

“Seyda” Ve “Göçebe” Üzerinden Ahmed-İ Hanî'nin Düşüncesine Yapısökümcü Bir Yaklaşım

Deconstructive Approach to the Thought of Ahmed-i Hani through 'Seyda' and 'Nomad'

Mehmet Nesim DORU

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/ Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi/xxxxxx xxxxx Bölümü, nesimdoru@hotmail.com ORCID: 1018-5053-4893-8__

Makale Bilgisi

Makale Türü
Araştırma makalesi
Geliş Tarihi
26 Mayıs 2024
Kabul Tarihi
25 Haziran 2024
Yayın Tarihi
30 Haziran 2024

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Nesim Doru).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type
Research Article
Date Recieved
26 May 2024
Date Accepted
25 June 2024
Date Published
30 June 2024

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Nesim Doru).

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf | Cite As

Doru, Mehmet Nesim (2024) “Seyda” Ve “Göçebe” Üzerinden Ahmed-İ Hanî'nin Düşüncesine Yapısökümcü Bir Yaklaşım. *Mebadi Uluslararası Felsefe Dergisi*, 1(1), 70-87.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.12992056>

ABSTRACT

Ahmed-i Hani is considered one of the troika of Kurdish literature, along with Melayê Cizîrî and Feqiyê Teyran. Although these figures are primarily known for their literary personas, their qualities as thinkers are perhaps even more significant and deserve further research. In this context, Hani's unique work, *Mem û Zîn*, contains many episodes related to various disciplines of thought. First and foremost, Hani considers his work to be "hilaf-ı mutad" (contrary to custom) and "bid'at" (innovation). What does this mean? The subjects of the work include issues such as masks, play, the unconscious, displacement, power and nomadism, identity, and difference. Why are these issues addressed in the work? In this study, I aim to focus on these issues and present a different portrait of Hani.

Keywords: Ahmed-i Hani, Mem And Zin, Statelessness Or Homelessness, Authority, Nomadism

ÖZ

Ahmed-i Hanî; Melayê Cizîrî ve Feqiyê Teyran ile birlikte Kürt edebiyatının troykası içinde kabul edilen bir düşünürdür. Bu isimler her ne kadar edebi kişilikleri ile ön plana çıkmışlarsa da düşünür olma özellikleri belki de daha fazla öneme sahip olup araştırmayı daha çok hakketmektedir. Bu çerçevede Hanî'nin eşsiz eseri Mem û Zîn, düşünce disiplinleri ile ilişkili bir çok epizodu içerir. Her şeyden önce Hanî, eserini "hilaf-ı mutad" ve "bid'at" olarak kabul etmektedir. Peki bunun anlamı nedir? Öte yandan eserin konuları arasında maske, oyun, bilinçdışı, yersiz-yurtsuzluk, iktidar ve göçebelik, özdeşlik ve fark gibi meseleler yer almaktadır. Eserde bu meseleler neden işlenmektedir? Bu çalışmada bu meseleler üzerinde durmak ve size Hanî'nin farklı bir portresini sunmak istiyorum.

Anahtar Kelimeler: Ahmed-i Hanî, Mem û Zîn, Yersiz-Yurtsuzluk, İktidar, Göçebelik

Giriş

I.

17. asırda yaşamış Melayê Cizîrî, Ahmed-i Hanî ve Feqiyê Teyran kuşkusuz Kürt edebiyatının troykasıdır. Bu isimlerin edebi kişilikleri ile birlikte entelektüel kişilikleri de ilgi çekmektedir ve kanımca bundan daha önemlisi onların isimleri etrafında bir araya gelen birliktelik ve bütünlük kadar tekillikleri ve farklarıdır. Bu ikinci hususu konuşmaya başladığımız anda Ahmed-i Hanî ve eşsiz eseri Mem û Zîn eseri, düşünce disiplinleri açısından ilgi ve tetkik konusu olmayı hakketmektedir. Bu çerçevede Hanî'nin düşünsel yönelimleri ve onun “düşünür” ve “şair” olmasının anlamı ve bununla bağlantılı olarak her birine karşılık gelecek şekilde “seyda” ve “koçer/göçebe” kavramları ile olan ilişkisi önem arz etmektedir.

II.

Heidegger hakikatle olan ilişkimizde düşünür ve şairin ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu söyler. Düşünür, bir bilim insanı veya filozof yahut bilge olmaktan çok eşyaya belli bir kodlama ve kodlanmışlık üzerinden yaklaşmadığı gibi her soruya hazır cevapları olan da değildir. Düşünürün dışında kalan bu söz konusu kişilikler söz/logos ikliminin konforunda dolaşırlar. Söz beraberinde akıl, zihniyet, gelenek, evrim ve gelişme gibi ardışık ve benzer kavram ve fenomenlere zamansal statü verir. Düşünür ise bu oyunu bozar ve varlığı tanımlayan, sınırlayan, sınıflandıran olmaktan ziyade varlığa ve akışa katılır ve bizzat yaşam tecrübesinde bunu gerçekleştirir. Bu durum düşünürü logostan çok yazıya yaklaştırır ve böylece düşünür, şair ile birlikte hakikatin öğretmeni değil onun sesine kulak veren bekçi, kapıcı ve çoban olur.

Hakikat oyununu bozan ve hakikati bir oyun olarak gören düşünür ve şair artık herhangi bir temsiliyet ve mutlaklık içinde değil tüm karşıtlıkları altüst eden ve onlar arasında kurduğu sarkaçta salınan olur. Bu salınımda düşünür ve şair, sınırda ve üçüncü yol arayışında biteviye karşıtlıkları bozar.

Düşünür ve şairin sınırdaki oluşu bizzat düşüncenin kendisindedir. “Düş” ve “düşünce” arasındaki ilişki, düşünce öncesi düzlemde hayal, korku, kaygı, endişe ve merak gibi esriklik hallerini imler. Bu durum ortak kültürel havuzu paylaştığımız diğer diller için de geçerlidir. Sözelimi Farsçada düşünce anlamına gelen “endişe” kelimesi bizatihi bu düşünce öncesi düzlemin anlamlarını tahkim eder. Arapçadaki “fikir” ve “fıkar” arasındaki ilişki ile Kürtçedeki “hızr” ile “hazar” arasındaki ilişki de bu şekilde yorumlanabilir. “Hazar” Arapçada korku anlamına gelmektedir. Dolayısıyla düşünür; filozof ve bilgeden farklı olarak mutlak hakikat bilgisine sahip olmaktan çok bir salınımda durmadan sallanan bir duruma ve olaya işaret etmektedir. Varlık- yokluk, hakikat-mecaz ve doğru-yanlış kısacası hayat ve ölüm arasındaki sarkaçta ve böylece bir oyunun biteviye salınımindadır. Bu anlamda düşünür, aslında tam da sınırdaki olmayı herhangi bir karşıtlık uçlarına kendini teslim etmemeyi ifade etmektedir.

Düşünürün sınırdaki olması ve kendini teslim etmeyen bir oyunun içinde salınımda olmasının yazı ile de ilişkisi vardır. Zira filozof ve bilge, logosun muhkemliğinde ve konforunda, bir hakikatin temsiliyeti ve hiyerarşisi içinde kanun ve yasayı berkitir iken; düşünür, anlamı öteleyen ve varlığı bizatihi bir oyun olarak gören yazının dünyası içinde gidip gelmektedir. Ayrıca yazı, düşünürün varlığı, hakikati ve eşyayı yerinden etmeyi, tüm kodlanmışlık ve tanımlamaları yersiz-yurtsuzlaştırmayı sağlar. Yazı bu özelliği ile tüm gramatik, morfoloji, semantik ve anlamdan kaçışı ve göçebeliği temsil eden şiiri imler. Dolayısıyla göçebelik en çok şaire yakışır denilebilir.

Düşünür ve yazı arasındaki bu ilişki Ahmed-i Hanî özelinde ele alındığında Hanî'nin Kürt toplumunda “molla” ve “şeyh”in dışında “seyda”ya karşılık gelen yeni bir sınıfın entelektüel öncüsü olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle Hanî, seleflerinden farklı olarak troykanın ilk yazarı, düşünürü ve seydasıdır denilebilir çünkü Hanî kendini herhangi bir kodlanmışlığa hapsedmeden sırtını söz ikliminin merkezleri olan tekke ve medreseye yaslamadan onları yersiz-yurtsuzlaştırmayı, yazıyı ve böylece oyunu şiir formunda ifade ederek kaçışı ve göçebeliği temsil etmektedir.

III.

Hanî'nin Mem û Zîn eserinde her şeyden önce bu yersiz-yurtsuzlaştırmayı gerçekleştirdiğini söylemek istiyorum. Hanî kuşkusuz troykanın en büyüğü, Melayê Cizîrî ile uğraşmaktadır yani onu yersiz-yurtsuzlaştırmak istemektedir. Cizîrî, filozof ve bilge şaire bir örnektir ve “söz ikliminin padişahı”dır: **“Di iqlîmê suxen xaqan im/Söz ikliminde padişahım ben.”** Mela, söz ikliminin içinde söze sihirle tat katar. Ama söz ikliminden dışarı çıkmaz: **“Di i'cazê beyanê da suxen, ger bête insafê-Dizanit muxteser herkes Melê sihr û 'ibaret kir/Şayet beyanın icazında söz insafa gelse-Bilir kısaca herkes Mela'nın söze nasıl bir sihir ve anlam kattığını.”**

Melayê Cizîrî, hakikati mutlak bir birlik içinde görür ve bu birliğin tüm çoklukları erittiğini onları elimine ettiğini iddia eder. Mela, tasavvuf felsefesinin vahdet-i vücud doktrinin katı bir yorumuna teşnedir ve varlığın “ne o/ne bu” mottosunda bir birlik içinde temsil edildiğini düşünmektedir. Böylece o, oluşu yersiz-yurtsuzlaştırandır. Burada her şey aşkın bir hakikat içinde temsil edilerek farklar ve çokluklar renksiz bir renk ve özdeşlik içinde boğularak kimliksizleştirilir: **“Em têk hewiyat in yeqîn ism in ji mesder muşteq in-Mewhûm û laşey' mutleq in 'eks in di nêv ayîne da/Hepimiz aynı hüviyetleriz, aynı mastardan türemiş isimleriz-Mutlak yokluk olan mevhum şeyleriz, aynadaki akisleriz.”**

Mela tüm özdeşlik, benzerlik, karşıtlık ve analogilerin mutlak birlik içinde aynı şeyi ifade ettiğini iddia etmektedir. Hiçbir gerçekliklerinin olmadığı ve kendi başlarına ontolojik bir varlıklarının olmadığını söylemektedir. Ona göre dış nesnelere dünyasında gördüğümüz bu çokluklar ve farklar ve onlara geçici bir statü veren tüm kategori ve tanımlamalar hepsi aynı hakikatin, aynı birliğin tezahürleri olarak birdir: **“Çi zeman û çi mekan û çi cihat û çi hudûd-Çi meqadîr û tefasîl û hisab in çi 'eded - Çi munafat û luzûm in çi qiyas û çi misal-Ev çi tewlîd û çi terkîb e çi rûh in çi cesed/Zaman nedir mekan nedir yön ve sınır nedir?-Miktarlar, aralıklar, hesap ve sayı nedir?-Nedir bu karşıtlıklar ve özdeşlikler,**

kıyas ve misaller?-Nedir bu üremeler, birleşmeler, bu ruhlar ve cesetler?”

Nihayetinde Mela, tüm varlıkta oluşu ve farkı yersiz-yurtsuzlaştırıp itibarileştirerek tüm varlığı onu kuşatan aşkın bir temsil dünyası içine yerleştirmektedir. Ona göre tek hakikat ve tek mutlaklık vardır: **“Huwe’l-Ewwel huwe’l-Axir huwe’z-Zahir huwe’l-Batin Huwe’l-Me’bûdu we’l-Meşhûdu fi kulli’l-huwiyyati/Evvel de ahir de O’dur zahir ve batın da O’dur-Mabud ve meşhud O’dur tüm zerrelerimde.”** **“Her yek e dê yek bimînit, ewwel û axir yek e/O** hep birdir ve öyle kalacaktır, evvel ve ahir birdir.”

Hanî, işte tam da Mela’nın oluşu yersiz-yurtsuzlaştırmasını yerinden eder hatta tersyüz eder. Hanî, Mela’nın “ne o/ne bu” mottosunu “hem o/hem bu” olana tersyüz ederek aynı zamanda troykanın dönüşümünü de sağlar. Artık aşkın bir birlik ve bütünlüklü kimlikler yerine çokluk ve fark vardır. Hani’ye göre her renk kendi otonomluğu içinde mutlak varlığa ev sahipliği yapmakta ve varlık o rengin rengini almaktadır. Bu sebeple her bir karşıtlık kendi hakikatine sahip olarak bir yurtlanmayı ifade eder ve düşünür bunlar arasında bir salınımda bulunma halinde olur. Hani’nin ifadeleriyle söyleyecek olursak: **“Fîlcumle çî ewwel û çî axir, elqisse çî mu’min û çî kafir-Her yek ji te ra bûne mezher, ew reng e di wan tu bûyî muzmer/Özetle ister evvel ister ahir olsun, hülâsa ister mümin ister kafir olsun-Her biri sana mazhardır ve içine gizlendiği o renktir.”**

Hani’ye göre varoluş, farkı öteleyen bir üst birliğe dönüştürülemez. Başka bir ifadeyle mutlak bir birlik içinde fark ve oluş ötelenemez. Varlık, oluşta yerli-yurtlulaşmıştır. Bu bir mekân tutma değil yerli-yurtlulaşmadır, çünkü mekân ve mekânsallık bir kodu imlemektedir. Bu sebeple şöyle demektedir: **“Nînin te teheyyuz û temekku-Emma tu di wan dikî tewettun/Yoktur sana mekân ve mekânsallık-Lakin vardır sana yurtluk.”** Hani’nin burada özenle kullandığı “tavattun” kavramı varlığın oluşta çadırını kurması yani yerli-yurtlulaşmasıdır. Ancak bu durum, kodlanmış bir mekânda yer tutmak değil biteviye bir dönüşüm

ve hareket içinde “çadır kurmak”tır. Yani tavattun yer tutmak değil, göçebelik halidir. Başka deyişle, yurtlanmaktır göçebe halinde, göçebeliktir yurtlanmak halinde.

Böylece Hanî bir düşünür olarak filozof ve bilgeyi yersiz-yurtsuzlaştırır. Onu tekrar ama yeniden yaratır. Bir başka deyişle Hanî, Mela'nın eski düzleminin yerine yeni bir düzlemden konuşmakta ve yazmaktadır. O artık söz ikliminin padişahı ve mutlak birlik içinde varoluşu öteleyen ve farkı boğan bir Mela'dan değil yazı ve oyun içinde yeniden dirilen ve neşeyi yaşamın etiği haline getiren bir amor fatiden konuşan bir Mela'dan bahsetmektedir: **“Bîna ve ruha Melê Cizîrî-Pê hey bikira ‘Eliyê Herîrî-Keyfek we bida Feqîhê Teyran-Hetta bi ebed bimayî heyran/Yine getirirdim Melayê Cizîrî'nin ruhunu-onunla yeniden diriltirdim Aliy-i Harîrî'yi-Bir keyif alsaydı sizden Feqiyê Teyran-sonsuz kadar kalırdı hayran.”**

Kısacası Hanî, söze karşı yazıya ve yazının imlediği seydaya karşılık gelir. Başka bir ifadeyle; varlık-varoluş ikiliğinden bir oyun içinde kurtulmaya çalışan, bu ikiliklerin sınırında bir sınır düşünürü olarak duran, onları yersiz-yurtsuzlaştıran, bunu şairliği ile bir göçebelik halinde ortaya koymak isteyen bir düşünürü tekabül etmektedir. Heidegger'in düşünür ve şairine karşılık, Hanî'nin seyda ve koçeri.

IV.

Hanî, opus magnum'unu (Mem û Zîn) mutad olanın hilafına (xilafê mutad) ve türedi (bid'at) bir eser olarak tanımlar ve ilk mahsul, turfanda, yeni bahar, yeni gelin, yeni yetme ve temiz (Nûbar, nûbihar, newbar, newresîd, nû-erûs, bîkr, 'eff, dûşîze) gibi özelliklerle anar. Bu hususiyetler bir araya getirildiğinde yeni ve öncekilerden farklı olan gibi anlamları imlediği görülebilir. Bu yenilik ve farklılık, Hanî'nin kendine yakıştırdığı “çerçilik” (pilewer) ile beraber düşünüldüğünde, onun genel geçer ve bilinen bir yoldan gitmediği, yazının imlediği “iz”, “işaret” ve “sınır” gibi Derrida'nın da bahsettiği “önemsizin ve tekilliklerin peşinde olduğunu” göstermektedir. **“Ez pilewer im ne gewherî me-Xudruste me ez ne perwerî me/Çerçiyim cevher satan değilim-kendi kendime**

yetiştim eğitimli değilim” derken de bir töz, mahiyet ve öz üzerinden değil kodlanmayan, temsil ve hiyararşiye konu olmayan bir yaşam felsefesinden bahsettiği görölmektedir. Nitekim Hanî kendisini “**Kurmancim û kûhî û kinarî/Van çend xeberê di kurdiwarî**/Kurmancim dağlı ve sınır-oluşta-Derlediğim řu birkaç söz Kürt-oluşta” şeklinde ifade ederken bir kök ve bir etnisiteden yani Kürtlükten, kodlanmış bir sosyaliteden yani şehirli olmaktan ve bir karşıtlıktan bahsetmemektedir. Aksine göçebelik olan kurmançlıktan, kodlanmamışlık olan dağlılıktan ve karşıtlıkların sınırında olmaktan söz etmektedir.

Hanî'nin bu ifadeleri özenle tercih ettiğini düşünüyorum, çünkü o bizi bir oyunun salınımına davet etmektedir. Bu oyunda, bilinç ve temsiliyetten, majöratif, hiyerarşik, homojen yapılardan, öz, mahiyet, kimlik ve karşıtlıktan ayrıca birlikler ve bütünlüklerden çok bilinçdışı, varoluşsal, minöratif, farklı, heterojen, kimliksiz ve sınır durumları ile çokluklar ve parçalardan oluşan bir dünya bulunmaktadır. Nitekim eser bir oyun olarak kurgulanmış ve bir oyunla başlamaktadır: Nevroz. Oyun içinde oyun.

V.

Mem û Zîn oyunu önceki halk anlatılarında yer alan periler ve güvercinler gibi mitolojik karakterler veya Mağrib ve Yemanşehr gibi efsanevi şehirler üzerinden kurgulanmış olmayıp doğrudan gerçekliği ve somutluğu ayan beyan olan bir mekân ve olayla başlar. Cizre ve nevroz. Nevroz somut bir kutlama olayının ötesinde oyunda bize keyif, musiki ve raksı imler gözükmemektedir ki bunu oyunun birçok epizodunda görmek mümkündür. Av merasimi ya da satranç oyunlarında olduğu üzere. Ancak bundan daha önemlisi oyunun bir maske ile başlamasıdır denilebilir.

Nevroz alanına çıkan oyunun önemli dört karakteri (Mem, Tacdîn, Zîn ve Sıtî) sahneye kimliklerini ve cinsiyetlerini örten bir maske ile çıkarlar. Sahneye bakanlarca bilinen ama karakterlerce bilinmeyen diğerlerinin kimlik ve cinsiyeti. Bu da Hanî'nin “ne o/ne bu” ve “hem o/hem bu” oyunu arasındaki salınımını göstermesi bakımından önemli

görünmektedir. Bu maske epizodu ve cinsiyet ile cinsiyetsizlik arasındaki salınım, bize Platon'un khora'sını hatırlatmaktadır. Yani karşıtlıklar arasında bir sınır ve üçüncü bir tür. Başka bir ifadeyle ontolojik açıdan varlık ve yokluk, akledilir ve duyulur arasında oluşun bir üçüncü yol olması gibi cinsiyet ve cinsiyetsizlik ya da erillik ve dişilik arasında da “ne... ne.../hem... hem...” mottosunun işlendiği görülür. Böylece cinsiyet, şehirlilik, yetişkinlik ve erillik-dişilik gibi temsilin kimlikleri, Hanî tarafından paranteze alınır. Onları paranteze alan ve görünmez kılan işte bu maskedir.

Maskeden sonra oyunun sütanne (Daye) ile devam ettiği görülür. Hanî'nin “bıkr, duşize (bakire)” ve ‘efif (temiz)” olarak nitelediği Daye “anne ama değil”, “kadın veya erkek değil” olana işaret eder. Böylece khora ve sütanne arasında da bir ilişkinin olduğu görülür. Öte yandan Daye ve yazı arasında da bir ilişki bulunmaktadır ki yazı, tıpkı Daye'nin karşıtlıkların sınırında olması gibi babanın temsil ve sonluluğu yani ölüm ile yaşam arasındaki sınıra denk gelir. Böylece yazının daimiliği Hanî'nin düşüncesinde Daye'nin bu sınır durumu ve üçüncü yol olması ile ilgili olsa gerek; çünkü Hanî, Daye'yi akıl ve duyu, mantık ve yaşam arasında bir sınırdan yaratır. O hem Aristoteles ve Platon gibi bilim ve tıpta mahir bir şifacı hem de manevi kişiliğiyle tılsım ve remizleriyle aşk hikâyesinin dört kahramanına ilaçlar yapan biri büyücü olarak kurgulanır. Bu da bize Platon'un pharmakon'unu imler çünkü hem şifa hem de zehirdir o. Daye'nin olayı böylece hayat ve ölümün olayıdır. Hanî'nin eserinde hayat ve ölüm arasındaki sınır; karşıtlıklara, bilim ve mantığa, zorunluluk ve bilince değil; oyun içinde oyuna, şans ve zar atımlarına açılan bir imkanlar düzlemini ifade etmektedir.

VI.

Mem û Zîn baştanbaşa varlık, düşünce ve şiirin poetikasıdır. Bir salınım durumudur. Bilinç ve bilinçdışı, unutma ve hatırlama, kadın ve erkek, baba ve anne arasında bir salınım. Bu salınımın tek bir ereği vardır: Temsillerin dışında kalabilmek. Sözgelimi Mem, Mîr'in bahçesinde Zîn ile aşk oyununda iken ne geçmiş ne de gelecek olmaksızın bilinçdışının hayal ve fantezileriyle temsil âleminden bir kaçış içindedir.

Akıl ve bilimden, özdeşlikler, benzerlikler, karşıtlıklar ve analogilerden kaçış. Mecnun ve divane oluş içinde Mem, bahçenin dikenidir artık. Bu, göçebeliktir çünkü göçebelik her türden kodlanmaktan bir kaçıştır aslında. Düşünce de düşüncesizlik sınırında, felsefe de felsefe olmayanın sınırında hareket eder. Deleuze'nin de ifade ettiği üzere göçebeliğin bu sınırı, yeni bir yaşamın yaratılmasıdır. Bu yeni yaşam, toprak ve yurtluk, dünya ve coğrafya, oluş ve bilinçdışının yaratıcılığında kurulur.

Göçebe bu yeni yaşam yaratımında bir kaçış hareketi içindedir. Dilin mantığına ya da mantığın diline karşı yeni anlatım ve ifade biçimleri yaratılır. Bu, Hanî'nin de çılgılığıdır. Temsil âleminin bedeninde Mir'in iktidarında delikler açmak. Mem, Mir'in majöratif iktidar oyununa sızar ve orada delikler açar. İşte şimdi satranç oyununda bu oyunun kodlarını okuyabiliriz.

VII.

Satranç epizodu, Mem ve temsil ettiği göçebelik ile Mir ve temsil ettiği iktidar arasındaki ilişkileri betimler. Her şeyden önce bu epizotta bir mekânla karşılaşırız. Satranç oyununun icra edildiği mekân yani satranç tahtası, bizatihi kodlanmış ve temsilin mekânıdır ki buradan oyunun Mir'in iktidar sınırları içinde oynandığı söylenebilir.

Deleuze, pürtüklü ve pürtüksüz olmak üzere iki tür mekândan bahseder. İlkinde verili standartlar ve koordinatlar üzerinde yerleşik site, beylik, devlet veya imparatorluklar gibi formlar bulunur. Burada bir sistem, sistemin temsili ve temsilcilerinin elinde servet ve iktidar bulunur. Bu mekân, dışarıya kapalı olmakla birlikte dışarıya çıkmaya müsaade eder. İkincisinde ise öğelerin karşılıklı olarak ilişkilendikleri ve yerleşik koordinatlardan kaçan göçebelerin bulunduğu ve içinde zikzaklar, esnek ve yaratıcı süreçlerin olduğu durumlar vardır. Bu mekânda olanlar yani göçebeler yersiz-yurtsuzluk üzerinden yerli-yurtlulaşmak isterler. Mem de bu sebeple oyunun içindedir.

Göçebelerin mekânı çöl gibi pürtüksüz mekânlardır. Orada herhangi bir yol, iz ve geçmişten kalan bir emareye ve sınıra rastlanmaz. Sonsuzluğu ifade eder. Khora gibi şekilsizdir ama şekil verendir. Çöl, göçebelerin mekânı olarak görmekten çok duymayı imler. Dengbêjin ve

aşığın sesi bilge ve filozofun sesinden daha iyi duyulur orada. Hem hatırlama hem de unutmaya kapı vardır. Burada düşünür ve şaire sonsuz fırsatlar sunulur.

Satranç tahtası, birimleriyle kodlanmış bir mekândır ve temsil güçleri olan şahlara ve beylere özgüdür. Oyunda oyunun vacibu'l-vücudu olan bir “taş” bulunur ve tüm oyun onun etrafında döner. İşte Mem, bu kodlanmış mekanda göçebeliğiyle Mir'in bu sisteminin kalesini delmek üzere yerini almaktadır ve herkesçe malumdur ki Mem “**bi bend û baz e**/güçlü ve mahirdir.” Bunu sağlayan şey de aşktır, çünkü dil, tarih ve sosyoloji pürtüklü mekân altında kodlanır ve şifrelenir. Sadece aşktır çöl, deniz gibi pürtüksüz mekânda varlığını sürdüren. O halde çölde ancak bir göçebe ve âşık bulunabilir ve salınabilir. Bu sebeple satranç oyununda güç ve maharetini ortaya koyan Mem, Zin ile göz göze gelince satranç tahtası yıkılır ve oyun aslında hükümsüz kalır. Bütün bunlar bu epizotta ve oyunun bütününde gözümüzden kaçırılan bir kavramsal kişilik üzerinden kurgulanır; Beko. Peki, kimdir Beko?

VIII.

Hem Mir'in iktidar ve sınırını hem de Mem'in göçebeliğini ve sınırını bilen bir kavramsal kişilik olarak Beko, oyunun en ilginç kahramanlarından biridir. Hem pürtüklü mekânı hem de pürtüksüz mekânı izlemektedir oyun boyunca. Mem'i sistemin içine alarak kodlamak ve yersiz-yurtsuzlaştırmak ama bunu başaramayınca sistemin dışına iterek bireyselleştirmek istemektedir. Yani herkese hak ettiği ve ait olduğu yeri ve mekânı hatırlatmak istemektedir. Bu sebeple Mem'in yüzünü Zin'e çevirip Mem'in itiraf etmesini sağlamayı dener.

İtiraf, Derrida'nın yerinde tespitleriyle bir bilgi, tanıtma, öğretme ve açığa vurma ile ilgili değildir. İtiraf bir müşahede ve gözetimdir. Kamusal tanıklık ya da. Bu da yazı ile ilişkilidir ve kamusal tanıklık artık bizzat oluş, bizzat metin, bizzat yaşamın kendisidir. Öte yandan itiraf, çöl ile de ilişkilidir yani mekânın dışına çıkmayla. Mem'in itirafı onu pürtüklü mekândan dışarı atacak ve ona göçebeliğini ve mecnunluğunu gösterecektir. Böylece itiraf yersiz bir yer ve yer-yurtluğun reddidir.

Beko, Zin'in şefaatiyle bu dünyada da arınmış ama daha önemlisi oyunun sonunda cennetle ödüllendirilen bir kişilik olarak kurgulanmıştır. Ona bu ödülü sağlayan şey onun kapıcılığıdır. Hanî Beko'ya onu rüyasında cennette gören bir Şeyh efendiye göstererek şunu söyler: "**Go: Şeyxo tu ma nizanî kî me! Ez ew Bekirê ku qapûçî me**/Dedi: ey Şeyh! Kim olduğumu bilmiyor musun? Ben o kapıcı Beko'yum işte!".

Beko'nun kapıcılığı her ne kadar ilk bakışta Mir'in hizmetçisi olmayı akla getirse de aslında kapıcılık, bekçilik veya çobanlık, Heidegger'in de ortaya koyduğu üzere hakikatin ortaya çıkmasını dinlemek ve varlığın komşusu olmakla ilişkilidir. İnsan varlığın öğretmeni değildir ve ancak bekçi olduğunda varlık ve hakikat ona bahşedilir. Böylece Hanî, Beko'ya sahip çıkar ve nasıl ki Mem'in kavramsal kişiliğinde kök, cinsiyet, din, kültür ve ırk gibi temsil dünyasının aparatları yeniden yorumlandıysa, Beko'nun kavramsal kişiliğinde de kötülük/teodise yeniden yorumlanır. Beko aynı zamanda kodlanmışlığına gösterdiği rıza ile rolünü eserin tüm epizotlarında kusursuzca gösterir.

Tüm bunlar bize aşkın ortaya çıkması için itirafın gerekli olduğunu ve tekilliğin ortaya çıkması için de özdeşlik ve farkı ötelemenin var olmasını gösterir. İşte Beko tam da bu rolü oynayarak oyunu tamamlar. Onun tekillik ve farka hücum etmesi olmasaydı Mem û Zin oyunu eksik kalırdı denilebilir. Peki, nedir bu özdeşlik ve fark meselesi?

IX.

Beko, Mem'in itirafını sağlamaya çalışırken türlü türlü hile ve dolaplara başvurmuş ancak başaramayınca temsil dünyasının içinden konuşarak Mem'i itirafa zorlamıştır. Bu sefer Beko Mem'i, Zin'in güzelliğini aynileştirerek tahrik etmiştir. "**Go min diye ya Memê hebandî, gêjek 'Ereban e lêvdeqandî-Ser ta bi qedem reş e wekî qîr, ne layiqê behs û xwestina Mîr**/ Dedi: gördüm Mem'in sevdiği güzeli, şaşkın bir Arap kızı dudakları dövmele-Baştan aşağı siyahtır katran misali, Mir'in ondan söz etmesi ve istemesine değmez biri. "

Bu aynileştirme, fark ve ayrılığı ötekileştirme, Mîr'in majöratif ve homojen iktidarıyla ilişkilidir, çünkü Mîr'in temsil dünyasında güzellik için bir tanım, öz, mahiyet, idea ve ayniyet vardır. Mem, bunu duyunca

tüm bilinç durumlarını kaybeder ve itirafa başlar. **“Te'nê di Memê wusa eser kir-Yekcar ji 'eqlî bê xeber kir**/Bu kınama Mem'de öyle eser bıraktı ki-Hepten onu aklından etti.” İşte itirafın şartı yerine gelmiş oldu: bilinç dışılık... Mem, bilinç durumundan çıktığı an ayniyetin sınırlarının dışına da çıkmış ve dilberin fark ve tekilliğini görmüştür. Bilinç dışılık durumu Mîr ve Beko'nun majöratif ve homojen, özdeş ve aşkın, ideal ve özcü anlayışını yıkar ve onları yersiz-yurtsuzlaştırır. Mem, bu durumda minöratif, heterojen, farklı ve çoklu gerçekliği görür:

Go: qet ne we ye, wekî wî gotî, Mîrê'm perî yê dilê'm sohtî

Şehzade ye, şehneşîn-mekan e 'enqa ye, bilind e aşıyan e

Mîranî ye ew, ji neslê pak e, nûranî ye ew, ne ab û xak e

Serdefterê hor û nazenîn e, her çend melek e, bi navê Zîn e

Dedi: İşin aslı onun dediği gibi değildir, bir peridir Mir'im yüreğimi yakmıştır o

Şehzadedir, şahların mekânında oturur, Anka misali yücelerdir o

Mir neslindedir, paktır, su ve toprak cinsi değildir nuranidir o

Huri ve nazeninlerin başıdır, her ne kadar melek olsa da Zîn'dir o.

Bu beyitlerden her ne kadar bir aşkınlaştırma kokusu gelse de kanımca üzerinde durmamız gereken şey, Mem'in, Beko'nun aynileştirme hamlesini püskürtmesi ve Zîn'in güzelliğini homojenleştirici temsillerden kurtarmasıdır. Zîn'in güzelliğini tekilliğinden ayrıştırarak bu aynileştirici teşebbüs her güzel için de geçerli bir tehlikeyi işaret eder, çünkü her olay ve oluş tek başına bir hakikat ifade eder. Mem'in bu teşebbüsü genelleştirilecek olursa her varlığı oluşa, her özdeşliği farka her birliği çokluğa tersyüz etmek ve böylece belki Nietzsche'nin bahsettiği ebedi dönüşe yaklaşmak mümkün olur. Artık öz değil oluş var. Gerçeklik, fark ve çokluk var.

Mem'in tekilleştirici hamlesi için herhangi bir mantıki ve bilimsel şart yoktur. Bu, bir oluş durumudur ve tamamıyla zar atımları, mucize-istisna, şans, tesadüf-enstantane ve risk ile ilişkilidir. Oyun ve oyun içinde oyun şeklinde ortaya çıkar.

X.

Ahmed-i Hanî, düşünür (seyda) ve şair (göçebe) bir yazar olarak Mem û Zîn oyununda herhangi bir alan ve sistem içinde değil ama daima oyun ve kaçış halindedir. Dil ile oyun ve sistemlerden kaçış halinde. Oturmuş-yerleşik yapılardan, majör sistemlerden, hiyerarşik sınıf ve tanımlardan kaçış hali; aşk, sarhoşluk, müzik ve raks gibi bilinç dışı aparatları gerektirir. Bu durumda Hanî'yi bir sınır durumunda görürüz. Bir kapıcı, bekçi ve çoban olarak.

Bize bu bilinç dışı durumlarından düşünce alanına geçişi sağlayan kavramsal kişilikler düşünüldüğünde Hanî'nin yarattığı Daye, Mem ve Beko gibi kavramsal kişilikler öne çıkar. Bunlar, bir soyutlama, metafor veya sembol değil her zaman yaşayan ve Hanî'nin sözlerini ifadeye döken kişiliklerdir. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü, Platon'un Sokrates'i gibi. Kavramsal kişilikler Deleuze'nin de ifade ettiği gibi düşüncenin yer ve yurtluklarını her daim yersiz-yurtsuzlaştırırlar.

Son adımda Hanî, kavram yaratımında bulunur ki bu onu düşünür kılan son konaktır. “Kinarî” (sınır-da-oluş), “kurdewarî (Kürt-oluş), tewettun (yurt-lanmak) vd. Buna “seyda” ve koçer” i de eklemem gerek.

Hanî, tüm bunları bir oyunda oynayarak yapar. Ayrıca tüm oyun boyunca yönümüzü zevk, neşe, müzik ve dansa çevirir. Hayata bir amor-fati, bir etik ve bir tat katmak için. Bu, düşünce ve şiirin, düşünür ve şairin her daim değişen ve dönüşen yaratıcı raksıdır. Bir bilim, bir mantık, bir bilgelik değildir bu. Bizzat hayatın etiğidir ve bundan gayrı bir etik de yoktur.

Kaynakça

- Cizîrî, Mela Ahmedê, (2009) *Dîwan*, çev: Osman Tunç, Nubihar Yay., İst.
- Deleuze, Giles, (2017) *Fark ve Tekrar*, çev: Burcu Yalın&Emre Koyuncu, Norgunk Yay., İst..
- Derrida, Jacques, (1999) “Platon’un Eczanesi”, çev: Zeynep Direk, *Toplumbilim Dergisi*, (sayı:10),.
- Derrida, Jacques, (2008) *Khora*, çev: Didem Eryar, Kabalcı Yay., İst.
- Derrida, Jacques, (2011) *Nietzchelerin Şöleni*, çev: Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yay., İst.,.
- Direk, Zeynep, (2021) *Çağdaş Kıta Felsefesi*, Fol Yayınları, Ank.
- El-Cezeri, Şeyh Ahmed, *Divanu’s-Şeyhi’l-Cezerî*, nşr: Muhammed Nuri, *Daru’l-Kitabi’l-Arabî*, Mısır., ts.
- Ez-Zıvıngî, Ahmed Ibn Molla Muhammed, *el-Ikdu’l-Cevheri fi Şerhi Divani’s-Şeyhi’l-Cezeri*, Kamışli, ts.
- Foucault, Michel, (2016) *Bilginin Arkeolojisi*, çev: Veli Urhan, Ayrıntı Yay., İst.
- Foucault, Michel, (2006) *Kelimeler ve Şeyler*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi, Ank.
- Heidegger, Martin, (2013) *Düşünmek Ne Demektir?*, çev: Rıdvan Şentürk, Paradigma Yay., İst.
- Heidegger, (1998) *Metafizik Nedir?*, çev: Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yay., İst.
- Nacî, Molla Abdusselam, (2004) *Şerhu’d-Divani’s-Şeyh el Cezeri*, Spîrêz Yay., Duhok,.
- Xanî, Ehmedê, (2010) *Mem û Zîn*, Haz: Huseyn Şemrexî, Nubihar Yay., İst.
- Teyran, Feqiyê, (2008) *Hemû Berhemên wî*, Belki Yay., İst.

Extended Abstract

Ahmed-i Hanî is recognized as a thinker within the troika of Kurdish literature, alongside Melayê Cizîrî and Feqiyê Teyran. Although these figures are primarily known for their literary contributions, their roles as thinkers are perhaps even more significant and deserving of deeper research. In this context, Hanî's unique work *Mem û Zîn* contains numerous episodes related to various disciplines of thought. Hanî, first and foremost, regards his work as “hilaf-î mutad” (contrary to custom) and “bid‘at” (innovation). But what do these terms mean? Moreover, the subjects of the work include issues such as masks, games, the unconscious, displacement, power and nomadism, identity, and difference. Why are these issues addressed in the work? This study focuses on these matters and presents a different portrait of Hanî.

1. The Position of the Thinker and Poet

Heidegger asserts that thinkers and poets hold a privileged position in our relationship with truth. A thinker is not merely a scientist, philosopher, or sage with ready answers to every question, nor does he approach objects through specific coding and codification. Those outside of the thinker navigate the comfort of the realm of words/logos. Words bring about sequential and similar concepts and phenomena such as reason, mindset, tradition, evolution, and development, giving them temporal status. In contrast, the thinker disrupts this game, participating in existence and flow rather than defining, limiting, or classifying existence. This brings the thinker closer to writing rather than logos, making him, along with the poet, not a teacher of truth but a guardian, gatekeeper, and shepherd who listens to its voice.

2. The Game of Truth

Thinkers and poets, who disrupt the game of truth and see truth as a game, no longer exist within any representation and absoluteness but oscillate in a pendulum that overturns all oppositions. In this oscillation, the thinker and poet continuously break down oppositions in their search for a third way at the boundary. The thinker and poet's existence at the boundary is inherent in the nature of thought itself. The

relationship between “dream” and “thought” indicates states of intoxication such as imagination, fear, anxiety, concern, and curiosity on the pre-thought level. For instance, in Persian, the word “endişe” (meaning anxiety) inherently reinforces the meanings of this pre-thought level. This can also be interpreted through the relationship between “fikir” and “fikir” in Arabic and “hizr” and “hazar” in Kurdish. “Hazar” means fear in Arabic. Thus, the thinker, unlike the philosopher and sage, points to a state and event that constantly oscillates in a pendulum without possessing absolute knowledge of the truth. This continuous oscillation between existence and non-existence, truth and metaphor, right and wrong—essentially between life and death—characterizes the thinker's presence on the boundary without submitting to any extremes.

3. Writing and Nomadism

The thinker's presence on the boundary is also related to writing. While the philosopher and sage fortify law and hierarchy within the comfort and solidity of logos, representing a truth, the thinker navigates within the realm of writing that transcends meaning and views existence as a game. Writing allows the thinker to displace existence, truth, and objects, removing all codifications and definitions from their rooted places. Writing, with this feature, symbolizes poetry that represents all grammatical, morphological, semantic, and meaning escapes and nomadism. Thus, nomadism is most befitting for the poet.

When considering the relationship between the thinker and writing specifically in the case of Ahmed-i Hanî, it is evident that Hanî is the intellectual pioneer of a new class equivalent to “seyda” in Kurdish society, different from “molla” and “şeyh”. In other words, Hanî can be seen as the first writer, thinker, and seyda of the troika, distinguishing himself from his predecessors. Hanî represents escape and nomadism by not confining himself to any codification and not relying on the central institutions of the verbal climate such as the tekke (dervish lodge) and medrese (Islamic school). Instead, he expresses this through writing and thus through the game in the form of poetry.

4. Conceptual Personalities and Concept Creation

As a thinker (seyda) and poet (nomad) author, Ahmed-i Hanî, in Mem û Zîn, exists not within any particular field or system but always in a state of game and escape. This escape from established structures, major systems, hierarchical classes, and definitions requires unconscious apparatuses such as love, intoxication, music, and dance. In this context, we see Hanî in a boundary situation. When considering the conceptual personalities that facilitate the transition from these unconscious states to the realm of thought, the conceptual personalities created by Hanî, such as Daye, Mem, and Beko, come to the forefront. These are not abstractions, metaphors, or symbols but living personalities that articulate Hanî's words, akin to Nietzsche's Zarathustra or Plato's Socrates. Conceptual personalities, as Deleuze states, perpetually deterritorialize the places and domiciles of thought.

In the final step, Hanî engages in concept creation, which marks the last station that makes him a thinker. Concepts such as “Kinari” (being-at-the-boundary), “kurdewari” (becoming-Kurd), “tewettun” (homeland), and others, including “seyda” and “koçer” (nomad), are created by Hanî. He plays out all of these concepts in a game. Additionally, throughout the game, he turns our direction towards pleasure, joy, music, and dance to add a sense of amor-fati, ethics, and flavor to life. This is the ever-changing and transforming creative dance of thought and poetry, thinker and poet. It is not a science, logic, or wisdom; it is the very ethics of life, and there is no ethics beyond this.