iki önemli vakianın bulunduğunu belirtmektedir. Birincisi, soykütüğü açısından bakıldığında, söz konusu alanda incelenen insan varoluşlarının tarihe aidiyetleriyle ilgili bir müphemiyet vardır. Çünkü burada sembolik bir başlangıçla anlamlı kılınan tarihin araştırılan insan problemiyle ilişkisi bulanıktır. Böylelikle aslında uydurulmuş bir tarih ve insan varoluşu üzerinden anlamlandırma girişiminde bulunmaktadır. İkincisi, kültürel çalışmaların kapsamı, yöntemi ve literatürüyle ilgilidir. Fransız yazar Michel Foucault'ya yaslanan bir saha olarak, Raymond Williams, E. P. Thompson ve Antonio Gramsci gibi fikri olarak kültürel Marksizme mensup ve politik ekonomi ve kültür kavramıyla güç arasındaki ilişkilere yoğunlaşmış bir akademisyenler topluluğu tarafından başlatılmıştır. “Toplumsal cinsiyet”, “ırk” ve “cinsellikle ilgili” (“sexuality”) gibi Feminizm bağlamında anlamlı eleştirel kavramların da eklenmesiyle beraber kültürel çalışmalarda önemli felsefi sorular saklı kaldı. Bu alan, tek tip bir toplum kurgusuna ve zulme karşıdır. Fakat zulmün hangi toplumsal temellere nasıl yaslanarak varolduğu ile taraflar arası anlaşmanın muhtemel sosyal zeminlerine ilişkin somut bir tahlil eksiktir. Bütün suç, beyaz insanın hükümlerine atıldığında detaylı ve işe yarar bir eleştiri yapılmış olmamaktadır.(Rosaldo, 1994:525-526) İlginç olmayan bir tarzda yerelliklere göre “beyaz insan”ın içinin farklı doldurulduğunu da göz ardı etmemek gereklidir.

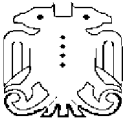
Rosaldo'nun antropolojik tahlilleri Kürtlere ilişkin yaratılan akademik bilgi içeriklerinin niteliklerini belirlemek bakımından önemlidir. Burada bizim Kürtler bağlamında söz konusu ettiğimiz epistemolojik durum mesela İslâm, Araplar ve Türkler hakkında yaratılan bilgi içerikleri için de geçerlidir. Rosaldo açısından bakıldığında Amerikan bilimleri gelişmiş bir toplumun vakia halinde olan veya muhtemel sorun başlıklarıyla ilgilenmekteyken, antropolojinin bir evrim aşamasında ortaya çıkan kültürel çalışmalar, henüz gelişmemiş toplumsal hareketlerin sembolik tarih içerisindeki durumlarıyla ilgilenmektedir. Yani mesela sosyoloji, tarih ve felsefede örtük olarak varsayılmış belirli bir tarih ve aktüellik kavramları, kültürel çalışmaların nesnelere mahrum edilmektedir. Edward W. Said'in “Antropolojinin Muhatapları” başlığı altında sistematik bir problem olarak ele aldığı ötekilerin bilgisi meselesi, gerçek sosyal bilimlere yeterince temas edememenin yanı sıra onlara ilişkin bir epistemolojinin detayları hakkında yeni parametreler yaratmaktadır. Zira Said'e göre Doğulular ve özel olarak Ortadoğulular hakkında üretilmiş bilgiler, hem ikinci dereceden bilgilerdir ve hem de onların almaları gereken politik içerikleri dikte eden bir işleyişe sahiptirler. Haklarında bilgi üretilen insanların birer dilsiz yaratık gibi dile taşınırken başkaları tarafından kendi çıkarlarına göre yeniden yaratıldıkları ve yaratıcıların dünyadan



kopamadıkları bir işleyişten söz ediyoruz. Bu durum, antropolojinin muhataplarının edilgenleştirildiği ve epistemolojinin dolaylı ölçütü kıldıkları bir ilişki biçimini ele vermektedir.(Said, 2000:69-86)

Kürtler hakkında yaratılmış anlatıların modern Batı tecrübesini mümkün her insani tarih için geçerli kıldığını hatırlamak lüzumludur. Sosyal bilimlerin içinden antropoloji ve onun sınırları içinden de kültürel çalışmaların bir sorunu olarak alabileceğimiz “Kürtler”in temsil edildikleri bilgiyle ilişkilerinin mahiyeti gerçek bir disiplin merakın yarattığı süreçler tarafından belirlenmemektedir. Kürtler hakkında üretilen bilgilerin niteliğinin biraz kışkırtıcı bir özelleştirmeyle belgeselleştirme pratiklerine denk düşecek şekilde bilgiler olması önemlidir. Çünkü Kürtlere ilişkin bilgiler, hem Kürtleri yeniden kurmakta ve hem de onların aktüel varoluşlarına değer manipülasyonları bakımından yansımaktadır. Dünyayı Avrupa merkezli varsayarak yaratılan bir bilgilendirme tarzının üçüncü dünyadaki egemenliği salt spekülatif bir mesele olmasa da,(Dirlik, 2000:26-30) Kürtlerin, maruz kaldıkları bir bilgilendirme faaliyetini, tartma imkânlarından mahrum bir toplumsal varoluş koşullarında kabullendiklerini saptamak durumundayız. Daha önce Müslüman toplumlar ve Osmanlıların mirasçısı Türkiye Türkleri açısından da durum farklı değildi ve hatta onlar için de durum hala aynıdır.(Özdemir, 2014:108-109) Rosaldo, dolaylı olarak, antropolojiye eklenmiş kültürel çalışmaların etnik çalışmalardan çok farklı olmadığını; fakat çokkültürcülükten istifade eden ve belki Mary Louise Pratt’ın “temas bölgeleri” (“contact zones”) olarak isimlendirdiği kuramsal yapıyı da gözardı etmeyen genç uzmanların nezaket kurallarına riayet eden bir koşullanmayla davrandıklarını belirtmektedir.(Rosaldo, 1994:527) Burada “nezaket” ötekine akademik davranmanın özel bir niteliği olarak kavranmaktadır.

Yukarıda örnek bir tahlil bağlamı olarak andığımız “Şeyh Said Ayaklanması”na ilişkin epistemolojik durumu incelemek faydalı olabilir. Kürt milliyetçiliğinin kökenleri ve tarihi üzerine görece erken dönemde antropolojik bir çalışma yapmış olan Wadie Jwaideh, söz konusu ayaklanmanın İslâm ve gericilikle ilişkilendirilmesinin Türkiye Cumhuriyeti hükümetine yaradığı ve onların isyandaki milliyetçi özelliği küçümseme ve göz ardı etmelerinin manidar olduğu yorumunda bulunmaktadır. Jwaideh, farklı antropologların meseleye ilişkin çeşitli teşhislerini ve tahlillerini aktarmakta ve ayaklanmanın “Şeriatçı” Şeyh Said’den ziyade “milliyetçi” Şeyh Said figürüne yakın durduğunu göstermeye çalışmaktadır.(Jwaideh, 1999:403-409) Jwaideh’in anlam tarzından çıkan neticeye göre, öncelikle İslâm ile ilişkilendirilme gerici ve olumsuz bir şeydir ve ikinci olarak milliyetçilikle ilişkilendirilme olmadığında Kürtlere zulmetmiş Türklerin ekmeğine yağ sürülmüş olacaktır. Kürtler için böyle bir ikilemde kalmak nasıl bir epistemolojik durumun parçası olmak demektir? Hemen fark edilemeyen hangi taahhütler ve tehditler Kürtler hakkında üretilen bilgiye eşlik etmektedir? Bilginin böyle fazla hesapçı iktidar merkezlerine göre yapılandırılması, aslında salt bilgiyle ilgili bir endişenin bulunmadığını ve hatta mesela sosyal bilimlerde görülen biraz özerk bilginin burada hiçbir zaman önemli olmadığını göstermez mi? Zira İslâm ile gericilik arasında kurulmuş doğru orantı ve milliyetçilik ile zulüm arasında kurulmuş ters orantı, bilginin yaratılmasının varlık şartlarını belirlemektedir. Burada bilginin öznesi olan Batılı epistemolojinin, meselenin neresinde yer aldığı genellikle yakalanamamaktadır. Jwaideh’in meseleyi Kürtlere eklenmesi lüzumlu bir “milliyetçilik bilinci” üzerinden okumak istemesi veya istememesi okurun dikkat etmeyeceği bir detaydır. Kendileri hakkında üretilmiş bilgilerle aralarındaki ilişki bu şekilde olan Kürtlerin herhangi bir bilgi etkinliğinin esas sorunu, amacı veya içeriği olmaları beklenebilir mi? Kuşkusuz bu soruda bir indirgemecilik bulmak mümkündür; fakat sorunun indirgediği kadar bir detayı deşifre ettiği de göz ardı edilemez. “Antropolojinin muhatapları” kavramsallaştırmasındaki



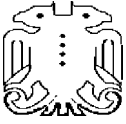
durum ve etnik ya da kültürel çalışmaların sözgelimi Amerikan çalışmalarına nispetle statüsü gibi hükümler Kürtler hakkında yaratılan bilgi bağlamları için geçerlidir.

3. Kürt Sorununun Toplumsal Niteliği ve Bilinç Meselesi

Zazaların algılarıyla ilgilendiği belli olan bir internet sitesi, 2009 yılında Türkiye’de yasaklı gazeteci/analist Wladimir Van Wilgenburg’un kaleminden çıkma kışkırtıcı bir yazıyı Türkçeye çevirerek yayınladı. Türkçe çevirinin başlığı, “Ankara Kürtleri Bölmek İçin Zaza Milliyetçiliğini Teşvik mi Ediyor?” şeklindeydi. Wilgenburg’a göre, Türkiye Cumhuriyeti hükümeti, Kürt milliyetçiliğinin veya Kürtlük bilincinin zafiyete uğratılması için Zazaları Kürt olmadıklarına ikna etmek için çalışıyordu. Sünni Zazaların Kürt olmadıklarına ilişkin bir propagandanın peşindeki Ankara’nın asıl ilgilendiği şey, Kürt hareketini zayıflatmaktı. Milli İstihbarat Teşkilatı ile Zaza milliyetçiliği arasında kurulan irtibatın Kürt milliyetçiliğiyle ilişkilendirilme tarzı ve bunun zamanlaması dikkat çekicidir.(Wilgenburg, 2014)

Yabancı bir gazeteci ve analistin Kürt hareketi konusundaki hırslı tutumu ve onun Türkiye’de varlığının yasaklanması önemli bir detay olmakla beraber bizim için öncelikli olan, Türkiye’nin resmi merkeziyle milliyetçi Kürtler arasında var olduğu kabul edilen propaganda yarışıdır. Alevi Zazaların ve Kürtlerin değil de özellikle Sünni Zazaların teşvik edildiğini öne süren Wilgenburg’un yazısının da antropolojik veya politik bir propaganda niteliğine sahip olduğu bellidir. Fakat onun ima ettiği tarafların ve olgusal hakikat durumunun Kürtler özelinde nasıl bir anlamı bulunmaktadır? Gazeteci Ruşen Çakır’ın bir köşe yazısına bakılırsa bu sorunun cevabı, öyle veya böyle siyasal bir koşullanmayı gerektirmektedir ve “çözüm süreci” veya “barış süreci” olarak adlandırılan bir anlaşma bile siyasallıkların merkezde bulunmasına göre demokrasiye uygun ya da aykırı bulunacaktır. (Çakır, 2014) Daha açık olarak, Türkiye’de Kürt sorunu, bizzat Kürtlerin bile propagandalar üzerinden anlam edindikleri ve her siyasal tarzın kendi çıkar hesapları için görece biraz veya çok kullandığı bir toplumsal sorundur. Kürtler ile sol düşünce arasında görülen düşünsel veya taktiksel yakınlaşma, daha önce Kemalizm ile yakınlaşmış sol düşünce açısından öğretici bir gelişmedir. Bizim açımızdan ise, algıların gerçek yaşamla ilişki veya bizzat şartlarından ve içeriğinden emin olunmuş bir bilgi ile ilişkiden ziyade bu denli propaganda ve siyasal hesap üzerinden işleyen bir denklemden edinilmesi meselenin sahiciliğini unutturmaktadır.(Özdemir, 2014)

Kuşkusuz Kürt sorunu, Türkiye’deki “Kürt hareketi” olarak kabul edilen Kürt İşçi Partisi (PKK) bağlamından ibaret değildir ve Kürtlerin büyük bir yekûnu da siyasal olarak Kürt milliyetçisi değildir. Ne var ki, Kürt milliyetçiliğinin laik veya tamamen Batılılaşmacı ve bazen bizzat Kürtlerin bir kısmını dışlayıcı bir icraatla bile olsa varlığını küresel ölçekte göstermiş olduğunu ve genellikle Kürtlerin temsilcisi gibi işgördüğünü teslim etmek gereklidir. Türkiye Cumhuriyeti hükümetlerinin son zamanlarda söz konusu hareketle kurduğu ve hukuki bir çerçevede yürüttüğü müzakere süreci bunu kanıtlayan bir veridir. Böylelikle “Kürtler” denildiğinde çoğunlukla Kürt İşçi Partisi (PKK) bağlamının kastedildiği ortaya çıkmaktadır. Kendini daha öncelikli bir kavram veya din olarak İslâm üzerinden tanımlayan Kürtlerin sayıca veya etkinlik bakımından çok olmaları, onların küresel düzeyde “Kürtler”in içerisinde kabul edilmelerini sağlamamıştır. Modern Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Türk milliyetçilik ve ulusal hareketinin yaşadığı tecrübenin biraz farkında yol almaya çalışan “Kürtler”in kendi akıbetleri bakımından heyecanlı olduklarını da eklemek gereklidir. Bu heyecan onların çoğunlukla henüz ergin seviyesinde davranmalarını da intaç ettirmektedir. Gezi Parkı eylemleri sırasındaki oturaklı sessizliklerinin aksine Kobane eylemlerinde meseleye fazla angaje olmaları söz konusu olgunlaşmamışlığın belirtisi olarak alınmalıdır. Bir



tarafından böyle tecrübesiz ve bilinçsiz davranabilen Kürt hareketi, bir taraftan da mesela oy vermek söz konusu olduğunda Türkiye'deki en bilinçli siyasi seçmen olarak örgütlenebilmekte ve diğer taraftan da farklı siyasal ve sosyal hesapların üzerinden gerçekleştiği edilgen bir tema olabilmektedir. Çok fazla ilişki, kavram ve denge değişkeni, Kürt sorununa dair toplumsal durumun niteliği ile bilinçlenme arasındaki münasebetin tahlilini zorlaştırmaktadır. Genelde bu meselenin gelişme evreleri arasında geçerli bir mantığın icat edilemeyişi veya bulunamayışı, Kürt sorununun bazen sanal bir sorunmuş gibi düşünülebilmesine de olanak vermektedir. Zira Kürt olmakla zulme uğramak arasındaki irtibatın keskinliği, üzerine bu denli hesap yapılan ve sürekli algılarıyla oynanan bir Kürt siyasallığıyla buluşturulamamaktadır.

Samer Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, “Seçmenlerin Toplumsal Profili ve Siyasal Eğilimleri: Sınıf, Toplumsal Cinsiyet, Etnisite, Din, İdeoloji ve Gezi Olayları” başlıklı bir anket ve sosyal analiz metni yayınlamıştır. Hacimli sayılabilecek metnin mimarı Koç Üniversitesi'nden bir öğretim üyesidir. Araştırmanın kullandığı terminoloji ve yöntem, metnin başlığından anlaşılabilen ve postkolonyalizm bağlamında yaklaşıldığında, ankete katılanların cevapları nasıl olursa olsun belirli bir sonuca yönlendirici bir kıvamdadır. İstanbul ve İzmir'deki toplumsal ve siyasal pozisyonlar hakkında fikir veren ve merkeze insanların ekonomik durumları, İslâm ve laiklik arasındaki seçimleri ve Gezi Parkı olaylarına ilişkin yorumlarını yerleştiren araştırmaya göre, mesela dar gelirli olmayla İslâm'ı tercih ediş arasında bir yakınlık vardır ve “Kürtler”, İslâm'ı değil laikliği tercih etmektedirler. (SAMER, 2014))Bu çalışmanın siyasal kimlikler üzerinden sosyal durumları belirlemesi bir tutarlılık yarattığı ölçüde “Kürtler”in belirli bir siyasal pozisyonla birebir örtüştürülmesi, olgunun tüketimi konusunda geçerliliğin eksik kalmasına yol açmaktadır. Örnek bir araştırma olarak burada andığımız söz konusu araştırmadan da anlayabildiğimiz kadarıyla, metinleri yaratan tarihsel algı koşullarında bile Kürtler, belirli bir siyasal ve sosyal pozisyonla eşitlenmişlerdir. O halde acaba Kürt sorununun toplumsal niteliği ve Kürt bilinci için merkezi ölçüt milliyetçilik olarak mı alınmalıdır? Bu da meseleyi yine aynı gerici-ilerici dikatomisine hapsedmeyecek midir? Tam olarak böyle değildir; çünkü tarihsel geçmişin bir dikatomi etrafındaki örülüşünden değil, güncel bir koşullanma tarzından söz ediyoruz.

Kürt sorununa felsefi bir taleple bakıldığında, bazı kavramlar olmaksızın sorun hakkında konuşmanın mümkün olmadığı görülmektedir. Türkler, milliyetçilik, zulüm, ulusal bilinç, sol, demokrasi ve devlet kavramları olmaksızın “Kürtler”e ilişkin bir cümle kurmak imkânsız gibidir. Yaşayışları çeşitli toplumsal görünürlük talepleri tarafından belirlenen ve siyasal pozisyonları daha az “Kürtler” içerisinde görülebilen dindar Müslüman Kürtlerin bilinci bize göre daha fazla özerktir; çünkü denklemde görece cılız bir yer kaplamaktadırlar. Çizdiğiniz haritalarda görünmesini istemediğiniz detayları veya bazı ana unsurları yok ettiğinizde meselenin kavramsal veya şematik düzeyi onun hakikati olarak görünür olur. Kürt sorunu, özellikle Türkiye'de, Türkler ile Kürtler arasındaki bir sorun olarak algılanmaktadır ve laiklerin önemli bir kısmı ile solcular ve Alevilerin önemli bir kesimi “Kürtler”in yanındadır. Birbirine sahip çıkmanın veya meselenin belirli bir tarzda örülmesinin taraflarca yeterince belirgin ölçütleri bulunmamaktadır. Fakat siyasal işbirliklerinde pazarlıkların genellikle ikna edici detaylara sahip olduğunu düşünebiliriz. Bu bakımdan daha önce Kürtlerin “ulusal bilinç tarihleri”ne eklemlenen milliyetçilik ile İslâm arasındaki dikatomi önemli bir işlev görmektedir. İslâm her anıldığında Türk devletinin, zulmün ve gericiğin; Kürt milliyetçiliği her anıldığında da özgürlük, demokrasi, Kürtlük ve ilericiliğin eşlik ettiği keskin çağrışımların meydana geldiği teslim edilmek durumundadır. Sözgelimi İslâm veya Müslümanlık Türk tarafının istismar ettiği bir araç olmaktan kurtarılabilecek Kürtlük ulusal



bilincine hizmet eden bir kültürel söylem haline dönüştürülmek durumundadır. Buna göre, Türk devletinin istismar ettiği İslâm ile Ortadoğu’da laikliğe karşı örgütlenen “iktidar İslâm’ı” (“siyasal İslâm”) son derece yanlıştır ve Kürtlerin bunlardan uzak durarak aslına döndürülmüş kültürel İslâm’a yakın durmaları gerekmektedir.(Amed, 2014)

Kürt sorununda bilinç kavramı son derece karmaşık bir denklemde ve fazla bir manevra kabiliyeti olmaksızın vardır. Yukarıdan beri betimlediğimiz toplumsal durumun içerisinde varolan bir bilinçlilik tarzının kendi niyetliliğini ne denli temellendirebiliriz? Bizim için tayin edici olan, algılarıyla bu kadar fazla oynanan insanların kendi gerçek tecrübeleriyle aralarında kurabildikleri sahici anlamların bilinçliliğin neresinde yer aldığıdır. Kürt sorununun antropolojik nitelikte olmayan bir sosyal bilimin esas bağlamı olmayışı, söz konusu anlamlarla bilinçlilik arasında kurulmuş bir ilişkinin detaylarını ele verecek kavramların bulunmasını zorlaştırmaktadır. Kavramsal alışkanlıklar zihinsel düzeyleri genellikle derin ölçülerde belirlemektedir. Yine de sahici anlamların bilinçlilikteki yeri için bir saptamada bulunmamız lüzumludur. Belki Abdullah Öcalan’ın yayımlanmış bir yazısından ilham alınabilir. Ona göre, Ortadoğu uygarlık tarihi, uygarlık sisteminden dışlanan tüm toplumsal unsurlara karşı bir “karşıdevrim” olarak yorumlanabilir. Böyle bir “karşıdevrim”i insanlar için anlamlı kılacak şey, sosyalizm, liberalizm, Müslümanlık ve Hıristiyanlık gibi adlandırmalar ile değil, asıl olanlar temelinde, yani ahlaki, politik ve demokratik toplum temelinde bulunabilir. Öcalan yazısında, kendi kurduğu doğru varoluş tarzını gerekçelendirmek üzere Ortadoğu özelinde yeni bir tarihsel anlatıya girişmektedir. (Öcalan, 2014)Burada dikkat çeken ve işimizi görebilecek detay, uygarlık sistemi üzerinden somutlaştırılan toplumsal ilişkide görünür kılınan dışlanma duygusudur. Öcalan’ın yazısının gerçek hayatla buluştuğu ve kendini meşrulaştırdığı yer burasıdır. Yine de dışlama, bir tepkisel durum için gerekçe niteliğinde alınabilir gibidir. Fakat öznesi, tarihi, talebi ve sonu belli olmayan; sadece nesnesi belli olan bir sözcük olarak “dışlama” ya da “dışlanma”, Kürt bilincini özel bir kavram vasfında geliştirmektedir.

Sonuç

Bu yazıda, Kürtlerin kavramsal ve bilimsel bir ölçekte “Kürtler” olarak alımlanışının yarattığı aktüel sorunlar üzerinde duruldu. Tarih veya felsefe evreninin çağdaş normlarına göre –söz konusu normlar kullanım tarzından ve içeriğinden elde edilmektedir- bir adlandırma ve yöntem sorunundan söz edildi ve Kürtler ile “Kürtler” hakkında üretilmiş bilgi arasındaki ilişkinin mahiyeti incelenmeye çalışıldı. Milliyetçilik ve ulusal bilinç ile İslâm arasında bölünmüş ve çeşitli dolaylamalar eklenmiş oryantalist okumanın “Kürtler”i, tarihin, felsefenin ve özel olarak bilim kavramı altında alışılmış bilgi çerçevelerinin dışında konumlandığına yer verildi. Bu arada “Kürtler” etrafında gelişen toplumsal durum ve bilinçlilik halinin, profesyonel bir bilimden ziyade dengeleri gözeten bir propaganda aritmetiğinden beslendiği açıklıkla betimlendi. İlk elde Kürtler ile bilimsel bilgi arasında aktüel koşullarda bir alışverişin tek taraflı bir ihtiyaç olduğu anlaşılmış bulunmaktadır. Oryantalizmi üçüncü dünyanın bir çeşit bilimsel bilgisi olarak yaratanlar açısından söz konusu bilgi bir ihtiyaçtır ki üretilmektedir. Fakat Kürtler açısından bilgi henüz gerçek bir ihtiyaç değildir. Kürtler açısından henüz propaganda ve algı operasyonları düzeyinde bir toplumsal varoluşun söz konusu olduğu söylenebilir. Kaldı ki Türkiye özelindeki sosyal durumdan anlaşılabilirliğine göre, “Kürtler” açısından bilginin pratik karşılığı çoğunlukla siyasal düzeydedir ve göndermeleri karmaşıktır.

Başlangıcı ve sonu, amacı ve yöntemi, sorunları ve çözümleri belli ve özerk bir tasarım olarak bir çeşit tarih yazımı ne Kürtler için, ne de “Kürtler” için söz konusudur.



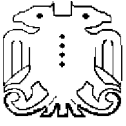
Sembolik bir başlangıca ve aktüelliğe bağlanmış Kürt varoluşunun tarihin konusu olamayacağı bellidir. Kürt bilincinin bir çeşit tarih felsefesi olarak tarih yazımına elverişli olmayışının yanı sıra “kendi özerkliği” hakkında herhangi bir problem üretmeyişi, ayrıca Avrupa merkezli bir kendini okumanın sürekliliğine rağmen epistemolojiye ilişkin herhangi bir literatürün bulunmayışı, felsefenin de Kürtler ile ilgilenemeyeceğini göstermektedir. Dahası sosyal bilimlerle metodolojik ve epistemolojik bağlamlarda genellikle farklılaşan antropolojinin içerisinden etnik çalışmalar veya kültürel çalışmalar bakımından dile ve metne taşınan Kürtler açısından karşılaştıkları bilgi karşısında etkin bir konumlanıştan söz edilemez. Kürtlerin durumu, kendilerinden önce benzer bir yazgıyı paylaşan diğer Ortadoğu ve Uzakdoğu halklarından farklı değildir. Türkler, Araplar, Farmlar ve Hintliler de tarih, felsefe veya sosyal bilimlerin gerçek bir sorunu olabilecek nitelikte bir sosyolojiye hiçbir zaman sahip olmadılar. Söz konusu milletlerden evrensel bir filozofun, düşünürün veya sosyal bilimcinin çıkmayışı böyle bir toplumsal hareketlilik tarzında anlaşılabilir. Bu, onların ve Kürtlerin nasıl varolduklarına ilişkin betimsel bir yorum ve görece bir tahlildir. “İyi” ve “kötülük”ü karşılaştırılmış ahlaki bir bilgi değildir. Oryantalizmin etkin bir epistemoloji yarattığı toplumlar açısından öznenin tarihin neresinde ve nasıl varolduğu, düşüncenin hangi pratiklerle nasıl kesiştiği ve gerçek tecrübenin ne tür ihtiyaç parametrelerini ne şekilde ürettiği kavranılamaz. Böyle bir kavrayıştan yoksunluk ile de tarih ve felsefe bağlamları yaratılamaz. Tarih ve felsefe yoksa üretilmiş bilgiyle ilişkinin mahiyeti hem edildir hem de bilinçsizlikle gelişir. Açıkçası toplumsallaşma tarzı bir taciz veya kuşatılmışlıkla mümkün olan toplumların böyle bir yazgıda varolmaları, bir aşağılama veya olumsuzlama zemini de vermemelidir; çünkü bir şeyin önce varolup olmadığı ve varsa ikinci olarak nasıl varolduğuyla ilgilenerek yetinilmesi bilimsel bir faaliyet olarak anlaşılmalıdır.

Kürtlerin toplumsal varoluşları ve toplumsallaşma tarzları, adlandırma ve yöntem, teşhis ve sorunlaştırma bakımından tartışmaya açık bir nitelik taşımaktadır. Adlandırma, yöntem ve terminoloji oryantalist bir bağlamın verili tecrübeye yedirilmesiyle gerçekleşmekte ve bu durum, bizzat Kürtlerin yaratılmış “Kürtler”e benzeyip benzemediğiyle ilgili bir tartışmayı da felsefi veya tarihsel meraktan uzaklaştırıp meşru olmayan politik taraflardan birine yakınlıştırmaktadır. Bu denli siyasal, tarih ve gerçek tecrübeden kopuk ve propagandaya elverişli bir varoluş biçiminde ancak anlık kavrayışlar ve niyetliliklere angaje yorumlar mümkün olabilecektir. Kürtler açısından böyle bir dünyada varolmanın da getireceği avantajlı toplumsal gelişmeler göz ardı edilemez; fakat bizzat modern olan bir milliyetçilik kavramının bir ulusal bilinç yaratarak hem modern öncesinden kopuşun sağlanması hem de sözgelimi küreselleşmenin parametrelerini çok geriden izleyecek bir tarihin kabullenilmesi yeterince olumlu ve uzun vadede tatmin edici görünmemektedir.

** Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, muhammetozdemir2012@gmail.com.*

** Buna Abdullah Öcalan’ın eserleri de dâhilmiş gibi görünmektedir. Zira söz konusu eserler siyasi ve sosyal propaganda türünden eserlerdir. Bu arada kuşkusuz meselenin bizzat tarafı olarak kaleme alınmış eserlerin bilginin temel malzemesi niteliğinde işgördüğünü göz ardı etmemek lüzumludur. Öcalan’ın eserleri, temel bir siyasi aktörün elinden çıkma metinler olarak daima kıymetlidir.

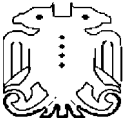
***Bruinessen, bir yazarın teşhisi üzerinden Hâlid-i Bağdâdî’nin, müritleri tarafından Peygamber olarak görülen ve Allah’tan vahiy aldığına inanılan birisi olduğunu



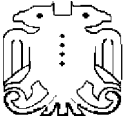
aktarmaktadır. Türkiye'den bizim karşılaştığımız örnek müritlerin hiçbiri bu düşüncede değildi. İki antropoloğun da İslâm'ın muhtevasına yönelik eksik bilgilerinin veya Hıristiyan teolojii İslâm'a fazla uygulamalarının böyle bir yorumla neticelendiği düşünülebilir. Bkz. A.mlf., a.g.e., s. 333.

KAYNAKÇA

- AMED, Hayri, "İktidar İslamına Karşı Kültürel İslam", *Özgür Gündem*, (29.08.2014)
- BAYRAKTAR, Mehmet, *Kürtler Türklerin Nesi Oluyor?*, Kelam Yayınları, 2011, İstanbul.
- BELGE, Murat, *Militarist Modernleşme*, İletişim Yayınları, 2011, İstanbul.
- BRUINESSEN, Martin Van, *Ağa, Şeyh, Devlet*; çev.: Banu Yalkut, İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2004, İstanbul.
- CEMAL, Hasan, *Çözüm Sürecinde Kürdistan Günlükleri*, Everest Yayınları, 2014, İstanbul.
- CEMAL, Hasan, *Kürtler*, Doğan Kitap, 2003, İstanbul.
- CORONIL, Fernando, *Elephants in the Americas? Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization*, *Coloniality At Large*, Duke University Press, 2008.
- ÇAKIR, Ruşen, "Kürt Milliyetçileri Türk Demokratlara İhanet mi Ediyor?", *Vatan Gazetesi*, (02.05.2014)
- DİRLİK, Arif, "Is There History after Eurocentrism? Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History", *History After The Three Worlds* içinde, ed.: Arif Dirlik, Vinay Bahl, Peter Gran, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, New York.
- GAZÂLÎ, *Mişkâtü'l-Envâr ve Mişfâtü'l-Esrâr*; thk: Abdülaziz İzzüddîn Es-Seyrevân, Alemü'l-Kütüb, 1408/1986, Beyrut.
- GENCER, Bedri, *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*, DoğuBatı Yayınları, 2. Baskı, 2012, Ankara.
- JWAIDEH, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi*; çev.: İsmail Çekem, Alper Duman, İletişim Yayınları, 2. Baskı, 1999, İstanbul.
- MISHRA, Vijay, HODGE, Bob, "What was Postcolonialism?", *New Literary History*, Vol. 36, No: 3, Critical and Historical Essays, Summer 2005, s. 375-402.
- MORANA, Mabel, DUSSEL, Enrique, JAUREGUI, Carlos A. (Ed.), *Coloniality At Large*, Duke University Press, 2008, Durham&London.
- ÖCALAN, Abdullah, "Ortadoğu Toplumunda Bunalım ve Sorunlar -VIII-", *Özgür Gündem*, (02.08.2014)
- ÖZDEMİR, Muhammet, "Türkiye'de Müslüman Dindarların Maruz Kaldığı Dışlama Üzerinden Açığa Çıkan Hak Çatışmaları", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yıl 1, Sayı: 1, Bahar 2014, s. 103-128, Aksaray.
- ÖZDEMİR, Muhammet, "HDP ile Halk Cephesi Arasında İstanbul'da Gerçekleşen Anlaşmazlığın Düşündürdükleri", www.gencufuk.com (02.08.2014)
- ROSALDO, Renato, "Whose Cultural Studies?", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 96, No: 3, September 1994, s. 524-529.
- SAİD, Edward W., *Kış Ruhü*; çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2000, İstanbul.
- SAMER Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, <https://www.google.com.tr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=0CCkQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.ssamer.com%2FUserFiles%2F277128Bas%25C4%25B1n.docx&ei=MyaEVOjyGYXoywP8xILwDg&usq=AFQjCNHSRzBEGeKO7-I3T6pm47Hk-XXeg> (07.12.2014)



-
- TAPPER, Richard, "Introduction", *Islam in Modern Turkey*, ed.: Richard Tapper, I. B. Tauris & Co Ltd Publishers, 1991, s. 102-120, London & New York.
 - WILGENBURG, Wladimir Van, "Ankara Kürtleri Bölmek İçin Zaza Milliyetçiliğini Teşvik mi Ediyor?"; ev.: Nusret Aydın, www.zazaki.net/haber/ankara-kurtleri-bolmek-icin-zaza-milliyetciligini-tesvik-mi-ediyor-280.htm (06.12.2014)
 - YALÇIN-HECKMANN, Lle, "Ethnic Islam and Nationalism Among the Kurds in Turkey", *Islam in Modern Turkey*, ed.: Richard Tapper, I. B. Tauris & Co Ltd Publishers, 1991, s. 102-120, London & New York.



**CERIBANDINEK LI SER SENIFANDINA MEWLÛDÊN KURDIYA
KURMANCÎ LI GORÎ MIJARÊN WAN¹**

Hayreddin KIZIL²- Cemal ŞINĖAR³-Ramazan ÇETİN⁴

Kurte

Di vê gotarê de mewlûdên Kurdiya Kurmancî, bi awayê mijarên wan û riwayetên ku di van mewlûdan de tên bikaranîn, hatine senifandin û naskirin. Di gotarê de mewlûd di du beşan de hatine vekolandin. Di beşa yekemîn de me cih da mewlûda Bateyî ya ku mewlûda bi Kurdî ya yekemîn tê zanîn, herî zêde tê xwendin û herî baş tê naskirin. Dîsa di heman beşê de me cih dan mewlûdên li ber mewlûda Bateyî hatine nivîsandin. Di beşa duyemîn de mewlûdên ku ji hêla mijar û rîwayetên xwe ve resen (orjînal) in hatin vekolandin.

Destepeyvên sereke: Mewlûd, Bateyî, ekola Bateyî, zaravayê Kurmancî.

**KÛRTÇE (KURMANCÎ LEHÇESÎ) YAZILMIŞ MEVLİTLERİN
KONULARINA GÖRE TASNİFİ DENEMESİ**

ÖZET

Bu makalede Kürtçenin Kurmanci lehçesi ile yazılmış mevlitler, işlenen konular ve kullanılan rivayetler esas alınarak tasnif edilmiş ve tanıtılmıştır. Makalede mevlitler iki kısımda incelenmiştir. İlk kısımda bilinen ilk Kürtçe mevlit olan, en çok okunan ve en fazla bilinen Bateyî'nin mevlidine yer verilmiştir. Yine aynı bölümde Bateyî mevlidi esas alınarak yazılmış olan mevlitlere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise konu ve rivayetler bakımından özgün olan mevlitler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mevlit, Bateyî, Bateyî ekolü, Kurmancî lehçesi

¹ Esl û kakilê vê gotarê ji alî Hayreddin Kızıl ve di kovara *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Hejmar VII, sal: Nisan 2012, r.116-150yî de hatiye weşandin. Me bi vê komxebatê bi awayekî serbest wergerand û bi kurdandin û lêzekerinê berfireh kir.

² Doçentê Alîkar, Zanîngeha Dîcleyê, hkhayreddin@gmail.com

³ Mamoste, MEB (Wezaretê Perwerdeya Netewî ya Tûrkiyeyê). idilli_cemal@hotmail.com

⁴ Mamoste, MEB (Wezaretê Perwerdeya Netewî ya Tûrkiyeyê). msrcetin@gmail.com



**TRYING OF CLASSIFICATION OF KURMANCE MAWLIDS ACCORDING
TO THEIR SUBJECTS**

Abstract

In this study, Mawlid written in Kurmanci are classified and introduced according to their subjects and riwayaths used. In the article the Mawlidhs are considered in two parts. In the first part, Bateyi mawlidh, the first Kurdish and the most widely read one and the other mawlidhs written based on it are examined. In the second part the other Mawlidhs that are original in respect to subjects and riwayaths used are introduced.

Key Words: Mawlid, Bateyî, Bateyî School, Kurmanci Dialect.

DESTPÊK⁵

Merasîmên Mewlûdê, bi sedan salan piştî heyama Hz. Pêxember, ji bo pîrozkirina rojbûna/jidayikbûna Wî Cenabî hatine lidarxistin. Dîsa jî di nav hêmanên girîng ên ku bandoriya wan li ser oldariya civakê hene cih digirin. Ev merasîm ji heyama ku derketine holê û heta îro di nav misilmanan de bi sedsalan dewam kirine û li her derê ‘alema Îslamê bi heman awayî hatine pêkanîn (sepandin). Metnên (tekst) ji bo ku di van merasîman de bî xwendin jî mîna van merasîman di nav gel de belavbûyî ne.⁶

Ji ber xwendina wan di van merasîman de, ev metin wekî “mewlûd” hatine binavkirin. Ji ber menzûmnivîsîna (helbestkî) wan, metnên mewlûdê ji berhemên din ên ku jiyana Hz. Pêxember vedibêjin cûda ne. Li ‘alema Îslamê bi gelek zimanan berhemên mewlûdê hatine nivîsandin.⁷ Li ser van mewlûdan xebatên akademîk jî hene⁸ lê li ser Mewlûdên bi Kurdî hîn ti xebatên bi vî awayî nehatine kirin. Biqasî ku me tespît kiriye li Tirkîyeyê, bi tenê M. Tayyîb

⁵ Kurteyên di vê gotarê de ev in: bnr.: binêrin, bnb.: berhema navê wê bihurî, r.: rûpel, c.: cild, AÎD. : Ansîklopediya Îslamê ya Diyanetê/Diyanet İslam Ansîklopedîsî.

⁶ Ahmed Aymutlu, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*, MEB Yayınları- Weşanxaneyê Wezaretê Perwerdeyê, İstanbul 1995, r. 51-59.

⁷ Ji bo listeya mewlûdên ku bi gelek zimanan hatine nivîsandin bnr. Necla Pekolcay, *Mevlid*, TDV- Weşanên Weqfa Diyanetê ya Tirkîyeyê, Ankara 1993, r. 26-29.

⁸ Ji bo xebatên akademîk li ser mewlûdên Erebî û Tirkî li Tirkîyeyê bnr. M. Edip Çağmar, *Edebi Açından Arapça Mevlidler*, Weşanên İlahiyatê, Ankara 2004; Pekolcay, *Mevlid*; Necdet Şengün, “Hz Fatıma Mevlidî ve Vesiletü'n-Necat İle Mukayesesi”; *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Kovara Zankoya İlahiyatê ya Zanîngeha Cumhuriyetê*, c.XII, hejmar: 2, r.419-438; M. Tayyîb Okıç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi-Kovara Zankoya Zanîstên İslamî ya Zanîngeha Atatürkê*, hejmar: 1, Erzurum 1975, r. 17-78



Okîç di gotareke xwe de navên sê Mewlûdên bi Kurmancî dane. M. Tayyîb Okîç, di xebata xwe de Mewlûda Kurdîzade Ahmed Ramîz, Mewlûda Molla Bateyî û Mewlûda Ahmed el-Xasî ya bi zaravaya Zazakî bi kurtasî dane nasîn. Dîsa di heman gotarê de wêneyên sereke yên her du mewlûdan jî bi ser ve kirine. Okîç, diyar dike ku mewlûda Ahmed Ramîz a bi navê *Mevlîdu'n Nebîyy bi'luğati'l-Kurdiyye* li Misirê hatiye çapkirin.⁹ Ahmed Aymutlu, di berhema xwe de diyar dike ku ev berhema Kurdîzade Ahmed Ramîz wergera Mewlûda Vesîletûn- Necat a Sûleyman Çelebî ye.¹⁰ Necla Pekolcay jî, di pirtûka xwe de cihê mewlûdeke bi Kurmancî ya ku di pirtûkxaneya Millî de ye, nivîsiye.¹¹

Ji bilî van li Tirkiyeyê ti xebatên akademîk li ser Mewlûdên Kurmancî nehatine tespîtîkirin. Me nivîskarên jî xwest bi vê xebata me hem ji bo ku kêmasiya di vî warî de bê çareserîkirin hem jî ji bo ku xebatên ku di pêşerojê de bên kirin sûd jê were girtin.¹²

Di gotarê de ji Mewlûda Melayê Bateyî ku wekî yekem mewlûda Kurdî tê zanîn heta îro Mewlûdên Kurdiya Kurmancî yên ku ji alî nivîskarên ve hatine tespîtîkirin di du qîsman de hatine senifandin. Di vê senifandinê de hevşîbîna di navbera rîwayetan de û mijarên wan hat esas girtin. Ji bo mewlûdên ku bandora Bateyî li ser wan e weke “Ekola Bateyî” hat binavkirin.

Gotar ji du beşan pêk tê. Di beşa yekemîn de pênas û dîroka mewlûdê û navê mewlûdên Kurdiya Kurmancî hatine nivîsandin. Di beşa duyemîn de, li ser Mewlûdên ku di bin têsîra Bateyî de ne lêkolîn hatine kirin. Di vê beşê de, ji bo mijar dîvdirêj û bela wela nebe Mewlûda Bateyî li gora mijarên wê hatiye kurtîkirin. Ji bo muqayesekirina mijar û rîwayetên Mewlûda Bateyî û mewlûdên li ber Mewlûda Bateyî hatine nivîsandin hêsan bibe, mijar û rîwayetên ku dişîbine hev, cihê wan di nîşebinan de hatin dayîn. Li vir an hejmara malikan an jî hejmara rûpelan di jêrenotan de hate dayîn.¹³ Di beşa sêyemîn de mewlûdên ku di wan de mijar û rîwayetên ku ji hev cûda hatine bikaranîn hatin vekolandin.

⁹ Okîç, gnb, r.30. M.Tayyib Okîç, di nivîsa xwe de cihê nusxeyeke vê mewlûdê jî daye: Pirtûkxaneya Milletê-Ali Emîrî- ya Stenbolê, di nava berhemên Tirkî yên matbu nimare 1369.

¹⁰ Aymutlu, bnb, r.218.

¹¹ Pekolcay, bnb, r.28

¹² Ji bo navên mewlûdên bi zaravayê Zazakî bnr “Mewlîdê Osman Efendi û Mewlîdo Zazakî”, *Nûpelda*, hejmar: 7-8, sal: 2011, Wan, r. 49-55. Li gorî gotarê navên mewlûdên Zazakî ev in: Mewlîdê Nebî, Mela Ehmedê Xasî; Mewlîdo Dimilkî, Osman Esad Efendi; Mewlîdê Pêxemberî, Mela Muhemmed Hunijî; Mewlîdê Nebê, Meal Kamîlê Puexî; Mewlîdo Zazakî, Mela Muhemmedê Muradan.

¹³ Nivîskar li vir bi tenê li ser hevşîbîna rîwayetan rawestiyar. Nivîskarên, sehîhî û neschîhiya van rîwayetan ji ehlên wan re hiştin û ti nirxandin li ser wan nekir.



1. Mewlûd: Pênasiya wê, Dîroka wê

“Mewlid” (pirjimara wê: Mewalîd) di ferhengê de tê wateya cihê ji dayîkbûnê, dema ji dayîkbûnê.¹⁴ Bêje weke “Mewlûd” jî tê bikaranîn. Lê belê ji ber ku bêjeya “Mewlûd” di ‘Erebî de tê wateya “yê/a jidayîkbûyî”, “nû jidayîkbûyî”, tê nîşandan ku bikaranîna bêjeyê ya bi vî awayî *-mewlûd-* çewt e.¹⁵ Ji ber ku di axaftina Kurmancî de peyva *mewlûdê* tê bikaranîn di vê gotarê de jî şuna mewlidê de mewlûd hat bikaranîn.

Wateya “Mewlûd”ê ya têgînî, hem ji bo merasîmên ku di salvegerên ji dayîkbûna Hz. Pêxember de tên lidarxistin hem jî ji bo navê berhemên ku di van merasîman de tên xwendin tê bikaranîn.¹⁶ Mewlûd, her wiha ji bilî cenabê Pêxember, ji bo bûyîn û salvegera jidayîkbûna kesekî jî tê gotin. Dîsa ji bo berhemên ku bûyîna kesekî û bûyerên ku dema ji dayîkbûna kesekî de qewimîne vedibêjin an jî hatine nivîsandin tê gotin.¹⁷ Lê belê îro di nava gel de ji peyva mewlûdê tenê weke merasîmên ku ji bo Hz. Pêxember tên dayîn û berhemên di van merasîman de tên xwendin tê fehmkirin.

Derheqê mijara destpêka merasîmên mewlûdê de du nêrînên cûda hene. Li gora nêrîna yekemîn, merasîmên Mewlûdê cara ewil di heyama Fatimiyan de (910 – 1171), li Misirê hatine pêkanîn.¹⁸ Li gora nêrîna duyemîn kesê ku dest bi merasîmên mewlûdê kirine Muzafferûddîn Kökböri ye û ciyê destpêkirina mewlûdê jî Hewlêr/Erbîl e.¹⁹

Di vê mijarê de sedema çêbûna du nêrînên jihevçûda dibe ku ji ber pîrozkirinên girseyî û pîrozkirinên erkana dewletê be. Lewra di serdema Fatimiyan de merasîmên mewlûdê weke merasîmeke dewletê dihat lidarxistin û rêveberên payebilind beşdarî van merasîman dibûn. Di serdema Fatimiyan de beşdarbûna gel a bi girseyî di van merasîman de nehatiye dîtin. Merasîmên Mewlûdan ên ku bi beşdarbûna hemû gelê bajêr cara yekemîn di sala 1207an de li Hewlêrê di heyama atabegê Selçukiyan Muzafferûddin Kökböri de hatiye lidarxistin.²⁰ Ji vê heyamê pê de ye li ‘alema Îslamê, mewlûd bi merasîmên mezin tê pîrozkirin.²¹

¹⁴ El-Müncid Fi'l-Luğa, Lewis Maoluf, Beyrut 1973, s. 918.

¹⁵ Türk Dili Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler, İsimler, Eserler, Terimler), madeya *Mewlidê*, Weşanên Dergahê, İstanbul 1986, c.VI, r. 315. Ji bo wateyên mewlidê bi zimanê Tirkî û Erebi bnr heman berhem r. 315.

¹⁶ Şeker, Mehmet, “*Mewlid*”, DİA-AİD/Ansiklopediya İslamê ya Diyanetê, Ankara 2004, c.XXIX, r.479–480.

¹⁷ Çağmar, bnb, r.13-14.

¹⁸ Ji bo nîrxandina vê nerînê bnr Selami Bakırcı, Bakırcı, *Mewlid Doğuşu Ve Gelişmesi*, Weşanên Akademik Araştırmalarê, İstanbul 2003, r. 9–14.

¹⁹ Ji bo nîrxandina vê nerînê bnr Bakırcı, bnb, r.15–17.

²⁰ AİD, c.XXIX, r.475; Türk Dili Edebiyatı Ansiklopedisi, c.VI, r.315.

²¹ Derheqê van şahiyên de ji bo agahiyên berfireh bnr AİD, c.XXIX, r.476–480.



Ev merasîmên ji bo Hz. Pêxember têne lidarxistin, digel ku di Qur'an û hedîsan de tune ye, ji heyamê ku derketî holê ve heya serdema me di nav Misilmanan de rastî eleqeyek mezin hatine. Mewlûd îro jî rastî eleqeyeke mezin tê, bi awayê civatên biçûk di malan de an jî bi girseyî di mizgeftan de tê lidarxistin.

Mewlûd berê di salvegera rojbûna Hz. Pêxember de dihate pêkanîn lê îro bi gelek sedeman tê xwendin û pêkanîn. Îro derdorên oldar, merasîma Mewlûdê bi sedemên cûrbicûr li dar dixin û hetta li ser tirbeyan mirov li rastî kesên bi diravan Mewlûdê dixwînin jî te. Jidayîkbûna zarokê/zarokê heta dawet û mirina wê/wî mirov li rastî merasîma mewlûdê tê. Heta di roja 7emîn, 40emîn a mirina kesekî/ê de û salvegera mirina kesekî/ê de jî Mewlûd tê xwendin. Ji bilî van Mewlûd weke nezir be jî tê dayîn û piştî hînbûna Qur'anê an jî cara yekem xitimkirina Qur'anê jî mirov li rastî xwendina wê tê.²²

Pirbûna xwendin û lidarxistina merasîmên mewlûdê, bandoriyê li ser îdraka/fama "mewlûd"ê jî dike. Merasîma mewlûdê di nava gel de weke ferz tê zanîn, metna/ên mewlûdê jî weke metneke pîroz tê zanîn û bi vî awayî tê pejirandin. Xûyabûna mewlûdê di her dem û her devera jiyanê de dibe sedema ku carinan mewlûd mîna "wehiy"ê were têgihîştin. Hetta hin kesên ku dibênin qey (ji wan tirê) mewlûdek tenê heye; dema ku dibihîzînin gelek mewlûdên ku hatine nivîsandin hene diheyirin.

Belavbûna mewlûdê ya wisa zêde, ji bo kesên ku van merasîman dişopînin dibe sedema ku mewlûdê weke çavkaniyekê bibîne ku bi wê, agahiyên di derheqê Hz. Pêxember de hîn bibe. Berhemên ku di merasîmên mewlûdan de tînin xwendin di nav gel de ji pirtûkên siyer û dîrokê yê ku heman mijaran vedibêjin bêhtir rastî eleqeyê tînin. Ev aliyê mewlûdê bandoriyê li ser îdraka agahiya siyerê û di vê peywendê de li ser îdraka Pêxemberiyê jî dike û hin mewlûdên ku rîwayetên nerast dihewînin, xesarê didine îdrakkirina Pêxemberiyê. Di mewlûdên ku ji bo hestên gel ên olî geş bikin hatine nivîsandin de, biservekirina motîfên derasayî yê dîrê jî dîrokê, dibe sedema ji bilî kesayetiya Hz. Pêxember a dîrokê, modeleke din a Pêxemberiyê çêbibe. Ji ber vê divê gel ji bo xwendina mewlûdê di hîlbijartina mewlûdekê de baldar bibe.

²² Ji bo sedemên xwendina mewlûdê bnr Armutlu, r.59–60.



1.1. Mewlûdên bi zaravayê kurmancî hatine nivîsandin

Kesî/ê ku dest bi vekolîna mewlûdên bi zaravayê kurmancî hatine nivîsandin bike, divê ji mewlûda Melayê Bateyî, *Mewlidi 'n-Nebî*, dest pê bike. Ev mewlûd, ji heyama ku hatiye nivîsandin pê ve rastî eleqeyeke mezin hatiye. Ev mewlûd, li her derî tê xwendin û ewqasî navdar bûye digel ku gelek kes navê wê û nivîskarê wê nizanin jî ew malikên mewlûdê yên destpêkê, “Hemdê bêhed bo Xwedayê ‘alemîn / Ew Xwedayê daye me dîne mûbîn”, dizanin. Hetta serokê karên diyanetê Mehmet Görmez, di çalakiyên jidayîkbûna pîroz de, ku di sala 2011an de li Amedê hatibû lidarxistin ev malik xwendin.

Piştî Melayê Bateyî hetta îro digel ku mewlûdên ji hev cûda hatine nivîsandin jî yek ji wan mewlûdan mîna mewlûda Bateyî nayê zanîn. Ji ber ku yekem mewlûda Kurmancî ye, ji bo hemû mewlûdên ku piştî wê hatine nivîsandin bûye çavkanî. Di mewlûdên ku li ber mewlûda Melayê Bateyî hatine nivîsandin de, heman mijar ji aliyê nivîskarîne din ve hatine bikaranîn. Ji van mewlûdan ên ku me tesbît kirine ev in.²³

- 1- Mevlid-i Nebî, Muhammed Emîn Heyderî
- 2- Mevlûd-i Şerîf, M. Zahîr Kardeşlik
- 3- Mewlûda Kurdî bi Zimanê Gundî, Mela Bedreddîn
- 4- Ava Heyatê, Mela Ali bin es-Seyyid Abdurrahman
- 5- Mewlûda Şerîf, Mela Muhammed Ali Fudeylî

Ev navdariya Bateyî ya di nava gel de miheqeq bandor li ser nivîskarên mewlûdan jî kiriye û lewma van nivîskaran mijarên ku Bateyî vegotine; rîwayetên ku wî bikaranîne; şêwaza rêzkirina wî ya mijaran di mewlûdên xwe de jî sepandine. Gava ev mewlûd tîne vekolandin bandora Bateyî bi awayekî aşkere xuya dike. Ji bilî van mewlûdan hin mewlûdên din ên ku ji aliyê bikaranîna mijar û rîwayetan ve di bin bandora Bateyî de nemane jî hene. Ev mewlûd hemû di heyama me de hatine nivîsandin. Ji van mewlûdan ên ku me tesbît kirine ev in.²⁴

- 1- Mewlûda Şerîf Ji Ewwel Heta Axir Rehber-i Xelasî Hz Muhammed (SAV), Mele Aliyê Êzdarî
- 2- Nezma Şêrîn Der Mevlid û Sîreta Resûlê Emîn, Molla Muhammed el-Ğursî
- 3- Mewlida Pêxember, Mela Silêman Kurşun

²³ Navê pirtûkan û nivîskarên wan, li gorî navên li ser bergan hatine nivîsandin.

²⁴ Navê pirtûkan û nivîskarên wan, li gorî navên li ser bergan hatine nivîsandin.

4- Mewlûda Kurdi Bi Şêwaza Hedbi, M. Burhan el-Hedbi

5- Durra Birinci Mewlûda Kurmanci, Molla Abdulhakim Halilî oğlu Muhammed Siracuddin.

2. Mewlûda Nebî û Mewlûdên li ber Wê Hatine Nivîsandin

Di qismên gotarê yên ji vir pê de mewlûdên ku li jor navên wan hatine nivîsandin, wê li gorî mijarên li ser rawestiyane û rîwayetên bikaranîne werin dabeşkirin.

2.1.1 Mevlîdî'n- Nebî

Ji aliyê Mela Huseyîn Bateyî ve hatiye nivîsandin. Di mewlûdên hatine çapkirin de digel ku navê Hasan el-Ertoşî hatiye bikaranîn, nivîskar bi navê Melayê Bateyî tê zanîn. Ji bo nivîskarî, navê Hasan el-Ertoşî di nav gel de nayê bikaranîn. Hetta di xebatên li ser wî û mewlûda wî de jî navê Mela Huseyîn Bateyî tê bikaranîn.²⁵

Mewlûda Bateyî ji aliyê gelek weşanxaneyan ve hatiye çapkirin, li ser wê şîrove hatine kirin, hetta kurteya wê jî hatiye çêkirin.²⁶ Nuxxeya vê mewlûdê ya herî kevn a hatî tesbîtîkirin niha li Enqereyê (Ankara) li Pirtûkxaneya Gel a Bajêr a Adnan Ötügenê/ Pirtûkxaneya Neteweyiyê (Millî Kütüphanesi) ye.²⁷

Metnê ku di vê gotarê de hatiye vekolandin, digel ku cih û dîroka çapkirina wê nehatiye diyarkirin ji alî Weşanxane û Çapgeha Ayfayê (Ayfa Basın Yayın) ve hatiye çapkirin. Ev çapa ku ji 48 rûpelan pêk tê bi ser her sê rûpelên wê ên dawî ve di'aya 'Erebî hatiye lêzêdekirin. Mewlûda Bateyî, tevî malikên selewatan ji 582 malikan pêk tê. Di çapa hatî vekolandin de mijar/beş nehatine binavkirin.

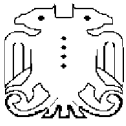
Derbasbûna di nav mijaran de bi van malikên li jêr pêk tê:

“Ger divêtin hûn ji narê bin necat

²⁵ Wek mînak bnr *MEB İslam Ansiklopedisi*, Çapxaneya Millî Eğitimê, İstanbul 1967, c.VI, r.113; M. Xalid Sadîni, *Mela Huseynê Bateyî Jiyana, Berhem û Helbestên Wî*, Weşanên Nûbiharê, İstanbul 2010.

²⁶ *Mewlûda Kurmanci Muhtasar Mevlid-i Nebi Alehisselatuveselam*, Muhammed Mehdi el-Amidi, cî û dîroka çapê tune ne. Lê di dawiya pirtûkê de hatiye nivîsandin ku pirtûk di 31ê Tebaxa 2002an de xelas bûye-qediyaye. Di vê berhemê de hin riwayetên ku Bateyî neqil dîke hatine derxistin; Behcetü'l En'am Bişerhi Mevlidî'n-Nebi Aleyhisselatuveselam, ev berhem şerheke li ser mewlûda Bateyî ye. Hem di berga pirtûkê de hem jî di rûpelên ewil de navê nivîskêr tune ye. Lê di dawiya pirtûkê de, dawiya beşên ferheng û fihristê de navê Zeynelabidin el-Amidi hatiye nivîsandin. Di mewlûda Bateyî de navên beşan tune ne. Lê di vê şerhê de şarih nav li beşan (18 beş) kirine. Cih û dîroka çapê tune ne. Ji bil van berheman, latînzekirina mewlûda Bateyî jî heye: Bnr *Mewlûd*, Latînzekar: Zeynelabidin Zinar, Weşanên Fîratê, İstanbul 1992.

²⁷ Sadîni, piştî rûpela 248an wêneyên vê mevlidê dane.



Bi ‘îşq û şewqek hûn bibêjin esselat”²⁸

Malika mewlûdê ya yekê bi vî awayî ye:

“Hemdê bêhed bo Xwedayê ‘alemîn
Ew Xwedayê daye me dînê mobîn”

Malika mewlûdê ya dawî jî bi vî awayî ye:

“Amînê çav bûne rewşen we’s-Selam
Hem ji mewlûda nebî temme’l-Kelam”

Piştî vê malikê re derbasî di’aya mewlûdê ya bi Kurmancî hatiye nivîsandin bûye.

2.1.2. Mewlîdî’n–Nebî

Ev mewlûd, a Şeyh Muhammed Emîn Haydarî ye. Ev mewlûd, bi mewlûda Melayê Bateyî re hema bêje heman (‘eynî) e. Di vê mewlûdê de jî beş nehatine binavkirin. Metnê di vê gotarê de hatiye vekolandin, digel ku cih û dîroka çapkirina wê nehatiye diyarkirin ji aliyê weşanxane û çapgeha Ayfayê ve hatiye çapkirin. Ev mewlûda ku ji 32 rûpelan pêk tê, Di’aya ‘Erebî bi ser her sê rûpelên wê yên dawî ve hatiye lêzêdekirin. Ev mewlûd, tevî malikên selewatan ji 320 malikan pêk tê. Derbasbûna di nav mijaran de bi malikên ku xwendina selewatan divê yên jêrîn pêk tê:

“Hûn ji ‘îşqa dil bibêjin berdewam
Ser Muhemmed esselatu we’s-selam”

Malika mewlûdê ya pêşî wiha ye:

“Em bidin hemdê Xwedê Ey Musluman
Daye me Pêxemberê axirzeman”

Jidayîkbûna Hz. Pêxember dawiya vê mewlûdê ye. Malika pêşî ya vê beşa dawî ku “Merheba” ye wiha ye:

²⁸ Malikên jêgirî yên mewlûdan li gorî çapa wan e. Me bo rastnivîsîna giştî ya gotarê dest lê nedaye.

“Hat Muhemmed Merheba Sed Merheba

Hat Muhemmed bu şefî’ê muznîba”

Digel ku ev beş, beşa “*Merheba*”yê ye, peyva *Merhebayê* di malika pêşî ya vê beşê de ku me li jorê dayî derbas dibe. Di malikên din de peyva “*Hat*”ê li şûna *Merhebayê* hatiye bikaranîn ango malik bi peyva *Hatê* dest pê dikin û mewlûd xelas dibe.

Malika mewlûdê ya dawî wiha ye:

“Hat Muhemmed Rehmeten lî’l-‘Alemîn

Hat Muhemmed Xatîmen lî’l-Murselîn”

Piştî malika dawî bi di’aya mewlûdê ya ku bi Kurdî hatiye nivîsandin û ji sê rûpelan pêk tê mewlûd diqede.

2.1.3. Mewlûd-î Şerîf

Nivîskarê vê mewlûdê M. Zahid Kardeşlik e. Di çapa vê mewlûdê ya ku me lêkolîn li ser kirî de dîrok û cihê çapkirinê nehatiye diyarkirin. Lê di rûpelê mewlûdê yê herî dawî de wekî dîrok 1989 heye. Ji vê tê fêhmkirin, ev dîroka qedandina vê mewlûdê ye. Ev nusxeya me lêkolînê li ser kiriye, ji 58 rûpelan pêk tê.

Mewlûd tevî malikên selewatan, ji 687 malikan pêk tê. Mewlûd ji 22 beşan pêk tê. Di mewlûda Melayê Bateyî de navên beşan tune ne lê di vê mewlûdê de beş hatine binavkirin. Sernavên beşan bi Kurdî ne. Derbasbûna di nav mijaran re, bi malikên selewatan ên jêr pêk tê:

“Ger dixwazin hûn xilasbin ji agir
Selewatan bînin civata hazir”

Malika mewlûdê ya pêşî wiha ye:

“Pesnê pir bo Xwedayê ‘alemê
Ew Xwedayê daye me pir keremê”

Malika dawî jî wiha ye:

“Paşiya mewlûdê li vir bûye tamam
Ji haziran re em bibêjin Es-Selam”

Piştî malika dawî re malikên selewatan tên, paşê jî beşa di'aya mewlûdê ya bi Kurdî hatiye nivîsîn tê.

2.1.4. Mewlûda Kurdî bi Zimanê Gundî

Es-Seyyid Bedreddin İbni Molla Salih el-Hüseyni eş-Şafii el-Kufsurî ev mewlûd nivîsandîye. Çapa ku lêkolîna me li ser hatî kirin ji aliyê Weşanên Nûbiharê ve hatiye weşandin. Mewlûd ji 40 rûpelan pêk tê. Cudahiyê ve mewlûdê heye. Nivîskar, di rûpelên dawî yên mewlûdê de, li hemberî kesên derheqê mewlûdê de fikirên neyînî tînin ziman, 21 delîlên ku li ser mijara rewatiya mewlûdê ya di dîne Îslamê de ne tîne.²⁹Ji bilî ve jî, di herdu rûpelên ji berî mewlûdê de qesîdeyek li ser pîrbûnê nivîsandî hatiye biservekirin.

Mewlûd, tevî malikên selewatan ji 220 malikan pêk tê. Derbasbûna di nav beşan de bi malikên selewatan ên jêr pêk tê:

“Salat û selama bidin her zeman li pêxemberê me ku fexrê cîhan
Salat û selama bidin her seet li pêxemberê me şefî'ê ummet”

Malika mewlûdê ya pêşî wiha ye:

“Hemd û wesfê bê hîsab û bê eded
Bo wî Yezdan ê Dilovan û Semed”

Ji ber ku mewlûd bi beşa *Merhebâyê* diqede malika wê ya dawî wiha ye:

“Tu bixêr hatiye Ey Nûra Yefîm
Şu'le da erd û semâ 'Erşê 'Ezîm

Nehdî îleyke's-Selat û we's-Selam
Kulle weqtîn we zemanîn ber dewam”

Piştî beşa ku tê de wesfên Hz. Pêxember tên dayîn, mucîzeyên wî tînin vegotin, selat û selam tînin xwendin, di'aya mewlûdê hatiye biservekirin.

2.1.5. Ava Heyat

Ji aliyê Mele Alî bîn es-Seyyîd Abdurrahman ve hatiye nivîsîn. Abdusellam Bêcirmaniyê kû mewlûd ji bo weşanê amade kiriye dema navê nivîskar dide, wî wiha dide nasîn: “El-Ustad Molla Ali b. Es-Seyyid Abdurrahman el-Ma'ruf b. Sofî Haco el-Mardini

²⁹ Bnr *Mewlûda Kurdî*, Weşanên Nûbiharê, İstanbul, r.27-40.

sümme er-Rehawî el-Medfun fi Qaryetî Xirbê Temo et-Tabieti li beldeti Re'sil Ayn 'ala wasiyyetîhî”.

Çapa mewlûda ku hatî lêkolîn li Mersinê hatiye çapkirin lê dîroka çapê li ser nehatiye nivîsîn. Mewlûd, ji 48 rûpelan pêk tê. Mewlûd, tevî malikên selewatan ji 247 malikan pêk tê. 17 beş di mewlûdê de hene lê beş nehatine binavkirin. Derbasbûna di nav beşan re, bi vê malikê pêk tê:

“Ji agir we bivêd dûrî bin
Selat û selama li Muhemmed bidin.”

Malika mewlûdê a pêşî wiha ye:

“Bê hed hemd ji bo te Xwedayê Kerîm
Bime date zanîn rêya Musteqîm”

Malika dawî jî wiha ye:

“Bi Selat û selama bikin em xîtam
Bi hev re bikin tev ji bo wî qiyam”

Dûv re derbasî di'aya mewlûdê dibe. Piştî di'aya mewlûdê, di beşa bi navê “Heydarî” de mebesta nivîsîna mewlûdê hatiye vegotin, li dawiyê jî helbesteke bi navê “Rêya Dûr” hatiye biservekirin.

2.1.6. Mewlûda Şerîf

Ji alî Mela Muhammed Ali Fudeylî ve hatiye nivîsîn. Ji bo vê gotarê, ji nusxeya mewlûdê ya destnivîsê ku Komeleya Lekolînên Şarkiyatê neqlî elektronîkê kiriye, sûd hatiye wergirtin.

Di dawiya mewlûdê de hatiye diyarkirin ku nusxe ji aliyê Zeynelabîdîn el-Amîdî ve di sala 1996an de hatiye nivîsandin. Ji ber ku rûpelên mewlûdê yê 11 û 12an kêman digel ku hejmareke tam nikare bê dayîn ji 16 – 18 beşan û tevî malikên selewatan tê texmînkirin ku ji 510 – 514 malikan pêk tê.

Di mewlûdê de beş nehatine binavkirin, derbasbûna di navbera mijaran re, bi vê malikê pêk tê:



“Ger dixwazin hûn ji agir bin xelas
Hûn selatan tevde bînin ‘am û xas”

Malika mewlûdê ya pêşî wiha ye:

“Hemd û şukr û pesnê pir ji Xweda re
Ewî Îslam hediye kirbû ji me re.”

Malika dawî jî wiha ye:

“Kêfa Abdulmuttalib pir hatibû
Kêfa me jî gelek pêre hatibû”

Mewlûdên ku li jor bi kurtasî hatine danasîn hemû, ji bilî *Mewlûda Kurdî Bi Zimanê Gundî*, ji hêla mijar û rîwayetên hatine bikaranîn ve bi temamî li ber mewlûda Melayê Bateyî hatine nivîsîn.³⁰ Ji ber vê yekê dema ku em mewlûda Bateyî vekolin, cihên mijar an jî rîwayetên di mewlûdên din de derbas dibin em dê diyar bikin. Ji bo ku di çapên cihê de dîtina mijaran hêsan be li gorî çapa mewlûdan an rêza malikan, an hejmara rûpela ku rîwayet tê de derbas dibin, an jî hem rêza malikê hem jî hejmara rûpelê hatine dayîn.

2.2 Rîwayetên Ku di Mewlûda Nebî de Hatine Veguhastin û di Mewlûdên Din Ên li ber Wê Nivîsandî de Cihên Wan Rîwayetan.

Beşa bi navê El-babul Ewwel Fî Mebhasî'l-Hamd³¹ a ku malikên di navbera 1 - 11an vedigire û beşa bi navê El-Babu's-Sani Fî Mebhasî's-Selati 'ale'n-Nebiyî Sallallahu 'Aleyhi ve Selem a ku malikên ji 2yan heta 24an vedigire ji ber ku beşa hemd û selewatan e em ê biqevêzin. Ev her du beş mîna Mewlid-i Nebî, di mewlûdên din de jî bi wî awayî derbas dibin.

El-Babu's-Salîsu Fî Fadîletî Qîraatî Mewlîdî'n-Nebiyî Sallallahu 'Aleyhî we Sellem

³⁰ Ji bil van mewlûdan, dema min (Hayreddin KIZIL) li Diyarbekirê di serdema 2006-2007an a perwerdehiyê de, li dibistaneke taybet mamostetî dikir mewlûdek li ba xwendekarekî dît. Xwendekêr, derheqê mewlûdê hin agahdarî dan: Bi awê gotina wî ev mewlûd ji alî merivekî wî ve hatiye nivîsîn. Merivê xwendekarî li ser defterekê mewlûd nivîsibû. Min fotokopiyeke mewlûdê girt. Navê mewlûdê *Pesindana Muhammed* e. Navê nivîskêr jî Muhammed Halim Hîfzi Huhan e. Heya vê salê jî çapa wê tune ye. Mewlûd bi du nusxeyan hem bi herfên Erebi hem bi herfên Lafîni hatiye nivîsandin. Nivîskêr, di dawiya mewlûdê de diroka nivîsandina berhemê daye: 28ê Ramazana 2001. Mewlûd ji 465 beytan pêk tê. Pir hindik be jî hin cudahî di navbera her du nusxeyan –bi herfên Erebi û bi herfên Lafîni- de heye. Zimanê mewlûdê sivik e lê li ser rêbaza mewlûda Bateyî ye. Ji ber ku çapa mewlûdê tune ye me di bara mewlûdê de agahiyeke berfireh neda û vê mewlûdê û ya Bateyî neda berhev.

³¹ Ji bo mijar baştir bê fêmkirin her çiqas di metna orijinal de tune be jî me ji şerha mewlûdê, Behcetü'l-Enamê, navên mijaran wergirtin.



Di vê beşê de fezîleta xwendina mewlûdê tê vegotin. Ev beş, di mewlûda Bateyî de malikên ji 25an heta 45an vedigire.

Mewlûd û pêkanîna mewlûdê digel ku piştî heyama pêxember û sehabiyên bi sedsalan derketiye holê, di navbera malikên 26 – 31ê de Bateyî, rîwayetên ku, tê gotin Hz. Pêxember, Hz. Omer û Hz. Ebu Bekir li ser girîngiya mewlûdê vegotine, neqil dike.

Li gorî mewlûdê Hz. Pêxember wiha gotiye: “Ez ê di mehşerê de bibime şefaatterê hemû kesên ku qîmet dane mewlûda min. Kesê qîmet bide mewlûdê wê ji kewserê vexwe. Dîrhomeke ji bo mewlûdê hatî serfêkirin, mîna çiyayek zêr e ku li feqîran hatî belavkirin. Pir qîmet bidin mewlûda min”.

Bi heman awayî hatiye diyarkirin ku Hz. ‘Umer û Hz. Ebu Bekir jî gotine ku dîrhomeke ji bo mewlûdê were serfêkirin wê pir xêr jê were girtin. Di mewlûdên weke Mewlûdî’ n-Nebî ya Haydarî,³² Mewlûd-î Şerîf a M. Zahîr Kardeşlik,³³ Ava Heyat,³⁴ Mewlûd-î Şerîf a Fudeylî³⁵ de mirov li rastî van rîwayetên ku xwe dispêrin Hz. Pêxember, Hz. ‘Umer û Hz. Ebu Bekir tê. Lê belê, di Mewlûda Haydarî, Fudeylî û Ava Heyat de di cihê heman mijarê de rîwayetên hene tê îddîakirin ku ji Hz. Osman û Hz. Alî hatine.

Li vir divê mirov hay ji vê tiştê hebe: Di Mewlûda Melayê Bateyî û di mewlûdên din ên ku di bandora wî de hatine nivîsandin de, rîwayetên ku ji Hz. Pêxember û sehabiyên in vegotina derheqê girîngiya mewlûdê de naye guhertin, bi tenê peyv cihê dibin, peyv kêman zêde tene nivîsandin.

Wek mînak, dema Kardeşlik heman mijarê dinivîse, rîwayetên wiha nivîsandî ne: Hz. Pêxember dê bibe şefa’etkerê kesê qîmet dide mewlûdê û salê carekê wê dide xwendin, ew kes dê ji kewserê vexwe û dê bibe hevalê pêxemberan.³⁶

Dîsa di heman beşa mewlûda Bateyî de hatiye îddîakirin ku ‘alimên Îslamê gotine, xwarina ku mewlûd li ser were xwendin wê bimbarek be, devera ku mewlûd lê tê xwendin wê ji belayan were parastin, kesên li devera ku mewlûd lê tê xwendin amade ne wê bi pêxemberan re werin heşrkirin.

³² Haydarî, malikên di navbera 15-22an de.

³³ Kardeşlik, r. 5-7.

³⁴ Ava Heyat, r. 11-12, malikên di navbera 40-53yan de.

³⁵ Fudeylî, malikên di navbera 35-46an de.

³⁶ Kardeşlik, r. 5. “Dê heval bit ew di nav pêxemberan.”

Di mewlûda Haydarî,³⁷ Ava heyat,³⁸ Mewlûd-î Şerîf a Kardeşlik³⁹, û di mewlûda Fudeylî⁴⁰ de mirov bi awayekî dirûvê hev li rastî van rîwayetan tê. Di van mewlûdan de jî derheqê bereketa xwarinên mewlûdê û civîngeha mewlûdê de, rîwayet ji ‘alimên Îslamê tene neqilkin.

El-Babu’r-Rabî’ Fî Beyanî Xalqî’n-Nurî Nebiyyî Muhammed Sallallahu ‘aleyhi we Sellem we Xelqî Eşyayî

Ev beşa ku Nûra Muhammed û afirandina eşya vedibêje, di mewlûda Bateyî de navbera malikên 46 – 78an vedigire.

Xwedê, hê ‘Erş, Ferş, Kursî, Qelem, Lewh û enbiya tunebûn, ji nûra xwe rahijte çengekê, gote wê “Bibe Hebîbê Mîn Ehmed!” dûv re wê nûrê 624000 salan tesbîh kir. Dûv re ji bo wê nûrê 12 Hîcabê ku ji Qudret, Ta’zîm, Mînnet, Merhamet, Seadet, Keramet, Menzîlet, Hîdayet, Nubuwwet, Rif’at, Ta’et, Şefa’et pêk tînin, hatine çêkirin. Ji wan hîcaban her yek – dema wan a herî rast bi tenê Xwedê dizane – di wê nûrê de çend salekê rawestiya. Wan hîcaban her yekê bi tesbîheke taybet û cihê Xwedê tesbîh dikirin. Dûv re Xwedê, ew nûr avetine çar behrên mezin ên ku navên wan Nusret, Kudret, Merhamet, Îrfan in. Dema ew nûr ji behra me’rifetê⁴¹ derket dilopan jê dest bi niqûfînê kir. 124000 dilop. Ji wan dilopan her yek bû pêxemberek. Dûv re “Xwedê ji wê nûrê cewherê afirand û li wê nihêrî. Cewher bû du perçe. Li perçeyê yekemîn bi nêrîna mezinahiyê (heybet), li perçeyê duyemîn bi nêrîna dilovaniyê nihêrî. Cewhera yekemîn, bû behreke ku ji mezinahî (heybet) û tîrsa Xwedê ranawestê û her tim diherike, tevdi gere. Behrê keliya, kef û dûxan (dû) jê derketin, kef bû rûyê ‘erdê, dûxan (dû) bû asîman. Nivê din jî (Perçeyê cewherê duyemîn) kire ‘erş, Kursî, Qelem û Lewh.

Heman rîwayet di mewlûda M. Zahîr Kardeşlik de jî heye.⁴² Lê belê di vê mewlûdê de tê vegotin ku nûr ketiye şêklê çivîkê û li ser rikehekê rawestiyaye û 124000 salan tesbîh aniye.⁴³

³⁷ Haydarî, malikên di navbera 24-43yan de.

³⁸ Ava Heyat, r.13-14, malikên di navbera 55-67an de.

³⁹ Kardeşlik, r. 7.

⁴⁰ Fudeylî, r. 5.

⁴¹ Li aloziyek xuya ye lewra li malikên berê “perdeya me’rifet”ê û “behra merhemet”ê tê gotin. Lê li vir “behra me’rifet”ê derbas dibe.

⁴² Kardeşlik, r. 8-10.

⁴³ Bnr Kardeşlik, r. 8.

Bateyî di heman beşa mewlûdê de evana jî diyar kirine:

Xwedê, ji van cewheran ferman da Qelemê: “Ey Qelem, Binivîse!

Qelemê got, “Ferman bike, ez çi binivîsim?”

Xwedê, “Binivîs! “La îlahe îlla Ene

Hem Muhammed Qasidê emrê min e”

Qelemê çû secdê di rewşeke bêhiş de sed salî geriya. Serê xwe rakir û pirsî: Ez dizanim La ilah illa Tu yî, lê ew Muhammed kî ye li hemberê navê Te tê!”

Padîşahê sermedî (ebedî) got: “Heke Muhemmed nebûya min ‘Erş, Ferş û Lewh nediafirandin. Ne bihuşt, ne dogeh, ne agirê mezin, min ev hemû ji bo wî afirandin.” Wê gavê hezkirina Pêxember Qelem hingaft û bû du perçe. Ma li ser Lewhê nivîsî dem bi dem. Serxweş bû, ji hiş ket. Dûv re bi sirûşa (îlhama) Rebbil ‘alemîn nivîsî: “Ya Muhemmed! Silav ji Te re.”

Cenabê Heq (Rebbê Layenam), li şûna Hz. Pêxember (Hebîb-î ‘izzet) silav da: “Aleyke’s-salam we rehmetî.” Ji wê rojê ve dayîna silavê bûye sinnet, girtina wê (lê vegerandina wê) bûye ferz.

Dûv re Xwedê hemû eşya ragihande qelemê. Qelemê nivîsand. Nivîsand ku ummetên qenc wê biçine bihuştê, ummetên xerab wê biçine dogehê. Ummeta Muhemmed, weke “Ehlê Nûr” nivîsand. Piştî ku qelemê çi qenc û çi xirab her tişt nivîsandin ziwa bû.

Heman mijar bi awayekî hevşêwe (wekhev) di mewlûda Haydarî de⁴⁴, di Mewlûdî Şerîf a M. Zahîr Kardeşlik de⁴⁵, di mewlûda Fudeylî de derbas dibe.⁴⁶

El-Babul-Xamîsî Fî Beyanî Xelqî Adem ‘aleyhî s-Salam

Ji navê beşê jî tê fêmkirin ku di vê beşê de mijara afirandina Hz. Adem heye. Ev beş di mewlûda Bateyî de navbera malikên 79 – 117an vedigire:

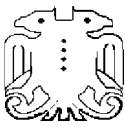
Dema Xwedê viya Adem biafirîne ji Cebraîl xwest ku ji beyda zemînê (ji devera ku gora Hz. Pêxember lê ye) ya ku dil (qelb), qîmet, xweşikî û xemla rûyê ‘erdê ye, çengek ax bîne. Cebraîl bi axa ku ji gora hêja girtî hat. Bi ava çemê Tesnîm⁴⁷ ê bihuştê stiriha. Ax bû

⁴⁴ Haydarî, malikên di navbera 46-79an de.

⁴⁵ Kardeşlik, r. 11-12.

⁴⁶ Fudeylî, r. 6-8.

⁴⁷ Di Sûretê Muteffifînê di ayeta 27an de derbas dibe.



hevîr. Cebrail têr baş stiriha. Welê bû ku ew hevîr bû mircaneke spî. Dûv re Xwedê ji Cebrail re got ku rahêje wê, li 'erd û asîmanan, behr û bejayê, rojhilat û rojavayê bigerîne. Bi hezaran sal derbas bûn. Afîrînerê sûretan Xwedê, ji wê Adem afirand. Ji giyanê (rih) xwe pif kiriyê. Ferîştehan ji Adem re çûn secdê.

Piştî Adem hate afirandin Xwedê, Nûra Muhemmed xiste pišta wî. Dûv re Adem di bihuştê de bi cih kir. Ji Adem re got ku ji bilî darê ji her ni'metê bihuştê bixwe. Ferîştehan, li pişt Adem rêz bûn. Li Nûra Muhemmed dinihêrîn. Adem pirsî ka çima her tim li pišta wî dinêrin. Xwedê, ji Adem re got ku Nûra Muhemmed di pišta wî de ye, ferîşteh ji bo ku wê Nûrê bibînin ji dûr hatine. Hz. Adem ji Xwedê lava kir:

Gote Adem: "Ey Xwedawendê Felek! Min divêtin bîne pêş min ew melek".

Di wê gavê de Nûr hate ser rûyê wî, hin kes dibêjin hate ser tiliya wî ya şehdeyê. Rastiya wê Xwedê dizane. Mîna ku tava navrojê, ku li asiman dibiriqe biriqî. Adem û Ferîştehan mane 'ecêbmayî.

Gote Adem, ji vê pê ve Nûr li wir mane? Bersiva "Eshabê Resûl" hate dayîn. Hate îfadekirin ku Nûrê Eshabê Resûl mane. Adem got, "Ya Îlahî qenc e bît. Bête tiliyan her çi maye min divêt." Nûra Ebû Bekir, 'Umer, Osman û Hz. 'Elî ketine tiliyên Hz. Adem. Tê gotin dema nûra Hz. 'Elî hat bihuşt ronahî bû.

Hewwa hat û li Nûrê nihêrî. Got ev çi nûreke zelal e. Adem got, Nûra nebiyekî mezin e ku ew ê bibe seyyîd û serwerê dundana/nesla min.

Ku Adem bêmriya Xwedê kir, Adem û Hewwa ji dara qedexe xwarin, ji bihuştê hatine derxistin. Xwedê, Adem danî Serendîbê. Ji ber bêmriya kirî poşman bû. Bi salan hêstirên çavan barandin. Ji hestirên ku wî barandin ax bû herî. Giya û dar hêşîn bûn.

Heman mijar û rîwayet di mewlûda Haydarî⁴⁸, Mewlûda Kurdî⁴⁹, Ava Heyatê⁵⁰, Mewlûda M. Zahîr Kardeşlik⁵¹, Mewlûda Fudeylî⁵² de, bi awayekî dirûvê hev derbas dibin. Lê belê ji ber ku du rûpelên mewlûda Fudeylî kêm in me nekarî tesbît bikin ka çawa qedandiye. Lê di malika 127an de hatiye diyarkirin ku Îblîs ew her du xapandine û wan ji dara genim

⁴⁸ Haydarî, di navbera malikên 80-118an de.

⁴⁹ Mewlûda Kurdî, di navbera malikên 34-59an de.

⁵⁰ Ava Heyat, r. 7-8, di navbera malikên 12-22an de.

⁵¹ Kardeşlik, r. 13-16.

⁵² Fudeylî, r. 8-10.

xwariye. M. Zahîr Kardeşlîk di mijara cih de, ji yên din cihê dibêje li gorî ku Kardeşlîk nivîsandiye, yek ji herduyan li Hîndîstanê yek jî li Çînê hatiye danîn.⁵³

Di mewlûda Kardeşlîk nivîsandî de, bi awayekî ji yên din cihê tê diyarkirin ku Melekê Tawûs ji ber bêemriya Xwedê bûye Şeytan, xwe qure kiriye û di dawiyê de heta hetayê ji rehma Xwedê dûr maye.

“Melekê Tawus diwê xwe Şeytan kirî
Xwu qure kir secde ji bo wî ne birî
Fam nekîr secde ji bona Xaliq e
Ebedî ji rehma Xwudê bu farîq e”⁵⁴

Fudeylî jî di navbera malikên 106 – 109an de gotinên mîna van vedibêje lê li şûna navê Melekê Tawus, navê Azazîl bi kar tîne û diyar dike ku piştî wê bûyerê, “toqa”⁵⁵ li serê wî hate kirin.

“Rebbê ‘alem emir da bo melekan
Secde birin ji Adem re tevekan
Emrê Xweda hemiya jê re secde bir
Wî Azazîlê tenê xwe qure kir
Jê xeyîdî qewirand ji ber derî
Wî toqê bi emrê Xweda kete serî
Bîr nebîr secde ji bona Xweda bû
Bê umîd ma, xu li xu kiri bû”

Di Mewlûda Kurdî Bi Zimanê Gundî de wiha tê vegotin:

Xwedê, ji wan re got di bihuştê de biqasî hûn dixwazin bixwin lê ji dara genimî qet nexwin. Kê ji Xwedê bêxeber ji dara genimî xwariba ew ê ji bihuştê hatiba derxistin. Lê belê Îblîs, li ber deriyê Cinan xefk vedabû. Mar û Tawûs ji bihuştê derketin. Îblîs li pêşiya wan bi awayekî xemgîn rûnişt. Qêrîn fikir, got, Hawar! Hawar! Hawar! Kî ji dara gênim nexwe wê ji bihuştê derkeve. Mar û Tawûs ji tîrsa giriyan. Bi Azazîl re reviyane bihuştê. Şeytan çû kêleka Adem. Ez nesîhetker im. Ji bo te dostekî qenc im. Heke tu ji dara gênim nexwe hawar ji bo te. Tu dê ji bihuştê derkevî û bêstar herî ser rûyê ‘erdê. Adem û Hewwa ji gotinên wî bawer kirin. Di wê gavê de ji darê xwarin. Ji ber ku bêemriya Xwedê kirin ji bihuştê hatine derxistin.⁵⁶

⁵³ Bnr Kardeşlîk, r. 16.

⁵⁴ Kardeşlîk, r. 14.

⁵⁵ Alameta la’net li hatina wî ye.

⁵⁶ Mewlûda Kurdî, malikên di navbera 45-59an de.

El-Babu's Sadîsu Fî Beyanî Nesebî'n- Nebiyyî Muhammed Sallallahu 'aleyhî we Sellem

Ev beşa ku dunda Hz. Pêxember vedibêje, di mewlûda Bateyî de navbera malikên 118 – 128an vedigire. Di vê beşê de kesên ji Hz. Adem heta Hz. Pêxember, yanê bapîrên Hz. Pêxember tên hijmartin. Di mewlûdê de hatiye diyarkirin ku di derheqê dunda navbera Hz. Adem û Hz. Ednan de ciyawazî (cihêti) heye lê belê hatiye diyarkirin ku di navbera Hz. Adem û Hz. Ednan de 21 dund hene û navên wan hatine diyarkirin.

Heman mijar bi awayekî hevşib di mewlûda Haydarî⁵⁷ de, mewlûda M. Zahîr Kardeşlik⁵⁸ de, di Mewlûda Kurdî⁵⁹ de, derbas dibe. Di Ava Heyatê de ji van cihê li şûna Hz. Adem navên bapîrên Pêxember ên di navbera Hz. Îbrahîm û Hz. Pêxember de hatine dayîn.⁶⁰

El-Babu's Sabî'u Fî Beyanî wîladetî Ebdîllahî Ve Întîqalî'n-Nurî Îleyhî.

Ev beşa ku jidayîkbûna bavê Hz. Pêxember, Hz. Ebdullah û di Ebdullah de xuyabûna Nûra Muhammed vedibêje, di mewlûda Bateyî de navbera malikên 129 – 163an vedigire.

Di navbera malikên 131 – 147an de hatiye diyarkirin ku dema Ebdullah ji dayîk bû, li Şamê xwîna Hz. Yehya ya li ser cubbê wî ya ji dema hatî şehîdkirin mayî, nû bû, rehn bû. Keşeyan (Rahîban) gotine “Heywax xeber nêzîk e, çaxê rakerê (nesîh) Tewratê, Încîlê nêzîk e. Nûbûna xwîna Hz. Yehya vê dide xûyakirin.” Keşeyan, fêhm kiribû ku Ebdullah ji dayîk bûye û jidayîkbûna Hz. Muhammed jî nêzîk e. Bi armanca kuştina Ebdullah gelek caran hatin Mekkeyê. Lê belê hifza Xwedê, Ebdullah parast. Nûra Ahmed, Ebdullah ji xerabiyên wan dûr kir.

Heman mijar û rîwayet di mewlûda Kardeşlik⁶¹ û di Mewlûda Kurdî⁶² de jî derbas dibe. Lê bi awayekî vajiyî rêzkirin e di mewlûda Kurdî de ‘ewil şekl û şemalê Hz Pêxember hatiye vegotin,⁶³ dûv re mijara bavê Hz. Pêxember, Ebdullah, di mewlûdê de cih girtiye.⁶⁴

⁵⁷ Haydarî, malikên di navbera 120-129an de.

⁵⁸ Kardeşlik, r. 17-18.

⁵⁹ Mewlûda Kurdî, malikên di navbera 60-72yan de.

⁶⁰ Ava Heyat, r. 14-15.

⁶¹ Kardeşlik, r. 19-21.

⁶² Mewlûda Kurdî, malikên di navbera 87-98an de.

⁶³ Bnr Mewlûda Kurdî, malikên di navbera 73-86an de.

⁶⁴ Bnr Mewlûda Kurdî, malikên di navbera 87-114an de.



Di mewlûda Bateyî de, di navbera malikên 149 – 163yan de hatiye vegotin ku Ebdullah ji bavê xwe re çûna xwe ya Bethaya Beşîr (Geliyê Beşîr) gotiye. Dema ez diçim Bethaya Beşîrê, li wir, ji piştî min nûreke mezin derdikeve, bilind dibe, dibe du qet, yek diçe şerqê (rojhat) yek diçe xerbê (rojawa) û dibînim dû re her du jî vedigerin. Di wê gavê de, asîman dibe du qet, nûr derdikeve tebeqeya heftemîn a semayê, dîsa (bi lez) tê dikeve piştî min. Ebdullah wiha dewam dike:

“Dema ez li derekê rûdinim, tiştên xerîb çêdibin. Ji ‘erdê ev dengên ha tên: “Ji te re û ji nûra Muhemmed re silav.” Ez bikevim bin kîjan dara hişkbiyî, hêşîn dibe, ji min re dibe sî. Dema ez ji wir diçim dîsa weke berê lê tê. Yabo (Bavo), ev çi ye û îşareta çi ye. Ji min re bibêje!

Bavê wî wiha bersiv da:

“Rohniya çavê di min! Şa be, mizgîn li te Ey nazenîn! Wê ji te zahir bitin Şahê Emîn, Hêviya min wasîq e dê rabitin Ahmedê mursel, ji te peyda bitin. Eşrefê Mexlûq û Siltanê Cîhan dê ji te peyda bitin bêşek bizan. Min ev di xewna xwe de dît, ez bendewarê vê me. Ahmed dê ji te be.

Heman mijar û rîwayet di mewlûda Haydarî⁶⁵, mewlûda M. Zahîr Kardeşlik⁶⁶, mewlûda Fudeylî⁶⁷ de cih girtine. Lê Fudeylî ev beş bi ser beşa piştî pêkanîna daweta Amîne û Ebdullah ve kiriye.

El-Babu’s-Samînu Fî Muahedetî’l- Yehûdî We Qasdîhîm Qetle Abdîllah

Ev beşa ku Yahûdî ji bo Ebdullah bikujin ji Şamê derketina wan û heta nezîkî Mekkeyê hatina wan û ji bo kuştina wî xefk vedana wan vedibêje, di mewlûda Bateyî de navbera malikên 164–183yan vedigire.

Dema Ebdullah mezin bû, Yahûdîyan ji bo ku wî bikujin amadekarî kirin. Ehlê kitêbê, keşeyan û ehbaran (zaneyan) li hêviya keysa xwe bûn. 70 Yahûdî ji bo kuştina Ebdullah ji Şamê hatin. Ev kesên ku her yekî şervanekî baş e, ji bo kuştina Ebdullah sond xwarin û gotin “Heta Ebdullah neye kuştin yek ji me venagerê Şamê” û bi rê ketin. Li nêzikî Mekkeyê xefk vedan û bi dest bendemayîne kirin. Rojekê dîtî ku Ebdullah derketiye çolê bigere. Fersenda

⁶⁵ Haydarî, malikên di navbera 134-141ê de.

⁶⁶ Kardeşlik, r. 22-24.

⁶⁷ Fudeylî, r. 16-17.

ku li bendê bûn ketibû destên wan. Li dûv wî çûn. Heman rojê bavê Amîne, Wehb derketibû nêçîrê. Ji nişka ve dengê hat. Wehb bi aliyê deng hatî ve nêrî. Dît ku ew zilam nêzîkî Ebdullah dibin. Weke birek gur, dimeşîne ser Ebdulleh ve.

Lê belê Xwedê ji tiştên wan dikir haydar bû. Di wê gavê de ferîştêhên cilên kesk lixwepêçayî hatin û ew Yahûdî hemû kuştin û dîse bi paş ve vegeriyan. Wehbê ku ev tiştên qewimîn dîtî got “Heke qebûl bike, min Amîne da wî.”

Heman mijar di mewlûda Haydarî⁶⁸ de, di Mewlûda Kurdî⁶⁹ de, di mewlûda Fudeylî⁷⁰ de, di Ava Heyat⁷¹ de û di mewlûda M. Zahîr Kardeşlîk⁷² de derbas dibe.

Di mewlûda Kardeşlîk nivîsî de bûyer bi awayekî pir ecêb tê bidawîkirin:

“Hate dengê ey cuhûd terk hûn bidin
Hûn li bavê min nikarin dest bidin.
Nûr ji piştê Ebdullah hat bi der
Şewq û qîrînek li wan dan bi ser.
Agirek hanî cuhûd şewtan kirin
Wan ji ser rûyê dinê wenda kirin.”

Yanê nûra ji piştê Ebdullah derketî bang li Yahûdiyan kir, xwest ku dest ji bavê wî berdin û got hûn nikarin tiştêkî ji bavê min bikin û hemû kuştin.”⁷³

Di mewlûda Fudeylî de hatiye diyarkirin ku bi tenê deng hatiye, Yahûdî ji alî ruhaniyên ji asîmanan hatin ve hatine kuştin.⁷⁴

El-Babu't-Tasî'u Fî Beyanî Tezwîcî Abdîllahî Bî Amîne

Ev beş, zewaca Ebdullah û Amîneyê vedibêje, di mewlûda Bateyî de navbera malikên 184 – 233yan vedigire.

Malikên navbera 146 û 147an xwestina gelek keçên li Mekkeyê bi zewaca Ebdullah re vedibêjin. Di vê beşê de jî malika 211an qala mirina keçên li Mekkeyê dike. Li gorî malikê, şeva Amîne û Ebdullah zewicîn li Mekkeyê 100 qîzên ku bi zewaca wan hisiyane ji “xemgîniyê – hesûdiyê” mirine.

⁶⁸ Haydarî, malikên di navbera 142-160î de.

⁶⁹ Mewlûda Kurdî, malikên di navbera 99-113an de.

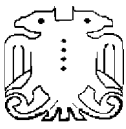
⁷⁰ Fudeylî, r. 12-13.

⁷¹ Ava Heyat, r. 16-18, malikên di navbera 80-94an de.

⁷² Kardeşlîk, r. 20-21.

⁷³ Kardeşlîk, r. 21.

⁷⁴ Bnr Fudeylî, r. 13.



Di navbera malikên 223 – 230î de tê vegotin ku şeva zewicîn put qulibîne, Şeytan deverû hatiye ser çiyayê Ebû Qubeys û bi dest qîrînê kiriye. Ên ji dunda wî jê pirsîne, gotine çî bû? Şeytên gotiye Amîne û Ebdullah zewicîn. Şeytan vedibêje ku êdî heyamê wan qediyaye û êdî heyamê Ahmed hatiye, ew hemû wê helak bibin, ummeta Ahmed wê bibe ummeta herî qenc.

Beşa zewacê di mewlûda Haydarî⁷⁵ de, di mewlûda Fudeylî⁷⁶ de, di Mewlûda Kurdî⁷⁷ de, di mewlûda M. Zahîr Kardeşlik⁷⁸ de jî cih girtiye. M. Zahîr Kardeşlik, di dawiya beşa dawetê de, şîret kiriye ku li salê carekê mewlûd were dayîn.

Di mewlûda Ava Heyatê de jî mijara zewacê cih girtiye.⁷⁹ Lê di mewlûda Ava Heyatê de, nivîskar şîretan li xwendevên dike û diyar dike ku rêyek ji yên şeytên a herî bibandor ji bo vê ummetê ji rê derxê, hezkirina ji cîhanê û jin e. Şeytên, salox daye zûrriyeta xwe ku bi bikaranîna van her du dafan misilmanan ji rê derxin. Nivîskar berdewam dike, bang li xwendevanan/guhdarvanan dike û van şîretan dike: Li dijî Şeytên hişyar bin, digel ‘aliman bin, bi tenê nemînîn, miha ji pêz veqetê gur dixwe, nimêjê îhmal nekin, ji heraman ji gunehên mezin xwe dûr bigirin, li dê û bavê xwe xwedî derkevin, mafên cîranan îhmal nekin.⁸⁰

El-Babu'l-‘Aşîru Fî Beyanî Hemlî Amîne bî Resulîllahî Sallallahu ‘Aleyhî We Sellem

Ev beş, maweya ducaniya Amîne û rewîtiya Ebdullah ji bo bazirganiyê û wefatkirina Ebdullah li Medîneyê vedibêje. Di mewlûda Bateyî de navbera malikên 234 – 258an vedigire. Di navbera malikên 234 – 246an de, qala xewnên Amîne dîtine dike.

Di vê beşê de tê diyarkirin ku Amîne di maweya ducaniya xwe de (di neh mehan de) her meh pêxemberek dîtiye (bi dorê, Adem, Şît, Îdrîs, Nûh, Hûd, Îbrahîm, Îsmâil, Mûsa û Îsa) û van pêxemberan mizgîniya Hz Muhemmed li dayîka wî kiriye. Qala heman mijarê di mewlûda Haydarî⁸¹, mewlûda Kardeşlik⁸², mewlûda Kurdî⁸³, mewlûda Fudeylî⁸⁴ û mewlûda Ava Heyatê⁸⁵ de hatiye kirin.

⁷⁵ Haydarî, malikên di navbera 182-202yan de.

⁷⁶ Fudeylî, r. 14-16.

⁷⁷ Mewlûda Kurdî, malikên di navbera 114-128an de.

⁷⁸ Kardeşlik, r. 24-28.

⁷⁹ Ava Heyat, r. 19-22, malikên di navbera 96-121ê de.

⁸⁰ Ava Heyat, r. 23-24, malikên di navbera 127-133yan de.

⁸¹ Haydarî, malikên di navbera 220-233yan de.



Di mewlûda Ava heyatê de, di malikên paşê de, xewnek heye. Ev xwen di mewlûda Bateyî de tune. Li gora vê rîwayetê Amîne di xewna xwe de ji aliyê ferîştehekê ve mizgînî girtiye. Bi vê mizgîniyê hatiye diyarkirin ku Hz. Pêxember wesîleya afirandina gerdûnê ye, tobeyên Adem û Hewwa ji bo wî hatine qebûlkin, Hz. Nûh ji bo xatirê wî ji tofanê hatiye parastin, Hz. Eyûb ji bo xatirê wî ji nexweşiyê xelas bûye, Hz. Îsa ji bo xatirê wî ber bi asîman ve hatiye bilindkin, Hz. Îbrahîm ji bo xatirê wî xelas bûye.⁸⁶ Di malikên mewlûda Ava Heyatê ên piştî van de, emrê “ji Qelemê re hatiye dayîn ku navê Hz. Pêxember binîvîse” jî weke berdewama vê xewnê hatiye vegotin, di heman deverê de hinek fezîletên din ên Pêxember hatine rêzkirin.⁸⁷

Malikên mewlûda Bateyî ên di navbera 247 – 258an de, ji bo bazirganiyê birêketina Ebdullah, li Medîneyê wefatkirina wî û xemgîniya malbata wî tê vegotin. Heman mijarê, di mewlûda Haydarî⁸⁸, mewlûda Kardeşlik⁸⁹, mewlûda Fudeylî⁹⁰ û mewlûda Ava Heyatê⁹¹ de cih girtiye.

El-Babu'l-Hadî ‘Aşere Fî Beyanî Wîladetî’n-Nebiyî Sallallahu ‘Aleyhi We Sellem

Ev beş, jidayîkbûna Hz. Pêxember vedibêje, di Mewlûda Bateyî de, navbera malikên 259 – 283yan vedigire. Li gora Bateyî di dema jidayîkbûna Hz Pêxember de, çar jin, Hewwa, Sara, Asiye û Meryem tên kêleka Amîneyê. Di dema jidayîkbûnê de pir bûyerên mucîzewî têne holê. Ferîşteh bi tesbîhan tên menzelê, stêrk dikevin aliyê rast û çepê Amîneyê. Hemû cîhan bi nûrê tije dibe. Amîne rojava û rojhilatê dibîne, dibîne ku li wan deran û li Ka’beyê alên kesk li ba dikevin. Xwedê emr dide Cebraîl, Cebraîl mizgînî dide ehlê asîman û rûyê ‘erdê. Deriyê dojhê vedibe. Ferîşteh kom bi kom têne Mekkeyê.

⁸² Kardeşlik, r. 29-30.

⁸³ Mewlûda Kurdî, malikên di navbera 129-148an de.

⁸⁴ Fudeylî, r. 17-18.

⁸⁵ Ava Heyat, r. 24-26, malikên di navbera 135-145an de.

⁸⁶ Ava Heyat, r. 26-27, malikên di navbera 147-157an de.

⁸⁷ Ava Heyat, r. 28-29, malikên di navbera 159-167an de.

⁸⁸ Haydarî, malikên di navbera 204-219an de.

⁸⁹ Kardeşlik, r. 30-32.

⁹⁰ Fudeylî, r. 18-19.

⁹¹ Ava Heyat, r. 29-31, malikên di navbera 169-180yî de.

Amîne, dibêjê ku wê saetê tî bûye, şerbeteke mîna şîr spî û mîna hingiv şêrîn dane wê. Amîne wiha dibêjê: min ew vexwar û tîbûna min çû. Teyrikeke spî hate kêleka min, destê xwe ser min re bir. Hingî Muhammed Mustafa çêbû.”

Heman mijar û rîwayet di mewlûda Haydarî⁹², mewlûda Kardeşlik⁹³, mewlûda Fudeylî⁹⁴ û mewlûda Ava Heyatê⁹⁵ de jî cih girtine.

El-Babu's-Sanî 'Eşere Fî Mebhasî Nîdaî'z-Zerratî 'Înde'l-Wîladetî bî't-Turabî

Ev beş, di mewlûdê de beşa herî xweybandor e. Di mewlûda Bateyî de navbera malikên 283 – 289an vedigire.

Ev beş pêşwazîkirina hemû mahlûqatan ji ber hatina Hz Pêxemberê bo dinyayê dişayesîne (teswîr dike). Dema mewlûd tê xwendin, ku dor hate vê beşê yên li wir amade ne radibin ser piyan û malikên ku bi *Merheba* dest pê dikin dixwînin.

Beşa “Merheba”yê, di mewlûda Bateyî de navbera malikên 271 – 282yan, di mewlûda Kardeşlik de, rûpelên 35 – 36an, di ya Fudeylî de rûpela 21ê, di mewlûda Kurdî de navbera malikên 169 – 185an de cih digire.

Di mewlûda Fudeylî de piştî beşa *Merhebayê* di’ a hatiye biservekirin.⁹⁶

Di Mewlûda Kurdî de li şûna “Merheba”yê malik bi hevokên “Tu Bi Xêr Hatî” dest pê dike. Mewlûda Kurdî, bi jidayîkbûnê diqede. Piştî beşa *Merhebayê* re, di navbera malikên 186 – 206an de ligel wesfvedanê û di’ a ve salat û selam li ser Hz. Muhammed tên anîn. Dûv re di navbera rûpelên 20 – 26an de di’ aya piştî mewlûdê heye.

Mewlûda Haydarî jî, bi jidayîkbûnê diqede. Beşa *Merhabayê* ji 12 malikan pêk tê. Lê li şûna peyva “Merheba”yê, peyva “Hat”ê hatiye bikaranîn. Di navbera malikên 283 – 312yan de beşeke di heye li vir wesfê Hz. Pêxember tên vegotin. Di her du rûpelên dawî de jî di’ aya piştî mewlûdê heye.

Mewlûda Ava Heyatê jî, li vir bi beşa jidayîkbûnê diqede û derbasî di’ aya mewlûdê dibe. Di mewlûda Ava Heyatê de beşa “Merheba”yê tune ye.

⁹² Haydarî, malikên di navbera 238-270yî de.

⁹³ Kardeşlik, r. 32-35.

⁹⁴ Fudeylî, r. 19-20.

⁹⁵ Ava Heyat, r. 31-36, malikên di navbera 182-220î de.

⁹⁶ Bnr Fudeylî, r. 22-23.

**El-Faslu'l Ewwelu Mîn Mebhasî'r-Reda'î Fî Beyanî'l-Îrhasatî'l-Waqî'etî
Leylete'l-wîladetî**

Ev beş, jidayîkbûna Hz. Pêxember û mucîzeyên piştî jidayîkbûna wî pêk hatine vedibêje. Di mewlûda Bateyî de navbera malikên 299 – 316an vedigire.

Di navbera malikên 299 – 309an de tê vegotin ku çawa Hz. Pêxember ji dayîk bûye, çûye secdeyê, tiliya xwe ber bi asiman ve zivirandiye, ewreke spî hatiye rahijtiye wî û wenda bûye. Tê vegotin ku pitik bi awayekî pêçayî dîsa vegehiye û ewreke din rahijtiye wî biriye. Amîne dibêje ku dengê hatiye guhê wê: “Li cîhanê bigerînin, li behr û bejayan bigerînin.

Dîsa di van malikan de tê vegotin ku jidayîkbûna Hz. Pêxember, ji Pêxemberên din re hatiye ragihandin, xanî bi teyrikên reng bi reng tije bûye. Hz. Pêxember ji aliyê kesên mîna rojê dibiriqin ve hatiye şuştin û pêçan. Li gora ku Melayê Bateyî di malika 309an de nivîsiye hed û hesabê mucîzeyên dema jidayîkbûnê tune ye. Lê Bateyî tenê bi kurtasî nivîsiye.

Di mewlûda Fudeylî de mucîze, di rûpêlên 23 – 24an de derbas dibin. Lê di mewlûda Kardeşlik de ev beş di navbera rûpêlên 37 – 39an de cih digire. Di mewlûda Kardeşlik de tê diyarkirin ku sibeha Hz. Pêxember ji dayîk bûye, yekî Yahûdî (cihû) ji Mekkeyiyan pirsîye ka wê şevê zarokin ji dayîk bûne an na. Ev rîwayet di mewlûdên din de tune ye.⁹⁷

**El-Faslu's-Sanî Fî Beyanî Eyatîllahî Reaha Abdulmuttalîb Sebîhete Wîladetîhî
Sallallahu 'Aleyhî we Sellem**

Ev beşa ku mucîzeyên şeva jidayîkbûyîna Hz. Pêxember pêk hatine vedibêje, di mewlûda Bateyî de navbera malikên 317 – 337an vedigire.

Di vê beşê de derbas dibe ku Ka'be çûye secdeyê. Ferîştehan, Ka'be bi misk û ava gulan şuştîye. Safa û Merwe çûne secdeyê, ji welidîna wî pê de sê rojan heta Ferîştehan ew nedîtiye, Abdulmuttalîp jî Hz. Pêxember nedîtiye û Amîne di xewna xwe de Helîmeyê Sa'diyeyê ji wî re weke dêşîr dîtiye.⁹⁸

**El-Faslu's-Salîsu Fî Beyanî Mecî'î Helîmete Îla Mekkete Lî'axzî'n-Nebiyî
Sallallahu 'Aleyhî We Sellem Lî'r-rîda'î**

⁹⁷ Ji bo rîwayetê bnr. Kardeşlik, r. 39.

⁹⁸ Ji bo van beşan ji bil vê mewlûdê bnr. Kardeşlik, r. 37-39.

Ev beş, hatina Mekkeyê ya Helîme û jinên din ji bo zarokên şîr bidin bibînîn vedibêje. Di mewlûda Bateyî de navbera malikên 338 – 396an vedigire.

Helîme wisa dibêje: “Em bi hevalên xwe re çûbûn geliyekî. Ji nişka ve dengê em nizanin ji ku ve hat, wiha got: “Niha herine Mekkeyê, ey jinino! Ji bo welidîna mezin pîroz bin, dayîka ew zarokê jidayîkbûyî wergire bila dilşad be.”

Dîsa di vê beşê de tê vegotin ku ji Helîme re di xewna wê de hatiye gotin ku ji çemekî mîna şîr spî û şêrîn vexwe, wê jî vexwariye, bi vî awayî singên wê bi şîr tije bûye û jê re hatiye gotin ji kesî re xewna xwe nebêje. Di heman cihê de tê vegotin ku dema ber bi Mekkeyê ve bi re ketine, merkebê wê hêdfî meşiyaye û ji vê yekê, ji karwanê paş ve maye. Wê gavê yekî qama wî dirêj bi nûr merkeb ve îşaret kiriye û gotiye “Ey Helîme, bilezîne! Mizgînî li te! Tu yê Muhammed wergirî. Deweya wê lezandiye û gihaye karwanê.

Di vir de tê vegotin ku Abdulmuttalîb dengê bihistiye ku gotiye hûn ji bilî Helîmeyê, Muhammed nedine ti kesî.

El-Faslu’r-Rabî’u Fî Beyanî Rucû’î Reqbî Benî Sa’dîn Mîn Mekkete Îla Mewtînîhîm

Di vê beşê de, vegeerîna Helîme û ên ligel wê a welatê wan tê vegotin. Di mewlûda Bateyî de navbera malikên 397 – 421an vedigire.

Li gorî vê beşê dema Helîme vedigerin welatê xwe merkebê wan, berî ji Mekkeyê here, ber bi Ka’beyê ve sê caran çûye secdeyê, dûv re ji wir çûye. Merkeb, di vegeerînê de bi lez meşiyaye ji bo vê yekê kesên di karwanê de pirsîne û gotine, çi bûye ji merkebê, dema em hatin hêdfî hêdfî dimeşiya çawa dibe ku digel niha barê wê girantir e jî derbasî pêşiya karwanê bûye.

Li ser vê yekê merkeb hatiye ziman, gotiye, di çûyîna min de ti halê xerîb tûneye. Gotiye ku yê li ser piştî wî, Resûlê Rebbê ‘Erşê ye, Seyyîdê her tiştên Xwedê afirandî ye û ew kes bixêrtirînê mirovan e.⁹⁹

Kesên din ên karwanê ji ber ku dibetiya ku merkeb bi axive nefikirîn hemûyan fikirîn ku ew deng xeyalek e.

⁹⁹ Fudeylî, bûyera dayîna dêşîrê ya Hz. Pêxember nêzikî tamamê mijarê bi heman awayî daye. Bnr Fudeylî, r. 24-26.

Helîme tiştên di rê de ditî vedibêjê: Em derbasî pêşiya karwanê bûn. Min 40 keşeyên li kêleka mezinên xwe yên dînî dîtîn. Vî merivê bicibe ji keşeyan re qala nêzîkbûna çaxê Pêxemberê dawî û xuyabûna îşaretên (nîşan) wî dikirin. Ez ji wan derbas bûm. Roniya nûra Muhemmed bilind bû. Uskufê Mezin: Hawar! Va Ew e! Werin em bi şûran bikujin. Keşeyan şûrên xwe kişandin, li dûv me hatin, nêzîk bûn. Min dît ku Muhemmed li asîman dinêrê. Ji asîman agirekî mîna birûskê hat, ew hemû şewitandin, kuştin.

Di wê navê de dengêkî ji hatîf¹⁰⁰ hat: “Uhlike’l-Kuffare mîn Narîl-Qehhar”.

Fudeylî dema vê bûyerê vedibêje, dibêje merkeb pir bi lez çûye û ketiye pêşiya tevan. Fudeylî di wê navê de qala bûyereke xelaskirina zarokekî ji bîrê û bûyereke li ser kahîna (bi wan re eleqedar) dike. Dibêje, Piştî her du bûyer jî diqedin, karwan gihaye Helîme û malbata wê û hemûyan bi hev re rêya xwe domandine.¹⁰¹

El-Faslu’l-Xamîs Fî Beyanî Mu’cizatîhî Sallallahu ‘Aleyhî we Sellem Waqî’etî Haletî Sebawetî Bî Benî Sa’d

Ev beş, mu’cîzeyên dema zarokiya Hz. Pêxember vedibêje. Di mewlûda Bateyî de navbera malikên 422 – 490î vedigire.

Ji van malikan, navbera 444 – 452yan de, tê vegotin ku darên ew didît silav didanê, ajalên hov, şêran tu ziyar nedigehandin wî, li kêleka wî tebitîne, bî wî re axivîne. Li gorî beşê, Hz. Pêxember, destê xwe daye miheke lingê wê şikestî û mih baş bûye.

Bûyerên bi Hz. Pêxember re têkildar ên siruştî û rîwayetên bi ajalan re têkildar bi awayekî hevşib di mewlûda M. Zahîr Kardeşlik û di mewlûda Fudeylî de jî cih girtine.¹⁰²

Di navbera malikên 477 – 480yî de tê vegotin ku Helîme, di zarokbûna wî de Hz. Pêxember biriye cem kahîn. Kahîn ji dora xwe re gotiye, wî bikujin ew ê ola Hubel ji holê rake, ji nişka ve zilamekî zexm derketiye holê û kahîn bi şûr kuştiye, kahîn û yên dora wî helak bûne, Helîme, Muhemmed aniye malê, cem dayîka wî.

Ev mijar, ji alî M. Zahîr Kardeşlik ve bi awayekî cihe hatiye vegotin. Li gora mewlûda Kardeşlik, kahîn, Muhemmed hambêz dike, dibêjê min û wî bikujin. Qewmê kahîn bi şûrên

¹⁰⁰ Yekî ku ji xeybê diaxive, dengê wî tê bihîstin lê ew bi xwe nayê dîtîn.

¹⁰¹ Fudeylî, r. 27.

¹⁰² Bnr Kardeşlik, r. 44-45; Fudeylî, r. 28-29.



xwe bi ber wî ve dibezin, Muhemmed li asîmana dinêrê, dûv re derdor dibe toz û bablîsok, tu kes fehm nake çî bûye. Helîme dibêjê ku yekî bejnzirav pihîn li kahîn daye û gotiye wê, bi lez zarokê bibe ji bapîrê wî re.¹⁰³

Di mewlûda Bateyî de navbera malikên 481 – 485an de jî, tê vegotin ku, dema Helîme û Muhemmed ji cem kahîn vejerihan pîrekeke ku zaroka wê ketî bîrê de dîtine, Muhemmed bi tiliya xwe îşarefî bîrê kiriye, av bilind bûye, zarok derketiye û silav daye Muhemmed.

Xelaskirina zarokê ji alî Kardeşlik ve bi awayekî hevşib hatiye vegotin. Fudeylî jî ligel bi awayekî hevşib vegotiye jî weke/mîna li jor hatiye diyarkirin dema vê buyerê di mewluda wî de cuda ye. Li gorî wî dema Helîme û hevalên xwe ji Mekkeyê vedigeriyan ev buyer qewimiye.¹⁰⁴

Di navbera malikên 488 – 490î yên Bateyî de, tê vegotin ku, Helîme ji bo Muhemmed bibe Mekkeyê amade kiriye, dema ketine Mekkeyê dengê bi awayê “Ey Mekke! Ê ji ba te hafî, hate ba te.” bihîstiye.

El-Faslu’s-Sadîsu Fî Beyanî Îadetî Helîmetî an-Nebiyê Sallallahu ‘Aleyhî we Sellem Îlâ Mekkete We’t-Teslîmî îlâ Ummîhî Amîne

Ev beş, bûyera ku Helîme Hz. Muhemmed aniye Mekkeyê û spartiye dayîka wî vedibêje. Di mewlûda Bateyî de navbera malikên 491 – 539an vedigire.

Ji van di navbera malikên 493 – 517an de, tê vegotin ku Helîme, Hz. Pêxember aniye Mekkeyê, ber bi Ka’beyê ve hatine, nêzîkê Ka’beyê bûne, Helîme dengê bihîstiye: “Ey Ka’be! Ey Harem! Yekî ‘ezîz hate cem te. Cananê her du ‘aleman hat.” Helîmê li milê xwe yê çepê û li milê xwe yê rastê nêriye lê ti kes nedîtiye, Hz. Pêxember daniye derekê, dest bi yê ku bang kirî geriyaye, piştî ti kes nedît vejeriyaye cihê xwe lê nêriye ku Hz. Pêxember ne li cihê xwe ye.

Helîme, dest bi lêgerînê kiriye lê ti kes nedîtiye. Zilamekî pîr jê pirsîye ka li çî digere, wê jî mesele vegotiye. Zilamê pîr, ew biriye cem pûtê Uzza. Zilamê pîr ji pût re secde kiriye û ji pût, cihê Hz. Pêxember pirsîye. Pûtê Uzza, gava navê Hz. Pêxember bihîst secde kiriye û

¹⁰³ Ji bo vegotîneke cuda ya heman buyerê bnr Kardeşlik, r. 43-44.

¹⁰⁴ Kardeşlik, r. 42-43; Fudeylî, r. 27.

dest bi axaftinê kiriye, ji bo ku zilamê pîr secde kiriye, pê de xeyidiye û gotiye pêxember hatiye ku dawiyê li heyamê wan bîne.

Di navbera malikên 527 – 539an de, tê diyarkirin ku dema Abdulmuttalîb dibihîze Hz. Pêxember wenda bûye, tê Ka'beyê lava ji Xwêdê dike û dema ew li Ka'beyê ye, dengekî wiha hatiye bihîstin:

“Zû here Tuhameya xwedîşeref, tê wî li bin welatê Yemameyê bibînî.” Abdulmuttalîb çûye wê deverê û Hz. Pêxember li wir dîtiye. Mewlûda Bateyî li vir bi dawî dibe.

Di mewlûdên Fudeylî û Kardeşlik de jî heman mijar heye. Lê mewlûda Kardeşlik, bûyerê berfirehtir vedibêjê, li şûna pûtê Uzza, Helîme û zilamê pîr çûne cem kahînekî, ji kahîn cihê Hz. Pêxember pirsîne. Li gora mewlûdê, Kahîn navê “Muhemmed” bihîstiye leriziye û tirsiyaye, ji Helîme re gotiye, li wî negere, wendabûna Muhemmed baş e, cîhan ji wî xelas bûye. Helîme, ji wir qetiyaye û çûye cem Abdulmuttalîb û tiştên bi serê wê hatine jê re vegotiye. Abdulmuttalîb, dengê Helîme birî û ji bo nebêjê Amîne ew hişyar kir. Abdulmuttalîb û Helîme, her du ligel hev diçine cem Ka'beyê. Abdulmuttalîb li wir di'a dike. Dema di'a dike dengek tê bihîstin û tê gotin ku Hz. Pêxember li Yemameyê ye, ferîşteh li dora wî kom bûne.¹⁰⁵

Digel ku mewlûda Bateyî bi bûyera vegeftina Mekkeyê diqede, mewlûda Kardeşlik û ya Fudeylî yên ku bi heta vir dişibine mewlûda Bateyî, hetta carinan rîwayetine ji yên di mewlûda Bateyî de berfirehtir dihewînin berdewam dikin.

Di mewlûda Kardeşlik de, mayina Hz Pêxember a piştî van heyaman re bi dorê, li cem dayîka xwe, bapîrê xwe, apê xwe, zewaca wî, pêxemberbûna wî, ceng û wefata wî bi kurtasî tê vegotin. Dûv re qesideyekê ku mijara wê wesfvedana Hz Pêxember e cih digire. Di dawiyê de jî di'aya mewlûdê hatiye biservekirin.

Di mewlûda Fudeylî de tê vegotin ku, Hz. Pêxember û dayîka xwe çûne Medîneyê, li wir Yahûdiyan fehm kirine ku ew ê di pêşerojê de bibe pêxember. Cariye gotiye Amîne divê zû Hz. Pêxember ji vir bibin, li ser vê yekê bi rê ketine, Amîne di rê de emrê Xwêdê dike/wefat dike. Mewlûd, bi axaftina kalê wî cenabî, Abdulmuttalîb û zarokên xwe ji bo piştî wefata Abdulmuttalîb, kesê li Hz. Pêxember xwedî derkeve diyar bibe û bi pêjirandina Ebû

¹⁰⁵ Kardeşlik, r. 46-48, Ji bo vegotîneke hevşib a Fudeylî bnr Fudeylî, r. 30-32.



Talîb diqede. Mewlûda Fudeylî bi malika selewatê bi dawî dibe. Beşa di'ayê di mewlûda Fudeylî de tune. ¹⁰⁶

Wek li jor jî diyar bû dema mewlûda Melayê Bateyî û yê li ber vê mewlûdê hatine nivîsîn werin senifandin (dabeşkirin) ev mijar tên dîtin: Afirandina gerdûnê, Nûra Muhammed, afirandina Hz. Adem, 'Ebdullah, Yehya Pêxember, jiyana Hz. Pêxember.

3. Mewlûdên Ne di bin Bandoriya Mewlûda Nebî de Hatine Nivîsîn

Nivîskariya mewlûdê hîn jî didome. Di vê beşê de mewlûdê ne di bin bandoriya Bateyî de hatine nivîsîn wê bînanasî. Weke ku ji van rûpelan jî wê were xûya kirin ku ev mewlûd hemû di serdema me de hatine nivîsîn. Em dikarin van mewlûdan wiha rêz bikin:

3.1. Mewlûda Şerîf Ji Ewwel Heta Axir Rehberê Xelasî Hz. Muhammed (S.A.V) ¹⁰⁷

Nivîskarê vê mewlûdê M. Mustefayê Mele 'Eliyê Ezdarî ye. Di beşa mewlûdê a dawî de hatiye diyarkirin ku mewlûd di dîroka 14/ 03/ 2003yan de qediyaye. Çapa hatî vekolandin ji aliyê weşanên Îhsan ve hatiye çapkirin. Mewlûd, weke hinek mewlûdê li van salên dawî derketine tîpên 'Erebî û Latînî ligel hev hatiye çapkirin. Di vê lêkolînê de tîbîniya mewlûdê li ser beşa mewlûdê ya Latînî esas (binyat) hate girtin.

Mewlûd, bi jidayîkbûna Hz. Pêxember diqede, piştî jidayîkbûna wî ango jiyana wî venabêje, tevî malikên selewatan ji 333 malikan pêk tê. Beşên mewlûdê nehatine binavkirin, derbasbûna di navbera mijaran re, bi van malikên selewatan pêk tê:

“Em ji ‘işqa can û dil ba xweş kelam
Her bibêjin esselatu we’s-selam”

Malika mewlûdê ya pêşî wiha ye:

“Bê jimar hemd û senaê qelb û cân
Em didin boy Xaliqê kewn û mekân”

Malika mewlûdê ya dawî jî wiha ye:

¹⁰⁶ Fudeylî, r. 32-35.

¹⁰⁷ M. Mustafa yê Mela Aliyê Êzdarî, Mewlûda Şerîf Ji Ewwel Heta Axir Rehberê Xelasî Hz. Muhammed (S.A.V), Weşanên Îhsanê, İstanbul, Tebax 2005.

“Ser xêrê be ev buhar û ev newroz
Sed pîroz û sed pîroz û sed pîroz”

Mewlûda Rehberê Xelasî, piştî beşên tewhîd û selewatan¹⁰⁸ bi afirandina Hz. Adem, dest bi mewlûdê dike, lê belê weke Mewlûda Bateyî û ên bi wî şeweyî bûyeran berfireh venabêjê. Dûv re girîngî û feydeyên mewlûdê vegotiyê, di vê beşê de jî mîna beşa din bûyer û rîwayet berfireh venegotine.¹⁰⁹ Dûv re derbasî mijara afirandinê bûye, li vir weke mewlûdên din rîwayet dîvdirêjî hev nekirine. Nivîskar dûv re derbasî beşa afirandina Hz. Adem bûye, ev beş bi awayekî dişibihe çîroka Hz. Adem a ku di Qur’ana Kerîm de hatiye vegotin. Di mewlûdê de qala dara qedexê jî kiriye lê belê têgîniya “dara genim” bi kar neaniye.¹¹⁰

Dûv re derbasî beşa şiyandina Hz. Adem û Hz. Hewwa ya bo cîhanê bûye. Cih daye çîroka Habîl û Qabîl. Hatiye diyarkirin ku ji heyamê Habîl û qabîl ve ye mirovahî weke heq û batil veqetihaye û tekoşîna navbera wan du beşan heta îro didome. Hatiye diyarkirin ku mirov ji rêya heq derketine, car caran pêxember hatine şiyandin, qewmên bi ya pêxemberan nekirî hatine helakkirin. Navê pêxemberên ku navên wan di Qur’anê de derbas dibin rêz kirine, piştî ku selewat li ser van pêxemberan û Hz. Muhammed (sav) dane ev beş qedandiyê.¹¹¹ Dûv re rewşa mirovahî ya berî Hz. Pêxember vegotiyê.¹¹² Piştî ev beş qediyaye derbasî beşa secereya Hz. Pêxember bûye.¹¹³ Piştî ev der jî qediyaye derbasî beşa bavê Hz. Pêxember, ‘Ebdullah û dayîka wî Amîne bûye. Diyar kiriye ku ‘Ebdullah xwediyê exlaqekî xweş e û bi Amîne re zewiciye, di dawiya vê beşê de ji wefata ‘Ebdulleh vegotiyê.¹¹⁴ Nivîskar ji vir derbasî beşa jîdayîkbûna Hz. Pêxember bûye,¹¹⁵ dûv re jî derbasî beşa Merhebayê bûye. Li vir li şûna Merheba bi têgîna “sed pîroz” dest bi rêzan kiriye.¹¹⁶

Piştî vê beşê derbasî beşa ku selewat ji Pêxemberê me re tîne dayîn bûye, di selewatan de dema xîtabî Pêxemberê me kiriye, piştî her du xîtabê pêşî her xîtabê bi wesfekî (sifat) Pêxemberê me dest pê kiriye û ji Hz. Pêxember re bi awayê “es-selatû ‘aleyk, es-selamû

¹⁰⁸ Êzdarî, r. 3-5.

¹⁰⁹ Êzdarî, r. 3-5.

¹¹⁰ Êzdarî, r. 9-13. Ji bo qiseya Hz Adem bnr r. 10-11.

¹¹¹ Êzdarî, r. 13-16.

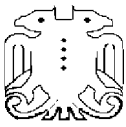
¹¹² Êzdarî, r. 16-18.

¹¹³ Êzdarî, r. 18-20.

¹¹⁴ Êzdarî, r. 20-23. Li vir mijara Hz Yehya û cilê wî tune ye.

¹¹⁵ Êzdarî, r. 23-25.

¹¹⁶ Êzdarî, r. 25-26.



‘aleyk’ selewat hatiye dayîn.¹¹⁷ Di beşa dawî de di’aya mewlûdê heye.¹¹⁸ Digel ku piştî beşa bi tîpên latînî de tûneye, di dawîya mewlûdê ya bi tîpên ‘Erebî de di’aya mewlûdê bi zimanê Erebî ya ji dû rûpêlan pêk tê hatiye biservekirin.¹¹⁹

Mewlûda Rehbera Xelasî ji ber van taybetiyên xwe, ji mewlûda Bateyî gelekî cihê ye. Zimanê wê li gora ya Bateyî bêhtir herikbar e. Di beşa Hz. Adem û afirandina wî de hin malik ayetên Qur’ana Kerîm bi bîr dixin. Wek mînak malika di rûpêla yazdehemîn de, di rêza heftan de, “Em nizanin, ‘ilmê me pê nîne lew / Em dizanin ‘ilmê te ew da me hew’” dişibihe vê ayeta Beqerayê: “Melayîketan got: Xwedayê me! Em te ji hemû kêmasiyan pak didêrin, ji tiştê te bi me dabe zanîn pê ve tu zanîneke me nîn e. Bi rastî her tu yî yê ‘Elîm, Hekîm.” (Sûreyê Beqere, 2/32).

Di beşên destpêkê yên vê mewlûdê de şîretên derheqê exlaqê baş, rêzgirtina Hz. Pêxember û dilsoziya Îslamê de jî hene. Mewlûda Ezdarî, bi rîwayetên ku bikartîne dişibihe mewlûdên serdema me, bi şêweya xwe dişibihe mewlûdên klasîk. Taybetiyên du heyaman di nav xwe de dihewîne.

3.2. Nezma Şêrin Der Mewlîd û Sîreta Resulê Emîn

Ji alî Mele Muhammed el-Xursî ve hatiye nivîsandin.¹²⁰ Di dawîya mewlûdê de “Hicrî 1428” hatiye nivîsîn. Ji vê nivîsê tê fêmkirin ku Mewlid di 2007ê mîladî de hatiye nivîsîn.

Peyva “sîret”ê ya di sernavê “Nezma Şêrin di Derheqê Mewlid û Sîreta Resulê Emîn” nîşan dide ku mewlûd bi zêdeyî li ser exlaq e. Mewlûd, ji 31 rûpêlan pêk tê û tenê bi tîpên ‘Erebî hatiye nivîsîn, tevî malikên selewatan ji 257 malikan pêk tê. Nivîskar, di pêşgotina bi zimanekî herikbar hatî nivîsîn de, diyar dike ku dixwaze mewlûdeke ji sîretê (exlaq) pêk tê, binivîse.

“Xalî be ewê ji ze’îf û mewdu’
Cem zane(zana) bibî meqbul û mesmu’¹²¹

¹¹⁷ Êzdarî, r. 26-28.

¹¹⁸ Êzdarî, r. 28-30.

¹¹⁹ Êzdarî, r. 31-32.

¹²⁰ Molla Muhammed el-Ğursî, *Nezma Şêrin Der Mewlid û Sîreta Resulê Emîn*, cihê çapê tune ye, Çapa yekem, 2008.

¹²¹ *Nezma Şêrin*, r. 3.

Ji vê malikê jî diyar dibe ku ev mewlûd riwayetên ze'îf nahewîne, mewlûd, bi awayekî ji aliye 'Alîman ve were pêjirandin, wê were amade kirin. Ji bilî vê jî bi malika:

“Xaya mewlîdê sîretê nasîn

Xwe b'hubbu mutabeet xelaskin,¹²² jî diyar dike ku armanca vê mewlûdê danasîna Hz. Pêxember, hezkirina ji wî û rêzgirtina bo wî bibe wesîleya xelasiyê ye.

Malikên ji bo selewatan ên vê mewlûdê bi pênc awayî tên dayîn û her awayekî selewatan di navbera pênc beşan de, di beşekê de tê dubarekirin.

“Yek selat kî kesê ku bîne

Deh selat Xwedê biserde tîne” (beşên 1, 6, 11, 16 û 21ê.)

“Allah û melek selatê tînin

Hûn jî pir bidin birayê mu'mîn” (beşên 2, 7, 12, 17 û 22yan)

“Allah û melek didin selatê

Hûn jî pir bidin gelî civatê” (beşên 3, 8, 13, 18 û 23yan)

“Deh selat bira kesê ku bîne

Sed selat Xwedê biserde tîne” (beşên 4, 9, 14, 19 û 24an)

“Ew kesê ku sed selatê bîne

Wê Xwedê hezar biserde tîne” (beşên 5, 10, 15, 20 û 25an)

Malikên mewlûdê ên pêşîn û dawîn jî wiha ne:

Malika pêşîn:

“Hemdê ez dikim ji Zatê Barî

Lutfa wî li ser me tim dibarî.”

Malika dawîn:

“Hubba wî tu Xweda bidî herkes

Hem nazim û hazir ta bibên bes”

¹²² *Nezma Şêrîn*, r. 3.



Piştî malika selawatê derbasî beşa di'ayê bûye, di pênc rûpêlê dawî de di'ayeke bi 'Erebî hatiye biservekirin.

Di mewlûdê de di derheqê meseleya afirandinê, jiyana Hz. Adem, mewlûd û xwendina mewlûdê de rîwayet an jî daxuyanî tune ne. Bi van taybetiyên xwe ve, mirov dikare *Nezma Şêrînê*, weke siyereke bi awayê nezmê hatî nivîsîn qebûl bike. Ji sernavên beşên pîrtûkê jî ev tê fehm kirin. Sernavên beşan wiha ne:

Piştî beşên pêşgotin û destpêkê re beş wiha hatine rêzkirin: "Dewra Cahiliye", "Wîladeta wî", "Neseba wî", "Rabûna wî", "Wefata Diya wî", "Sefera Şamê", "Zewaca wî bi Xedîce re", "Nûkirina avahiya Ka'beyê", "Nuzûla Wehyê", Eşkerekirina De'wê", "Sala Huznê", "Îsra û Mî'rac", "Bi'eta Aqabe", "Hîcret", "Avakirina Civakê", "Sulha Hudeybiye", "Bicîhbûna Îslamê", "Wefata wî", "Îdara dewletê", "Ewsafê wî yê Zahir, Exlaq û Xûyê wî", "Mu'cîzatê wî", "Di'a"

Di vê mewlûdê de car caran ji ayetan îlham hatiye girtin:

"Emrê heq dihat ew bi xwendin
Hûn pir bixwênin birayên mu'mîn"

Bi van malikan û ên ditjibihin van, şîret jî tên kirin. Di vê malikê de îşaretî eyata Qur'anê ya ewil nazîlbûyî (Sureyê el-'Eleq, 96/1) dike û girîngiya xwendinê diyar dike.

Mewlûda *Nezma Şêrîn*, ji ber ku jiyana Hz. Pêxember bi malikan vedibêjê û dibe ku ji bo vê be li şûna dîrokê, temenê Hz. Pêxember diyar dike û bûyerên wê salê qewimîn vedibêjê. Bûyerên piştî pêxembertiye re bi diyarkirina sala koçî (hicrî) vegotiyê. Yanê digel ku bi malikan hatiye nivîsandin, bûyerên di jiyana Hz. Pêxember de bi awayê nezmê tên ragihandin. Sazkirina mewlûdê ya bi vî awayî, ji bo xwîner û bihîzerê mewlûdê, sere sere (pir hindik) be jî dibe wesîleya hînbûna agahiyên siyerê. Weke mînak, kesekî beşa Peymana Hudeybiyeyê ya ku ji 10 malikan pêk tê bixwîne hîni pêşveçûna dîne Îslamê ya pir lez dibe. Kesên mîna Xalîd b. Welîd, Amr b. As, Osman b. Talha bûne misilman, ji cihên/welatên cuda re name hatine şiyandin, kesên mîna Kîsra, Muqawqîs, Necaşî, dîne Îslamê qebûl kirine, hinekan jî qebûl nekirine. Dîse di heman beşê de hîn dibe ku Mekke di sala heştêmîn a koçî (Hicrî) de hatiye fethkirin ji cihên/welatên din mirov hatine bûne misilman.¹²³

¹²³ *Nezma Şêrîn*, r. 16-17.

Bi van taybetiyên xwe, mirov dikare vê mewlûdê weke pirtûka dersa siyerê bi kar bîne. Tê zanîn ku di rêbaza medreseyan Kurdan de metnên girîng ji bo werin jiberkirin bi awayê malikan dihatin nivîsandin. Ev mewlûd jî wê heman erkê pêk bîne. Lewra weke ku ji sernavên beşan jî tê fehmkirin, hemû mijarên siyerê dihewîne. Lê belê di dawiya her beşê de daxwaziya selewat dayîne û di beşa di'ayê de bi awayê:

“Rehma xwe li ser ummetê ram ke

Bîlhessa li gûhdaran tamam ke” kirina di'ayê, dide xuyakirin ku weke mewlûdê hatiye nivîsandin.

3.3. Mewlûda Pêxember

Navê nivîskar Mele Silêman Kurşun e. Ev mewlûd, yek ji wan mewlûdan e ku di demeke nêzîk de hatiye nivîsandin.¹²⁴ Bi awayê ku tîpên bi erebî û latînî ligel hev in hatiye çapkirin. Bêyî istîlahên/têgînên dinî mirov dikare bibêje, bêjeyek jî bi zimanê Erebi nehatiye bikaranîn. Ev mewlûd tevî malikên ku gotina selawatan divên ji 286 malikan pêk tê. Taybetmendiya wê ya herî girîng ev e ku bêtirî ji vegotina jiyana Hz. Pêxember cî daye exlaqê wî cenabî. Kurşun, mewlûda xwe de, li ser taybetmendiyan exlaqî ya Hz. Pêxember, li ser tîkiliyan wî hezretî yan bi malbata xwe, bi cîranên xwe û bi civaka xwe re zêde rawestiyaye. Hedîsên ku pêwendîdarê mijarê ne, li bin sernava wê mijarê hatine rêzkirin.

Pêşgotina ku di serê beşa latînî de hatiye nivîsandin gellek mijaran bi carekê dihewîne. Kurşun, di pêşgotina xwe de, rave dike ku xwendina mewlûdê ne bîd'e ye, reftareke spehî ye. Piştî vê, diyar dike ku her çendî xwendina mewlûdê tevgereke spehî ye lê bi sedsalan e gellek kes ji ber guhdariya hin malikên -ku wan malikan dinivîse, nîşan dide- mewlûda Bateyî gunehan dikan. Lewre di van malikan de tiştê ku Hz. Pêxember negotî ji wî cenabî re tê îsnadkirin.¹²⁵ Mele Silêman, di heman cîyî de radigihîne ku ji ber ku mewlûd zimanê Kurdî parastiyê, hin kes li ber rîwayetên derew/nesehîh çavê xwe digrin. Ji ber rexneyên li ser mewlûda Bateyî em dikarin bibêjin ku ev mewlûd li hember rîwayetên çewt, derew û nesehîh bi hessasiyetekê hatiye nivîsandin. Dîsa di pêşgotinê de sedema şeweya çapê -ku herfên erebî û latînî digel hev in- hatiye ravekirin. Navên beşan bi Kurdî hatine binavkirin. Di navbera beşan de ev malika hanê ku gotina selawatan divê heye:

¹²⁴ Mele Silêman Kurşun, *Mewlûda Pêxember*, Weşanên Berojê, İstanbul 2010.

¹²⁵ Kurşun, r.12-13.



“Ger divên win mehdêra wî her tamam
Ser bixwînînin pîrr selat û pîrr selam”

Malika pêşî ya mewlûdê bi vî awayî ye:

“Hemd û şukrê bêjimar pîrr delal
Her ji bo perwerdekarê zu’l-Celal”

Malika dawî ya mewlûdê ev e:

“Her sena, hemd û spasên pîrr ciwan
Tim ji me bo Zatê pakê Mihriban”

Mewlûd serê pêşî çêla xuliqandina Hz. Adem û jiyana wî hezretî dike. Nivîskar diyar dike ku ji dema pêşî ya xuliqandina mirovahiyê ve ye têkoşîn heye di navbera heq û batilê de, car caran pêxember hatine şandin. Di vê mewlûdê de ku qala rewşa Ereban a beriya Îslamê jî dike gotinê tîne ser dejerasyona exlaqî. Behsa rewşa Erebestanê, pûtperestî û eşîrparêziya wê dem û derê dike¹²⁶ û diyar dike tam dema ku Ereba di vê rewşa hanê de bûn Xwedê Teala Hz. Pêxember dişîne:

“Wek me go Perwerdegarê Mihriban
Rehmeta xwe îdî şande ser cîhan”¹²⁷

Mewlûda ku bêtirî vegotina jiyana Hz. Pêxember mînakan ji exlaqê wî hezretî dide, piştî beşên ku me li jorê gotî derbasî jiyana Hz. Pêxember dibe, dest bi fesla Merhebayê dike. Rîwayetên li ser mucîzeyan û têkildarê hatina Hz. Pêxember a bo dinyayê nehatine nivîsandin. Agahiyên siyerê nîn e bes di beşekê de jiyana Hz. Pêxember a heta pêxemberiyê hatiye kurtekirin.¹²⁸ Piştî vê, cî hatiye veqetandin bo exlaqê wî hezretî. Jixwe ji van sernavên beşan ên li jêr jî tê famkirin ku mewlûd bêtir li ser exlaqê cenabê Pêxember rawestiyaye:

- Mewlida Hz Peyxamber Armanca Afirandina Heyînê
- Rewşa Ereban a Berî Îslamê û Pêwistiya bi Wehyê
- Merheba
- Çêbûna Wî Heyanî Peyxemberiya Wî
- Kesayetiya Wî
- Tevgera Wî bi Mal û Malbata Wî re

¹²⁶ Kurşun, r. 16-20.

¹²⁷ Kurşun, r. 19.

¹²⁸ Di beşa çaremîn a mewlûdê de kurteyek heye. Bnr. Kurşun, r. 23-25.



- Tevgera Wî bi Civatê re
- Tevgera Wî Digel Jaran
- Tevgera Wî bi Kar û Karkeran re
- Dilovaniya Wî
- Dadperweriya Wî
- Comerdiya Wî
- Tirsaya Wî ji Xweda
- Duayên Wî
- Doz û Tundiya Wî ji bo Heqiyê
- Dua

Wekî ciyawaziyê ve mewlûdê ji mewlûdên din ev e ku beşa “Dua”yê bi awayekî helbestkî hatiye nivîsandin.

3.4. Mewlûda Kurdî bi Şewaza Hedbî¹²⁹

Ji aliyê M. Burhan el-Hedbî ve hatiye nivîsandin. Tevî malikên ku gotina selawatan divên bi temamî ji 199 malikan pêk tê. Di sala 2010an de hatiye çapkirin. Navê weşanxaneyê nehatiye diyarkirin.

Di çapa mewlûdê de miqabilê rûpelên bi herfên erebî herfên latînî jî hene. Beriya mewlûdê pêşgotinek heye. Di ve pêşgotinê de mewlûd tê nasandin û behsa girîngiya mewlûdê tê kirin. Ji bilî vê, wek beşeke cuda beşek latînî ya 9 rûpelî jî lê hatiye zêdekirin ku tê de behsa jiyana Hz. Pêxember tê kirin. Li aliyê bergê bi herfên Erebi, beşeke ku ji neh rûpelan pêk tê û pêxemberê me dide nasîn heye. Îca li vir hem heyata wî cenabî hem exlaqê wî hem jî agahiyên li ser merivên wî tê çalkirin. Hem di nav rûpelekê de agahiyên kronolojîk hatine pêşkeşkirin.

Mewlûd bi zimanekî sade û xwerû hatiye nivîsandin. Lê beş nehatine binavkirin. Di nav beşan de ev malik hene ku gotina selawatan divên:

“Ger dixwazin hûn Xwedê kêfxweş bikin
Hûn selatan li Muhemmed geş bikin”

¹²⁹ M. Burhan el-Hedbî, *Mewlûda Kurdî bi Şewaza Hedbî*, 2010.



Malikên pêşî yên mewlûdê bi vî rengî ne:

“Her bi navê ew Xwedayê Zu’l-Celal
Tim bi navê ew Xwedayê bê zewal

Dest bi her kar û şolan ez dikim
We bi fermana resûl agah dikim”

Malika dawî ya mewlûdê jî ev e:

“Bû Muhammed ew ji tovrindê gelan
Yekî wek wî nayê rûkala cîhan”

Piştî Tewhîd û Selawatê, mewlûd bi mijara afirandinê dest pê dike. Di mewlûdê de ji bo rîwayetên veguhastî, carinan çavkanî jî hatine dayîn. Lê belê di beşa afirandina Hz. Adem de jêder nehatiye nîşankirin. Li gorî mewlûdê ji bo [babeta] afirandina Hz. Adem, bi rêzê Cebraîl, Mikaîl û Îsrafil hatine şandin bo dinyayê; ax giriyaye û ketiye fikaran ji ber isyan û raperîna mirovên ku dê ji xwe (ji axê) bêne xuliqandin; Cebraîl jî xemgîn bûye bo vê rewşê, lewma bêyî ku axê bîne vegeyriyaye. Mikaîl û Îsrafil ku piştî Cebraîl hatibûn şandin lê ew jî bêyî ku axê rahêjin destvala vegeyriyane; dawiya dawî Ezraîl hatiye şandin bo dinyayê û wî ji gellek ciyên cuda yên li dinyayê ax aniye û ji ber vê qewamê, karê/peywira ruhistîniya mirovan hatiye dayîn bo Ezraîlî. Nivîskar ji bo vê rîwayetê çavkanî nîşan nedaye.¹³⁰

Dîsa di eynî ciyê de tê gotin ku tamamê melekan secde birine Hz. Adem lê Azazîlî neçûye secdeyê; û tê ragihandin ku Azazîl, Hz. Adem û Hewwa xapandine.¹³¹ Piştî vê ji bo jiyana dinyayê ya Hz. Adem û malbata wî cî hatiye veqetandin, li vê derê wekî cudahiyeke ji mewlûdên din çêla cîneyeta yekem hatiye kirin.¹³²

Di vê mewlûdê de tê ragihandin ku piştî Hz. Adem jî şandina pêxemberan dewam kiriye; û tê de navên pêxemberên ku heta Nebî Îsa hatine şandin, hatine rêzkirin/dayîn.¹³³ Piştî vê nivîskar cî daye beşên li ser cenabê Pêxember (esm). Îca divê ev ciyên hanê bi baldarî jî werin xwendin, ji ber egera ku rîwayet zêde ne û car caran ders û şîretên li ser mijarê têne dayîn û gellek dua hene û salox têne kirin. Ji lewre şopandina mijarê zehmet dibe.

¹³⁰ Hedbî, r. 5.

¹³¹ Hedbî, r. 5.

¹³² Hedbî, r. 6.

¹³³ Bnr Hedbî, r. 7.

Li vê derê piştî hejmartin û [rêzkirina] bapîrên cenabê Pêxember (esm) behsa zewaca bavê Nebî (esm) Abdullah û diya wî Amîne heye. Li pey wefata Abdullahî, heyama ducaniya Amîneyê tê vegotin. Nivîskar dûre, derbasî beşa “Merheba”yê û herî dawî jî derbasî beşa “dua”yê dibe û mewlûdê bi vî awayî diqedîne.¹³⁴

3.5. Durra Birinci Mewluda Kurmancî

Ji aliyê Muhammed Siracuddînê kurê Mele Abdulhekîmê Xelîlî ve hatiye nivîsandin. Ji bo vê gotarê du nusxeyên mewlûdê -ku yek elektronîk û ya din çapkirî ye- hat bikaranîn. Ji ber ku di nusxeya elektronîk de hin malik kêr in, di vê beşê de nusxeya çapkirî wekî esas hat qebûl kirin. Ev nusxeya ji alî Weşanxaneyê Duayê ve hatiye çapkirin, 23 rûpel e. Mele Abdullahê Botî ev nusxe ji berê girtiye. Di pêşgotinê de Mele Abdullahê Botî derheqê pergala mewlûdê de agahiyên dide û diyar dike ku wî, ev nusxe ji ber destnivîseke nivîskarê mewlûdê girtiye û bêjeyên ku ne bi dilê wî bûne guherandine.

Mewlûda Kurmancî tevî ku ji hinek aliyên ve mewlûda Bateyî bi bîr dixê, ji ber ku cî dane taybetmendiyên exlaqî, beşerî û fîzîkî yê cenabê Pêxember, xweserî û resenî bi dest xistiye.

Mewlûd ji 16 beşan pêk tê. Di her beşê de 10 malik hene û digel malikên ku gotina selawatan divên malikên mewlûdê digihêje 178 malikan. Ji ber ku her beş ji 10 malikan pêk tê, heman mijar di beşa lipey de dewam dike. Beş nehatine binavkirin. Di navbera beşan de ev malik hene:

“Ey gelê guhdarê Mewlûda Nebî
Rehmeta Heq li ser rûhê we bî

Qet nekin vala devê xwe ji selewat
Da Xweda her we biparêze ji şewat

Ya Îlahî sed selat û sed selam
Tû bide her dem li fexrê xas û ‘am”

Malika pêşî ya mewlûdê bi vî awayî ye:

“Piştê hemdê bêqiyas û bêded

¹³⁴ Bnr Hedbî, r. 7-12.

Bo Xwedayê Wahid û Ferd û Semed

Ew Xwedayê pir li me ni'met kirî

Ehmedê hadî li me xil'et kirî"

Malika dawî ya mewlûdê ev e:

“Teyrekî sipî çengê xwe ser min re bir

Hingê bibû Ehmedê min sed şukur”

Piştî beşa Tewhîd û Selawatê di beşa duyem de sedema nivîsandina mewlûdê hatiye vegotin. Nivîskar di beşa sêyem de pesnê cenabê Pêxember dide. Di beşên çarem, pêncem, şeşem û heftem de qala şemaîla Pêxember dike; cî dide exlaqê Pêxemberê me û behsa mûcîzeyên wî cenabî dike.

Di beşa heştan de kurteya jiyana cenabê Pêxember a bi piştî 25 saliya wî heye. Nivîskarê mewlûdê di beşa nehan de behsa girîngiya gotina selawatê dike û radigihîne ku cenabê Pêxember ji bo her selawatî tê agahdarkirin. Di beşa dehem de girîngiya mewlûdê tê qisetkirin û tê vegotin ku dayîna mewlûdê dê bibe wesîleya şefaetê, bereketê û hatina melekan bo ciyê ku mewlûd tê xwendin.

Di beşa yazdehem de nivîskar, ji Ednan heya Ebdullahî bapîrê Hz. Pêxember dijmêre û rêz dike; di beşên duwazdeh, sêzdeh û çardehem de îfade dike ku Amîne di dema ducaniyê de her meh ji aliyê pêxemberekî ve hatiye mizgînkirin; û Amîneyê di wê heyamê de wekî din jî gellek nîşane dîtine. Ê piştî vê, mînak ji mûcîzeyên li ser welîdîna cenabê Pêxember dide. Vegotina li ser welîdîna Pêxemberê me; û rîwayetên derheqê vê beşê dirûvê mewlûda Bateyî dide.

Beşa pazdehem a mewlûdê fesla “merheba”yê ye. Lê li vê derê dêvila merhebayê gotina “Xweş bi xêr hat” hatiye bikaranîn. Piştî vê beşê beşa “dua”yê tê û mewlûd bi vî awayî diqede.

3.6. Mewlida Pêxember

Navê mewlidê li ser bergê *Mewlida Nebewî*, piştî bergê di rûpela yekê de bi “Mewlida Pêxember Resûlê Bêhember” hatiye nivîsîn. Berhem, di 2009an de li Îstabil-Stenbolê çap



bûye. Navê nivîskarî di rûpela yekê de bi “Fezullah Xaznewî Xizmetkarê Ma’newî” hatiye nivîsandin lê di rûpela dawî de tenê Fezullah¹³⁵ û nîmera telefona wî heye.

Mewlida Nebewî ji 410 malikan pêk tê. Ev mewlûd, bi hemî taybetiyên xwe ve mewlûdeke gelek cûda ye. Nivîskar, mewlûda xwe wiha dinasîne:

“Ev mewlid, ji kehniya wehyê hatiye ristîn; bi ayetên Qur’anê hatiye neqîşandin û bi hedîsên Pêxember (a.s.m) ji Sehîhê Buxarî hatiye xemilandin.”¹³⁶

Dema xwîner-mewlûdxwên, dest bi xwendina vê mewlûdê bike, dê bala wî li pîrbûna ayet û hedîsan bikeve. Belê ji destpêkê heta dawiyê di her rûpelî de ayet û hedîs hene. Ji bil van ji bo rûpelsaziyê jî ayet hatine bikaranîn. Di ser û binê her rûpelê de ayet hene.

Di mewlûdê de Fesla Merhabayê tune ye. Cudahiyêke din jî derbasbûna navbera beşan e. Di nava beşan de ayet hene û malikên selewatan mîna mewlûdên din di nava beşan de nîn in, di dawîya beşan de hatine nivîsandin. Malikên selewatan wiha ne:

Hed bû li ser me selat
Da xweş bibe ev civat
Sallî Rabbî we sellîm
Ala’l-Enqa’l-Muallim
Esselatu we’s-Selam
Ala Resuli’l-Îslam¹³⁷

Cudahiyêke din jî destpêka beşan e. Di destpêka her beşê de “Besmeleyêke cuda hatiye nivîsîn:

Beşa Yekem:	Bîsmîllah ê bê zewal	Rebbê dil û can û mal
Beşa Duyem:	Bîsmîllahî’l-Muyessîr	Yê dabûnê nûr û sir
Beşa Sêyem:	Bîsmî’ s-Semî’îl-Besîr	Nî’me’l-Mewla we’n-Nesîr
Beşa Çarem:	Bîsmî Rabbî’ s-Semawat	Li ser Ehmed Salawat
Beşa Pêncem:	Bîsmî’l-Wedûdî’ s-Semed	Yê Qur’an da Muhemmed ¹³⁸
Beşa Şeşem:	Bîsmî’ s-Sebûrî’ ş-Şekûr	Yê da Ehmed nûr û şûr.
Beşa Heftemîn:	Bîsmî’l-Meliki’l-Ekber	Yê da Nûra Pêxember

¹³⁵ *Mewlida Nebewî*, r.48.

¹³⁶ *Mewlida Nebewî*, r. 47.

¹³⁷ Nîşe: Di malika ewil de ev beyt zêde ye: “Ji dil bêjin seraser/Selawat ser pêxember”. Bnr *Mewlida Pêxember*, r. 12.

¹³⁸ Di beşa pêncemîn de cudahiyêke heye: Di beriya Besmeleyê de hevokê ji ayetekê Qur’anê heye.

Beşa Heştemîn:	Bîsmîllahî'l-Mudebbir	Wî tenê navê Heq bir
Beşa Nehemîn:	Bîsmîllahî'l-Muheymin	Bêjin ya rast li pey min La Îlahe
Beşa Dehemîn:	Bîsmîllahî'l-Hennanî'l-Mennan	Xafirî'z-zenbî
Deyyan ¹³⁹		we'd-

Rêbaza/metoda mewlûdê jî cuda ye. Mewlûd bi berfirehî, li ser jiyana pêxember nasekine. Her çiqas di beytan de îşaretî jiyana wî, sehabiyên wî, bav û kalên wî dibe lê armanca nivîskêr şîret û waz û di'a ye. Beriya mewlûdê duayeke erebî heye. Di binê duaya Erebi de ev rêz hene:

Behwer¹⁴⁰ bikin tê mirin
Pirs û hesab tê kirin
Ya qenca, cennet e war
Ya pîsa "Bi'se'l-Qerar"
Dost û dil şake bi dîn
"We kun mine's-sacidîn"¹⁴¹

Piştî van rêzan mijarên giringiya hatina pêxember li ser dinê, giringiya kelîmeya tewhîdê dane.¹⁴² Nivîskêr derheqê terbiyeyê de jî hin tişt nivîsandine, di dawiya nivîsa xwe de li ser mijara terbiyeyê helbestek bi erebî jî nivîsandiye.¹⁴³

Di rûpela şeşan de li ser niyetê û sidq-rastiyê sekiniye. Di dawiya mijara niyetê de li ser niyeta mewlûdê jî hin tiştan dibêje û ji bo mewlûdê jî niyetek nivîsandiye:

"Ya Rebbê Alemê! Ya Padişahê Keremê! Me niyet e em vê mewlidê bidin ji bo em rastiya "Eşhedu en la ilahe illallah we eşhedu enne Muhammeden ebduhû we Resûluhû"yê qewîn û taze bikin, Ya Rebbê Heq! Tu ji bo razîbûna xwe bigerînî. Amîn".¹⁴⁴

Piştî vê niyetê li ser mijara sidqê hedisek û kurmanciya vê hedisê heye. Li dûv vê mijarê bi qasî du rûpelan wek destpêka mewlûdê dibaceyek heye. Piştî dibaceyê derheqê giringiya guhdarîkirinê de hin ayet hene. Piştî van ayetan mewlûd dest pê dike.

¹³⁹ Di çend beşan de, di beyta dawîn de "Îyyake ne'budu" heye. (r. 13, 15, 18, 26, 30, 32)

¹⁴⁰ Bawer bikin

¹⁴¹ *Mewlida Nebewî*, r. 2.

¹⁴² *Mewlida Nebewî*, r. 3-4.

¹⁴³ *Mewlida Nebewî*, r. 4-5

¹⁴⁴ *Mewlida Nebewî*, r. 7.



Ji van agahiyan tê femkirin ku nivîskar li ser şîret û we'zan pir disekine ji ber vê ji bo her mijarê ayet an jî hedîs dane.

Naveroka mewlûdê beş bi beş bi vê awê ye:

Mewlûd bi tekbîr û Besmeleyê dest pê dike, di beytên ewil de li ser mijarên hatina pêxember û girîngiya wî ji bo însanan disekine. Ev beş bi ayetekê bi dawî dibe.¹⁴⁵ Di dawiya beşa yekemîn de li ser tewhîdê û girîngiya tewhîdê disekine.

Di beşa duyemîn de li ser bav û kalên/ceddên pêxember disekine.¹⁴⁶

Beşa sêyemîn derheqê çêbûna Hz. Pêxember, nebîtiya wî û peyama wî de ye.¹⁴⁷

Di nava beşa sêyemîn û çaremîn de weke bêhnvedanê hin mijar danîne. Li vir li ser nesla Hz. Pêxember û li ser sala hatina wî cenabî ya li dinyayê mijarek daniye. Wek me got ev her du mijar ji bo guhdarvanan weke cihên bêhnvedanê ne.¹⁴⁸

Piştî mewlûdê nivîskêr, di navbera rûpela 37 û 47an de li ser mijarên cuda rawestiyaye. Nivîskêr, mijar bi ayet û hedîsan vegotîne. Ji bil mijaran hin helbestên bi Erebi û Kurmancî û ji bo mewlûdê bi erebî diayeke dinê jî heye.

Di rûpela 47-48an de bi deh maddeyan bi gotina nivîskêr “Şert û Te’lîmatên Dana Mewlidê” hatine nivîsandin.

Mewlûdên ku li gorî tesbîtên me di van salên dawî de hatine nivîsandin û xwediyê rêbazine cuda ne ji mewlûda Bateyî, ev çend in. Em cudahiya van mewlûdan a ji mewlûdên berê wisa derdixin ku rîwayetên wan cuda ne û mijarên ku jê behs dikin jî cuda ne. Wekî ku tê zanîn bûyerên têkildarê bi welidîna Hz. Pêxember re mijara bingehîn a mewlûdan e lê belê tevî vê, yekcaran di mewlûdan de mijarên dîtir jî hatine vegotin. Pêkan e ku em van mijaran bi gelemperî dabeşî heft qîsman bikin: 1- Nûra Muhammedî 2- Welidîna Hz. Pêxember û qewamên ku bi welidîna wî cenabî re têkildar in 3- Jiyana Hz. Pêxember 4- Şemaîl û exlaqê wî cenabî 5- Peyama Îlahî ku Qasidê Xwedê anîtiye 6- Hezkirina Pêxember 7- Pesn.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Di vê beşê de cudahiyeke heye. Ew jî dabeşkirina beşê ye. Di nava beşê de ayetek hatiye danîn. Piştî ayetê beşê dîsa didome. Bnr. *Mewlida Nebewî*, r. 11.

¹⁴⁶ *Mewlida Nebewî*, r. 13-15.

¹⁴⁷ *Mewlida Nebewî*, r. 15- 18.

¹⁴⁸ *Mewlida Nebewî*, r.18-19.

¹⁴⁹ Çağmar, bnb, r.15-17.



Li wan mewlûdên ku bi bandora mewlûda Bateyî hatine nivîsandin, behsa sê mijarên dawî nehatine kirin. Ev mewlûd bi giştî, bêtir li ser du yan sê mijarên pêşî rawestiyane. Lê di hinek mewlûdên dema me de bêtirî ji du mijarên pêşî, li ser mijarên din hatine rawestandin. Di mewlûda Nezma Şîrîn de jiyana Hz. Pêxember tê qisetkirin lê di mewlûda Mele Suleyman Kurşun de exlaqê Hz. Pêxember bêtir li pêş e. Ji aliye nivîskarên van her du mewlûdan ve hatiye îfadekirin ku wan, mewlûdên xwe bi fikara nivîsandina mewlûdeke jêdersehîh amade kirine.

Gellek girîng e ku mewlûdên ku di vê dawiyê de nivîsandî bi fikar û hessasiyetên navborî hatine nivîsandin. Lewre lidarxistina merasîma mewlûdê bandor li têgihîştina îmajê cenabê Pêxember jî kiriye û dike. Mewlûdên ku hema hema bi her wesîleyê tên xwendin –yên nexwende jî didin xwendin- xwediyê cîyekî girîng digrin ji bo pêkhatina îmajê Hz. Pêxember di zêhn û mêjiyan de. Ji ber vê egerê baldarî divê di neqandin û bikaranîna rîwayetan de, da ku îmajê çewt a pêxemberiyê neye pê û dernekeve.

ENCAM

Ji sedsalên ku derketiye heta niha mewlûd, girîngiya xwe parastiyê. Li her derê ku misilman lê dijîn rewresmên mewlûdê hatine lidarxistin û ji bo ku di van rewresman de bêne xwendin bi gellek zimanan mewlûd hatine nivîsandin. Di vê gotarê de me cî dan mewlûdên Kurdiya Kurmancî; me ew vekolandin û em gihîştin van encaman:

Me tesbît kir, tevî ku nivîsandina mewlûdan di van heyamên dawî de bêtir bûne li gorî yê berê, piraniya wan di bin bandora Bateyî de mane. Lê belê tê fêmê ku mewlûdên dawîtir ên van salan xwe ji wê bandorê xelas kiriye.

Temamê nivîskarên van mewlûdan, ji medresexwînan in. Lê belê mewlûdên di vê dema dawî de tevî ku dîsa ji aliye medresexwînan ve hatine nivîsandin zimanekî xwerû hatiye bikaranîn û ji bo gihîştin û xîtabkirina girseyeke berfirehtir mewlûd bi herfên Erebi û Latîni digel hev tene çapkirin.

Nivîskariya mewlûdê hê dewam dike. Gava mirov li ser sedemên vê berdehamiyê difikire du sedem tê bîrê. Yek jê: Ji ber ku mewlûd xuyanga hezkirina cenabê Pêxember e. Ya din: Xwesteka nivîsandina mewlûdeke sehîh e ku ev helwest jî dîsa ji ber hezkirina cenabê Pêxember der tê. Ev sedema duyem di mewlûdên Nezma Şêrîn û Mewlûda Pêxember de hatine diyarkirin. Digel vê, di hin mewlûdên vê dawiyê de nivîskar bêtir bala xwe didin ser

taybetmendiyên hînkariyê. Egera herî girîng a vê yekê ji ber aranceke sereke ya van mewlûdan e: Hînkirina agahiyên Siyer û exlaqê.

Divê mirov dêhna xwe bide ku çavkaniya dînî ya herî girîng a nexwende û nenûsên vê herêmê “mewlûd” e. Ji ber ku dîndariya gel, bêtir meyildarê motifên derasayî ye, di fama dîndariyê de mucîze, di pozîsyoneke navendî de cî digrin. Wekî ku Îbnî Xaldûn diyarkirî, ji ber egera ku nefsa mirov pir zêde eleqa xwe dide ser mubalexe, pirole û derasayiyê,¹⁵⁰ di nav misilmanan de jî rîwayetên ku mijarên derasayî vedibêjin ji yên din bêtir rexbet dîtine û hatine ecibandin. Di vê rewşê de divê meriv ji bo ku modela sehîh a pêxember pêk were di bijartina mewlûdê de baldar be.

Tevî ku di mewlûdên nuh de şîretên exlaqî bêtir in, gel herî zêde girîngiyê dide mucîzeyan û rîwayetên derasayî. Îca ji ber vê, ya muhîm ne ev e ku hemû mucîze bên deranîn, di bikaranîna rîwayetan de baldarî divê. Zêdehî û piroletiya li ser rîwayetên mucîzeyan dibe sedema derketina piroletiyêke din ku temamê rîwayetên li ser mucîzeyan têne redkirin. Mijara deranîna mucîzeyan ji mewlûdan jî, dê pirsra kêmbûna bandora mewlûdan a li ser guhdêran bîne rojevê. Nexwe divê mewlûda ku bi sedsalan e tê xwendin û nerîta/tradisyona wê ya ku dibe sedema civîna mirovan bê domandin lê li ser rîwayetên bi vî rengî jî bê dîqetkirin.

ÇAVKANÎ

Wergera Qur'ana Pîroz Bi Zimanê Kurdi, M. Huseyn Êsî, M. Se'îd Girdarî, M. Muhemmed Bêrkevanî, Weşanên Nûbiharê, İstanbul 2012.

el-Amidi, Muhammed Mehdi, *Mewlida Kurmanci Muhtasar Mevlid-i Nebi Aleyhisselatuveslam*, cih û dîroka çapê tunene.

el-Amidi, Zeynelabidin, *Behcetü'l En'am Bişerhi Mevlidi'n-Nebi Aleyhisselatuveslam*, cih û dîroka çapê tunene.

Aymutlu, Ahmed, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*, Weşanên Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1995.

Bakırcı, Selami *Mevlid Doğuşu Ve Gelişmesi*, Weşanên Akademik Araştırmalarê, İstanbul 2003.

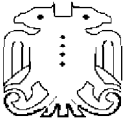
Bateyî, Molla Hüseyin, *Mevlid-i Nebi*, Ayfa Basım Yayın, cih û dîroka çapê tunene.

Çağmar, M. Edip, *Edebi Açından Arapça Mevlidler*, Weşanên İlahiyatê, Ankara 2004.

Feyzullah Xaznewî, *Mewlida Pêxember*, İstanbul 2009.

Fudeylî, Mela Muhammed Ali, *Mewluda Şerif*, nusxeya destxetê.

¹⁵⁰ Muhammed b. Abdurrahman İbni Haldun, *Mukaddime*, Wergêr: Halil Kendir, Ankara 2004, c.I, r.34.



El-Halili, Molla Abdulhakim oğlu Muhammed Siracuddin, *Mevlid-i Şerif Durra Birinci Mewlûda Kurmanci*, Weşanxaneya Duayê, İstanbul 2009.

İbni Haldun, Muhammed b. Abdurrahman, *Mukaddime*, Wergêr: Halil Kendir, Ankara 2004, c.I.

Haydarî, Muhammed Emin, *Mevlid-i Nebi*, Ayfa Basım Yayın, cih û dîroka çapê tunene.

Kardeşlik, M. Zahit, *Mevlûd-i Şerif*, cih û dîroka çapê tunene.

el-Kufsurî, Es-Seyyid Bedreddin İbni Molla Salih el-Hüseyni eş-Şafii, *Mewlûda Kurdî Bi Zimanê Gundî*, Weşanên Nûbiharê, İstanbul.

El-Mardini el-Muhaciri, Molla Ali bin es-Seyyid Abdurrahman, *Ava Heyat*, Amadekarê Çapê: Abdusselam Bêcirmanî, Mersin, Dîroka çapê tune.

Maoluf, Lewis, *El-Müncid Fi'l-Luğa*, Beyrut 1973.

Pekolcay, Necla, *Mevlid*, Weşanên Türkiye Diyanet Vakfıyê, Ankara 1993.

Okiç, M.Tayyib, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, hejmar: 1, Erzurum 1975.

Şengün, Necdet, “Hz Fatıma Mevlidi ve Vesiletü'n-Necat İle Mukayesesi”; *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XII hejmar 2.

Türk Dili Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler, İsimler, Eserler, Terimler), Weşanên Dergâhê, İstanbul 1986, c.VI.

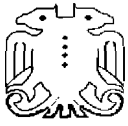
Şeker, Mehmet, “Mevlit”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.XXIX, Ankara 2004.

MEB İslam Ansiklopedisi, Çapxaneya Milli Eğitimê, İstanbul 1967, c.VI.

M. Mustafa yê Melâ Aliyê Êzdarî, *Mewlûda Şerif Ji Ewwel Heta Axir Rehberê Xelâsî Hz Muhammed (S.A.V)*, Weşanên İhsanê, İstanbul, Tebax 2005.

Kurşun, Mela Silêman, *Mewlida Pêxember*, Weşanên Berojê, İstanbul 2010.

Sadinî, M. Xalid, *Mela Huseynê Bateyî Jiyan, Berhem Ê Helbestên Wi*, Weşanên Nûbiharê, İstanbul 2010.



MEWLIDÊ MELA EHMEDE XASÎ DE

TESÎRÊ MEWLIDÊ MELA HUSEYNÊ BATEYÎ

Mehmet YERGİN*

KILME

Na xebate de Edebiyato Klasîk yê Kurdan de di mewlidê ke bi lehçeyanê kurdkî ra kurmanckî û zazakî de tewr verê nusiyayê, ameyê pêveronayîş. No pêveronayîş de waziyayo ke Melayê Xasî, ke nuştîşê mewlidê Melayê Bateyî ra nêzdiyê di sey serrî dima mewlido zazaki yo tewr verên nušto, nê mewlidî de tesîrê Melayê Bateyî û mewlidê ey esto yan çin o, bêro tesbît kerdene.

Na xebate de verê cû derheqê nê di muelifanê erjayeyan û eserê înan ê tewr muhîman, ke mewlid î, bi kilmeyî malumatî ameyê dayene. Dima nê mewlidî bi dore, hetî şeklî ra û hetê muhtewa ra ameyê wekenitiş. Bi no hawa ma kerdo ke her di eseran de hetê ke pêmanenî û hetê ke cêra ciyayî, bêrê tesbît kerdene. Ê peynî de ameyo tesbît kerdene ke Mewlidê Mela Ehmedê Xasî de tesîrê mewlidê Mela Huseynê Bateyî esto.

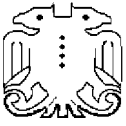
Çekuyê Serekeyî: Melayê Bateyî, Melayê Xasî, Edebiyato Klasîk, Mewlid.

**THE EFFECT OF MOLLAH HUSEYN-I BATES MAWLÎD ON THE MOLLAH
EHMED-Î XASÎS MAWLÎD**

ABSTRACT

Classical Kurdish literature in this study were compared to the first mawlid written in Kurdish Kurmançî and Zazakî dialects. In this comparison, after nearly two hundred years from Mollah Batî wrote the Kurmançî mawlid, Xasî of Mollah who wrote zazakî mawlid, Mollah Batî and it was tried to determine the effect of any remaining mawlid.

* Wendekarê Unîversîteyê Artuklu Yê Mardînî, Enstîtuyê Ziwanê Ke Tirkîya De Ciwiyanê, Qismê Ziwan û Kulturê Kurdan. Mardîn, Tirkîya E-mail: yergin21@hotmail.com
Student, Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages in Turkey, Kurdish Language and Culture Department. Mardin, Turkey



Brief information about this study, the first and most important works of these two precious author mawlid are given. After the mawlid has been analyzed in terms of the order form and content. Thus, we have attempted to determine the aspect that are similar and different in both works. Ultimately, we have determined effect of Mollah Hüseynê Bateyî on Mollah Ehmedê Xasî's mawlid.

Keywords: Mollah Bateyî, Mollah Xasî, Classical Literature, Mawlid.

DESTPÊK

Mewlid, edebiyato klasîk yê Îslam de yew bêjê edebiyatî yo. Ê nuştêyê menzûmî ke derheqê biyayîşê pêxemberê musulmanan Hz. Muhemmedî (s) de, cuya ey, mûcîzeyanê ey û meseleyanê derheqê ey de bi terzê mesnewî ameyê nuştiş ra mewlid vajêno. Senî ke kurdkî de mewlidî ameyê nuştiş, ziwananê bînan yê sey 'erebkî, tirkî û sewbîna ziwanan de zî mewlidî nusiyayî.

Edebîyato klasîk yê kurdkî de mewlido tewr verên Mewlidê Mela Huseynê Bateyî (Mewlûda Kurmancî) yo. No mewlid seserra 18. de hetê Melayê Bateyî ra, lehçeyanê ziwane kurdkî ra, bi lehçeyê kurmanckî ameyo nuştiş. Lehçeyê zazakî de zî Mewlido tewr verên, mewlidê Mela Ehmedê Xasî, *Mewlidu'n-Nebiyî'l-Qurayşiyî (Salawâtullahi Aleyhi Fi'l-Bukreti we'l-Aşiyî)* yo, ke no mewlid eynî wext de destpêkê edebîyatê nuşteki yê zazakî hesabîno.

Na xebata xo de ma waşt ke ma mewlidê kurmanckî û mewlidê zazakî bidê pêvero ke eceba bêtareyê nê her di mewlidan de hetê hevparî/ortaxî û hetê ciyayî çi yê? Mewlidê Melayê Xasî de tesîrê Melayê Bateyî û Mewlidê ey çi yo? Ma cewabê nê her di persan Mewlidê Bateyî û Mewlidê Xasî de cibigêrî.

Ez wazena ke cigêrayîşê cewabê nê di persan de, di hetan ra nê di eseranê erjayeyan ser o vîndera. Heto yew hetê şeklî ra, heto bîn zî hetê muhtewa ra yo. La heme çî ra ver lazim o ke ma verê cû nê di erjê kurdanê ke wayirê nê her di esaranê erjayeyanê bişinasnî û bi kilmeyî behsê cuya înan bikerî. Dima ma do mewlidê kurmanckî û mewlidê kirdî (zazakî) ser o vînderî.



EDEBİYETÊ KURDKÎ DE MEWLID Û MEWLIDNUŞTÎŞIYE

Çekuya “mewlid”î çekuyêka erebkî ya û manaya xo ya çekuyî; biyayîş, mayaxorabiyayîş, cayê biyayîşî û wextê biyayîşî yo. Manaya mewlidî ya istilahî zî; edebiyatê Îslamî de, ê eserê menzûmî ke mijarê înan o sereke biyayîşê pêxemberê musulmanan Hz. Muhammed (s) o, la hetê nêy de xeletnayîşê nurê ey, hedîseyê ke biyayîşê ey ra ver ameyê meydan, mûcîzeyê ke bi biyayîşê ey ameyê meydan, hedîseyê ke pêxemberîya ey ra ver û pêxemberîya ey ra pey ameyê meydan, hedîseyê mîracî, wefatê ey ûsn. hedîseyan ser o nusiyayî yê. Metnê mewlidan, zafene şeklê nezmî yê mesnewî de nusiyayê. (Tıraşçı, 2012: 501)

Edebîyatê Kurdkî de mewlido ke tewr verî nusiyayo, mewlidê Mela Huseynê Bateyî yo, ke no mewlid miyanî şarî de bi nameyê “Mewlûda Kurmancî” meşhûr biyo. Mewlidnameyê Melayê Bateyî, tarîxê edebiyatê kurdî de esero yewin o ke no warî de nusiyayo. Nuştîşê nê mewlidî ra ver, miyanê kurdan de mewlidê erebkî waniyayêne. La mewlidê Melayê Bateyî ra pey hinî mewlidê kurmanckî cayê mewlidê erebkî girewto. Zaf şairê kurdî, hetê mewlidî ra, ke edebiyatê klasîkî de bêjêk o, bin tesîrê Melayê Bateyî û mewlidê ey de mendî. Coka Melayê Bateyî ra pey, zaf kesan mewlidê kurmanckî hetta mewlidê zazakî nuştê. (Adak, 2013: 249–250)

Hayrettin Kızıl, meqaleya xo ya ke nameyê aye “Diyarbakır ve Çevresinde Yazılmış Mevlitlerin Konularına Göre Tasnifi Denemesi” (Goreyê babetanê înan cerebnayîşê tesnîfkerdişê mewlidî ke Diyarbekir û nordorê ey de nusiyayî) yo de mewlidê kurdkî kerdî di qismî. Qismo yewin de ê mewlidê ke bin tesîrê Melayê Bateyî de nusiyayê, qismo diyin de zî mewlidê ke bê tesîrê Melayê Bateyî nusiyayî ser o vinderto. (Kızıl, 2012: 129) Seba ke no mewzu teberê xebata ma de yo, ma nê mewzuyê ser o nêvindenî. Tena mewlidê ke heta ewro bi ziwane kurdkî (kurmanckî, zazakî) nusiyayê û weşaniyayî û ma pê hayîdar biyî, bi nuştoxanê înan reyde, ma do cêr de rêz bikî.

Mewlidê ke nusiyayê la nêweşaniyayê zî estê. La seba ke nêweşaniyayî hewce nêkeno ke ma tiya de înan ra behs bikerî.

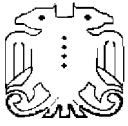
Mewlidê Kurmanckî

Edebîyatê klasîk yê kurdkî de Mewlidê Melayê Bateyî ra dima zaf mewlidê kurmanckî nusiyayî. Nînan ra êyê ke ma nameyê înan û nameyê nuştoxanê înan tesbît kerdî cêr de rêz biyî. La ez bawer kena mewlidê ke ma nêşkayî tesbît bikerî zî estê. Çunke hima zî

mewlidnuştîşîye dewam kena. La seba ke no mewzû teberê xebata ma de yo, ma tena bi dayîşê nameyê mewlidê ke ma tesbît kerdî bese kenî. Nê mewlidî zî nêyî:

- 1- Mela Huseynê Bateyî, *Mevlid-i Nebî Aleyhi 's-Selâtu we 's-Selâm (Mewlûda Kurmancî)*
- 2- Şêx Muhemmed Emin el- Hayderî, *Mewlida Nebî*
- 3- Mela Zahid Kardeşlîk, *Mevlûd-i Şerif*
- 4- Mela Bedreddin, *Mewlûda Kurdî Bi Zimanê Gundî*
- 5- Mela Ali bin es-Seyyid Abdurrahman, *Haza Kitab Ava Heyat*
- 6- Mela Muhammed Ali Fudeylî, *Mewlûda Şerif*
- 7- M. Mustefa yê Mela Aliyê Êzdarî, *Mewlida Şerif Ji Ewwel Heta Axir Rehber-i Xelasî Hz. Muhammed (SAV)*
- 8- Molla Muhemmed el-Xursî (Ekinci), *Nezma Şêrîn Der Mewlid û Sîreta Resûlê Emin*
- 9- Mela Silêman Kurşun, *Mewlida Pêxember*
- 10- M. Burhan el-Hedbî, *Mewlida Kurdî Bi Şêwaza Hedbî*
- 11- Şêx Muhemmed Sîracuddîn, *Durra Birincî Mewlûda Kurmancî*
- 12- Mela Ehmed Nas, *Fêkiyê Narîncî Mewlûda Kurmancî*
- 13- Feyzullah Erzen (Seyyid Feyzullah Fındikî), *Hate Sefadi Mewlidî Mustafa*
- 14- Feyzullah Erzen (Seyyid Feyzullah Fındikî), *Gulê Narîncî Mewlidê Kurmancî*
- 15- Muhammed Şerif el-Batirgizî, *Risâletu 'l-Usûl fî Mevlidî 'r-Rusûl*
- 16- Mele Şewqî, *Mevlidî 'n-Nebî Aleyhi 's-Salâti ve 's-Selâm*
- 17- Mele Ahmed, *Mevlidî 'n-Nebî Aleyhi 's-Salâti ve 's-Selâm*
- 18- Feyzullah Haznevî, *Rasûli bî Hember*
- 19- Mela Abdurrahman Becirmenî, *Mevlid-i Muhammed Mustafa*
- 20- Mele Hasan, *Mevlidü 'n-Nebî*
- 21- Şeyh Muhammed Mehdî, *Mevludê Kurmancî*
- 22- Mele Abdurrahman Harhûrî, *Mevludê Siyer*

Her çend zaf mewlidê kurmanckî nusiyayî zî, miyanê nê mewlidan de mewlido ke miyanê şarî de tewr zêde rexbet diyo û miyanê heme kurdan de nam dayo mewlidê Mela Huseynê Bateyî yo.



Mewlidê Zazakî

Zazakî de zî henda kurmanckî nêbo zî, goreyo ke edebiyatê nuşteki yê zazakî erey dest pêkerdo, mewlidî ke nusiyayî tayn niyê. Nînan ra êyê ke çap biyî yan zî tay kovare û keyepelan de weşaniyayî cêr de rêz biyî. La seke cor de qismê mewlidê kurmanckî de ma vatibi, zazakî de zî mewlidnuştişiyê hima dewam kena. Coka mewlidê ke hima çap nêbiyê û nêweşaniyayê zî estê. Labelê seba ke teberê babeta ma de yê, ma do înan ser o nêvinderî. Mewlidê zazakiyê ke heta ewro bi hawayêk weşaniyayê nê yê:

- 1- Mela Ehmedê Xasî, *Mewlidu'n-Nebiyi'l-Quraysiyi (Salawâtullahi Aleyhi Fi'l-Bukreti we'l-Aşiyi)*
- 2- Osman Efendiyo Babij, *Biyîşê Pêxemberî (Mewlûda Nebî)*
- 3- Mela Mehmed Elî Hunij, *Mewlidî Peyxemberî*
- 4- Mela Mehemedê Muradan, *Mewlidî Zazakî*
- 5- Mela Kamilê Puexî, *Mewlidî Nebî*
- 6- Bîlal-Feqî Çolig, *Mewlidê Peyximbêr Qey Tutonê Zazon*
- 7- Abdulkadir Muşekî (Arslan), *Mewlid-i Nebî[†]*

Nê mewlidan ra oyo ke hîna zaf nam û veng dayo û miyanî şarî de merasîmê mewlidan de waniyeno, mewlidê Mela Ehmedê Xasî yo.

MELA HUSEYNÊ BATEYÎ Û MEWLIDÊ EY

Cuye û Eserê Ey

Cuya Ey

Her çend derheqê name û tarîxê bîyayîş û wefatê Melayê Bateyî de zaf munaqesayî viraziyaybî zî goreyê qenaetê mi xebata Doç. Dr. Abdurrahman Adak û M. Xalid Sadînî na mesela bi delîlanê maqûlan zelal kerda. Nê xebatan ra xebata M. Xalid Sadînî de vajêno ke Mela Huseynê Bateyî serra 1680 de dewa Bateyî ke girêdayeyê Hakarî biya la nika girêdayeyê qezaya Beytuşşebab yê Şirnexî ya de ameyo dinya û 1760 de dinya xo bedelnaya. (Sadînî, 2010: 30) La goreyê qenaetê mi meselayanê winayan de merdim bi ihtiyat hereket bikero û wina tarîxanê qet'îyan ra dûrî bivindero û sey Doç. Dr. Abdurrahman Adakî vajo;

†- No mewlid heta nika sey kitabî nêweşîniyayo, la seba ke yew programê TRTYî de weşaniyayo ma nameye ey zî nuşt.



peyniya seserra 17. de ameyo dinya û heta nîmeyê seserra 18. cuyayo, hîna maqûl beno. (Adak: 245) Tirba ey dewa ey Bate de ya. Nameyê ey Huseyn û nameyê piyê ey Sofî Mistefa yo. Mexlesê ey zî Bateyî, Melayê Bateyî û Feqîrê Bateyî yê. (Sadinî: 11, 30)

Mela Huseynê Bateyî verê cû hetê Mela Ehmedî de dest bi wendişî kerdo. Mela Ehmed goreyê Doç. Dr. Abdurrahman Adakî, datê Melayê Bateyî yo la goreyê M. Xalid Sadinî, birayê ey o. Dima Medresaya Mîr Zeynel Begê Hekarî de wendişê xo dewam kerdo. Eseranê Melayê Bateyî ra fam beno ke eleqeyêk eyo pê bi Miks û beganê Miks reyde estbiyo. Hona eseranê Melayê Bateyî ke heta ewro resayê ma ra fam beno ke kurdkî ra teber ‘erebkî, fariskî û tirkî zî zanayêne. (Sadinî: 30–31)

Ziwanê Melayê Bateyî, rehet û asan o. Zaf eseranê ey de aseno ke ziwanê ey ziwanê şarî yo. (Sadinî: 35)

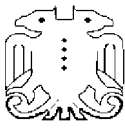
Eserê Ey

Eserê Melayê Bateyî ke heta ewro resayê ma û ma pê hayîdar biyê nê yî: Mewlidname, Zembîlfiroş, Hemaîl û Şîrê ey.

Mewlidname

Esero tewr muhîm yê Melayê Bateyî “Mewlidname” yo. Tarîxê edebiyatê kurdî de, no war de esero tewr verên o ke bi nameyê “Mewlûda Kurmancî” nam û veng dayo. Nê mewlidî ra ver miyanê kurdan de mewlidê erebkî waniyayêne. Labelê nuştîşê nê mewlidê kurmanckî ra pey, miyane kurdan de hinî mewlidanê erebkiyan, ca dayo mewlidê kurmanckî. Mewlidnameyê Bateyî hewa verên hetê Haziq Derwîş Nihadê Diyarbakirijî ra serra 1895 de Îstanbul de çap biyo. No nusxe 16 qism û 527 beytî yo. Nusxeyo tewr kehen yê A. Jaba zî 17 qism û 576 beytî yo. (Adak: 250–251) Nusxeyo ke M. Xalid Sadinî kitabê xo de esas girewto û nusxeyo ke Huseyn Şemrexî transkirîbe kerdo zî hetê hûmara beytan ra pênegînê. Tay beytî yê Sadinî de estê, yê Şemrexî de çin ê. Tay beytî zî yê Şemrexî de estê la yê Sadinî de çin ê.

Nimûne: Yê Sadinî de qismê “Bûna Pêxember”î de beytê 26 û 27. î û qismê “Merheba” de beytê 11., 12., 13 û 21. î, tam şeş beytî yê Huseyn Şemrexî de çin ê. Nusxeyo ke Huseyn Şemrexî tiranskirîbe kerdo de zî qismê “Gaziya Zerreyan Di Dema Çêbûna Pêxember Da (s)” de beyta 18. yê Xalid Sadinî de çin a. Neftçe de nusxeyo ke Sadinî girewto



kitabê xo hûmara beytan 589, nusxeyo ke Huseyn Şemrexî transkîrîbe kerdo de hûmara beytan 585 o. Na xebata xo de nusxeyo ke Huseyn Şemrexî, nusxeyê destxetê serra 1824 ya mîladî ra transkîrîbe kerdo ma do ey esas bigîrî.

Zembîlfiroş

No eserê Melayê Bateyî eserêko menzum o. Nusxeyê manzûmeyê Zembîlfiroşî yê Melayê Bateyî, Lenîngiradî de kitabxaneyê Saltikov-Şêdrîn de estê. Nuşteyê ke ewro bi nameyê “Zembîlfiroşa Melayê Bateyî” nusiyayê arêkerdışanê Albert Sosin û Qanatê Kurdoyi ra pêk ameyî. (Adak: 252–253)

Hemaîl

No eserê Melayê Bateyiyî kurdkî niyo. Erebkî û fariskî nusiyayo. Eserî de derheqê hemayîlî ke merdim xo ra pa keno; derman û tilsimê tay nêweşyan û faydeyê sure û ayetanê Quranî de malumatî estê. (Adak: 255)

Şîrê Ey

Mewlidname, Zembîlfiroş û Hemaîl ra teber şîrê Melayê Bateyî zî estî. La ey bi xo şîrê xo dîwanêke de kom nêkerdî. Nê serranê peyênan de hetê tay cigêrayoxan ra şîrê ey ameyê komkerdiş. Mesela Tehsîn Doskî û Muhsîn Doskî, esero ke bi nameyê “Melayê Bateyî Jiyân û Behrem” o de 21 şîre, hevdûbêja eya ke Mela Mensûrê Girgaşî reyde û yew texmîsa eya ke beytêka Macîn ser o nuşta kom kerdê. (Adak: 253)

MELA EHMEDÊ XASÎ Û MEWLIDÊ EY

Cuye û Eserê Ey

Cuya Ey

Mela Ehmedê Xasî 1867 de nehiyeya Hezanî, ke girêdayeya qezaya Licê ya Diyarbekirî de ameyo dinya. Nameyê ey Ehmed o. Seba ke nameyê ‘eşîra înan xas biyo tira Ehmedê Xasî vajiyayo. Nameyê piyê ey Hesên o labelê miyanî şarî de tira Mela Hesên û Sofî Hesên zî vajîno. (Malmîsanij, 1985: 75)

Melayê Xasî sey zaf alimanê kurdan, medreseyanê Kurdistanî yê ciya-ciyayan de wendo û perwerdeyê xo yê medreseyî Medreseyê Mesûdiye yê Diyarbekirî de temem kerdo. Memuriye û muderrîsiye ra teber Muftiyiya Licê zî kerdo. (<http://www.zazaki.net/haber/ehmed-xas-93.htm>, 07 tebax 2009)



Ehmedê Xasî erebkî, fariskî, tirkî û kurdkî (zazakî, kurmanckî) zanayêne û eserê xo bi nê ziwanan nuştê. Yew şîra eya ke bi ‘erebkî derheqê Mustefa Kemalî de nušta beytêke tira wina ya:

Qîdwetu 'l-Etrakî turren el-musemma bi'l Kemal

Kane me 'nahû zewalen, fi'z-zewalîn fi'z-zewal (Malmîsanij: 76)

Seba şîra eya tirkî zî ma eşkenî na şîra ke heşt beytî ya, ci ra di beytan, sey nimûne bidî:

بِرَقُومِ كِتَابِ بَيْزِ أَوْلَسَه . . دِيلِسْزِ طَوَاوَه بَنْزَر

Bir kavm kitabsız olse / Dîlsız tevare benzer

دِيلِسْزِ حَيَاتِ فَانِ . . يَا دِيلِسْزِ بُهَادَه بَنْزَر

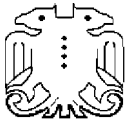
Dînsız hayatî fanî / Yazsız buhare benzer (Xasî, 1986: Qismo Diyin, r.V)

Melayê Xasî, melayêko milletperwer biyo. Meselaya kurdan ser o Ziya Gokalpî dir zaf munaqêşe kerdo. Hetta hîna verî, wextê Sultan Ebdulhemîdî de seba xebata kurdiye, surgunê Girawa Rodosî biyo û şeş mengî wêra de surgun de mendo. (Malmîsanij: 76)

Melayê Xasî, 18 sibate 1951 de Hezan de dinya xo bedelnaya. Mezelê ey Hezan de yo.

Eserê Ey

Mela Ehmedê Xasî zazakî ra teber kurmanckî, erebkî, fariskî û tirkî zî nušto. Şaîro netewîyo namdar ê Kurdan Cegerxwîn vano ke Ehmedê Xasî bi zazakî “Cengnameyê Kurdan û Armeniyan” zî nušto. Labelê no eser heta ewro nêresayo ma. Hona goreyê vatişan Melayê Xasî tay nuştayê xo dayê nas û merdîmanê xo la înan tersê dewleta tirkan ver o ê veşnayî. (Canşad:2011)



Eserê Mela Xasî yê ke heta ewro çap biyê û ma eşkayî biresî ci nêyî; Mewlidu'n-Nebiyî'l-Qurayşiyî, Kitâbu Büşra'l-İbâdi Fî İlmi'l-İ'tiqâd, Kitab'ut-Tesdîd Bi Şerhi Muxteser'it – Tewhîd, Reddiyyetun Lilxâsî, Manzûmetun Qad Cumi'a Fîhâ Esmâullahi'l-Husnâ û şîrê ey. (Lezgîn: 2009)

Mewlidu'n-Nebiyî'l-Qurayşiyî (Salawâtullahi Aleyhi Fî'l-Bukreti we'l-Aşiyî)

Melayê Xasî kitabo kirdkî yo tewr verên Mewlidu'n-Nebiyî'l-Qurayşiyî, ke destpêkê Edebiyatê Zazakî hesebîno, 1898 de nuşto, û 25 adare 1899 de Diyarbekir de çapxaneyê Lîtoğrafya de 400 nusxeyê nê mewlidî ginayê çape ro û vila biyê. (Malmîsanij: 49)

Mewlidê Kirdî, hetê çend kesan ra herfanê erebkî ra transkîrîbeyê herfanê latînkî biyo. Reya verêne Mehemed Malmîsanijî 1985 de transkîrîbe kerdo û Parîs de kovara Hêvî hûmara 4. de weşanayo. Dima 1994 de Mihani, 2005 de Mela Muhemedê Kavarî, 2008 de W. K. Merdimînî transkîrîbe kerdo û çap kerdo. Roşan Lezgînî zî 2009 de transkîrîbe kerdo û keyepelê Zazaki.Net de weşanayo, dima zî 2013 de newe ra transkîrîbe kerdo û sey kitabî hetê weşanxaneyê Nûbiharî ra çap biyo û weşaniyayo.

Mewlidê Melayê Xasî, hetê tay aliman ra îstînsax biyo û sey nusxeyê destxetî nusiyayo. Nê aliman ra yew zî Mela Zeynelabîdîn Amedî yo. Mela Zeynelabîdîn Amedî, esere Melayê Xasî yê ke kewtê ci dest, îstînsax kerdî û 1986 de sey kitabî Diyarbekir de çap kerdî. Nê kitabî de Mewlidê Melayê Xasî ra teber, mulemmaya Xasî ya ke bi erebkî, fariskî, tirkî, kurmanckî û zazakî nusîyaya, yew xezela tirkî û hîrê eserî ke Melayê Xasî erebkî nuşfî; Manzûmetun Qad Cumi'a Fîhâ Esmâullahi'l-Husnâ, Reddiyyetun Lilxâsî, (qismêk nê eserî nesr o, qismêk zî menzûm o) û Kitâbu Büşra'l-İbâdi Fî İlmi'l-İ'tiqâd ca girewto. (Xasî:1986)

Kitâbu Büşra'l-İbâdi Fî İlmi'l-İ'tiqâd

No metn erebkî nusiyayo û metnêko menzûm o. Derheqê baweriya mezhebê Eş'ariyan de yo.

Kitabu't-Tesdîd Bi Şerhî Muxteserî't-Tewhîd

No kitab kitabêko erebkî yo û nesr o. Şerhê *Kitâbu Büşra'l-İbâdi Fî İlmi'l-İ'tiqâd* i yo.

Raddiyyetun Lilxâsî

Reddiyyetun Lilxâsî, diwês rîpelî yo. Rîpelo verên û nême ra zafêr yê rîpelê diyinî şeklê nesrî de nusiyayo. Peyniya rîpelê diyinî de hîrê beytî û rîpelê hîrêyinî de zî diwês beytî, pêro piya pancês beytî zî şeklê menzûmî de nusiyayê. Rîpelê çarinî de bi sernameyê “Cewabu Sani li Ba’di Meqalati Îsma’îl el-Îs’irdî” yew qesîdeya erebkî esta. Na qesîda 53 beytî ya. No reddiye û na qesîda bi erebkî nusiyayê.

Manzûmetun Qad Cumi'a Fihâ Esmâullahi'l-Husnâ

No menzûmeyê Melayê Xasî, neway û new nameyê Homayî ke tira “Esmâul- Husna” vajêno, bi erebkî û hawayêko menzûm nusiyayo. Neway û new nameyê Homayî ke nînan ra tayî: Ellah, Rehman, Rehîm, Quddûs, 'Ezîz, Cebbar ûsn., o, 33 beytan de şeklê menzûmî de nusiyayî. No eser, kitabo ke Mela Zeynelabidîn Amedî hedernayo, ê kitabî de qismo verên, rîpelanê 13, 14 û 15. de viyareno.

Şîrê Ey

Qaso ke ma eşkayê tesbît bikerî, eserê ke ma cor de dayî ra teber şeş şîrê bîn yê Melayê Xasî estê. Nînan ra yew xezela tirkî, di şîrê erebkî, yew şîra kurmanckî, yew şîra zazakî û yew zî mulemma ya. Cêr de ma do bi dore nê şîran ra nimûne bidî.

Şîra eya kurmanckî kitabê Mihanî de vêrena. Mihanî na şîre, fekê Ehmedê Se'dî ra neqil keno. Şîre yewendes çarînan ra pêk ameya û murebbe'êk a. (Mihanî, 1994: 44) Sey nimûneyî cêr de di çarînê aye ameyê dayene.

Dirêj ke Xasiya, nezmek cedîde

Di piştî çend selam û çend tehiyyat

Li ser Karaziyê ku nav Se'îd e

Dixwîne ew jiber Încîl û Tewrat

Li textê xwe ku rûne Qeyser e ew

Li hespê xwe siwar be 'Enter e ew

Di seyra roj û şev Îskender e ew

Bi wechê xwe li Cahiz bûye deh qat

Şîra eya zazakî peyniya Mewlidê ey de viyarena. Tena yew beyt a. Şîre wina ya:

Ma neqênay henkî behsê emcedî,

Kerdî Mewlûdê Muhemmed Ehmedî



Şîra eya erebkî, hewt beytî ya. Derheqê Mustefa Kemalî de nusiyaya. Yew beyta na şîre *Kovara Hêvî* de cêrenotê meqaleya “*Nimûney Edebiyatê Dimilkiyê Klasîk û Dînî*” ke Malmîsanijî nuştî de viyarena. Temamê şîre kitabê M. Şefîk Korkusuz de viyarena. (Korkusuz, 2004: 67) Beyta yewine ya şîre wina ya:

Qîdwetu’l –Etrakî turren el-musemma bî’l Kemal
Kane mehnahû zewalen, fî’z zewalîn fî’z-zewal.

Mulemma û xezala tirkî, destxetê Mela Zeynelabidîn Amedî yo ke mewlid û çend eserê bîn yê Melayê Xasî tede nuştî de viyarenê. Xezela tirkî 38 beytî ya. Na xezele ra çend beytî:

Bir qewm kitabsız olse,/ dîlsız teware benzer
Dînsız heyat-î fanî / yazsız buhare benzer
Cehaletın libasî / kîrlî xumare benzer

Nê kitabî de xezela tirkî ra pey, yewna şîre yena ke sernameyê aye “*Ğazelun Lilxâsî Eydan*” o. Herçiqaq sername de xezel vajiyabo zî na şîre xezel niya mulemma ya. Na şîre bi zazakî, kirdaskî/kurmanckî, tirkî, fariskî û erebkî nusiyaya. Her di beytan ra pey yew misra esta. 16 beyt û 8 misrayan ra pêk ameya. Yanî pêro piya 40 misra yê.

Merheben ya men ‘ela bil husni teqwîmel beşer
Hafizeş Xaliq şewed ez çeşmi bed nam û nezer
Mûcidi esbab û alat û we ma minha seder
Dil ji qeyda leşkeri gem kir reha weqti seher
Ah û nalînê verênî, bî vînî nêmend eser

Faqe heqqen şe’nuhu eqranehu min geyri şek
Xatiri maderi pîşmanendê an eshabi sek
Rûhime dîdî rewanim ben de gîtdim qalme tek
Yek bibin ta yek bibînin wek dû çeşmine felek
Husnu xulqi binisbet yê, nisbetê ma xeyr û şer



MEWLIDÊ MELAYÊ XASÎ DE TESÎRÊ MELAYÊ BATEYÎ Û MEWLIDÊ EY

Hetê Şeklî Ra Wekenitişê Mewlidê Bateyî

Mewlidê Melayê Bateyî sey heme mewlidan mesnewiyêk o. Nusxeyo ke ma xo rê esas girewto newês qism û 585 beytî yo. Peymeyê heceyê ci yewendes hece yo. Qaliba eruzî “Fa’ilatun, Fa’ilatun, Fa’ilun” o. Qafiyeyê ey, seba ke mewlid mesnewî ra bêjêk o; aa, bb, cc,... yo.

Nusxeyê Huseyn Şemrexî ke ma xo rê esas girewto de misrayanê tay beytan de peymeyê heceyî û qaliba eruzî de tay qusûrê qitekî estê. Tay misrayî des heceyan ra tay zî diwês heceyan ra pêk ameyî.

Nimûne:

“*Bi eşq û şewqek hûn bibêjin: es-selat*” → na misra diwês hece ya.

“*Karwan hat û hemî em çûne mal*” → na misra des hece ya.

Seba qusûrê qaliba eruzî zî ma eşkenê na misra nimûne bidî:

“*Bi eşq û şewqek hûn bibêjin: es-selat*”

+ - - - / - - + - / - - + -

Na misra de zî seke aseno, qaliba mewlidî, ke Fa’ilatun, fa’ilatun, fa’ilun a, pê nêgîna. Hetê qalibe ra misrayêka qusûrin a.

Hona nê metnê pîrozî de ma raştê îmale û zihafî zî yenê. Seba nimûneyî ma eşkenî beyta destpêkî binawnî.

Hemdê bê hed bo Xwedayê ‘alemîn / Ew Xwedayê daye me dînê mubîn

+ - - / - + - - / - + - / - + - - / - + - - / - + -



Seke cor de aseno misraya yewine ya na beyte de heceyê **dê** de zihaf û misraya diyine, heceyê **me** de zî îmale esto. (Adak: 26)

La nê qusûrî qusûrê muhîmî niyê. Çünke Edebiyatê Klasîk de qusûrê winayînî normal hesibînê. Ganî nêro vîra kerdene ke edebiyatê klasîk de ma eşkenî eseranê şairanê tewr serkewteyan de zî raştê qusûranê weznî yê winayînan bêrî.

Seba ke qalibî de qusûr nêviraziyo, çend cayan de ma raşt ameyê ke Melayê Bateyî, çekuyê ke hîna zaf lehçeyê zazakî de gurenîyenî zî gurenayî. Ê zî qismê Munacatî de nê beytanê cêrênan de wina vêrenî.

Nimûne:

Nê tu xeffar î û settarê 'uyûb / Ma bibexşî û bixufranî zunûb

Na beyt a ke qismê Du'a de viyarena de herinda zemîrê **me** yê kurmanckî de zemîrê **ma** yê zazakî gurenîyayo.

Ziwanê mewlidî de her çend kelîmeyê erebkî û fariskî estbî zî kê eşkenî bi hawayêko pêroyî vajî ziwanêko asan o, û rehet fam beno.

Hetê Şeklî Ra Wekenitişê Mewlidê Xasî

Mewlidê Melayê Xasî zî sey mewlidê Melayê Bateyî û mewlidanê bînan mesnewî yo. No mewlid, transkîrîbeyê Roşan Lezgînî ke ma xo rê esas girewto de, çarês qismî û 366 beytî yo. Peymeyê heceyê ci yewendes hece yo. Qaliba eruzî “Fa‘ilatun, Fa‘ilatun, Fa‘ilun” o. Qafiyeyê ey, sey heme mesnewîyan; aa, bb, cc,... yo.

Nusxeyo ke Roşan Lezgînî transkîrîbe kerdo de misrayanê tay beytan de peymeyê heceyî û qaliba eruzî de tay qusûrê qitekî estê. Tay misrayî des heceyan ra tay misrayî zî diwês heceyan ra pêk ameyî.

Nimûne:

7/b *Dest û ling û piya bi e 'ezayê bînan* → na misra seke asena 12 hece ya.

50/a *Yew bido yew dirheme bi qelbu şedîd* → na misra zî 12 hece ya.



Nê di misrayan û sey nînan çendêna misrayan de hem hetê heceyî ra hem zî hetê qalibe ra qusûrê qitekî estê. La seke ma cor de zî vatibi, nê qusûrî, edebiyatê klasîkî de xayet normal ê.

Adnan Oktay her çend meqaleya xo de vano ez metnê Melayê Xasî de raştê med û zihafî nêameya zî, (Oktay, 2011: 7) labelê xebatê xo de ma dî ke metnê mewlidî de senî ke îmaleyî estê, med û zihafî zî estê.

Nimûne:

6 Her nefes de vacê, hemd û şukri to. / Wacib o bêşubhe ancî heqqi to
- + - - / - + - - / - + - / - + - - / - + - - / - + -

Na beyte de misraya yewine de heceyê “cê” de zihaf û misraya yewine de “de” de zî îmale esto. Tiya de misraya diyine de çekuya “wacib o” de zî wesl esto. Misrayê cêrênî ke qismê çarin û heştin de viyarenê de zî çekuyanê “kerd” û “mend” de med esto.

154/a *Kerd[i] emrikew letif ‘ilmi xo de.*

204/a *Mend[i] ‘Ebdullah tenê yo xanedan*

- + - - / - + - - / - + -

Metnê Mewlidê Melayê Xasî de çekuyê erebkî û fariskî bibê zî bi hawayêko pêroyî çekuyê sadeyî hîna zaf gurênîyayê. Xora cekuyê ke erebkî û fariskî yê zî, miyanî şarî de yenê gurênayene. Sey çekuyanê bismillah, razîq, hemd, şukr, ezel, ebed, miskîn, qelb, şafî, şeytan, dîn, şah ûsn. Coka wexto ke merdim hewl bala xo bido û biwano û rind bigoştaro weş fam beno.

Mewlidê Xasî, hetê gurênayîşê huneranê edebîyan ra zî metnêko xayet zengîn o. Hunerê Edebiyatê Klasîk yê sey qafiye, redîf, tekrîr, cînas, nîda, îstîfham, mecaz, teşbîh, îstîfare, teşhîs, îqtîbas, tezat, tenasûb ûsn. zaf hunerî bi hostayî ameyê gurênayene. (Oktay: 13–15)



Nimûne:

Çende rey bê masîwa bi hemdi ma / Labelê nêrî hisaban çendi ma

Key şîma dî nameyê şahê şîma / Ame vatiş, sunnet o, vacê şîma

Rebbi hemd û şukrî ancax to ri bê / Kibr û medh û fexrî pêro to ri bê

Key yeno ca Rebbî, heqqê şukri to? / Ger ezel ra ta ebed ma zikri to

Seke beytanê corênan de aseno, beyta yewine de çekuyanê hemd û çend de vengê “d” de qafîye û i ma de redîf, çekuyanê çende û çendi de cînas, beyta diyine çekuyanê şîma de tekrîr, beyta hîrêyin de çekuya **Rebbi** de nîda, beyta çarine de çekuya **Key** de îstîfham esto.

Senî ke Mewlidê Melayê Bateyî de ma vatibi Melayê Bateyî, tay çekuyê ke hîna zaf zazakî degurenîyenî gurenayî, eynî wina Melayê Xasî zî tay çekuyê ke hina zaf kurmanckî de yenê gurenayene, mewlidê xo de gurenayî. Mavajî herinda çekuya coka de loma, herinda Homa de Xuda, herinda darey de das ûsn.

Hetê Muhtewa Ra Wekenitişê Mewlidê Bateyî

Mewlidî, edebiyatê klasîk yê dînî de bêjêk ê. Derheqê pêxemberê musulmanan Hz. Muhemedî (s) de nuştayê manzûm ê. No semed ra Mewlidê Bateyî zî biyayîşê Hz. Muhemmedî û hedîseyê ke Ey dir eleqedar ê bi hawayêko menzûm û wecîzane ameyê nuştîş. Newês qîsmê nê mewlidê kurmanckî, bi hemd û şîkrê Homayî dest pêkeno û bi dore pesnê pêxemberî, xêrê wendişê mewlidî, xeleqnayîşê nurê pêxemberî, xeleqnayîşê Hz. Ademî, întiqalê nurê pêxemberî, weladetê piyê pêxember ‘Ebdullahî, seba kiştîşê piyê pêxemberî ‘Ebdullahî pêkerdişê cihûyan, zewacê ‘Ebdullah û Amîne, seba hemla Amîne mizgîndayîşê pêxemberan û wefatê ‘Ebdullahî, weladetê pêxemberî, gama biyayîşê pêxemberî de vengdayîşê zerreyan, mûcîzeyê ke şewa biyayîşê pêxemberî de ameyê meydan, nîşanê ke bawkalê pêxemberî wextê biyayîşê pêxemberî de diyî, seba şitdayîşê pêxemberî ameyîşê Helîma bi Mekke, miyanê Qebîleyê Se’diyan de hedîseyê ke pêxemberî ra sudûr biyê, agêrayîşê Helîma ke pêxemberî Mekke de teslîmê Amîne bikera dewam keno û peynî de zî bi dua qediyeno.

Hetê Muhtewa Ra Wekenitişê Mewlidê Xasî

Mewlidê Xasî zî sey Mewlidê Bateyî bi hemd û şukrê Homayî û pesindayîşê Hz. Muhammedî dest pêkeno. Dima qismo diyin de bi behsê tertîbê mewlidî û fazîletê wendişê mewlidî dewam keno. Çarês qismanê mewlidî de bi dore çinbiyayîşê eşyan û sîrrê Homayî, xelqê pêxemberî û xelqê eşyan, emrê Homayî qey qeleme, xelqê Ademî û nurê pêxemberî yo ke kewto paştey ey, cennetî ra eştîşê Ademî û mardîşê kalikanê pêxemberî, Abdullahî rê waştîşê Amîna û cihûyê ke wazenî Abdullahî bikişî, întiqalê nurê pêxember û hewnê ke Amîna diyî, welednayîşê pêxemberî, ‘eceyîbê (mûcîze) ke şewa biyayîşê pêxemberî de ameyî meydan, Helîmaya Se’diyan ke heta hîrê serrî pêxember weye kerdo, nuzûlê wehyî û mîrac û qismo peyên de zî duaya mewlidî bi hawayêko edebî û wecîzane ardî ziwan.

Her Di Mewlidan De Hetê Ke Pêmanenî

Heme çî ra ver, nê her di mewlidî, tarîxe edebiyatê kurdî de mewlidê tewr verên î ke ameyê nuştîş. Gerek kurmanckî de gerek zî zazakî de zaf mewlidî nusiyayê la nînan ra êyê ke miyanê şarî de tewr zêde rexbet diyo û meşhur biyê, kurmanckî de mewlidê Melayê Bateyî û zazakî de zî mewlidê Melayê Xasî yo.

Pêymeyê heceyê nê her di mewlidan zî 11 (yewendes) heceyin o. Seke ma cor de zî vatibi qaliba erûze, her di mewlidan de zî “Fa’îlatun, Fa’îlatun, Fa’îlun” a.

Tablo: Sername û babetê ke mewlidê kurmanckî û zazakî de viyarenî.

RÊZ	MEWLIDÊ MELAYÊ BATEYÎ		MEWLIDÊ MELAYÊ XASÎ	
	Sername û Babetê Qismî	Numreyê Qismî	Sername û Babetê Qismî	Numreyê Qismî
	Hemdê Xwedê	1	Mewlidun-Nebiyî-I Qureşiyî (Hemd û şukrê Homayî û pesnê Pêxemberî yo)	1
	Pesnê Pêxember (s)	2	Mebhesê Tertîbê Mewlidî û Fedley Wendişî	2
	Xêra xwendina Mewlûdê	3	Mebhesê Çinbiyayîşê Eşyan û Sîrrê Homa Yo	3



	Afirandina nûra pêxember (s)	4	Mebhesê Xelqê Peyxemberê Ma û Xelqê Eşyan o	4
	Afirandina Adem (e)	5	Mebhesê Emrê Homa yo Qey Qeleme	5
	Întiqala nûra Pêxember (s)	6	Mebhesê Xelqê Ademiy û Nurê Peyxemberî yo Kewti Paştey Yê	6
	Wîladeta 'Ebdullah bavê Pêxember (s)	7	Mebhesê Eştîşê Ademî yo Cennet ra û Mardişê Peyxemberê Ma wo	7
	Peymanbestina Cihûyan a ji bo kuştina 'Ebdullah	8	Mebhesê 'Ebdullahiy û Cuhûdê Şamiyan o û Waştîşê Amîne Ci rê	8
	Zewaca 'Ebdullah û Amîneyê	9	Mebhesê Întiqalê Nûrê Peyxemberiy û Hewnanê Amîna yo (r)	9
0	Mizgîndana Pêxemberan li Amîneyê ji bo Hemlê wê û Wefata 'Ebdullah	10	Mebhesê Welednayîşê Peyxemberê Ma wo (s)	10
1	Hatina wextê wîladeta Pêxember (s)	11	Mebhesê Henî 'Eceyîban o Amey Wucûd Şewê Mewdûdî	11
2	Gaziya zerreyan di dema çêbûna Pêxember da (s)	12	Mebhesê Helîmay Se'diyan o (r)	12
3	Mûcîzeyên ku di şeva wîladetê Pêxember da çêbûne	13	Mebhesê Nuzûlê Wehy o û Mî'racî wo	13
4	Nîşanên ku 'Ebdulmutilib di dema wîladeta Pêxember da dîtîye	14	Du'au Mewlidin-Nebyyî (s)	14
5	Hatina Helîmeyê bi bal Mekkehê ji bo şîrdana Muhemmed (s)	15		
6	Di nav qebîleya Se'diyan da waqî'eyên ku ji Pêxember çêbûne	16		
7	Vegera Helîmeyê bi bal Mekkeyê ji bo teslîmkirina Pêxember li Amîneyê	17		
8	Munacat	18		
9	Du'a	19		

Seke tabloyê corênî de zî aseno, sey heme metnanê dîniyan nê her di mewlidan de zî qismo verên bi hemd û şukrê Homayî dest pêkerdo û dima zî bi pesnê pêxemberî dewam kerdo. Her di mewlidan de qismê xeyr û fezîletê wendişê mewlidî, xelqê Adem û nurê pêxemberî, întiqalê nurê pêxemberî, 'Ebdullahî re waştîşê Amîne, behsê Cihûdê ke wazenî



‘Ebdullahî bikişî, welediyayîşê pêxemberî, ecayîbê (mûcîze) ke şewa biyayîşê pêxemberî de ameyî meydan, behsê Helîmaya Se’diyan û peynî de zî duaya mewlidî esta.

Nê her di mewlidan de senî ke nê behsê ke ma cor de rêz kerdî pêmanenî, tay beytî estî ke hema hema kê eşkenî vajî mota-mot eynî yê. Ma vajî Mewlidê Bateyî de qîsmo diwêsin o ke sernameyê ey “Gaziya Zerreyan Di Dema Çêbûna Pêxember da (s)” de beyta diyine wina ya:

Merheba ey sirrê furqan merheba / Merheba dermanê derdan merheba

Mewlidê Xasî de qîsmo desin o ke sernameyê ey “Eno Mebhesê Welednayîşê Peyxemberê Ma wo (s)” de beyta yewendesine wina ya:

Merheba ey sirrê subhan berheba / Merheba ey rûhê rûhan merheba

Hona Mewlidê Bateyî de eynî qîsmî de beyta hewtine wina ya:

Merheba ey rehmeten lil’alemîn / Merheba hatî şefî’ulmuznibîn

Mewlidê Xasî de eynî qîsmî de beyta hewtêsine zî wina ya:

Merheba ey rehmeten lil’alemîn / Merheba ya men şefî’el muznibîn

Her Di Mewlidan De Hetê Ke Pênêmanenî (Cêra Ciyayî)

Mewlidê Bateyî de tay qîsmî estî ke Mewlidê Xasî de ê qîsmî çin ê. Eynî wina, Mewlidê Xasî de zî tay qîsmî yê Mewlidê Bateyî de çin ê.

Eke ma bala xo bidî tabloyê corênî, ma do bivînê ke qîsmê ke Mewlidê Bateyî de estê la Mewlidê Xasî de çin ê nê yî: Wîladeta ‘Ebdullah bavê Pêxember (s), Mizgîndana Pêxemberan li Amîneyê ji bo Hemlê wê û Wefata ‘Ebdullah, Nişanên ku ‘Ebdulmattelîb di dema wîladeta Pêxember da dîtiye û Munacat.

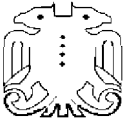
Qismê ke Mewlidê Xasî de estê la yê Bateyî de çin ê zî nê yê: Mebhesê Tertîbê Mewlidî, Mebhesê Çinbiyayîşê Eşyan û Sîrrê Homa Yo, Mebhesê Çinbiyayîşê Eşyan û Sîrrê Homa Yo, Mebhesê Xelqê Peyxemberê Ma û Xelqê Eşyan o, Mebhesê Eştişê Ademî yo Cennet ra û Mardîşê Peyxemberê Ma wo, Mebhesê Nuzûlê Wehy o û Mî'racî wo.

ENCAM

Na xebate de seba Mewlidê Bateyî, transkrîbeyê Huseyn Şemrexî û seba Mewlidê Xasî zî transkrîbeyê Roşan Lezgînî esas ameyo girewtene. Seba ke na xebate wextêko zaf teng û kilme de ameya hedernayene nêşkiyêno vajiyo wekenitişêko bê qusûr o. Coka hewceyo ke nê warî de cigêrayîşêko hîna hîra bêro kerdene. Eke cigêrayîşêko wina bi teferuat û hîra bêro kerdene, do encamê hîna balkêş vejîyê orte. Na xebate de ame diyene ke nê di mewlidan de hetê ke pêmanenî zaf ê. Hetta seke cor de ameyê nîşandayîş, Mewlidê Melayê Xasî de tay beytî estî ke kê vanî qey Mewlidê Bateyî ra kopî biyê yan zî kurmanckî ra çarniyayê zazakî. Naye ra fam beno ke Melayê Xasî bin tesîrê Melayê Bateyî û mewlidê ey de mendo. La no nêno a mena ke mewlidê Melayê Xasî, tercume yan zî teqlîdê Mewlidê Melayê Bateyî yo. Çunke seke cor de qismê hetan ê ciyayan de ame diyene, Mewlidê Xasî de tay meseleyî estê ke Mewlidê Melayê Bateyî de çin î. No zî nawneno ke Mewlidê Xasî, teqlîd yan zî tercume niyo.

Xora Edebiyato Klasîk yê Zazakî, miyanê Edebiyatê Klasîk yê Kurdan de edebiyato tewr erey kewte yo. No semed ra bin tesîrê eseranê xo ra verênan ê kurdkî de mendişê ci, xayet normal o.

Rohat Alakom meqaleyêka xoya kurmackî de wina vano: “Ziman û edebiyata ku me winda kiribû, mele û medreseyan şunda dane me!” (Alakom, 2013: 64) Yanî: zîwan û edebiyato ke ma vîndî kerdîbi, mela û medreseyan peyser dayo ma! Ma zî na qala weşe ser o, sey vateyê peyênî vanî ke xora o edebiyat zî medreseyan de hetê melayan ra peyda bibi. Ma minetdarê ê melayanê erjayeyan ê. Homa hemîne ra razî bo û cayê înan cenet bikero.



ÇIMEYÎ:

Adak, Abdurrahman: *Edebiyata Kurdî Ya Klasîk-II*, Notê Derse, Mêrdîn, 2013

Alakom, Rohat: “Dildarekî Gotina Nivîskî Mehmed Emîn Bozarslan”, *Nûbihar*, h. 123,

Bihar, Îstanbul, 2013

Altun, Dr. Mustafa: “Aruz Ölçüsünün Bazı Özellikleri”,

http://www.dilbilimi.net/aruz_olcusu.pdf, Ağustos 2013

AÖF Ders Özetleri Serisi, “Eski Türk Edebiyatına Giriş: Biçim ve Ölçü Dersi Özeti”,

<http://www.dersnotlarin.com/eski-turk-edebiyatina-giris-bicim-ve-olcu-ders-ozeti/>, 04 Ocak 2013

Bateyî, Mela Huseyn: *Mewlûd*, çar. Huseyn Şemrexî, Weşanxaneyê Nûbiharî, Îstanbul, 2011

Canşad, Murad: “Mewlidê Kirmanckî”,

<http://www.zazaki.net/yazi/mewlid-kirmanck-136.htm>, 26 Sibat 2011

Ezîzan, Herekol: “Klasîkên Me, An Şahir û Edîbên Me Ên Kevin”, *Hawar*, h. 33.,

Oktobre, Şam, 1941

Kızıl, Hayrettîn: “Diyarbakır ve Çevresinde Yazılmış Mevritlerin Konularına Göre

Tasnifi Denemesi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: VII,

<http://e-sarkiyat.com/makaleler/7.sayi/6.pdf>, Nisan, 2012

Korkusuz, M. Şefik: *Tezkîre-i Meşayih-i Amid (Diyarbakır Velileri) I-II*,

Weşanxaneyê Kentî, 2004

Lezgîn, Roşan: “Mewlidê Kirdî”, <http://www.zazaki.net/haber/mewlid-kird-57.htm>,

05 tebaxe 2009

Malmîsanij, Mehmed: “Nimûney Edebiyatê Dimilkiyê Klasîk û Dînî” *Hêvî*, H. 4, Îlon,

Parîs, 1985

Mihanî: *Mewlûdê Nebî (Bî ZIWANÊ KURDÎ (ZAZAKÎ))*, Weşanxaneyê Firatî,

Îstanbul, 1994

Oktay, Adnan: “Klasik Edebiyat Teknikleri ile Bir Değerlendirme: Melaye Ehmedê

Xasî'nin Kirmanca (Zazaca) Mevlidi”, Internasyonal Conferance on Zaza Studies: The Zaza People: History, Language, Culture, Identity, 28–30 October, 2011, Yerevan, Armenia



Sadinî, M. Xalid: *Mela Huseynê Bateyî Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, Weşanxaneyê

Nûbiharî, İstanbul, 2010

Saraç, Prof. Dr. M.A. Yekta: *Klasik Edebiyat Bilgisi (Biçim, Ölçü, Kafiye)*,

Weşanxaneyê Gökkuşbu, ç. 6., İstanbul, 2012

Tıraşçı, Mehmet “Cizre ve Çevresinde Kürtçe Mevlitler ve Müzikal Olarak Günümüzde

İcra Edilmiş Tarzları”, *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*, ed. M. Nesim Doru, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012

Xasî, Mela Ehmed: *Eserê Melayê Xasî*, amd. Zeynelabidîn Amedî, Weşanxaneyê

Diyarbakirî, 1986

Xasî, Mela Ehmed: *Mewlidê Kirdî*, amd. Roşan Lezgîn, Weşanxaneyê Nûbiharî,

İstanbul, 2013

Xasî, Mela Ehmed: *Mewkûdê Nebî*, çar. Mihanî, Fırat Yayınları, İstanbul, 1994

Xasî, Mela Ehmed: *Mewlid*, çar. W. K. Merdimîn, Weşanxaneyê Hîvda, İstanbul, 2008

Yergin, Mehmet: “Zazakî de Metnê Dîni”, *Nûbihar*, h. 119, İstanbul, 2012

Zazakî.Net: “Ehmedê Xasî”, <http://www.zazaki.net/haber/ehmed-xas-93.htm>,

07 Tebaxe 2009



“Evdalê Zeynikê Homerosê Kurdan e.”

Yaşar Kemal

*DI ÇARÇOVEYA ÇANDA DEVKÎ DE DI NAV CIVAKA KURDAN DE DENG BÊJ
Û SAZIYA DENG BÊJJIYÊ*

*Tekin ÇİFÇİ**

Abstract

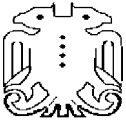
Oral culture constitutes societies' memory. Particularly in the societies in which the script is not well developed culture transmission between individuals occurs orally. This interaction transforms into oral literature and music over time. And some individuals turns this culture transportation into a job. In this study we focus on *dengbejs* who are known as Kurdish oral literature transporters and the importance of the *dengbej art*. Dengbej is a transmission of art, music and memory. Where restrictions on Kurdish language being used as a state language constitutes an impediment on development of literary language it is also an advantage for oral culture to develop better. Particularly in music field there has been a gigantic musical memory from mournings to manis. Dengbejs performed all of these different kind of music types. In our study evaluations are carried out on *kilams* which are generally tragic songs and refer to love, war and death. Most of these songs were performed without an instrument and in the unmetred folk song format. Because of the page restriction kilams' scripts are not included enough. The term dengbej in this study refers both man and woman artists.

Keywords: Oral culture, dengbêj, dengbêj song, dengbêjî

Özet

Sözlü kültür toplumların hafızasını oluşturur. Özellikle yazının yeterince gelişmediği toplumlarda bireyler arası kültürel aktarım çoğunlukla sözlü olarak gerçekleşir. Bu etkileşim zamanla sözlü edebiyata ve müziğe dönüşür. Bazı kimseler de bu kültür taşıyıcılığını mesleğe dönüştürür. Bu çalışma da Kürt toplumunun sözlü kültürünün taşıyıcıları olan *dengbêjler* ve *dengbêjlik* sanatının önemi üzerinde durmaktadır. Dengbêjlik bir sanat, müzik ve *hafıza*

* *Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi*



aktarıdır. Kürtçenin resmi dil olarak kullanılmayışı, yazılı kültürün gelişimi için bir engel oluştururken, sözlü kültürün gelişimi için bir avantaja dönüşmüştür. Özellikle müzik alanında manilerden ağıtlara kadar dev bir müzikal bellek oluşmuştur. Dengbêjler bu farklı müzik türlerinin tamamını – yerine göre - icra etmişlerdir. Çalışmamızda esas olarak *kilam* denilen aşk, savaş ve ölüm gibi trajik şarkılar üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Bu şarkıların çoğu *uzunhava* biçiminde ve müzik aleti kullanılmadan icra edilmiştir. Sayfa sınırından dolayı kılamların metinlerine yeterince yer verilememiştir. Çalışmada dengbêj kavramı hem kadın hem de erkek sanatçılar için kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sözlü Kültür, Dengbêj, Dengbêjî, Kilam.

Kurte

Çanda devkî bîra civakan e. Bi taybetî jî di civakên ku nivîs bi têra xwe pêş neketiye de veguhestina çandî piranî bi rêbaza devkî pêk tê. Ev pevbestiya devkî bi demê re diguhere wêjeya devkî û muzîkê. Hin kes barkêşiya vê çandê ji xwe re dikin pîşeyekê. Ev xebat jî li ser wate û girîngiya barkêşên çanda devkî ya kurdan dengbêjan û dengbêjiyê disekine. Dengbêjî veguhestina huner, muzîk û bîrê ye. Bikarneanîna zimanê kurdî ya bi awayekî fermî ji bo pêşketina çanda nivîskî astengek e lê li aliyê din jî ji bo pêşketina çanda devkî bûye derfetekê. Bi taybetî di qada muzîkê de ji heyranokan heya kilamên şînê gencîneyeke qîrase ya muzîkê saz bûye. Dengbêjan jî hemû cûreyên vê muzîkê -li gor cih, rewş, pêdivî û derfetan- icra kirine. Ji ber sînoren rûpelan me hema bêje qet cih neda textên kilaman. Di vê xebatê de têgeha dengbêj hem ji bo jinan; hem jî ji bo mêran hatiye bikaranîn.

Miftepeyv: Çanda Devkî, Dengbêj, Dengbêjî, Kilam.

Çanda Devkî

Bêjeya *çandê*, berê bi wateya çandina hin tiştan, hilberîna tiştên ku hatibin çandin dihate bikaranîn. Bêjeya *çandê* cara yekemîn ji aliyê Voltaire ve ji bilî wateya xwe ya berê, wekî aliyekî avabûn û pêşketina hişên mirovan hate nirxandin. Antropolog Tylor di sala 1871an de wateyeke zanistî li vê bêjeyê bar kir. Li gor Tylor, çand ji dema ku mirov wekî qebîleyan dijiyan û vir ve heye. Dîrokî ye, bi pêvajoyê re ava dibe. Di nav tu welatan de bi carekê derneketiye holê. Lê belê mayinde ye; ji nifşekî digihêje nifşê din. Herweha avakirina têgehên rojane, helbest û hest û baweriyên de hemû netewên dinyayê, kêr zêde, dişibin



hevûdin. Lewre, xewzaya mirovan, derûnî, raman, rê û rêbazên pêşketina civakan jî dişibin hevûdin (Sokolov, 2009). Kêrhatî ye; pêdiviyên kesan yê civakî, derûnî, ramanî û giyanî dibîne. Guherbar e; ji ber ku ew guhertin di jiyana mirovan de hêdî hêdî çêdibin, mirov pê nahise. Lê bi demê re mirov pê dihise (Parlî, 2006).

Paşê hin nivîskar û ramangeran civak li gor hin qaîdeyan dabeş kirine. Yek ji wanan Claude Levi- Strauss e. Ji aliyê Strauss ve civakên ku nivîsê bi kar tînin “hemdem”; civakên ku ji nivîsê ne haydar in jî wekî “kevnare” hatine binavkirin (Strauss, 1997). Di civakên ku bi nivîsê pêş neketine de çanda devkî gelekî pêşketî ye. Mirov dikare gelek tiştan jê hîn bibe. Gelek ji van tiştan herêmî ne. Lê ev kes nikarin “lêkolînan” bikin. Di civakên “hemdem” de nivîs, gotinê bi cihekî ve girê dide û ziman xurt dike. Xwendina nivîsekê, bidengkirina nivîsê ye (Parlî, 2006). Di navbera her du civakan de hin taybetmendiyên bingehîn hene. Wek mînak, ji bo civakên hemdem “dîtin”, bawerkirin e. Lê ji bo civakên devkî “bihîstin, gotin”, bawerkirin e. Ji bo civakên devkî leбата esas guh e. Çav, ji lebatekê bêtir navgîneke vîne ye (Luhan, 2007). Çanda devkî ji ber ku ji nivîsarekê bêpar e, mirov tenê tiştên ku karibe bîne bîra xwe difikire. Ev yek jî bi xwe re herikbarî, dubare û rîtmê tîne. Qalibên wekî gotinên pêşiyên û biwêjan pir zêde tînin bikaranîn. Mijar bi kurteçîrokan tîne piştrastkirin. Li dijî çanda devkî, di zimanê nivîsê de gihaştin û kombûn heye. Li ser hîmê tiştên ku hene her carê tiştên nû tînin avakirin. Ji aliyê din ve kêmbûn, jibîrkirin û hindakirin heye. Wisa hatiye ku îro çîroka gelek qalibên ku em bi kar tînin hatiye jibîrkirin (Ong, 2011).

Walter B. Ong, ku wî li ser çanda devkî xebatên heja kirine, çandên devkî dike du beşan, “Çandên devkî yê yekemîn” û “Çandên devkî yê duyemîn”. Agahiya “çandên devkî yê yekemîn” ji nivîs û matbaayê nîn e. Xwediyên vê çandê, têkiliyên xwe tenê bi zimanê axaftinê dimeşînin. Çandên devkî yê duyemîn, îro bi riya telefon, televîzyon, radyo û hwd. hatine avakirin. Di çanda devkî ya duyemîn de mijar, gotin, hest, daxwaz û hwd. berê tîne nivîsîn, piştê hin kesên din wan nivîsekan digirin, diqelibînin ser zimanê axaftinê (Ong: 2011). Ew film, bername û stranên ku di weşanên televîzyon û radyoyandê diweşin bi vî rengî ne. Herweha şano û lîstikên din jî bi vî awayî tîne amadekirin. Di hîmê çanda devkî de “axaftin” heye. Axaftin, di kêlikê de ye, di nava dema ku tê jiyîn de dijî. Her tişt bi hêza axaftinê ve girêdayî ye. Tiştên ku tîne axaftin, hest, evîn, xem, êş û hwd. hemû bi mebestê ve girêdayî ne. Ev mebest ji ber ku bi riya stran, dûrik, lorik, çîrok û hwd. tîne ragihandin, bi



kevneşopiyên çandî hatine dorpeçkirin (Köker, 2010). Ji bo ku çanda devkî winda nebe, dubare kirin û bikaranîna qaliban tişteki girîng e û jêner e.

Navgîna ragihandina çanda devkî helbet ziman e. Ziman, dema ku axaftvanê xwe winda dikin dimirin. Tixûbên temenê jiyana zimanekî, axaftvanên wî ne. Îro bi bikaranîna amûrên ragihandinê, peyvên devkî, ji ber ku cihêrengî zêde bûye, hatine qerisandin, peyv qelibîne ser grafîkan (Köker, 2001).

Çanda nivîskî ya kurdan, li gor çandên cîranan, ji ber ku jiyana nivîskî dereng ketiye nava rojeva kurdan, bandora xwe zêde li ser çanda devkî ya kurdan nekiriye. Lê em dikarin bibêjin ku bi taybetî belavbûna televîzyonan rê li ber belavbûna çanda devkî digire. Zêdebûna televîzyonan li ser pêdiviya têkiliya di navbera kes û koman de bandoreke neyînî dike. Berî ku navgînên ragihandinê yên teknolojik bi pêşkevin, hin kesên girîng, ku barê çanda devkî bi dilxwazî hildidan ser milê xwe û belav dikirin, hebûn. Her yek ji wan şopgerêk bû. Belê şopgerên çanda devkî çîrokbêj bûn, li gor Walter Benjamîn. Çîrokbêj ew kesên ku pêşiya xwe dibînin in. Tiştên ku dîtine û bihîstine bi awayekî xweş û heja ji nifşên nû re radigihînin (Ong, 2011). Îro çîrokbêjên me televîzyon in. Lê em baş dizanin ku ew nahêlin ku em tişteki bixwe biafirînin. Her tiştî ew amade dikin û didin ber me.

Li gor Ong, bargirê çanda devkî vebêj in. Her yek ji wan xwediyê bertekekê ye. Lê berteka vebêj ne bertekeke şexsî ye. Berteka wî di nava qalibên rihê civakê de veşartî ye. Bi alîkariya vebêj, guhdar bi leheng re dibin yek. Vebêj xwediyê hin mafan e. Lewma carinan qaîdeyên vegotinê li gor rewşê diguherîne (Ong, 2011). Xwediyê qabiliyet e, bi devê kesê sêyemîn axaftina xwe didomîne û her kesî dikişîne nava cîhana mijarê. Ji ber ku di çanda devkî de ferheng nîn e, divê vebêj li gor cih û demê bin. Divê peyv eşkere û yên fêmkirinê bin.

Ong taybetiyên çanda devkî û vebêj di bin çend xalan de dinirxîne; ya yekemîn, di hevokên dirêj de, hevokên kin û bi pey hev bi kar tîne, ya duyemîn vebêj, di cihê veçirînê de, berhevkirinê esas digire. Tiştên ku tim li hev tînin bi kar tînin. Piştî demekê ev gotin, di nava vebêjan û çanda devkî de dibin qalib û zû bi zû ji bîr nabin. Xala sêyemîn, dubareya zêde û bi ber e. Bi vê rebazê, vebêj plana xwe ji bîr nake û ji bo berdewama vegotina xwe ji xwe re demekê vediqetîne. Ahenga gotinê winda nabe. Xala çaremîn, “kevneperestî” ye. Kesên ku çanda devkî diparêzin, ji bo ku tiştên ku bi kedê hînbûne ji bîr nekin, hişk bi adetên digirin. Bi

vî rengî vebêj dibin kevneparêz. Civata ku di bin bandora çanda devkî de ye jî rûmeteke mezin dide vebêjan.

Bêguman bîra civakan çênabe, lê belê civak bi nirx, erdnîgarî, dîrok û hin faktorên din bîra endamên xwe diyar dikin. Bîra kesan jî bi xwe çênabe. Bîr ya kesekî ye, lê ev bîr di nava civakekê de çêdibe. Bi carekê jî çênabe. Civak bi ceribandînan sedsalan digihêjin hin encaman (Asmann, 2001). Bîr ji nû ve sazîkirin e. Serhatî di wê bîrê de weke xwe namînin. Li gor pêşveçûna demê, ji aliyê mêjî ve ji nû ve têne afirandin. Dengbêj jî ji van encaman hunerekê dertîne holê û careke din dide ber civaka xwe.

Di bîra çandî de civak, divêtiya dema borî û serhatiyên kevn bi xwe diyar dike. An jî ji serhatiyên sazîkirî, ji efsaneyan, ji cejnan, ji rojên bibîranînê, ji dubarekirina rîtûelan nasnameya xwe ya civakî ava dike (Sancar, 2010). Wêjeya devkî li ser vî hîmî bilind dibe. Civak bi xwe dibe afirînerê çand û nasnameya kesayetiyên. Her kesek di nava şert û mercên civaka ku tê de mezin dibe de dibe şîrkê çalakiyên zimanî. Carinan bi demê re peywira wêjeyê jî diguherin. Wek mînak berê helbest tenê di çalakiyên ayînî yên olî de dihate bikaranîn. Lewma jî peywîreke taybet ya civakî ya helbestê hebû. Herweha, destan û stranên mîrxasiyê berî ku bibin cureyê civakî ya şahiyê, ji bo ragihandina bûyerên dîrokî navgînek bûn (Elîot, 1983).

Têkiliya Wêjeya Devkî û Nivîskî

Dîroka wêjeya devkî, ji wêjeya nivîskî pir kevintir e. Dema ku li dîroka wêjeya gelan dînhêrin em dibînin ku berhemên herî kevin yên wêjeyê herhebên devkî ne. Her çiqas ku hin ji van berheman hatîbin jibîrkin jî berhemên ku li xweşîya civakê çûne, tevî hin guherînan, gihaştine heta roja îro (Ayyıldız û Birgören, 2009). Lewre berê tenê *gotin* hebû. Çîrok, stran, destan û hwd. hemû bi devkî ji nîşkekî derbasî nîşê din dibûn. Wêjeya nivîskî jî li ser vê wêjeya devkî bilind bûye. Wêjeya nivîskî ew weke modelekê ji xwe re negirtiye. Heman ziman bi kar aniye û li ser heman rastiya civakî û çandî pêş ketiye. Berhemên wêjeya devkî, encamên xebata hezar salan e. Berhema nivîskî naguhere, lê ya devkî bi demê re dikare gelek caran biguhere. Ji vî aliyê ve berhemên devkî serbixwe ne û bê çarçove ne. Lê yên nivîskî, sînorên wan diyar in (Cizîrî, 1999). Di wêjeya nivîskî de nivîskar di odeya xwe de, di nav cîhana xwe de ye. Di pêvajoya afirandina berheman de serbixwe ye. Dikare berhemekê, beriya ku biweşîne, deh caran xera bike û ji nû ve lê bike. Ji bandora civakê ya rasterast dûr e. Lê belê piştî ku pêncûsa xwe danî û pê ve êdî tu têkiliya nivîskar û berhemê namîne. Di wêjeya

devkî de guhdar û vebêj di heman demê de dijîn. Lewma jî derfet û mafê xerakirin û ji nû ve çêkirina berhemê nîn e. Tenê dikare guherînên piçûk bike. Di wêjeya nivîskî de kesekî lal (lê ne kerr) dikare berhemekê biafirîne. Lê di wêjeya devkî de tiştekî wisa ne guncav e.

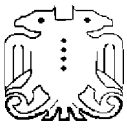
Wekî afirandinê, rexne jî li gor civakan diguhere. Her gelek xwediyê afirandin û rexneyeke xweser e. Di wêjeya devkî de gel, ji kêmasiyên hêza afirandinê bêtir, ji kêmasiya rexneyê bixwe bê hay e. Rexne bêtir karê wêjeya nivîskî ye. Li aliyê din dema ku veguhastina serpêhatiyên çandekê ji destê vebêj derkeve û bi riya hin karakterên nivîsê bibe, ew tê vê wateyê ku *xweveberî* êdî zehmet dibe û afirînê û nûjenî jî êdî dibe karê saziyan (Connerton, 1999).

Yek ji cihên ku hêza bîra devkî herî baş lê diyar dibe jî honandina bûyerê ye. Honandina bûyerên di çanda devkî de, ji yên çanda nivîskî gelekî cûdatir e. Di çandên nivîskî de nivîskar, bi piranî di serî de berê bûyerê didin kaş, kelecana zêde dibe, paşê herikîna bûyerê berevajî dibe, bûyer berjêr dibe û bi çareserkirina pirsgirêkê nivîs bi dawî dibe. Lê belê di vegotina bûyerên çanda devkî de, qewimîn tu caran bi rêzê, li gor demê û bi rêzekê naherikin. Jiyan mirovan ya rastîn jî ne wisa ye? Heke hozanê çanda devkî neçar biba ku bûyeran bi rêzê bigota, ew ê teqez li hin cihan şaşitî bikira. Lewre her ku dem bi ser bûyerê dikeve, bûyer jî dibe *gotegot* û li gor hêza bibîranîna kesana reng û dengê bûyerê jî diguhere.

Heke yek ji rêbaza rastgotina berhemên dirêj, wekî rastiyeke, pejiwandina bûyeran be; rêbaza din jî bikaranîna dorvegerê û dubareyên bi hostetî ye. Gelek kilam di nîveka bûyerê de dest pê dikin. Di nîveka berhemên dirêj de destpêkirin ne qurnazî ye, çareseriyeke xweser ya vegotinên dirêj, ku jê neger e (Ong, 2011).

Di Çanda Kurdan ya Devkî de Dengbêj û Hunera Dengbêjiyê

Nav û nasnavê wan li gor herêm, zarava û devokan diguhere. Wek mînak, li başûrê Kurdistanê navê wan, *şair e, goranîbêj e*. Li bakurê Kurdistanê navê wan *dengbêj e* (Jwaideh, 1999). Li herêma Riha û Semsûrê *delal e* (Boronegê, 2012). Lê em ê ji bo nasnava van hunermendan têgeha *dengbêj* û ji bo navê hunera wan jî têgeha *dengbêji* tercîh bikin. Dengbêjî yek ji hunerên herî kevin e. Li gelek welatan ev huner hatiye sepaandin (îcrakirin).



Di nav hunermendên kurdan de pênaseyeke dengbêjan û dengbêjiyê ya hevgirtî nîn e. Lê belê di ferhenga kurdî-tirkî ya Enstituya Kurdî ya Stenbolê de ji bo peyva *dengbêj*: Hozan; ji bo *dengbêjiyê* jî; hunermendiya deng, hozaniya gel, tê gotin (Farqînî, 2004). Di çanda tirkî de ji dengbêjan re “ozan” an jî “aşık” helbestvanên gel, dibêjin (Özafşar, 2012). Dengbêj, ji peyvên “deng” û “bêj” pêk tê. Li gor Mehmed Uzun, dengbêj ew kesê rih û can dide deng e. Ew kesê ku “deng” ji xwe re kiriye pişe ye. Ew kesê ku *kelam* kiriye *kilam* e (Uzun, 2009). Gelek ji wanan amûreke lêdanê bikar nayînin. Tenê destê xwe didin ser kerrikê guhê xwe û dibêjin. Lê yên ku amurên wekî tembûr, ribab, bilûr û kemanê bikar tînin jî hene. Dengbêj bi xwe jî çî jin, çî mêr dibin, vebêj in. Ji sepandina hunera xwe çêjeke mezin distînin, bi dil û can hunera xwe ve têne girêdan.

Digel ku pênaseyeke zelal ya dengbêj û dengbêjiyê tune ye jî em ê çend pênasayan wekî mînak li jêr bidin. Lewre her pênasayek aliyekî dengbêj û dengbêjiyê şîrove dike.

Dengbêj, gundiyeke hosta ye ku xwediyê dengê pir xweş e û carinan hostayê lêdana amûrekê ye. Dengbêjên kurdan, li ser hemû bûyerên takekesî, civakî û siyasî kilam û destan afirandine. Ji ber vê yekê, dengbêj arşîva devkî ya kurdan in. Bi alîkariya kilaman haya kurdên ji herêmên cihê, ji hev çêbûye. Ji vî aliyê ve kilama kurdî, peywira medyayê jî bi cih aniye (Aras, 2011). Dengbêjan bi ger û hunera xwe, welatê kurdan ji seriyekî heya seriyê din dane hev û bi vî awayî di pêşketina çanda kurdî ya netewî de roleke aktîf hildane ser milên xwe. Her weha bi xwe jî afirîner, helbestvan û bestekar in (Nezan, 1994).

Dengbêj kesê ku berhemana bi xwe re digêrîne, bi demê re dike gelerî, hostayê deng û peyvê ye (Mutlu, 1996). Dengbêj bi kilamên ku di her dem û rewşê de gotine bûne berdevkê çanda devkî ya civaka kurdan. Dengbêj *bîra civakî* ya kurdan e (Çifçi, 2014). Şahidê dîrokê ne. Lewre stranên wan- bi taybetî jî yên şer- dîroka kurdan dihebînin. Heger em bidin ser şopa van kilaman em dikarin gelek agahiyên hîn bibin. Ev kilam dikarin bibin navgînên rûbirûkirina dîroka nivîskî û ya dîrokî jî. Kevirbirî (2009) xebatek bi vî rengî kiriye. Kilamên ku li ser serhildana Seyîdan û Berazan (Aras, 2009).

Dema ku mirov li stranên dengbêjan guhdarî dike, dibîne ku berdevkên vê çanda devkî dengbêjên jin in. Di pêvajoya afirandina çanda devkî de rola sereke helbet ya jinan e. Lewre jin wekî keçik, dayik, evîndar û hwd. afirînerên xwezayî yên hunerê ne. Lê mixabin ji ber hin

sedemên civakî, aborî, bawerî û hwd. di qada dengbêjiya kurdî de hejmara jinên kurd gelekî kêr e. Ev pirsgirêk bixwe jî mijara xebateke berfireh e. Em ê li vir bi taybetî li ser vê pirsgirêkê nesekinîn. Lê belê ev naye wê wateyê ku jina kurd di nava wêjeyê de tu xebat nekiriye. Di nava çanda devkî de roleke girîng ya jinê hebûye û îro jî wisa ye. Ji sala 1955an û şûnde li herêmên wekî Sovyeta kevin jinên kurd yê wekî Susika Simo, Fatma Îsa û Xana Zazê, tevî dengbêjên mêr di radyoya Rewanê de derfeta pêşkêşkirina hunera dengbêjiyê dîtine. Bi alîkariya Radyoya Erîwanê nêzikî 4000 kilam ji devê dengbêjan hatiye tomarkirin (Demîr, 2010). Em dizanin ku wê demê hunermendên wekî Egîdê Cimo gund bi gund digeriyan û dengbêj qanîh dikirin da ku werin û kilamên xwe di radyoyê de bibêjin (Diha, 2014). Lê divê em jibîr nekin ku piraniya wan jinan Kurdên Êzîdî bûn. Mêrên misilman rê nedidan ku jinên wan di nav civatan de kilaman bibêjin. Dengbêjên misilman û jin yê weke Eyşe Şan û Meyrem Xan jî ji dest mêrên xwe gelek zilm dîtine (Yaş, Akyol, 2009). Îro jî dengbêjên jin kêr zêde behsa heman pirsgirêkan dikin (Gazin, Methiye, Hamîde, 2013).

Digel hemû astengiyan, têkiliya navbera dengbêjiyê û jinan li ber çavan e. Jin afirînerê bingehîn yê dengbêjiyê ye. Jin ji ber xwezaya xwe ji mêran bêtir hestiyar in û fedîkarin nikarin mafên xwe biparêzin. Dema ku ketin tengasiyê xwe diavêjin bextê kilaman:

“ ...

Keçik dibê dayîk heyranê

Bişîne pey lawikê Metînî delalê malê

Hele tê min dixwaze bila bê min bixwaze

Tê min direvîne bila min birevîne

Herke[†] min narevîne

Sibê wê min biguhêzin hey lê lê lê lê hey delalê

Ay feleka me xayîn e

Wele me dixapîne mere nayê domê

Heydomê ...” (Kevirbirî 2009a)

Ji xeynî hin îstîsnayan civak rê nade ku mêr hest û ramanên xwe eşkere vebêjin. Îro jî di nav civaka kurdan de piştî mirinekê, çiqas bi şewat be jî, girîna mêran wekî şermekê tê hesabandin. Lê jin *bêminet* in, di her rewş û mercê de dikarin hestên xwe bi lêv bikin. Bi

[†] Herke: Heke. Ev bêje di vir de li gor devokê hatiye bikaranîn. Di hin herêmên Kurdistanê de li dewsa vê peyvê, “ger, heger, ki, ku” jî têne bikaranîn. Ji bo ku kilam xera nebe me dest neda gramera kilamê (T.Ç).



taybetî jî di kilamên şînê, ku piştî mirina kesekî an jî komekê ku jê tê hezkirin de hatine gotin, mînakên berbiçav in. Di şînên giran de jin dikarin bi rojan kilaman li ser kesê/n mirî û ku hebin birîndar/an bistirên. Rast e, bi qasî ku em di kilamên dengbêjan de dibînin û ji dengbêjan dipirsin, gelek kilamên ku di demên kevin de hatine afirandin û bi alîkariya dengbêjan heta îro hatine û gelek ji van kilaman ji devê jinan derketine. Helbet hin kilamên ku ji aliyê mêran ve hatine afirandin lê bi devê jinan hatine gotin jî hene. Lê mirov nikare çavkaniya van kilaman ji sedî sed ji hev veqetîne. Gelek caran dengbêjên mêr an jî jin wan afirandinên jinan yê xav digirin û wekî teşîrêsekê dirêsin, di tevna xwe de dihonin û berhemeke bêhempa dertînin holê.

Dengbêjî wekî evînekê ye, evîneke bê mirad, wekî *nexweşiyekê* ye, kesê ku bi vê nexweşiyê ketibe nema jê xilas dibe. Dermanê vê nexweşiyê jî tenê kilam in. (Mutlu: 2002) Dengbêj her ku kilaman dibêje bi ser hişê xwe ve tê. Kula dilê wî û civatê bi hev re der dibe.

Di rewşeke weha de bi giştî folklorê kurdî û çanda devkî, bi taybetî jî muzîka kurdî, di sazkirina nasnameya çanda kurdî de xwediyê roleke sereke ye. Destpêka vê hunerê gelekî kevin e. Gelek folklorzan û lêkolîner dîroka dengbêjiyê (ew nav li gor zimanan û netewan diguhere) digihînin Homerosê Yewnanî. Ew jî, wekî dengbêjê kurdan yê navdar Evdalê Zeynikê, kor bûye (Kiran, 2012). Lê mixabin di nav kurdan de dengbêjê herî kevin ku tê zanîn, Evdalê Zeynikê ye. Ew jî bi texmînî di serê salên 1800î de hatiye dinyayê. 110 sal emir kiriye û 1913an de miriye (Aras, 2013). Heger ku em îro pîrsa dengbêjên navdar bikin, em ê teqez behsa Evdalê Zeynikê bikin. Îro gelek dengbêj Evdalê Zeynikê wekî pîrê hunera dengbêjiyê dihesibînin. Evdal, bi taybetî li herêma Serhedê û Rewanê gelekî bi nav û deng e. Di çend salên dawî de, li ser Evdalê Zeynikê û hunera dengbêjiyê gelek bernameyên televîzyonan, sempozyûm, panel û hwd. hatine çêkirin (Aras, 2013, AKYAD, 2013 hwd.) Di van bernameyan de li ser Evdal, kilamên wî û hunera wî hate niqaşkirin. Di warê nivîsê de jî hejmara tez, gotar û pirtûkên ku li ser dengbêjiyê disekinin roj bi roj zêde dibin (Alakom, 1994), (Bayrak, 2002a, 2002b, 2002c), (Öztürk, 2014)

Em dizanin ku hîn di salên 1933an de ronakbîrên wekî Celadet Elî Bedirxan li ser girîngiya dengbêj û hunera dengbêjiyê sekinîne. Lewre dengbêj bi kilamên xwe ji aliyekî ve awayê gotinan, ji aliyê din ve jî pîrs û gotinên ku çend sed salin hene lê îro di zimanê axaftinê de winda bûne ji nû ve dixin nava jiyana me. (Cewerî, 1998)

Mehmed Uzun (Uzun, 2006), ji bo dengbêjê navdar Evdalê Zeynikê weha dibêje:

Evdalê Zeynikê him herêmi bû, him jî gerdûni bû. Ji ber ku tiştên ku digotin, vegotina wî herêmi û xweser bû. Qala hestên xwe û mirovên xwe dikir. Lê belê qala her kesî dikir (Uzun, 2006).

Ji xwe ya girîng jî ne ev e? Tu yê xwe vebêjî lê her kes wê xwe tê de bibîne.

Jiyana kurdan, tevî hin guherînên civakî, di zaravayên cihê de, bi awayekî domdar ji nifşekî gihaye nifşekî din. Lehengi, qewimîn, kevneşopî, rê û rism, destan, çîrok û hwd. bi awayekî rêk û pêk bi strankî hatine honandin û *bîreke* dewlemend ya hevpar a civakî hatiye saz kirin. Tengbûna qada edebiyata nivîskî rê li ber çanda devkî fireh kiriye (Çelebi, Yıdırım, Ataş, 2006). Di ragihandina berhemên çanda devkî ya heta îro de para mezin ya dengbêjan e. Kilamên dengbêjan gelekî cihêreng in. Hema bêje her tişt bûye mijara kilamên dengbêjan. Şer, evîn, koç, jiyana rojane, mîr, beg, jin, bûk û hwd. Di pêşketina çanda devkî û dengbêjiyê de bandora jiyana koçeriyê û gundîtiyê jî gelek e. Hema bêje di her stranê de pesindana zozanan, deştan, çiyayan, newalan heye. Evîn û şer li ser kaniyan, li nav konan diqewimin. Bi taybetî di kilamên şer de erdnîgarî cihekî fireh digire. Qadên şer bi hûrgilî têne teswîrkirin. Şibandî bi sewalan û fêkiyan tê kirin. Çav reş û mezin in wekî yên xezalan in; bejin dirêj û zirav e, wekî takî rihanê ye; sing û ber hênîk û sipî ne wekî berfa zozanan, çiyayan û hwd.

Heger em vegerin der mijara xwe, li Kurdistanê tu dibistana dengbêjiyê tune ye. Lê heta sedsala dawiyê *lêxwedîderketinek* heye. Ew mal bi piranî ya hin mîr, malmezin, beg ango axayan e. Dengbêj tevî malbata xwe li wir sitare dibin. Wekî mînak, Evdalê Zeynikê dengbêjê Surmeli Mehmed Paşa ye (Aras, 2013). Di warê kilamên şeran de, hosteyê herfî mezin yê sedsala bîstan Karapetê Xaço (1902-2005), demekê li mala Filîte Quto maye û ji wî re dengbêjî jî kiriye (Kevirbirî, 2009). Dengbêj, di şevbuhêrkan de, di davet û civatan de hunera xwe pêşkêş dikin. Carinan bi dengbêjên din re dikevin pêşbirkê. Evdal û Gulê bi nav û deng e (Özalp, 2013). Dixwazin pesnên “patronê” xwe bidin. Lê car caran rexneyan jî dikin. Xwediyê malê jî hin diyariyan didin wan. Divê ev *vê* destnîşan bikin ku ew xwedîlêderketin ne wek saziyekê bi rêk û pêk e. Dengbêjî bi desthilatiyê ve jî girêdayî ye (Kıran 2012). Dema ku xwediyê dengbêjan hebûne, dengbêjî jî pêş ketiye; gelek dengbêj gihane. Kîngê ku



desthilatiya kurdan li welatê wan qels bûye, dengbêj jî bê xwedî mane. Gelek dengbêj ji ber xizaniyê neçar mane ku dev ji karê dengbêjiyê berdin. Evdalê Zeynikê (1800?-1913), Eyşe Şan (1938-1996) (Yaş, Akyol, 2009) û Şakiro (1939-1996) (Öztürk, 2014) çend mînakên nêzik in. Ev dengbêj di kilamên xwe de bi awayekî eşkere behsa bêkesî û xizaniyê dikin. Lê guherînên civakî, teknîkî, siyasî û çandî gelek caran derfetên dengbêjiyê teng dikin. Dengbêj gazinan dikin. Dibêjin, jixwe em ji karê xwe tu pereyan bi dest naxin, lê bi ser de êdî kes li me jî guhdarî nake û rûmetê nade me (Qerecdaxî, 2002), (Zekî, 2012) Ev rêzikên li jêr bi awayekî zîz û tije keser ji devê Eyşe Şanê (Yaş, Akyol, 2009) dertên:

“.....

Heywax dayê xerîbim dayê

Heywax dayê bê kes im dayê

Kesî min nema li vê darê dinyayê dayê

Ez bimirim dayê”

Wekî ku me li jor jî behs kiribû, di wateya modern de tu saziyên ku bi nota û fonetîk û hwd. perwerdehiyê bidin û dengbêjên nû bigihînin nînin. Carcaran hin dildarên dengbêjiyê çûne mala dengbêjan û bûne şagirt. Dengbêjan carinan bi mehan ew şagirt li mala xwe hebandine. Di şevbihêrkan de di nav civatê de, li bal xwe dane rûniştandin. Wan jî hemû bala xwe dane huner û liv û tevgera hostayê(n) xwe. Heta ku kilam jiber kirine û qaîdeyên kilaman hîn bûne. Ev şagirt ji aliyekî ve jî hînî kevneşopiyên civatê bûne. Bi vî rengî dengbêjî ji nifşekî derbasî nifşê din bûye. Îro li herêma Serhedê bi taybetî li derdora Muşê û Erziromê gelek dengbêjên ku bi vî rengî gihastine hîn li ser darê dinyayê ne. Îro ev *dibistan* li *Malên Dengbêjan* (Îro li Vanê, Diyarbekirê û hwd. ev *mal* hene) kêm be jî didomê lê helbet li gor şert û mercên aniha.

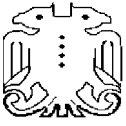
Yek ji taybetmendiyan dengbêjan hêza jiberkirinê ye. Hêza jiberkirinê ya hozanên gel, bi qasî ku mirov matmayî bihêle xurt e. Lê naşibe jiberkirina nivîsekan. Hozan berî ku kilama ku careke tenê lê guhdar kiriye ji hinekên din re vebêje, gelek caran du-sê rojan disekine. Dema ku kilamê tîne bîra xwe ne guncav e ku stran bi kêtekî wekî yê ku lê guhdarkiribû di hişê wî de mabe. Di rastiyê de mirov dikare bibêje ku kilam ji aliyê dengbêj ve ji nû ve hatiye afirandin (Boyaxçî, 2012). Di vê afirandinê de, gencîneya dengbêj ku naguhere, dewlewendiya mijar û qalibên wî ye. Wek mînak, em dizanin ku qalibên kilaman -piranî ji taswîrên jinan, deveran ango qadên şeran pêk tên- tenê ne embarên zanînê ne, her weha



mirovan dixin nava dinyaya buyer û çîrokên devkî jî. Di çanda devkî de axaftina bi qaliban, dibe rêbaza perwerdeyê.

Heke em bi vî çavî li hunera dengbêjiyê ya kurdan binihêrin, kilam û çîrokên dengbêjan berhemên herî berbiçav yên çanda devkî ne. Ji aliyê naverokê ve gelekî dagirtî ne. Rehên kilamê digihîjin dîroka kurdan. Bi taybetî jî kilama kurdî ya geletî bi gelemperî çavkaniya xwe ji bûyerên dîrokî û rastî digire. Hêmin kilam awayekî hunerê ye, lê ji aliyê din ve navgîna ragihandina dîrokê ye. Kilamên ku qala lehengiyê dikin, gelek in. Ev lehengî, piranî beşek ji çîroka têkçûyîna lehengekî ya di şerekî de an jî li evîneke qurmiçî ne. (Çifçi, 2014). Mijar çî dibe bila bibe, ya li holê ev e ku kilamên kurdî yek ji cureyên berhemên devkî yên herî xurt in.

Di kilamên dengbêjan de bi demê re şaxên kilaman çêdibin. Ji bo lêkolîner û berhevkar ya girîng ew e ku mirov van şaxan, bêyî ku li ser bilîze, tevî dengê wan berhev bike. Bi vî rengî him wê çand were parastin him jî dê derfeta xebatên akademîk çê bibe. Îro bi pêşketinên teknîkî derfetên vê yekê gelekî baş in. Li Avrupayê destpêka xebatên li ser folklorê digihîjin sedsala 16an (Gillmor, 2003). Di nav kurdan de destpêka van xebatan, di çarîka pêşîn ya sedsala 20an de ye. Ev xebat li Sovyeta berê destpê dikin. Hin ronakbîrên kurd (Cindî û Evdal, 1936/2008), (Bedirxan, 1933/1998 -di nav pelên Hawarê de-) û biyanî (Musaelyan, 1983/1994) şaxên hin kilam û destanên kurdî berhev kirine. Di vê serdemê de gelek xebatên folklorî hatine meşandin. Konferans û komcivînên ziman çêdibin. Heciyê Cindî, Emînê Evdal, Casimê Celîl, Cerdoyê Gêncî hin kesên ji vî nifşî ne. Di sala 1932an de berhevoka kurdan ya pêşîn bi navê “Afirandinê Ewlîn” diweşînin (Aydoğan û Ergül, 2010). Ji bo parastina van berhemên û şopandina guherînên çandî, dîrokî û zimanî berhevkirina berhemên devkî –bi taybetî jî kilaman- gelekî girîng e. Wek mînak, kilama “Ehmedê Mala Mûsa” di sala 1943an de weke nivîskî di kovara “Ronahî” de hatiye çapkirin (Jiyan, 2010). Lêbelê di şaxên ku paşê hatine gotin de gelek guherîn çêbûne. Heke ne ji xêra wê nivîsê bûya, dibe ku me guherînên ku bi demê re çêbûne, nedîtina. Di vir de girîngiya zimanê nivîskî careke din dertê holê. Kesên ku ji nivîsê hîn dibin, paşê bi afirandinên xwe dikarin careke din tevli çand û wêjeya nivîskî bibin. Bîra ku bi çanda nivîsê hatibe dagirtin zû bi zû namiçiqe. Her wekî xwe dimîne. Lê wêjeya devkî rasterast bi hêza vebêj ve girêdayî ye. Her gav gumana têkçûyîne ango guherîne heye. Ji bo mînakekê em behsa kilama Hesên û Asê bikin. Dema ku em dêhna xwe bidin vê kilamê, em ê bibînin ku ev kilam heya îro ji aliyê gelek dengbêjan bi navê Hesên û Asê (Serhedî, 2013), Hesênko, Asê (Bayrak, 2002) jî hatiye



gotin. Di sala 1985an de ji aliyê Hozan Şivan Perwer (Perwer, 1985) ve jî bi şîroveyeke din hate xwendin. Her yek bi awayekî ye. Ji aliyê din ve kesek nikare bibêjê ku, *şaxa ku filan dengbêj gotiye, ji sedî sed rast e*. Ji ber ku her dengbêjekî/ê ev kilam li gor zanîn û hunera xwe ji nû ve *afirandiye*. Digel ku çarçoveya kilamê yek e jî, di nava xwe de taybetiyên wan - nav, naverok, devok û hwd- jî hene. Li gor lêkolînan dibe ku şaxên din jî lê zêde bibin. Zêdebûna şaxan hîmê rastiya bûyerê, kilamê û hunerê naguherîne. Di ser de dewlemendiya zimanê kurdî û ciyawaziya devokan jî nîşan dide.

Encam

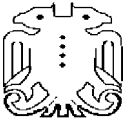
Digel hemû pirsgirêkan jî îro çanda dengbêjiyê, bi taybetî jî li herêma Serhedê bi awayekî berfireh didome. Ji bo parastin û destnîşankirin û danasîna hunera dengbêjiyê di salên dawî de li ser mijarê gelek xebatên zanistî hatine kirin û hîn jî didomin. Li gelek bajarên wekî Diyarbekir, Wan, Muş û Erziromê malên dengbêjan û navendên çanda kurdî, bi piştgiriya şaredariyan vebûne. Li wan deveran dengbêj têne bal hev, derfeta îcrakirina hunera xwe dibînin. Li wan deveran zanîn û serhatiyên xwe bi hev re parve dikin. Hunera xwe pêş dixin. Ji gel re şevbuhêrkan li dar dixin. Ji bo televîzyon û radyoyan bername têne çêkirin. Lê ev yek têrê nake. Hin kes û sazî berhemên dengbêjan berhev dikin. Amûrên teknîkî yên wekî sêlik, band, televîzyon, radyo, kompîtur û hwd. derfeta berhevkerin û belavkirina dengê dengbêjan didin destê me. Lê ev yek têrê nake. Divê ev xebat bi rêk û pêk di banê zanîngehan de bi vekirina beşên wekî *Muzikolojiya Kurdî, Wêjeya Devkî ya Kurdî* bêne pêşxistin. *Arşîvên Deng û Muzîkê* bêne sazkerin. Derfetên aborî ji bo dengbêjan bêne berfirehkirin.

ÇAVKANÎ

- Alakom, R.(1994). Di Folklorê Kurdî de Serdestiyeke Jinan. Stockholm: Nûdem.
- Akyol, H. (2011). Antolojiya Dengbêjan 1 (Çapa 2.). Azad Zal (Edît). İstanbul: Şaredariya Bajarê Mezin a Amedê, ç.2, 2011, r.136.
- Aras, A. (2009). Serhildana Seyîdan û Berazan. Stenbol: Pêrî.
- Aras, A. (2011). *Kilama Kurdî û Dengbêjiya Serhedê*, Bîr, j. 7, www.kovarabir.com, 12.12.2011.
- Aras, A. (2013). Şaîrê Kurda yê Efsanevî Evdalê Zeynikê. İstanbul: AKYAD.
- Asmann, J. Kültürel Bellek, wer. Ayşe Tekin, weş. Ayrıntı, Stenbol, 2001, r.40.
- Aydoğan, Î.S. (2011). *Di Medbexa Ziman û Wêjeyê De Jina Kurd*. Vahît Uluslararası Kürt Kadın Kongresi 1-5 Ekim 2008. Tane û Kemal Varol (Edit.). Hakkari: Hakkâri Üniversitesi.



- Ayyıldız, M., Birgören, H. (2009). Edebiyat Bilgi ve Kuramları (Çapa 2.) Ankara: Akçağ,
- Bayrak, M. (2002a) Kürt Müziği: Dansları ve Şarkıları. c. 1., Ankara: Özge.
- Boyaxçî, S. (2012). Hevpeyvîna Rû bi Rû. (Tekin Çifçi). Dîyarbekir.
- Boyîk, E. (2011) *Nihêrina Li Ser Edebiyata Kurdên Sovyetê*, Gotarên Konferansa Ziman û Wêjeya Kurdî ya Zaningeha Hekariyê. İbrahim Seydo Aydoğan, Selim Temo Ergül (Edit.). Hakkâri: Hakkâri Üniversitesi.
- Cewerî, F. (1998). Hawar. c.1., Stockholm: Nûdem.
- Cindî, H., Evdal, E.(2008). Folklor Kurmanca. Stenbol: Avesta.
- Cizîrî, Ş. (1999). Kultur û Edebiyata Devkî. Stockholm: Nûdem.
- Connerton, P. (1999). Toplumlar nasıl Anımsar? Alaeddin Şenel (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Çelebi, N. N., Yıldırım, V., Ataş, A. G. (2006). *Geleneksel Kürt Müziğine Genel Bir Bakış*. <http://bgst.org/kurtce-muzik/geleneksel-kurt-muzigine-genel-bir-bakis>. 28/09/2006
- Çifçi, T. (2014). Kılam û Jin. İstanbul: Nûbihar
- Demîr, Z. (2010). *Erivan'dan Bir Ses Gelir*. <http://vivahiba.com/article/show/erivandan-bir-ses-erivan-radyosu/>
- Diha. (2014). *Kürtlerin tanınması Erivan Radyosu'yla Başladı*. www.hurbakis.net. 15/11/2014.
- Elîot, T.S. (1983). Edebiyat Üzerine Düşünceler. Sevîm Kantarcıoğlu (Çev.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Mutlu, E. (1996). Kürt Müziği Üzerine. Stenbol: Avesta.
- Köker, E.(2010). Kitapta Kurutulmuş ÇiçeklerAnkara: Dipnot.
- Farqînî, Z. (2004). Ferhenga Kurdî-Tirkî. Stenbol: Enstituya Kurdî ya Stenbolê.
- Gazin, D. (2012). *Bi Gazinê re Hevpeyvîna Rû bi Rû*. (Tekin Çifçi). Muş
- Gillmor, F. (2003). *İspanya'da Folklor Çalışmaları*. Umay Günay (Çev.). Dünya Halkbilimi Çalışmaları Tarihi. Gülin Öğüt Eker, M.Öcal Oğuz, Nebi Özdemir (Edit.), Ankara: Milli Folklor
- Hamîde, D. (2012). *Bi Gazinê re Hevpeyvîna Rû bi Rû*. (Tekin Çifçi). Muş
- Jwaideh, W. (1999). Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi. İsmail Ekem, Alper Duman (Çev.)İstanbul: İletişim.
- Kevirbirî, S.(2009a). Fîlîte Quto 20 Kilam 20 Qewimîn. İstanbul: Do.
- Kevirbirî, S.(2009b). Sedsala Qêrinekê Karapetê Xaço, İstanbul: Do.
- Kıran, A. (2012) *Di Dengbêjiya Kurdî de Rola Reso. Panela Bîranîna Dengbêj Reso*, Muş: Turizm İl Müdürlüğü.
- Levi- Strauss, C. (1997). Irk, Tarih ve Kültür. Haldun Bayrı (Çev.). İstanbul: Metis.
- Luhan, M.Mc. (2007). Gutenberg Galaksisi. Gül Güven (Çağalı) (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Methiye, D. (2012). *Bi Gazinê re Hevpeyvîna Rû bi Rû*. (Tekin Çifçi). Muş
- Musaelyan, J.S. (1983/1994). Zembîlfroş- Poema Kurdî û Şaxên wê yên Edebî û Folklorî.
- Rohat Alakom(vgz.) Stockholm: Nûdem.
- Mutlu, M. (2012) *Reso û Zimanê Kurdî*, Panela Bîranîna Dengbêj Reso. Muş: Turizm İl Müdürlüğü,



- Nezan, K.(1994). Kürt Müziği. Necdet Hasgöl (wer.). Stenbol: Avesta.
- Ong, W. J. (*Sözlü ve Yazılı Kültür*, weş. Metis, Stenbol, 2011, r. 49-50.
- Özafşar, S. (2012). Türkçe Sözlük. İstanbul: Tomurcuk.
- Özalp, D. (2013). *Sözün ve Makamın Ustası Evdalê Zeynikê*.
<http://www.agiridengbej.com/Sozun-ve-makamin-ustasi-Evdal-Zeynik>
- Öztürk, S. (2014). Di Tradîsyona Dengbêjiya Kurdî De Şakiro (Jiyan û Berhem) (Teza Lîsansa Bilind ya Çapnekirî).
- Parılı, A. (2006). Dengbêjler, Sözün Yazgısı. Stenbol: İthaki.
- Qerecdaxî, E. (2012). *Bi Dengbêj Eliyê Qerecdaxî re Hevpeyvîn* (Tekin Çifçi): Diyarbekir.
- Sancar, M. (2010). Geçmişle Hesaplaşma. İstanbul: İletişim.
- Sokolov, Y. M. (2009) Folklor: Tarih ve Kuram. Yetke Özer (Çev.). İstanbul: Geleneksel.
- Stranvan, (2010) *Hesenê Musa. Ronahî*, sal: 2, Jimar: 13. Rênas Jiyan (amadekar).
Diyarbakır: Belkî.
- Uzun, M. (2009). Dengbêjlerim. (3. Baskı). İstanbul: İthaki.
- Yaş, Z, Akyol, H. (2009). Ez Eyşe Şan im. Duhok: Enstitûya Kelepûra Kurdî.
- Zekî, D. (2012). *Bi Dengbêj Zekî re Hevpeyvîna Rû bi rû* (Tekin Çifçi). Muş.



KÜRT DİLBİLİMİNE KISA BİR BAKIŞ*

Çev: M.Veysi BABAYİĞİT & İsmail DİLBAZ**

Özet

Alanın parçalı doğası Kürtçe dil bilim arasında daimi bir problemdir. Güvenilir genel tanıtıcı tezlerin olması mevcuttur. Kürtçe üzerine çalışmaya başlayan dil bilimciler, yıllarını çoğunlukla birçok silik ve şüpheli güvenilirlik kaynağa düşürmeye mahkûmdurlar. Bu makalenin amaçlarından birisi gelecek araştırmaların bulgularının bağlantılarını var olan materyallerle ilişkilendirerek genişleyeceği umuduyla bilgilerin kapsamlı sıralamalarını bir araya getirmektir. Ayrıca Kürtçe de merkezi olduğuna inandığımız konuların yoğunlaştırılmış yararlarını sunuyor ve alanla ilgili araştırmalar için bazı belirleyicileri (imleçler) arz ediyoruz.

Abstract

A perennial problem (or Kurdish linguistics is the fragmented nature of the field. There is a lack of reliable general introductory texts, and a lack of a common forum for exchanging research results. Linguists beginning work on Kurdish are obliged to stumble their way through a variety of sources, often of obscure origin and some of doubtful reliability. One of the aims of this contribution is to bring together a broad range of previously published scholarship in the hope that future researchers will be able to widen the relevance of their findings by relating them to existent material. We also provide a highly condensed account of what we believe are central issues in Kurdish linguistics, and offer some pointers for future research in the field.

1-Kürtçe nedir?

“Kürtçe” Türkiye, Irak ve İran kavşağının karşılaştığı çok geniş ve bitişik bir alanın her yerinde konuşulan Batı-İran lehçeleriyle alakalı bir demetin tamamını kapsayan bir kavramdır. Kürtlerin daha küçük grupları Suriye, Ermenistan, Azerbaycan ve ayrıca oldukça

* Bu makale Yaron MATRAS ve GEOFFREY HAI tarafından yazılmış ve İngilizce olarak 2002 yılında Sprachtypol. Univ.Forsch (STUF) 55 1. Sayısında yayınlanmıştır. http://www.uni-bamberg.de/fileadmin/aspra/bib-haig/kurdish_linguistics_a_brief.pdf, **Erişim tarihi: 14.01.2015**

** Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencileri, Kürt Dili ve Edebiyatı, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır



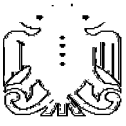
büyük (en az 700.000) sürgün topluluklardan oluşan Kürtler artık Batı Avrupa'da yaşıyorlar. Kürtçe konuşanların sayısının tahmini olarak 15 milyon ila 25 milyon arasında bir değişiklik gösterir. Kürtlerin devletsiz oluşunun bir sonucu olarak Kürt bağlılıklarının tamamı ve dilin sınırlarını çizmek kolay bir iş değildir (Bruinessen, 1997). Pratikte Kürtler kendilerine Kürt kimliğini biçenler olarak tanımlarlar. Böyle konuşanların da büyük bir çoğunluğu da Kürtçe konuşurlar.

Konuşanların sayısı ve standartlaştırma kademeleri arasından en büyük iki Kürtçe diyalektiği mevcuttur. Bunlar Sorani (Merkezi Kürtçe) ve Kurmanci (Veya Kuzey Kürtçe) diyalektleridir. Bazı bilim insanları, örneğin Kreyenbroek(1992) Sorani ve Kurmanci lehçeleri arasındaki yapısal farkların sonucunda bunları iki ayrı dil olarak görülebileceğinin altını çizmiştir. Ancak genel terminoloji ve konuşanların çoğunun düşüncesi temelinde bu ilişkinin bir üst kademesi olan Kürtçenin diyalektikleri olarak görülmesi yönündedir.

Burada bizim benimsediğimiz ise gelenektir. Sorani ve Kurmanci sorunsuz olarak Kürtçe kabul edilirken, çevresel diller üzerindeki diller olan Gorani ve Zazaki (Dımili) gibi daha bir farklılık gösterirler. Bazı bilim adamları bu dillerin Kürtçenin diyalektikleri olduğunu öne sürerken bazıları da ayrı diller olarak görmektedir. Ayrıca birçok dilbilimci Zazaki'nin Doğu Anadolu'nun ortalarında konuşulan ayrı bir dil olduğu konusunda hemfikirdirler. (Selcan (1998) ve Paul (1998a, 1998b)) Yine de burası tartışılmaz bir gerçektir ki birçok Zazaki konuşanlar kendilerini Kürt olarak tanımlarlar. Dahası Zazaki üzerine yapılan dilbilimsel çalışmalar geleneksel olarak Kürtçenin sınırlarının içerisinde yapılıyor. Zazakinin Kürtçe bir diyalekt olduğu görüşünü onaylamamıza rağmen bu günkü kitap Zazaki üzerine bir kâğıdı içererek bu geleneği devam ettiriyor.

2- Kürtçenin Standartlaştırılma Çabaları:

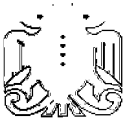
Kürt yazın geleneği toplumsal ve politik etmenler tarafından yavaşlatılmıştır. Kürt nüfusunun büyük bir oranı eğitimin tüm çeşitlerini sadece son zamanlarda edinebilmiştir. Milli eğitim sadece ulusal dilde eğitim veriyor ve Türkiye de Kürtçenin kamusal kullanımı çok yakın zamana kadar doğrudan hükümet tarafından baskı altındaydı. (Skutnabb – Kangasb 1995, Türkiye'nin dil politikaları üzerine) Yine de birçok Kürtçe yazma geleneği vardı. Kürtçenin kodlanması ve standardize edilmesi tabiri üç ana eylemle tanımlanabilir. En eski ve en yerleşik olanı Irak Kürdistan'ındaki Süleymaniye şehrindeki Sorani ve varyasyonlarıdır. Bu diyalektteki düz yazı örnekleri 19.yy'a kadar dayanır. Britanya egemenliği altındayken



Fars ve Arap alfabesiyle bilimsel bir yazı geliştirildi; bu alfabe üzerine geliştirilen Süleymaniye diyalektiği kısa ömürlü Kürt muhabber cumhuriyetinin resmi dili olarak kullanıldı ve daha sonra Irak'ın Kürt bölgelerinde çeşitli aralıklarla bölgenin resmi olarak tanınmış öğretim medya ve ticaret dili olarak kullanıldı ve gayri resmi olarak İran'ın Soranice konuşan bölgelerinde de kullanıldı. Kürtçenin standartlaştırılma çabaları Hakkari ve Botan illerinde özellikle orta şiir döneminde devam etmiştir. 19.yy ortalarına doğru sürgündeki ulusalcılar ilk olarak Arap harfleriyle yazılan Cizre ve Botan'ın Türkiye Suriye sınırına yakın Kurmancisi ile bir basın aracı kurdular. 1930'larda Celaded Bedir Han Türk harf inkılabından esinlenmiş ve onun bazı özelliklerini kopyalayan bir Latin harfi, Kürt alfabesini oluşturmuştur. Kuralcı dil bilgisel dış hatları yanında alfabe Bedir Han'ın Hawar dergisinin serisinde ve daha sonraları Bedir Han ve Lescon tarafından 1970'te yayınlanan ve aşağıda 4.4'te tartışılan tek yazı 'da yayınlanmıştır. Standartlaşmanın bir tür hedefi olarak Hawar kuralı Türkiye ve Suriye Kürdistan'ından sürgün edilmiş entelektüellere sadece politik bağlamda değil aynı zamanda dil olarak ta hizmet etmeye devam etmiştir. Daha yakınlarda Avrupa temelli Kürt kitle iletişiminde olduğu gibi Batı Avrupa'ya göç etmiştir. Topluluklara da yerli bir dilin temellileri olarak kullanılan çağdaş sürgün Kurmanci yayınları özellikle Hawar kuralının genel çerçevesiyle birlikte çeşitlik gösterir fakat diyalektiğin ve imlanın usulleri tamamıyla uyumludur (Matrass, 1989) ve dinamik standart olarak geliştirilmesi düşünülebilir. Sovyetler birliğinde Kürtçe 1920'lerde roman Latin harfleriyle yazılan sonrada 1940'lar boyunca Kiril alfabesi kullanılan Orta Asya dilleri içerisinde yer alıyordu. Daha sonraki sözlük bilimciler bunu birkaç eserde kullandıkları gibi Ermenistan Erivan'da ki Kurmanci çeşidiyle yazılmış birçok popüler eserde kullanıldı. Kürtler uydu erişimi ve internet tarafından sunulan fırsatları yakalamada tez davrandılar. Geçen 10 yıl boyunca muhtemelen en meşhurunun medtv olduğunun bilinmesinin yanında (Hassanpour, 1997) Kürtçe üzerine ve Kürtçe olarak Avrupa'dan yayın yapan birçok türeyen şirketler ve kurulan web siteleri mevcut (örneğin: Azadiya welat) yeni medya ulusal sınırların ötesine bilgi saçmak için en görülmemiş fırsatlar barındırıyor. Henüz bu gelişmenin yönünü tahmin etmek adına çok erken olmasına rağmen şu andaki gelişmeler acil Kürtçe standartlaşmasına şüphesiz çok önemli sonuçlar doğuracaktır.

3- Kürtçenin Yapısal Özelliklerine Genel Bakış:

Kısa genel bakış Sorani ve Kurmanci genel özelliklerini sunar ve önemli farklarını nereyle ilişkili olduğunu belirtir.



Temel ses sistemi /i/ ve /u/ gibi kısa kapalı seslerin dalgalanmasını verir. Aynı zamanda ön arka ve ortada bulunan kısa kapalı seslerin arasındaki temiz ifade takasını ve kısa kapalı seslerin etrafındaki hece atımını içerir. Sesli harf sistemi görece basittir (Shokri bu bahdinani Kurmanci'nin güney çeşidi için). Diyalektler arasında sesli nitelikleri açısından düşündürücü farkları olmasına rağmen... Kürtçenin karakteristik sessiz sistemi /r/nin titremesi ve çırpması zıtlığıdır ve Soranide ayrıca dişsel ve damaksıl /l:/ ayrıca bağlantılı dillerde ses akımı mevcuttur. Damaksız sürtümlü ve gırtlaksı duruşlu /q/ diğer İrani ve Türki dillerde Arapçada olduğu gibi ortaktır. Gırtlaksı duruş ve boğazdan söylenen /h/ gibi bunlar /d/ /s/ sessizleri gibi Arapçadan alınmıştır (Kahn, 1976). Sorani'nin bir çok varyantlarında olmayan Kurmancinin karakteristik bir özelliği sessiz duruşlara (yarı kapalı ünsüzleri de içeren) duyduğu arzudur. Bazı yazarlar bunun Ermenice ve bazı başka dillerde de görülen bölgesel bir özellik olduğunu vurgularlar. Bazı ödünç alınmış sesler Farsça gibi bir takım dillere dağılmıştır (örneğin: gırtlaktan bir /h/ ile "heaft" diye okunan 7 sayısı). Bahtina'nin hece yapısı "Shokri" tarafından işlenmiştir. Diğer Batı İrani dil ailesi üyeleri Farsça gibi Kürtçe yapı sırası anlamında uyumlu değildir. Cümlede düzenleyici baş sırası mevcuttur (örnek: yüklem bitimi). İsim öbeğinde baş düzenleyici sıralıdır. İsim öbeğinin en bariz özelliğinden bir tanesi başı izleyen ve düzenleyicileri arasında bağ kuran İrani izafe yapısıdır. İzafe yapısının alışılmadık tipolojik bir özelliği de nominal durumlar içerdiği sürece adacıkları bağlamasıdır.

Kurmanci'de izafe etkisi cinsiyet sayısı ve tanımlamalardan etkilenir. Kurmanci bütünde durum ve cinsiyet zıtlıklarını koruma anlamında daha muhafazakârdır (Erkek-Dişi). Soranide durum ve cinsiyet ayrımları büyük ölçüde kaybolmuştur ve Kurmanci'nin bazı çeşitlerinde cinsiyet ayrımının kaybolduğuna dair kanıtlar mevcuttur(bakınız: Haig, ileri şekilde durum karşıtlığı kesindir). Tarihi eski İrani genitif ve datif formlarında Kurmanci'nin Türkiye diyalektleri dişil isimleri kelimenin sonuna yumuşak bir /e/ getirerek belirtmeye meyillidir ama tekil erkek isimlerde son eksele belirtme meyilli belirli kelimelerle kısıtlıdır(Belirteçlerde-Sorulara) veya sadece belirsiz son ek /-ek/ ile başka bir yönde ya belirtilmemiştir ya da harfin üzerine konan çift noktayla anlatılmıştır (Bajer "Kasaba"> *Bajeri) cinsiyet ve sayı durumlarının sonunda belirtilmiştir. İzafe de sahiplik bükümünden sadece sayılar etkilenmiştir. Belirlemeler durumlarda belirtilen Kurmanci'de ayrıca hem durum hem de cinsiyetten etkilenen son eklerle yapılır. Kuzeyde (Kurmanci'de) bu tür son ekler belirsiz isimleri vurgularken –belirli olanlar vurgusuzdur- kullanılır. Güneyde bu son

eklerin soydaşları belirli isimleri vurgulamada kullanılır. Yerel ilişkilerin ifadesi yer yön edatlarına dayanır – daha soyut anlamlarda 3 grup kapalı adettir – Kürtçenin birçok diyalektiğinde iki grup sirkompozisyon formları kurmak için kullanılır oysaki daha Kuzey Kurmanci türlerinde bu tamamlayıcı olarak kullanılır. Ertelenmiş belirteçlerin grubu parçacıklardır. İsim grubunun sonunda görülme eğilimindedirler. Alanları daha karmaşık isim grubunu da barındırır. Daha Kuzey Kurmanci diyalektlerinde bu parçacıklar henüz oluşmakta olan belirleyicilere benzemektedir ve birçok dilbilimci onları bu şekilde ele alır.

Fiil yapı bilimi (tense aspect modality) “TAM” zaman açısı yaklaşımı gibi tek olma eğilimindedir. Birçok anlaşma modeli varken (ZAY)’nın çekirdeği tamamlayıcı ve tamamlayıcı olmayan fiil sistemi de “geçmiş ve günümüz” diye adlandırılan Hint-İrani dilleri genel özellikleri barındıran sistemlerin karşılığında olur. Tamamlayıcı olan eski İran dilindeki /t/ ekinden gelir (Örneğin: gir /girt/ “almak”). Değişik biçimleme uç ve çok kısıtlı fiil gruplarından oluşur. En dikkat çekici olan “gel, git, gör, söyle” oysaki tarihi arka plan sözde çok çeşitli kökler üretmiştir, “k, kır(d)” gibi.

Tedridi ve belirleyici olmayan kategoriler köke bağlanabilen örneklerle ifade edilir. Son ekler bağlamsal tutturma, uzaklık ve yöntem ifade eder.

Uyum belirteçleri kendilerini bir takım bağ yapıcılardan türetirler. Sorani’de bunların parçacıkken ve yerleri olumsuzluk yardımcı fiil ve başka etmenlere göre değişirken Kurmanci’de pozisyonları sabittir ve hemen fiil kökünü takip ederler. Kurmanci’de böyle parçacıkların olmayışı iki diyalekt arasındaki en büyük farktır. Ancak Sorani bölgesine sınır bazı Kurmanci konuşulan yerlerde daha karmaşık, lehçe sınır çizgisini zorlayan parçacıklar tespit edilmiştir. Bu sistemin karmaşıklığı hala yeterli bir açıklama beklemektedir. Edilgen ve ettirgenler Kurmanci’de “hatin” gelmek ve “dan” vermek fiilleri ile yapılan analitik kategorileridir. Sorani’de edilgen ve ettirgenler fiille yapısal olarak türetilir. Fiziksel uzlaşma ve sıra modelleri Kürtçenin çeşitleri arasında düşündürücü şekilde farklılık gösterir.

Genel olarak Kürtçe fiil üzerinde uzlaşma (geçmiş-geniş) ayrımı gibi geçişli-geçişsiz konusudur. Özellikle uzlaşma konuları geçmiş zaman geçişli fiilleri için ayrıdır ki bunlar birçok lehçede bulunurlar. Diğer tüm cümle çeşitlerinde fiilin failerin uzlaşmasıyla ismin -i hali bulunur.

Ergatif sıralamada aktör eğik durum alır ve sözlü anlaşma değişimlidir. Ergatif yapısının detayları ancak lehçeler arasındaki farklılaşır. Kurmancinin birçok lehçesi Orta İran dönemi süresince meydana gelmiş yukarıda anlatılan kutsal Ergatif yapısını kurmuştur ve bu daha çok yazılı Kurmanci için kabul edilmiştir. Standartlardan sapmaya en çok meyilli olan sözlü anlaşma iken aktörlerin eğik durumu en çok lehçelere karşı sabit görünür. Aslında birçok lehçe şahsi olmayan bir lehçe yapısına sahip sözlü anlaşma artık değişmiyor ayrıca birçok Kurmanci lehçesinde eğer çoğul ise sözlü anlaşma aktörleri de olabilir. Ancak detayları çözümünü sürdürür. Kurmancinin güneydoğu farklılıkları anlaşma modelindeki farklılıkla bir geçiş basamağında görünür. Bu geçiş basamağının karakteristiği hem aktör hem de değişimin eğik olduğu geçmiş zamanda çift eğik yapının yüksek sıklığıdır. Sorani'de sıralama genellikle özne-ismin -i halidir.

Soranide sıra yalın akuzatiftir yani ismin -i halidir. Geçmiş zaman geçişli cümleler kişisiz bir geçmiş zaman örneği göstermesine ve eklerin direkt fiile bağlanmak yerine nesneye bağlanarak özne yüklem uyumu göstermesine rağmen. (Bynon, 1980)

Kürtçe cümle yapısı, Farsça ve diğer İran dilleriyle yakından ilişkilidir. Dolaylı nesnelere ve hareket bildiren fiiller genellikle nesneyi takip ederken, varsayım kelime dizimi nesne-fiildir. Nitelikler, sahiplik ve bağıl cümleler onu takip ederken, zamirler ve rakamlar başta gelir. Bağlaçların keşfi, Ortadoğu ve Batı, Orta Asya'nın birçok dillerinin paylaştığı bağlaçlar havuzunu oluşturan Arapça dilindeki alıntılar gibi soru zamirlerinden, gramatik sembollerden ve yerel ifadelerden oluşur. En çelişkili ise anlamsal olarak daha belirli olan bağlaçları destekleyen ve tamamlayıcı, bağıl, zamansal zarfları ve şartlı cümlecikleri gösteren genel bağıl olarak işlev gören -ku/-ko'nun çok fonksiyonudur. Kürtçe sınırsız cümle tamamlamasından yoksundur, sınırsızlık sayılı bir kategoridedir; ancak şartlı tamamlar ve amaç cümlecikleri subjektiflerle görünen fiille sınırlıdır.

Türetim morfolojisi; isim-fiil türetimlerinin tamamen yoksun olması durumunda kısmen zayıflatılmıştır. Geçişli sonek -and düzenli geçişsiz fiillerden geçişli fiiller türetir. -i/-ti sonekleri, daha çok sıfatlardan ve isimlerden soyut isimler türetmek için kullanılır. Zaman edatları, önekleri gramatize eder. İran dillerinin genel karakteristiği kısmen karışık, önfiil sistemi de açıktır. Farsça gibi Kürtçe daha çok isim/sıfat birleşimlerine ve de yeni sözel ifadeler oluşturmak için az sayıdaki fiillere (Kürtçe de kirin (yapmak), bun (olmak), ketin (düşmek) ve Kürtçenin diğer çeşitliliğindeki etimolojik eşdeğerler) bağlıdır.

Kürt Dilbiliminin Tarihi:

Avrupa Betimsel ve Lehçe Çalışmaları

Kürt dilinin bilimsel çalışması, MAURIZIO GARZONI'nın Grammatica e vocabulario della lingua kurda kitabının yayımlanmasıyla en az 1787'lere kadar dayanır; ancak Kürt dilbilgisinin doruğu Almanya ve Osmanlı imparatorluğunun arasındaki yakın ekonomik ve askeri bağlarının desteklediği Avrupalı akademisyenlerin Kürtçedeki geniş araştırmaları üstlendiği 19.yy da başladı. Üzerinde durulan nokta İran filolojisinin filizlendiği alandaki sonuçların ve Kürt lehçelerinin belgelenmesiydi. PRYM&SOCIN 1890, SOCIN 1898-1901, LERCH 1857-1858, LE COQ 1903, MAKAS 1897-1926 (1979) ; MAKAS 1900 (1979) bu dönemdeki diğer önemli çalışmalar arasındadır. Bir benzer gelenek BARR 1939 VE HADANK 1938 'in sonraki çalışmalarıdır. Sadece anılan metin koleksiyonlarıyla beraber, birkaç erken dilbilgileri de oluşturulmuştur. Örneğin; FOSSUM 1919, JUSTI 1880, SOANE 1913 ve SOANE 1919. Bu öncüller tarafından toparlanan materyal hacmi etkileyicidir ve lehçe çalışmaları, karşılaştırılmalı ve tarihsel dilbilgileri, dil iletişimi ve birçok alanlardaki değeri için muazzamdır; ancak İran filolojisi dışında henüz sistematik değerlendirmesi az olmuştur. Bu çalışmaların tekrar değerlendirilmesi yeni dil teorisi ışığında gelecek araştırma için potansiyel olarak çok verimli bir alan olabilirdi. II. Dünya savaşından beri etkili Kürtçedeki en açıklayıcı çalışma kuşkusuz Irak'ın Sorani ve Kurmanci lehçeleri üzerindeki kapsamlı alan çalışmalarını sistemli olarak belgeleyen MACKENZIE 1961 ve 1962'dir. MACKENZIE'nin çalışması, eski İranlı bilim adamlarının lehçe belgelerinin devamı olarak ancak önemli teknik ve teorik gelişmeler doğrultusunda görülebilir. MACKENZIE öncelikle kayıtlarını teyp kayıtlarına dayandırdı ve daha sonra her bir lehçenin fonetik analizini üstlendi ve kopyalarını, atalarının kullandığı doğu kayıtlarının aksine fonetik metne dayandırdı. MACKENZIE kapsamlı metinler toplamasına rağmen amacı basit belgelemeden ziyade, lehçelerin türsel sınıflamasıyla ilgiliydi. Önerdiği lehçe sınıflaması, kesinlikle bugüne kadar Kürt dilbilimine getirilen en gelişmişidir. Maalesef MACKENZIE, Türkiye de araştırmalarını yapmak istemiş ancak izin verilmemiştir, dolayısıyla Kürt lehçelerinin sadece küçük bir bölümü eserlerinde gösterilmiştir.

Sözlü Kürtçe'de bahsetmemiz gereken geniş çalışmalar arasında BLAU 1975 ve RITTER 1971 ve 1976'dır. RITTER'in metinleri özellikle önemlidir. Çünkü son 60 yıl içinde Türkiye de basılan en kapsamlı metni temsil eder. Ne yazık ki sistematik ve oldukça karışık



kayıtlar, Kürtçedeki çalışmaları genişletecek bir materyalin eksikliğinden dolayı biraz gölgelenmiştir.

Sovyet Geleneğindeki Kürt Çalışmaları:

Sovyetler Birliğinde, Kürtçe ülkenin birkaç küçük dillerdeki betimlemeleri tamamlamak için merkezi çabanın bir bütünü olarak dilbilimciler tarafından dikkat edilirdi. Kürtçe konuşan topluluklar, özellikle Ermenistan ve Azerbaycan'daki çeşitli cumhuriyetlerindeki nüfus merkezlerinde eski Sovyet birliğinin sınırlarında dağıtıldı. Sovyet Kürdologlar tarafından gerçekleştirilen çalışma esasen doğal olarak açıklayıcıydı ve ORANSKU, EDELIMAN, GRUNBERG ve diğerlerinin İran okulunun bir bölümü daha çok Leningrad da oluşturuldu. En önemli başarısı, Kürtçe de bir dizi standart referans çalışmalarının yayımı gibi 1950'lerden 1970'lere kadar Kürtçe de öncül bilimsel yetkililer olan KURDOEV, BAKAEV ya da EVDAL gibi dilin eğitilen anadil konuşmacıları olarak görüle bilinirdi. KURDOEV 1957 ve BAKAEV 1973 Kurmanci Dilbilgisi, KURDOEV 1978 tarafından Karşılaştırılmalı Kurmanci-Sorani dilbilgisi ve KURDOEV 1960 tarafından Kurmanci-Rusça sözlük muhtemelen en çok atfedilen Sovyet kürdologlarının çalışmalarıdır. Bir diğer değerli kaynak DZALIL & DZALIL (Celilê Celil) deki halk sanatının iki ciltlik koleksiyonudur. Bu çalışmalar Ermenistan'ın Kürtçe çeşitliliğine odaklanırken, Sovyet Kürdologlar da Türkmenistan da (BAKAEV 1962), Azerbaycan da (BAKAEV 1965), Horasan (CUKERMAN 1986) ve Mukri (EJUBI & SMIRNOVA 1968) lehçelerini de kapsadılar. Özellikle önemlisi KURDOEV 1960 dışında (BAKAEV 1957, EVDAL 1958, FARIZOV 1957, ORBELİ 1957) diğer sözlük serisini de içeren Kürt sözlükçülüğüne olan Sovyet yardımınıdır. Özel araştırmalar, dil temasının sosyolinguistik (sosyo-dilbilim) açıları (BAKAEV 1977), imladaki uygulamalı araştırma (BAKAEV 1983) ve Kürt edebiyatı (CHAZNADAR 1967, KURDO 1983,1985) gibi fonetik ve morfolojiyi ve özellikle fiil morfolojisini (AVLIANI 1962, CUKERMAN 1962) kapsar. Kürtçede çoğu Sovyet edebiyatının sentezleri SMIRNOVA & EYUBI 1999 tarafından son zamanlarda yayımlanmıştır.

Yapısalcı Dilbilim Taslağıyla Çalışma:

Önceki bölümde anılan Sovyet edebiyatı dışında, muhtemelen Kürtçenin herhangi bir çeşidindeki yapısalcı çalışmalarına en erken teşebbüsler MCCARUS 1958, Amerikan dağıtımsal taslağında yazılan Sorani dilbilgisidir. Bunun üstüne ilave ederek, ABDULLAH ve

McCARUS gibi pedagojik çalışmalar yayımlandı ve McCARUS 1997 Süryani fonolojisinin kısa bir özetini vermektedir. Son zamanlarda, birçok bilgin üretici kadrosu içinde Süryani yönlerini işliyor (Sarwart, 1997). Şu an bir üretici taslağında çalışan Kuzey Irak Kürt Üniversitelerinde bulunan birkaç bilgin vardır. (Fattah, 1997)

Türkiye'deki kısmi dil yasağından dolayı, Kurmanci yapısalci dilbilimcilere nispeten az ilgi gördü. İlk önemli katkısı JASTROW 1997'deki Kurmanci fonolojisinin özetidir. MACKENZIE 1961a, 1962 birkaç Kurmanci lehçesinin güvenilir ve sistematik bir fonoloji ve morfoloji özetini veriyor, fakat sözdizimi kurallarına çok değinmiyor. Son olarak 1998 PAUL tarafından yerini aldığı için, TODD 1985'in kısa yapısalci Zazaca dilbilgisine değinmemiz gerekir. 1990'lı yıllardan beri, Kurmanci dilbilimsel yönleriyle ilgili sayısız çalışmalar gün yüzüne çıkmıştır, bunların bazılarını aşağıda değinilmiştir.

4.4 Son Yıllardaki Tanımlayıcı ve Pedagojik Çalışmalar

Şüphesiz en önemlisi BEDİRHAN HAN'ın ölümünden sonra yayımlanan, BEDİR HAN &LESCOT 1970 'tir. Almancaya çevrildi (BEDİRHAN KHAN & LESCOT) ve genişletilmiş ve her nasılsa düzeltilmiş baskısı da Türkçe'de mevcuttur.(BEDİR Han & LESCOT 1997) Kitap tanımlayıcı ve kuralcı dilbilgisi arasındaki karışımdır; bazı diyalektel varyasyona değinmiyor fakat genelde özellikle de 'doğruluk ' değışkenini tercih ediyor. Aslında, zıt -lehçe birliğini yaratmaya çalışıyor ve böyle yaparak modern edebi standardın temelini sağlıyor.(cf.2)

Kürtçe Kurmanci'sine dair birçok dil bilgisi ve pedagojik çalışmalar BEDİR KHAN &LESCOT tarafından öne sürülen kurallar doğrudan ya da dolaylı olarak benimsenir (cf örneğin BIÇUK 1997); bir istisna olarak kısa ve yapısalci BADILLI'nın 1992 dil bilgisi çalışmasıdır. Son zamanlarda birkaç yararlı Kürtçe ders kitapları yayımlanmıştır: Bunlar RIZGAR 1996, WURZEL 1997 ve BLAU & BARAK 1999. Son olarak, Kürtçenin sözlüklerle iyi hizmet edildiğine vurgu yapmamız gerekir. Yukarda vurgulanan Kürt -Rus sözlükleri yanı sıra birkaç Kürtçe -İngilizce, Kürtçe -Almanca ve Kürtçe-Türkçe sözlükler vardır. Kürtçe sözlükçülüğe genel bir bakış CYHET 1998 de yer verilmektedir.



5.Son Zamanlardaki Kürtçe Dilbilimlerdeki Seçilmiş Konular

5.1 Dil İlişkisi

Kürtler, yüzyıllardır Arapça, Ermenice, Persçe, yeni Aramice ve Türkçeyle yakından ilgili olan, birçok dilsel çevrede yaşamışlardır. Şaşırtıcı olmayan, bu ilişkilerin Kürt dili üzerinde bırakmış oldukları izlerdir. Dil ilişkisi genel olarak İran Filoloji bilginleri için ana konu değildir. Fakat son zamanlarda birçok dilbilimci tarafından ilerletilmektedir. Muhtemelen dil ilişkisini inceleyen ilk kişi KAHN 1976 idi. Onun tezi sadece İran'da konuşulan çeşitli Kurmanci fonolojisinin detaylı ve güvenilir bir taslağını sağlamıyor aynı zamanda da Kürtçe kaynakta yenilikçi bir dil tartışmasını da içeriyor. Değişim sadece sesbilim analizinden soyutlanabilen bir performans konusu değildir. Aksine, farklı fonetik varyasyonların açılımı çoklu dilsel normun olduğu bir çevrede gelişen yarım ve toplu belirli bir Kürtçe yeterliliğidir. (daha geleneksel bir Sovyet bakış açısı için BAKAEV 1997 'ye bakınız).

Yakın zamanda, dil ilişkisi Kürtçe araştırmaları için ana bir bölüm olmuştur. DORLEUN 1996 sözdizimi fenomeni üzerindeki etkilerine dair ilk uzun işlemler kitabıdır ve bu gibiler oldukça önemlidir. Özellikle Kurmanci yapısı üzerindeki Türkçenin etkilerini incelemektedir. Böyle yaparak, Türkiye'de konuşulan birçok varyasyonlar için, birçok dilbilgisi ve pedagojik çalışmalarda benimsenen kiliseye ait yapının efsanevi bir şey olduğunu açığa çıkardı. Özellikle de, Diyarbakır civarlarında konuşulan varyasyonda kiliseye ait yapının tamamen diğer türlerden özellikle de PAYNE 1980 den çift –dolaylı benzer yapı nedeniyle terk edildiğini ileri sürmektedir. Türkçenin nasıl etkilediği sorusu belki bu gelişim kalıntılarına katkıda bulunmuş olabilir ama tamamen çözülmemiştir.

Kiliseye ait yapıdan sapma yeni değil ve kesinlikle Diyarbakır Kürtçesiyle sınırlı değil – özellikle 1963 PIREJKO'nun üretici raporuna bakabilirsiniz. Çift –eğik yapının örnekleri Türkiye den Kürt yazarların yazılı düzyazılarında bulunulabilir.(a) Gundiyan wan bizor ji hev kir ' köylüler onlardan zorla ayrılmış (OBLIQUE) : ya da (b) Mîm we dit u nave we xece ye ' onu gördüm ve adı Xece idi. Açıkçası çift –meyilli yapının kesin dağılımı henüz kuruldu.

Dil iletişimi üzerindeki yeni çalışmalar Türkçe den çok diğer dillere dayandıran ve iyi genişletmiş (CHYET 1995, MATRAS 1998, MATRAS bu sayı) ve Doğu Anadolu'nun dilbilim bölgesi olarak nitelendirilmesi konusunu inceler. HAIG Kürtçe konuşma bölgesinden



Kürtçenin yüksek iletişim etki farklılığından veri sunarken, BULUT (2000) Kürtçenin sözel kategori olarak açıkça benimsenip benimsenmediği konusunu araştırır.

Yeni Kürt Dilbilimindeki Çeşitli Konular

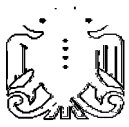
Tipolojik açıdan Kürtçedeki izafe yapısı ve isim cümlesinin yapısı üzerindeki yeni çalışma SCHRODER 1999 ve BOEDER & SCHRODER 1998'dir. İsmi türü sistemi, MACKENZIE 1954 tarafından tarihi bir açıdan ve HAIG tarafından yapısal bir açıdan işlenir. UNGER 1996, limitli veri tabanına rağmen konuşma yapısına ilginç bir yardımdır. Yeni çalışmanın ana odağı, BYNON (1979 ve 1980) tarafından tarihi gelişim taslaklarıyla başlayan yapıdır. Son zamanlarda, DORLEJJEN 1996 teklifler ışığında hükümet ve büküm teorisinde ileri sürülen Kürtçeyi değerlendirirken, Kürtçenin tipolojik açıları MATRAS 1992/1993 tarafından işlenir.

Gelecek Umutlar

Kürt dilbilimi, bütün dillerin dilbilimleri için heyecanlı umutlar öneren ve gelişmekte olan bir alandır. Kuzey Amerika metropollerinde ve Avrupa merkezinin birçok yerinde Kürtlere verilen çok sayıdaki sürgünler, Kürtçedeki araştırma durumları muhtemelen daha iyi olmamıştır. Yapısalcı dilbilim ana konuları dışında, Kürtçe sosyo-dilbilimde, dil iletişimde, dil planlamasında ve dil değişiminde, araştırma için geniş ve henüz büyük ölçüde kullanılmayan potansiyel konular önerilir. Yapılacak çok şey vardır.

Kaynakça

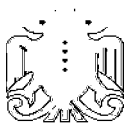
- Abdullah, J.J & McCarus, E. (1966): Kurdish basic course dialect of sulaimania, Iraq. Ann Arbor; University of Michigan Press.
- Avliani, Ju, Ju (1962): Materialy po slozbumu glugolu kurdsкого jazyka. Samarkdand; Izdatel'stvo Samarkandskogo gosudaristvennogo universiteta imeni alisera navoi
- Badilli, K. (1992): Türkçe izahlı Kürtçe grameri Istanbul: MED [first published 1965].
- Bakaev, C, Ch, (1957): Kurdsko-russkij slovar Xebername Kormanci-R'ust Moskva: Akademija Nauk.
- Bakaev, C, Ch, (1965): Jazyk azerbajdzanskich kurdiv Moksva: Akademija Nauk.
- Bakaev, C, Ch, (1973): Jazyk kurdiv SSR, Sravnitel'naja karakteristika govorov Moskva: Akademija Nauk.
- Bakaev, C, Ch, (1983): Osnovy kurdskoj orfografii Moskva: akademija Nauk.



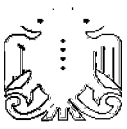
- Barri, K. (1939): *Kurdische Dialekte* in: christensen, A. (ed.). *Iranische Dialektaufzeichnungen aus dem Nachlaß von F.C. Andreas*. Berlin 111-487.
- Bedir Khan, E.D. Lescot, R. (1970): *Gramaire Kurde*. Paris: Andrien Maisonneuve.
- Bedir Khan, E.D. & Lescot, R. (1986): *Kurdische Grammatik kurmanci-Dialekt*, Bonn: Verlag für kultur und Wissenschaft.
- Bedir Xan, E.C. & Lescot, R. (1997): *Kürtçe dilbilgisi*, Istanbul: DOZ
- Bıçuk, S. (1997): *Rezimane kurdi (kurmanchi)* Berlin weşanen instituta kurdi.
- Blau, J. (1975): *Le kurde de amediya etde dijabal sindjör. Analyse Linguistique textes folkloriques*. Glasaires. Pardis Klinksieck
- Blau, J.(1989): *Le kurde* in; Schmitt R. (ed.) *Compentium linquarum iranicarum*. Wiesbaden; Reichert, 327-335
- Blau, J. & Barak, W. (1999): *Manuel de kurde kurmanji* Paris L harmattan.
- Boeder W. & Schroeder C. (1998): *Attribution unt sekundare pradikate im sprachvergleich. Deutsch english, kurdish geogrich turkish in sprach typologie unt universalienforschung* 51-227.
- Bruinessen M. V. (1997): *Kurden zwischen ethnizcher religiöser unt regionaler identitat* in Bork, C. Savelsberg E. & Hajo, S. (eds), *ethnizitöt untuzil nationalismus religion und politik in Kürdistan*. Münster lit 185-216.
- Bulut, C. (2000): *indirectivity in kurmanji* in: JOHANSON L & UTAS B. (eds) *evidentials in turkic, iranian and neighbouring languages* Berlin mounton 147-184.
- Bynon, T. (1979): *The Ergative construction in kurdish* in bulletin of the school of oriental ant african studies 42-211-224.
- Bynon, T. (1980): *From Passive to active via the ergative construction* in TRAUGOTT E. LABRUM R. & SHEPHERD S. (eds) *Papers from the fourth international conference of historical linguistics*. Amsterdam Benjamins 151-169.
- Cabolov, R. L. (1976) *Ocerk İstoriceskoj fonetiki kordskogo jazyka* moskva: Akademija Nauk.
- Cabolov, R. L.(1978) *Ocerk İstoriceskoj morfologii kordskogo jazyka* moskva: Akademija Nauk.
- Chaznadar, M.(1967) *Ocerk istorii savremennoj kurdskoj literatry* moskva: Akademija Nauk.
- Chyet, M.(1995) *noe-aramaicand kurdish an interdisciplinary consideration of their influence on each other* in IZRE EL S. & DRORY R. (EDS) *language and culture in the near east* leiden : brill 219-252.
- Chyet, M. (1998) *kurdish lexicography A survey and discussion* in: *Iran and caucasus* 2, 109 118.
- Cukerman, I. I. (1962) *ocerki kurdskoj grammatiki* .Moskva: izdat vostocnoj literatury
- Cukerman, I. I. (1978) *ocerki kurdskoj grammatiki glagol'nye formy kurmandzi* moskva: akademija nauk.
- Cukerman, I. I. (1986) *chorasanskij kurmandzi* moskva akademija nauk
- Dorleijn, M.(1996) *the decay of ergativity in kurmanci language internal or contact induced?* Tilburg:tilburg university press.
- Dzalil, O. & dzalil D. (1978) *kurdkij fol'klor*. Moskva izdatel'stvo nauka[2 vols].



- E'vdal, E. (1958) xebernama k'ördiye r'asınvı sandineerivan akademıa ölmı ya R'SS ermenie
- Ejubi, K. R. & Sminova I. A. (1968) kurds kij dialekt mukri leningrand akademija nauk
- Farizow, I. O. (1957) rusko-kurds kij slovar moskva akademija nauk
- Fattah, M. M. (1997) a generative grammar of kurdish unpublished PhD thesis university of Amsterdam.
- Fossum, L. O. (1919) a practical kurdish grammar Minneapolis the Inter synodical ev lutheran Orient mission society
- Galletti, M. (1995) the italian contribution to kurdology in the journal of kurdish studies 1,97-112
- Hadank, K. (1938) untersuchungen zum westkurdischen böti und ezadi: berlin
- Haig, G. (1998) on the interaction of morphological and syntactic ergativity lessons from kurdish in *lingua* 105 .149 173
- Haig, G. (2001) linguistic diffusion im modern east Anatolia from top to bottom in aikhenvald A. & dixon R. M. W. (eds) areal diffusion and genetic inheritance problems in comparative linguistics Oxford : Oxford university press 197-224
- Haig, G. : the gender system in the kurdish language structural and sociolinguistic aspect in borck C. Savelsberg E. & HAJO S. (EDS) kurdologie band 5 gender in kurdish münster lit
- Haig, G. : Turkish influence on kurmanji kurdish evidence from the tunceli dialect in jhanson L. Bulut C. & Kırıl F. (eds) studies on turkic iranian contiguity wiesbaden harrassowitz
- Haig, G. : the corpus of contemporary newspaper texts an exercise in corpus linguistics for modern kurdish in *kurdische studien sprachtypol univ forsch.*
- Haig, G. : Deviant number agreement in the kurdish ergative construction : agreement or anaphora ?
- Hassanpour, A. (1992) : nationalism and language in kurdistan 1918-1985 san Francisco: mellen research university press
- Hassanpour, A. (1997) MED Tv großbritanien und der türkische staat die sunche einer staatenlosen nation nach souveranitat im ather in Borck C. Savelsberg E. & Hajo S. (eds) ethnizität nationalismus religion und politik in kurdistan münster lit 239-278
- Jastrow, O. (1997) zur phonologie des kurdishcen is der türkei in studien zur indologie und iranistik 3,84-106
- Justi, F (1880 [1976]) kurdische grammatik st Petersburg
- Kahn, M. (1976) borrowing and regional variation in a phonological description of kurdish ann arbor Michigan : phonetics laboratory of the universtiy of Michigan
- Kreyenbroek, P.(1992): on the kurdish language in : kreyenbroek P. & sperl S. (eds) the kurds:a contemporary everview london routledge/soas politics and culture in the middle east series 68-83
- Kurdo, Q. (1983) tarixa edebyeta kürdi 1. Stockholm roja nü
- Kurdo, Q. (1985) tarixa edebyeta kürdi 2. Serbej ü elbestbejen sorani . Stockholm roja nü,
- Kurdoev, K. K.(1957) grammatika kurds kogo jazyka fonetika morfologija moskva: akademija nauk



- Kurdoev, K. K (1960) kurdsko-russkij slovar ferhenga kürdi-rusi moskva: akademija nauk
- Kurdoev, K. K. (1978) grammatika kurdsckogo jazyka na matariale dialekov kurmandzi i sorani moskva: akademija nauk
- Lee, COQ A. (1903) kurdsiche texte kurmangi erzählungen und lieder
- Lerch, P.(1857-1858) forschungen über die kürden und die iranischen nordchaldaer I -II. St Petersburg
- Mackenzie, D.N. (1954) Gender in kurdish in bulletin of the scholl of oriental and african studies 16 528 541
- Mackenzie, D.N. (1961a) kurdish dialect studies I. London : Oxford university press
- Mackenzie, D.N. (1961b) the origins of kurdish in transactionsof the philological society 68 86
- Mackenzie, D.N. (1962) kurdish dialect studies II. London : Oxford universtiy press
- Makas, H. (1897 1926 [1979]) kurdische texte St. Petersburg /leningrand
- Matras, Y. (1989) probleme der sprachstandardisierung am beispiel der orthographie des kurdischen. Unpublished MA-thesis university of Hamburg
- Matras, Y.(1992/1993) ergativity in kurmanji notes on its distribution and use in orientalia suecana 41 42 139 154
- Matras, Y.(1997) clause combinnig ergativity and coreferantical deletion in kurmanji in studies in language 21 613 653
- Matras, Y.(1998) utterance modifiers and universals of grammatical borrowing in linguistics 36 281-331
- Matras, Y.(2000) how predictable is contact induced change in grammar? In renfrew C. McMahon, A. & Trask, L. (eds) time depth in historical linguistics Cambridge mc.donald institute563-583
- McCarus, E. (1958) kurdish grammar descriptive analysis of the kurdish of sulaimaniya iraq new york
- McCarus, E. (1997) kurdish phonology in kaye A. (ed) phonologies of asia and africa
- Orbeli, J. A. (1957) kurdsko-russkij slovar moskva :akademija naum
- Paul L. (1998a) the position of zazaki among West iranian languages in N. SIMS –Williams (ed) proceedings of the 3rd european conference of iranian studies 11 15.09.1995 cambridge wiesbaden reichert 163- 176
- Paul, L. (1998b) zazaki grammatik und versuch einer dialektologie wiesbaden reichert
- Payne, J.(1980) the decay of ergativity in pamir languages in lingua 147 186
- Pirejko, L. A. (1963) ergativnaja konstrukcija v kurdsckom jazyke in Abaev V. L. (ed) iranskij sbornik k semidesjatipjatiletiju Prof I. I. Zarubina moskva akademija nauk 150 158
- Prym, E. & Socin, A. (1890) kurdische sammlungen erzähltexte und lieder in den dialekten des tur'abdin und von bohtan St. Petersburg
- Ritter, H. (1971) kurmanci texte aus dem tur'abdin in oriens 21-22, 1-135
- Ritter, H.(1976) kurmanci texte aus dem tur'abdin in oriens 25-26 ,1-37
- Rızgar, B. (1996) learn kurdish A multi level course in kurmanji london lithosphere
- Sarwat, A. (1997) themen aus de kurdischen wortbildung berlin weşanen instituta kürdi



- Schroeder, C. (1999) attribution in kurmanji in Wagner K. H. & Wildgen W. (eds) studien zur phonologie grammatik Sprachphilosophie und semiouk beremen institut für allgemenie und angewandte sprach wissenschaft 43-63
- Selcan, Z. (1998) grammatik der zaza sprache nord dialekt berlin wissenschaft und technik
- Skutnabb Kangas, T. & Bucak S. (1995) killing o mother tongue- how the kurds are deprived of linguistics human rigths in Skutnabb kangas T. & phillipson R. (eds) linguistic human rights: overcoming linguistic discrimination berlin mouton 347 370
- Skutnabb Kangas, T. (2000) linguistic genocide in education or worldwide diversty and human rights ? mahwah new jersey : Erlbaum
- Smirnova, I. A. & Eyubi, K.R. (1999) istoriko-dialektologiceskaja gramatika kurdskogo jazyka. Santkt –peterburg: rossijskaja akademija nauk
- Soane, E.B. (1913) A grammar of the kurmanji or kurkish language london
- Soane, E.B (1919) elementary kurmanji grammar soleimania district baghdad .
- Socin, A. (1818-1901) die sprache der kürden in grundriss der iranischen Philologie Bd 1 Abt 2. Strasbourg 249-286
- Todd, T. L. (1985) a grammar of dimili ann. Ann arbor : university of Michigan.
- Unger, C. (1996) The scope of discourse connectives: implications for discourse organization in journal of linguistics 32 403-38
- Wurzel, P. (1997) Rojbaş einföhrung in die kurdische sprache. Wiesbaden reichert.



BEREVOK

Felat serkan ÖZER* , Hasan KARACAN**

Erivan Devlet Üniversitesi, Prof. Dr. Knyazê İbrahim (Mîrzoyêv) Berbang Yayınevinden Wezîrê Nadîrî'ye ait olan dört ayrı kitabı bir araya getirerek "Berevok (Şiir, Anı, Piyes Antolojisi)" adlı kitabı yayımlamıştır. ISBN:978-601-06-0467-4. Yazarın 2009 yılı Aralık ayında yayımlanan eseri yayınevini derleme (anı-eser) dizisi arasında yer almakta olup, 272 sayfadan oluşmaktadır.

BEREVOK (ŞİİR, ANI, PİYES ANTOLOJİSİ) adını taşıyan bu kitap yazara ait farklı zamanlarda yazdığı üç ayrı kitaptan, derleme işini üstlenen Prof. Dr. Knyazê İbrahim (Mîrzoyêv) ile Berbang Yayınevi'nin dördüncü bölüm olarak eklediği Wezîrê Nadîrî hakkında anma kısımlarından oluşmaktadır. Yazara ait <<Zimannama Kurmancî>> adlı kitabı tahminen 1947'li yıllarda yayımlamıştı. Bu eserde Berevok yapıtında yayımlaması düşünülüyordu lakin bu esere bir türlü ulaşılammıştır. Wezîrê Nadîrî'nin kayıp eseri olan <<Zimanama Kurmancî'y'i>> Berbang Yayınevi gelecek nesillere ulaştırmayı bir borç bildiği bu kayıp eseri ileriki bir zamanda yayımlamayı amaç edinmiştir.

Wezîrê Nadîrî'nin doktora tez konusu olan XII. Mele Ahmedî Cizîrî'nin Divanı ve şimdiye kadar hiç yayımlanmamış birkaç şiirini de gelecek zaman içinde yayımlanacağı belirtiliyor. Eserde Wezîrê Nadîrî'nin hayatı, meşguliyetleri, çalışmaları, Kürtçe ve Rusça geniş bir şekilde anlatılmaktadır. Wezîrê Nadîrî Sovyet döneminde Kürt Edebiyatı'nın ve Kürtçe Dil Bilim'inin duayenlerindendi. 1930'lu yıllarda Erebê Şemo, Heciyê Cindî, Casımê Celîl, Eminê Ewdal, Cerdoyê Genco ve bazı Kürt ileri gelen aydın-entelektüelleri ile Kürdoloji Bilimi üzerine çalışmaları olmuştur.

Tanıtımı yapılan bu kitap -Berevok-, Wezîrê Nadîrî'nin ölümünden on beş yıl sonra 1961'de <Wetan û Hizkirin> adıyla Ermenistan'ın başkenti Erivan'da yayımlanmıştır. Kazakistan'ın başkenti Almatı'da 2009 yılında tekrar yayımlanmıştır.

Kitabın birinci bölümünde (NÛBAR)*** şiir seçkileri yer almakta olup, şiirler; Dil Teqîya, Gündê me da, Klama Elo, Erza Şemê, Mûhîptî, Klama Oktayabêrika, Ecêve ,Pîonêr. Eserin

* Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi

** Yrd. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi, Öğretim Üyesi

*** Nûbar, Ermenistan Devlet Yayı, Erivan-1935

bu bölümdeki şiirlerinde genel olarak; vatan sevgisinden hasret ve sevda konularına, kolhozlaştırma politikalarının Kürt Ulusu üzerindeki olumsuz etkilerinden, savaş öncesi ve savaş sonrası yaşanan sosyal, ekonomik ve toplumsal problemlerden dejenerasyona, kaybolmaya yüz tutmuş örf-adet ve geleneklerin yeni kuşaklara çeşitli yollarla aktarılmasına varan benzer birçok konulara değinmiştir.

Bu bölümde dikkat çeken başka bir hususta; Rya Teze gazetesini öven <<Erza Şemê>> adlı şiirde toplumun çok cahil bırakıldığını, tek yolun eğitim ve öğretimden geçtiğini ve Rya Teze gazetesinin bir okul bir akademi bir deniz feneri görevini gördüğünü anlatmaktadır. Bu bölümde ayrıca anı-gözlem niteliğinde olan kısımda ise; yazarın kendi başından geçen trajikomik olaylar ve bu olaylar karşısındaki duygu-düşüncelerini oldukça akıcı bir dille okurlarının beğenisine sunmuştur. Eserin tüm bölümlerinde kendini hissettiren Sovyet döneminin baskıcı ve sansürcü politikalarını yazar yer yer açık bir şekilde de okuyucularına hatırlatmadan da geçmemiştir. Eğer sansür ve baskının gölgesi olmasaydı kendi eserini daha özgürce ve daha zengin bir tarzda yazabileceğini de okurlarıyla paylaşmadan geçemiyor.

Eserin ikinci bölümünde (Reva Jinê)**** halk kahramanları, örf-adet, gelenek-görenekler, inançlar, inançlar arası toplumda meydana gelen dayanışma ile derin ayrılıklar, töre yaptırımları... Kadının toplumdaki yeri, kadın hakları, kadına vurulan maddi-manevi prangalar, sınıf mücadelesi, devrimin genelde tüm Sovyet halklarına özelde ise Sovyetlerdeki Kürt Ulusuna artısı eksisi dile getirilmiştir.

Özellikle Kürt Toplumundaki başlık parası, genç kızları sevdikleri erkekle değil de zengin paralı yaşlılarla evlendirilmesi ağır bir şekilde eleştirilip okuyucunun önüne bir piyes olarak sergilemiştir yazar. Bu piyes dört perdeden oluşan bir aşk hikâyesidir.

Birinci perdede küçük yaşta evlendirilen genç kızların durumu anlatılıyor/oynanıyor. İkinci perdede kadının kaçırılması ve kadının kendi sevdiği ile kaçması gibi çok yönlü olaylar zinciri söz konusudur. Üçüncü perdede kadının öldürülmesi tüm faturanın kadına çıkarılması acı ve hüznle sunuluyor. Dördüncü perdede ise kan davası, bunun karşılığı, kadının ortada kalan çeyizi, gelinliği, başlık parası, tutuklanma, ölüm ve kalım gibi konularla yazar içinde bulunduğu Kürt Toplumunun değerlerini ezber bozan bir yaklaşımla dile getirmektedir.

Wezirê Nadirî'nin hakkında kısa biyografik bir giriş diyebileceğimiz tanıtımı yapılmaktadır. Bu kısa biyografiyi yazan yakın arkadaşı ve akrabası olan Eliyê Ewdîlrahman'dır. Bu biyografi 1960'ta Erivan'da kaleme alınmıştır.

...Wezirê Ceba rNadirî 10 Mayıs 1911'de Kars-Ardahan dolaylarında Boralan köyünde doğmuştur...

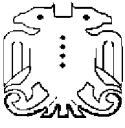
... yazarın ailesi ve aşireti 1. Dünya Savaşı ve yaşadıkları coğrafyadaki baskı, zulüm ve haksızlıklardan dolayı 1700'e yakın aileden oluşan Birûkan, Şavlikan, Beşkan, Barokan isimli aşiretler şimdiki Rusya topraklarına göç ediyorlar...

... yazar ve ailesi 1928-29 yıllarında Nahcivan'da kalıyorlar. Yazar yaşamının eğitim-öğretiminin hepsini, orduda görev alması, Kürtlerin ilk orta ve liselerinde dil öğretmenliği yapması gerçekleşmiştir. Erivan Üniversitesi'nde Kürdoloji Bilimi derslerinde hocalık yapmıştır. 1935'te Hem Ermenistan Pedagoji Enstitüsü hem de Rusya Pedagoji Enstitüsü'nü başarıyla bitirmiştir. O yıllarda (1939-40) Erivan Devlet Üniversitesi'nde Farsça dil dersi de veriyordu. 1946 yılında doktora tezini hocası olan Hraçya Açaryan ile birlikte yazarken geçirdiği elim bir trafik kazasında hayata veda etmiştir. Merhum yazarın mezarı Erivan'da Toxmax Göl'ü Batı Devlet Mezarlığı'nda meftundur.

Bu bölümde yer alan; hem beşeri aşkı hem de ülke sevgisini, özlem, ayrılık, sadakat, ihanet ve kavuşma gibi konularla usta bir şairane dille mısralarında inci gibi dizmiştir. Nado û Gûlîzer, Welat û Hezkirin şiirleri en güzel örneklerdir.

Belki de eserin en renkli kısmı olan, yazarın kendisine ait fotoğraf albümünden kesitlerdir. Ayrıca bu bölümde dünyayı ve Sovyetlerdeki tüm halkları derinden etkileyen 2. Dünya Savaşına değinen Klama Min adlı şiiri kahramanlık, yiğitlik, cesaret ve savaşın derin izlerini anlatan en güzel yapıttır.

Kitabın dördüncü bölümü Wezirê Nadirî'nin anısına derleme özelliği taşıyan son kısmı teşkil etmektedir. Eserin bu son bölümünde merhum yazarın çok yakın arkadaşları, akrabaları ve kader birliği yaptığı çalışma arkadaşları yazarın kendisi hakkındaki beyanatlarından oluşmaktadır. Son olarak da bu kısımda merhum Wezirê Nadirî hakkında yazılanları özetle anlatırsak:



1-) Mehmedê Siloyê Bava, yıl 1942 yer İran/Mahabat mütevazı bir evde Wezirê Nadirî'yi Qazî Muhammed ve Melle Mustafa Barzanî ile tanışırılıyor. Wezirê Nadirî'nin bu iki önemli şahsiyetten daha 31 yaşında iken ilham ve feyz aldığı belirtiliyor. 1934 yılında Ermenistan'ın başkenti Erivan'da Kürt Konferansı/Kurultayı gerçekleşti. Bu konferansa Sovyet topraklarından ve dünyanın dört bir yanından ne kadar Kürt aydını, akademisyen varsa katıldığı belirtilmektedir. Bu konferansa Wezirê Nadirî'de Azerbaycan'dan katılıyor...

Ermenistan'daki akademisyen ve devlet adamları ikili diplomasi yürüterek Azerbaycan Devleti'nden Wezirê Nadirî'nin Erivan'da kalmasının ve akademik çalışmalarının burada yapılmasını sağlıyorlar. Yazar burada evleneceği eşi olan Nurê Polatova ile tanışıyorlar. Nurê hanım akademisyen Yezîdî bir Kürt kadınıdır. Wezîr Müslüman bir Kürt gencidir. Wezirê Nadirî tüm toplumsal tepkilere rağmen Nurê hanımla hayatını birleştirir...

Hesenê Hecî Silêman, merhum Wezirê Nadirî için oldukça duygusal bir şiir yazmıştır. Şiirin adı Ewladê Sal û Zemana (Bir zamanların Evladı/Çocuğu) mersiye tarzında yazılmış bir şiirdir.

Barîyê Bala, amcasını (Wezirê Nadirê'yi) nasıl tanıdığını ve kendisine nasıl ilham, irfan ve feyz kaynağı olduğunu anlatır.

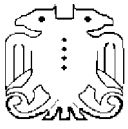
Priskê Mihoyî , Wezirê Nadirî hakkında tanıtıcı nitelikte kayda değer bilgiler aktarmaktadır.

Qaçaxê Mrad, Wezirê Nadirî'ye methiye ve mersiye karışımıyla bir şiir yazmıştır. Şiirin adı Wezirê Nadirî Ra (Wezirê Nadirî'ye) (1946 Ermenistan)

Fêrîkê Êsiv, merhum yazara oldukça dokunaklı akıcı bir dille feryat eden bir mersiye yazmıştır. Mersiyesinin adı Wezirê Nadirê'ye. (1983 Erivan)

Eskarê Boyîk, merhum Wezirê Nadirî hakkında oldukça önemli tespitlerde bulunduğu bir yazı dizisi yazmıştır. Wezirê Nadirî'nin bu eseri hazırlanırken tarih olarak yazar hakkında yazılan en son yazıdır ki, tarih 11.06.2009, Almanya.

Araştırmacı, aydın, yazar akademisyen, dramaturg ve entelektüel olan Wezirê Nadirî'nin Berevok adlı yapıtı Kürdoloji Bilimi üzerine çalışma yapan araştırmacılara; özellikle Türkiye'de bazı üniversitelerde açılmış olan Kürt Dili ve Kültürü/Edebiyatı, Lisans/Yüksek lisans/Doktora öğrencilerine ve hocalarına kaynaklık edebilecek eşsiz bir başyapıt özelliği taşımaktadır.



JIYAN DI RÊYA WELATPAREZÎYÊDA

Kurtejiyana Knyaz îbrahîm Mîrzoyev

Hayreddin KIZIL* & Naci KARAGÖZ**

Hejarê Şamîl-Medîna Knyaz, 2007, Almatî, (183 rûpel)

Dema mirov pirtûkeke ku li welateke biyanî çap bûye dixwîne, hînî gelek tiştan dibe. Bi taybet gava mijara pirtûkê jiyana kesekî/ê be. Mijara pirtûkê çi welatê ku li wir dijî çi serpêhatiyên wî be di her warî de agahî jî zêdetir dibe. Mijara pirtûka ku em ê binasînin derheqê jiyana Kurdekî rewşenbîr û akademisyenek de ye ku rengê jiyana wî sirgûn û serkeftin e. Pirtûk, jiyana Knyazê Îbrahîmî ya bi sirgûn lê bi serkeftî dide ber xwendevanan.

Pirtûk ji aliyê du nivîskaran ve hatiye nivîsandin. Yek ji wan nivîskaran Hejarê Şamîl e, kurê hevalê Knyaz Îbrahîmî e (r. 8-9). Herdu nivîskar ji bo nivîsandina pirtûkê, ji arşîva Knyazê Îbrahîmî jî sûd wergirtiye (r. 40). Nivîskar Hejarê Şamîlî, wiha nivîsandiye: “Armanca min ne nivîsandina bîyografiya Mamoste Knyaz e. Bi vê pirtûkê xwesteka min mudaxeleyeke dilnizm e, ji bo çîrokê jiyana wî ku bi jandariya kurdên Sovetê re hevdeng e (r. 9).

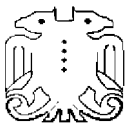
Knyaz Îbrahîm Mîrzoyev niha li Qazaxistanê dijî. Rojhilatzan, kurdzan, rexnevanê wêjeyê, doktorê zanistên filolojiyê, profesor û akademisyen e. Di Zanîngeha Qazaxistanê ya Dewletê ya Almatê de serekê Navenda Zimanên Cîhanê ye. Dîsa serekê Yekîtiya Kurdên Qazaxistanê, bi navê *Berbangê* ye (r. 4). Di heman demê de Knyazê Mîrzoyev endamê PENa Kurd e û li Almatê serredaktoriya kovara “Nûbar”ê dike (r. 4).[†] Knyaz Îbrahîm Mîrzoyev di 22ê Cotmeha 1998an de ji ber xizmeta xwe ya di hêla civakî û perwerdeyê de, madalyaya “Hurmet”ê ya Komara Qazaxistanê wergirtiye. Xebatên wî yên ji bo zimana kurdî jî hene. Di sala 2006an de pirtûka wî ya bi navê “Zimanê Kurdî” ku du cild in derketiye. Ev pirtûk ji bo dibistanan ji bo komên 2-5 û 6-9an hatiye amadekirin. Knyazê Îbrahîmî ji bo polên ji 2 heya 9an, “Bername û Rêberiya metodîkayê ji bo mamosteyê zimanê kurdî” jî amade kiriye (r. 5).

Pirtûk bi çend taybetmendiyên xwe ve balkêş e:

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Öğretim Üyesi

** Dicle Üniversitesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencisi

[†] Belê weke kovara Nûbiharê ku ji bîst û sê sal e li Türkiye'yê weşana xwe didomîne. Kovara Nûbarê jî li Qazaxistanê bi salan e tê weşandin.



1- Sirgûn: Berhem, nîşan dide ku jiyana Knyazê Îbrahîm bi sirgûnê dest pê kiriye. Bavê Knyaz, Îbrahîmê Nevo, di 15 salîya xwe de, di sala 1926an de bi kekê xwe Ebdûla (Evdo) re ketiye ser rêya sirgûniyê. Li Bakûrê Azerbaycanê li herêma Nexçivanê bi cih dibe (r. 12). Kekên wî yên mezin li Türkiyeyê dimîne (r. 19).

Lê ne ji bo Knyazê Îbrahîm ne jî ji bo Kurdên li Rusyayê sirgûn naqede, piştî sirgûna ji Türkiyeyê vêca sirgûna li nava Rusyayê çêdibe. Bi biryara Stalîn di sala 1937an de bi hezaran Kurd ji Nexçivan û Ermenîstanê tîn nefîkirinê Qazaxistanê û Asya Navîn (r.21). Di nava sirgûniyan de malbata Knyazî jî heye. Sirgûna duyemîn a Kurdên li Rusyayê di 1990î de ye. Dema navbera Azerbaycan û Ermenîstanê de şer diqewime, kurdên Misilman ên Ermenîstanê ji Ermenîstanê tîn sirgûnkirin.

Nivîskar, derbarê nexweşî û mirina sirgûnan a 1937an jî dike. Ji ber ku ev sirgûn beriya zivistanê dest pê dike ji serma û rewşa ji derê sihetê gelek nexweşî peyda dibin. Di nav wan de gele zarok û pîr û hin kesên din ji ber van nexweşînan rehmet dikin. Li gorî pirtûkê leşkeran laşê miriyan li îstasyonan ji vagonan dadixistin, ger wext heba çal dikolan û diavêtin navê, serî digirtin, lê dema ku li nêzî çem an jî golekî bidîtabana karê wan hêsantir dibû. Ji ber vana Kurdan nedixwestin miriyên xwe bidin leşkeran, di derheqe miriyan de agahî nedidan leşkeran. Ji bo ku wan dixwest li cihê ku ew biçinê li wir veşêrin, ji ber vê miriyên xwe di bin kelemelan da vedişartin. Lê belê ji ber ku roj bi roj bêhn ji laşê miriyan bilind dibû neçar diman ku di bin çetinahiya wê bêhnê rêwîtiya xwe bidomînin (r. 23). Ev rêwîtiya mirinê piştî 20 rojan li Qazaxistan û Qirxizistanê bi dawî bû (r. 24).

Heya vê demê di derheqê sirgûnên Kurdan ên Rusyayê xebatek akademîk tune ye. Divê xebatek akademîk li ser vê mijarê were amadekirin. Nivîskar Hejare Şamîl di jêrenotan de navê hin berheman daye. Di rûpela 25an de navê berhemeke xwe jî daye (Hejarê Şamîl, “Kurdên Diasporayê”, Weşanên Perî, Îstanbûl 2005)

Malbata Knyazê Îbrahîm li bajarê Kizilkayayê herêma Celalabad a Qirxizistanê tê bicihkirin (r. 25). Lê li wir pir namînin. Di salên ku şerê duyem ê cîhanê dest pê dike de, Wezîrî Nadîrî ku di femandariya leşkerî ya Qafqasê de dixebitî, tî Qirxizistanê û nezikî 15 malbatên xizmên xwe paş ve dizivîrîne Qafqasê. Ev malbat di destpêkê de li bajarê Êrîvanê tîn bicihkirin (r. 26). Dûv re koçî gundê Rihanliyê nehiya Masîsê dikin (r. 26). Knyaz Îbrahîm di 1947an de li Rihanliyê tê dinê (r. 27).

Di pirtûkê de mijarên sirgûna ji Ermenîstanê û polîtîkaya Ermeniyana li ser Kurdan jî hene. Li gorî pirtûkê Kurdên misilman ên li Ermenîstanê wek Rûsan, paşnavê wan bi -ov, -yev, diqede. Kurdên Êzîdî jî wek Ermeniyana paşnavê wan bi “yan” diqede. Li gorî nivîskaran li Ermenîstanê bi vî rengî di navbera kurdan de veqetandineke sun’î hate efirandin (r. 101-102).

Dema navbera Azerbaycan û Ermenîstanê de şer diqewime, Kurdên misilman jî Ermenîstanê tînin sirgûn kirin. Hin şêxên êzîdîyan ên bi polîtîkaya Ermeniyana lez dane wê propagandaya ku “Êzîdî ne kurd in” û ji bo kurdên misilman jî welêt werin derxistin dixebitin. Lê hin Kurdên mîna Şeref Eşîrî, Şekroyê Xudo, Têmûrê Xelîl, Karlênê Çaçanî, Semend Siyabendov, Xalit Çetoyev, Çerkezê Reş û bi dehan kesayetana di wê demê de li hember pevçûnên kurdên misilman û kurdên Êzîdî li ber xwe didin (r. 102, 103, 104).

Wê demê Knyazê Îbrahîm jî li hem ber van bûyeran disekine. Lê ew jî dikeve nav refên sirgûnê. Knyaz û malbata xwe di wê serdemê de ji Ermenîstanê sirgûn dibin û piştî 6ê Îlonê sala 1990ê Knyazê Îbrahîm li Qazaxîstanê bi cih dibin (r. 103, 104).

2- Edebiyat û Perwerdehiya Kurdan:

Pirtûk jî bo nêrinek li Dîroka Edebiyata Kurdî û perwerdehiya Kurdî li Rusyayê û li Paşqafqasê jî baş e. Xwîner bi vê berhemê, agahiyên derheqê hin nivîskaran û berhemên wan de dê bixwîne. Wek mînak di pirtûkê de derheqê xalê Knyazê Îbrahîmî, Wezîrên Nadîrî de agahî hene. Wezîrê Nadîrî gelek klasîkên biyanî wergerandiye bo Kurdiya Kurmancî (r.13).

Di pirtûkê de derheqê kovara “Rya Teze” û perwerdehiya bi Kurdî de jî agahî hene. Rya Teze di 1930yê de bi herfên Latînî dest bi weşana xwe dike (r. 37). Di sala 1937an de tê girtin. Kovar, 18 sal girtî dimîne lê 1955an de vê carê bi alfabeya Kîrîlî dîsa dest bi weşana xwe dike (r. 37).

Wek tê zanîn demekê li Rûsyayê perwerdehiya Kurdan bi Kurdiya Kurmancî bû. Li gorî pirtûkê di sala 1934an de li Ermenîstanê jimara dibistanên Kurdan gihiştîye 45an. Di van dibistanan de 2365 xwendekar perwerde dibûn (r. 30). Lê di sala 1937an de wek kovarê dawî li dersdayîna Kurdî tînin (r. 30).

Ji bilî van mijarên derheqê xebatên Kurdî û Kurdolojiyê li Azerbaycanê, (r. 81-84), xebatên perwerdehiya Kurdî li Qazaxîstanê de jî hene. (r. 121-122). Di pirtûkê de navên



berhemên ku van salên dawî derketine jî hatine nivîsîn. Navên pirtûkên kurdî ku piştî 1990an li Azerbaycanê hatine çapkirin di rûpela 83 û 84an de hene. Navên hin pirtûkên Kurmancî ku li Almatê hatine çapkirin jî di rûpela 116 û 117an de hene.

Di nav van berheman de navên pirtûkên Knyazê Îbrahîmî jî hene. Pirtûka “Zîmanê Kurdî ji bo Komên 2-5 û 6-9” gelek balkêş e. Ev pirtûk bi erêkirina Wezareta Zanistî û perwerdeyê ya Qazaxistanê hatine çapkirin û li dibistanên Qazaxistanê weke dersên zîmanê kurdî ku fermî bûne, tên xwendin (r. 120-121). Divê weşanxaneyên li Türkiyeyê yan jî van welatan pirtûkan bînin yan jî heman pirtûk ji vir jî bînin çapkirin.

Di pirtûkê de mijareke balkêş heye. Bavê Knyaz, Îbrahîmê Nevo, bi xwe ji eşîretên Kurdan, ji Celaliyan e (r. 16). Nivîskar wisa dibêje:

“Navê Celaliyan, di dîrokê de bi Koroxlî ji tê naskirinê. Koroxlî (Rewşenê Elo) ku gelên Rojhilata Navîn û Qafqasê ew weke qehremanên xwe yê neteweyî qebl dîkin û anîne halê efsaneyê, di sedsala 16an de jiyaye û weke di gelek belgeyan de îsbat dibe ji eşîra Kurdan a Celaliyan derketiye (r. 18).

Di cihekî de ji destana Koroxlî hevokek heye: “Ez Kurd im, kurê Koroxlî me..” (r. 14).

Li Türkiyeyê heya niha xebatek derheqê destana Koroxlî de me nedîtiye. Divê lêkolînvanên Kurd ên Türkiyeyê li ser vê mijarê bixebitin. Hejarê Şamîl di rûpelên 18-19an de derheqê Koroxlî de agahiyan dide.

3- Azerî û Kurdan, Qazax û Kurdan

Berhem ji bo têkiliyên di navbera gelên Azerî û Kurd, Azerî û Qazax jî agahiyan dide. (Derheqê têkilî û dostaniya Azerî û Kurdan r. 43, 44 û r. 72-81)

Ji xwe di destpêka pirtûkê de ji devê Knyaz, ev hevok hatine nivîsîn: “Dayika min Kurd bû, lê min qasî diya xwe hez ji dayikên, Azerî, Qazax, Rûs û Ermeniyên kir. Min zîman û derfetên wan bi kar anî û ez mezin bûm û gihîştim vê şûngehê. Dayika min şîr da min, ez firê xistim, lê wan per dane min ez dinêxistim.” (r. 3)

Li gorî pirtûkê dema malbata Knyazê Îbrahîm ji Qazaxistanê bi alîkariya Nadîrov vedigerin li gundekî niştecih dibin. Ji sedî 80ê nifûsê vî gundî, Rihanliyê, Azerî bûn. Knyaz, li vî gundî dest bi xwendina xwe dike. Gava ku dest bi dibistana seretayî dike bi Kurmancî tenê



dizane. Lê di xwendina xwe de hem hîni zimanê Azerî hem jî hîni Ermenîkî û Rusî dibe (r. 30). Mijara teza wî jî tîkiliyên Azerî û Kurdan e. Navê teza Wî “Tîkiliyên Wêjeyî yên Azerbaycan û Kurdan” e (r. 73).

Nivîskar derheqê kurdên Qazaxistanê de jî agahiyên didin. Diroka Kurdan a li Qazaxistanê ji sirgûna dema Stalîn dest pê dike. Ango diroka wan a li vî welatî 70 sal in. Li gorî nivîskaran di sala 1937an de di encama polîtîkaya despotîk a Stalîn de, gava ku Kurd ji Qafqasê sirgûnê vir kirin, Qazaxan hembêza xwe ji Kurdan re vekirin, wan jî dil dane Qazaxan (r. 123).

Qazaxistan piştî hevberdana Yekîtiya Sovyetê di 1990an hatiye ava kirin. Di vî welatî de mafên kurdan heye. Mafên kurdan ên civakî, aborî û çandî qasî mafên gelê Qazaxî ji hêla dewletê ve tê parastin. Hûn gava di nava bajarê Almatê de bimeşin, hûn ê şahidê xeberdana ji dehan zêdetir zimanan bibin. Kurdên ku li Qazaxistanê ne Kurd in, Çeçen Çeçen in, Azerî jî Azerî ne (r. 123).

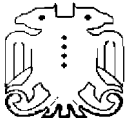
Beşa Kurdolojiyê ya li Qazaxistanê van salên dawî pêş de çûye. Navdarên kurdnas û nivîskar dibêjin “Qazaxistanê di van salên dawî de ûnvana navenda kurdolojiya berê ya li komarên Sovyetê qezenc kiriye. Di 14ê Cotmeha 2006an de li bajarê Qazaxistanê li Almatê, bi pêşengiya Knyazê Îbrahîm konferansa navneteweyî ya kurdan bi navê “Neteweya Kurd: îro û Pêşeroj de” pêk hatiye (r.125).

Wek nivîskar jî dibêjin ev behrem bi jiyana Knyaz Îbrahîm jiyana Kurdên li Rûsyayê jî li qelemê dide. Ji ber vê qasê yekî/ê ku bixwaze hem jiyana nivîskarekî akademîsyen bixwîne dê agahiyên din jî di vê pirtûkê de bibîne.

Lê wekî xwîner du pêşniyazên me hene:

1- Yek ji xwîneran re ye. Divê ji bo hişmendî, rewşenbîrîya Knyaz Îbrahîm bê fêhm kirin divê xwîner beriya xwendina pirtûkê, hevpeyvîna Hejarê Şamîl ya bi Knyaz Îbrahîm re ku di heman pirtûkê de ye bixwînin (r. 160-178).

2- Pêşniyaza me ya duduyan hem ji bo nivîskarên vê pirtûkê hem jî ji nivîskarên din re ye: “Nivîskar dema biwêjek xwemalî bikar tînin bila ferhengokek di dawîya pirtûka xwe an jî gotara xwe ve kin. Bi vî awê hem peyv hinda nabin hem jî ji bo xwîneran tîgihiştina mijaran hêsantir dibe.”



Hin peyvên ku di pirtûkê de tên bikaranîn: xuyang (r. 23), hişpak (r. 23, 41), hedirandin (r. 24), jiyana kolxoz (r. 37), gelale (r. 42), disewiyan (r. 45), rep bûn (r. 46), seqaya neteweperestî (r. 46), bixerpişînim (r. 46), safoka ramana xwe (r. 41), gotin li dev (r. 52), dêlindêza binaxkirinê (r. 55), rûdêna Wî tirsêr bû (r. 55), bêşayîş (r. 62-63, 88), rakêş (r. 93), şaşwaz (r. 94), îfrazkar-liberrabûnê, sewandin (r. 96), çonayetî (r. 96), pêşçavkirin (r. 98), çemka xwîn bi xwînê dihate meşandin (r. 100), berpêş kirin (r. 106), vehesîn (r. 132), çonayetî (r. 142), balrakêş (r. 134), rahejîyabû (r. 164), gelş (r. 166, 170), raderbirîn (r. 170), pijdana ramanê (r. 170), tilarî (r. 171), çespendin (r. 172), raser (r. 172).