

the journal of mesopotamian studies



Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies
Vol. 4/1 Winter 2019

ISSN: 2147-6659



MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
Türkiye' de Yaşayan Diller Enstitüsü

JMS The Journal of
Mesopotamian Studies
Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies
Vol. 4/1 Winter 2019

ISSN: 2147-6659

Mardin Artuklu Üniversitesi Adına:
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University:

Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA
(Rektör)

Editör | Editor in Chief

Doç. Dr. Yunus CENGİZ

Sayı Editörü/Issue Editor

Dr. İbrahim BİNGÖL

Editörler Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üni),
Doç.Dr. Mehmet Zahir ERTEKİN (Bingöl Üni),
Doç.Dr. Hayrettin KIZIL (Dicle Üni),
Doç.Dr. Veysi Ünverdi (Mardin Artuklu Üni).
Doç.Dr. Mustafa ASLAN (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Shahab VALI (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Necat KESKİN (Mardin Artuklu Üni)
Dr. Yılmaz ÖZDİL (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Kutlu AKALIN (Mardin Artuklu Üni)

Dr.Zafer KUTLU (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Ayhan TEK (Muş Alpaslan Üni),
Dr. İbrahim BİNGÖL (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Mehmet Tayfun (Mardin Artuklu Üni)
Dr. Zülküf ERGÜN (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Khaled ALADWANI (Mardin Artuklu Üni)
Dr. İbrahim ALSHIBLI (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Amar ALJARAHA (Mardin Artuklu Üni).

Editör Yardımcıları | Assistant Editors
Arş.Gör. Şehmuz KURT (Mardin Artuklu Üni.)
Arş.Gör. Ahmet KIRKAN (Mardin Artuklu Üni)

Redaksiyon/Redaction
Türkçe ve İngilizce: Arş.Gör.Şehmuz KURT
Kürtçe: Arş.Gör. Bünyamin DEMİR
Arapça: Arş.Gör. Ahmet KIRKAN

Yönetim Yeri | Head Office
Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiyede Yaşayan Diller Enstitüsü
Rektörlük Ek Binası Yerleşkesi Artuklu/Mardin
Tlf: +90 482 212 98 84 20 Fax: +90 482 212 98 85 e-mail: : jms@artuklu.edu.tr /mesopotamianstudies@gmail.com
web: http://jms.artuklu.edu.tr

Dizgi ve Tasarım: Abdullah Özgür ORAL

Baskı | Printing
Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.
Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
13 Mart Mah. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No:3/B - Mardin
Tel&Fax: 0482 213 16 56 - 212 11 58 • www.mardinsesi.com.tr
Şubat 2019



© Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiyede Yaşayan Diller Enstitüsü'nün bilimsel bir yayım organı olan Mesopotamian Studies Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup altı ayda bir (Ağustos-Şubat) ve yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide Kürt, Arap ve Süryani kültürü, dili ve edebiyatı alanlarında akademik nitelik taşıyan ve Türkçe, Kürtçe, Arapça, İngilizce ve Süryanice dillerinde yazılan bilimsel çalışmalara yer verilir. | The Journal of Mesopotamian Studies is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The Journal of Mesopotamian Studies is an international peer-reviewed journal and it is published semi-annually (August - February). The scientific research on Kurdish, Arabic and Syriac culture, language and literature written in Turkish, Kurdish, Arabic and Syriac languages are published in The Journal of Mesopotamian Studies.

Danışma Kurulu | Advisory Board*

| | |
|--|--|
| Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA (Mardin Artuklu Üniv.) | Doç. Dr. Jean François PEROUSE (st. Anad. Arş. Enst.) |
| Prof. Dr. Abdülhalim AYDIN (Fırat Üniv.) | Doç. Dr. M. Nesim DORU (Mardin Artuklu Üniv.) |
| Prof. Dr. Farouk ISMAEL (Unv. Hamburg Almanya) | Doç. Dr. M. Sait TOPRAK (Mardin Artuklu Üniv.) |
| Prof. Dr. Eleanor COGHILL (Uppsala Üniv. İsveç) | Doç. Dr. Vahap ÖZPOLAT (Mardin Artuklu Üniv.) |
| Prof. Dr. Carina JAHANI (Uppsala Üniv. İsveç) | Dr. Amr TAHER (Harward Üniv. ABD) |
| Prof. Dr. Gülşat AYGEN (Illinois Üniv. ABD) | Dr. Barzoo ELIASI Oxford Üniv. (İngiltere) |
| Prof. Dr. Arda ARIKAN (Akdeniz Üniv.) | Dr. Kaveh DASTOOREH (Koye Üniv. Irak) |
| Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR (Mardin Artuklu Üniv.) | Dr. Khaled KHAYATI (London Üniv. İngiltere) |
| Prof. Dr. Mesut ERGİN (Dicle Üniv.) | Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN (Bingöl Üniv.) |
| Prof. Dr. M. Faruk TOPRAK (Ankara Üniv.) | Dr. Nesim SÖNMEZ (Van Yüzüncü Yıl Üniv.) |
| Prof. Dr. Vahab VALI (İran) | Dr. Yavuz AYKAN (Boğaziçi Üniv.) |
| Doç. Dr. Abdulwahab K. MOUSA (Zaho Üniv. Irak) | Dr. Michael CHYET (Washington Library ABD) |
| Prof. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üniv.) | Doç. Dr. Hayrullah ACAR (Mardin Artuklu Üniv.) |
| Doç. Dr. Hazem Said MONTASIR (El-Ezher Üniv. Mısır) | Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Üniv.) |



The Journal of
Mesopotamian Studies

Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies
Vol. 4/1 Winter 2019

ISSN: 2147-6659

Bu Sayının Hakemleri | Reviewers of This Issue

Prof. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üni.),

Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Üni.),

Doç.Dr. Hayrullah ACAR (Mardin Artuklu Üni.),

Doç. Dr. Zahir ERTEKİN (Bingöl Üni.),

Doç.Dr. Mustafa ÖZTÜRK(Mardin Artuklu Üni.),

Doç.Dr. Hayreddin KIZIL (Dicle Üni.),

Doç Dr.Yahya SUZAN (Dicle Üni.),

Doç Dr. Tareq AWREHİM (Mardin Artuklu Üni.),

Dr.Shahab VALI (Mardin Artuklu Üni.),

Dr. Nurettin BELTEKİN (Mardin Artuklu Üni.),

Dr. Süleyman ŞANLI (Mardin Artuklu Üni.),

Dr.İlyas AKMAN (Mardin Artuklu Üni.),

Dr. Hemîn OMAR AHMAD (Bingöl Üni.),

Dr. Ahmet GEMİ (Mardin Artuklu Üni.),

Dr. Halil AKÇAY (Mardin Artuklu Üni.),

Dr. Zülküf ERGÜN (Mardin Artuklu Üni.),

Dr. Hacı ÖNEN (Dicle Üni.),

Dr. Ahmet TEKİN (Mardin Artuklu Üni.),

Ayhan YILDIZ (Mardin Artuklu Üni.).

İçindekiler | Contents

| | | |
|---|---------|--|
| Editör'den | IV-VII | Editorial |
| Makaleler Articles | | |
| Ahmet ABDÜLHADİOĞLU Dilsel ve Kültürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi | 03-22 | Ahmet ABDÜLHADİOĞLU Mardin Arabic Dialect in Terms of Linguistic and Cultural Features |
| Mehmet Emin PURÇAK Kuyu Metaforu Bağlamında Kader Kuyusu Romanında Mekân Ve Bellek İlişkisi Üzerine Bir İnceleme | 23-50 | Mehmet Emin PURÇAK A Study on The Place and Memory Relationship in The Novel Kader Kuyusu (Well of Destiny) In The Context Of The Metaphor 'Well' |
| Ayhan TEK Evdirrehîm Rehmî Hekkarî û Berhemên Wî Yê Ji Bo Biçûk, Ciwan û Jinan | 51-71 | Ayhan TEK Abdürrahim Rahmi Zapsu ve Kadın, Çocuk ve Gençler İçin Yazdığı Eserleri |
| Resul GEYİK Teoriya Hinkirin û Bikaranîna Xwendinê Di Kurmancî De | 73-88 | Resul Geyik Kürtçe'de Okuma Öğretme ve Kullanım Teorisi |
| Mustafa Dehqan Some Gūrānî Gleanings from Persian Codices | 89-101 | Mustafa Dehqan Fars Elyazmalarında Bazı Goranî Derlemeleri |
| M. Şirin FİLİZ Positivism, Said Nursi and The Kurds | 103-118 | M. Şirin FİLİZ Pozitivizm, Said Nursi ve Kürtler |
| Shemal Khamo KHUDUR خوهزا پيروزی د كهلتووړی كورداندا ټيزدی وه كه ميناك | 119-139 | Shemal Khamo KHUDUR Kürt Kültüründe Kutsal Doğa- Ezidilik Örneği |
| د. خالد العَدَوَانِي النُّص ومستويات تحليله: دراسة في اللسانيات النُّصِيَّة | 141-157 | Khaled al Adwani Metin ve Tahlil Düzeyleri: Dilbilimsel Metin Araştırması |
| د. إبراهيم خليل الشبلي الصراع الحضاري في الرواية السورية بين ٢٠٠٠-٢٠١٠ نماذج روائية مختارة | 159-172 | İbrahim Alshbli Suriye Romanında Uygarlık Çatışması (Seçilmiş Roman Örnekleri- 2010-2000) |
| Çeviri Translation | | |
| Ephrem Isa Yousif Di Waqainameya Metropolit Elyasê Nisêbîni De Mîrektîya Merwanîyan Wer: Mustafa ASLAN | 173-185 | Ephrem Isa Yousif Di Waqainameya Metropolit Elyasê Nisêbîni De Mîrektîya Merwanîyan Çev: Mustafa ASLAN |
| Kitap Değerlendirmesi Book Review | | |
| Shahab VALI Kurdên Yarsan: Dîrok û Mitolojî Deg: Erol ŞAYBAK | | Shahab VALI Kurdên Yarsan: Dîrok û Mitolojî Review: Erol ŞAYBAK |

Editör'den

Mardin Artuklu Üniversitesi'nin Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü'nün uluslararası hakemli dergisi olan The Mesopotamian Studies dergisinin altıncı sayısını (C.4 s.1.) size ulaştırmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Doğrusu dergimizin bu sayısını yayına hazırlamaya çalışırken en çok zorlandığımız konulardan biri yayınlanmak üzere gönderilen makaleleri seçmek oldu. Konuların dağılımında denge tutturmanın zorluklarına ek olarak bir de farklı dillerde ve farklı alfabelerde yayınlanmak üzere makaleleri seçmek bizim için hiç de kolay olmadı. Umarım söz konusu dengeyi ve seçimi tutturmada başarılı olmuşuzdur.

Bu sayımızda toplam dokuz makale, bir çeviri ve bir kitap tanıtımı yer almaktadır. Bu makalelerden üçü, biri Arap alfabesiyle olmak üzere Kürtçenin Kurmanci lehçesi, ikisi İngilizce, ikisi Türkçe, ikisi de Arapça dillerinde kaleme alınmıştır. Bu sayıda yer alan çeviri de Fransızcadan Kürtçenin Kurmanci lehçesine çevrilmiştir.

Ahmet Abdülhadioğlu “**Dilsel ve Kültürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi**” adlı makalesinde Mardin’de konuşulan Arapça lehçenin sahip olduğu kültürel ve dilsel zenginlikleri ile bazı lehçesel özellikleri hakkında bilgi veriyor. Çalışmasını sadece Mardin şehir merkeziyle sınırlı bırakmıyor, bağlı ilçe ve köyleri de kapsayan örnekler ve gözlemler sunuyor.

Mehmet Emin PURÇAK “**Kuyu Metaforu Bağlamında Kader Kuyusu Romanında Mekân ve Bellek İlişkisi Üzerine Bir İnceleme**” adlı makalesinde Mehmed Uzun’un Kader Kuyusu adlı romanını Kuyu Metaforu ile Mekân ve Bellek İlişkisi açısından ele alıyor ve Mehmed Uzun’un bir Kürt aydınının hayatını anlatılırken nasıl “kuyu” kelimesi aracılığıyla bellek-mekân ilişkisini işlediğini gösteriyor.

Ayhan Tek “**Evdirehîm Rehmi Hekkarî û Berhemên Wî Yên Ji Bo Biçûk, Ciwan û Jinan**” (Abdürrahim Rahmi Zapsu ve Kadın, Çocuk ve Gençler İçin Yazdığı Eserleri) adlı makalesinde bir yazar ve aydın olarak Abdürrahim Rahmi Zapsu’yu inceliyor ve onun bilinmeyen eserlerini ve yönlerini ortaya çıkararak Zapsu’yu bir Kürt aydını olarak Kürt edebiyatına olan etkisini inceliyor.

Resul Geyik “**Teoriya Hînkirin û Bikaranina Xwendinê di Kurmancî de**” (Kürtçe’de Okuma Öğretme ve Kullanım Teorisi) adlı makalesinde dil öğreniminde dil öğretim metodolojisi üzerinde duruyor ve bunu Kürtçe öğrenimi açısından değerlendiriyor. Özellikle okuma oranı düşük toplumlarda dil öğretim metodolojisinin ne olması gerektiği hakkında bilgiler veriyor.

Mustafa Dehqan “**Some Gūrānî Gleanings from Persian Codices**” (Fars Elyazmalarında Bazı Goranî Derlemeleri) adlı makalesinde Gorani edebiyatının yayınlanmamış malzemelerinin tanıtımını yaparak onları gün yüzüne çıkarıyor

ve kullanıma sunuyor. Yazar, Yezidi dinine karşı yazılan Arapça tartışmaları bulmaya çalışırken, Gorani edebiyatı ile ilgili yeni bilgilere ulaştığını söylüyor.

M.Şirin FİLİZ “**Positivism, Said Nursi And The Kurds**” (Pozitivizm, Said Nursi ve Kürtler) adlı makalesinde Müslüman bir Kürt alimi olan Said Nursi’nin pozitivist felsefeyle olan ilişkisini ele alıyor ve onun bu felsefeyi kendi toplumsal koşullarına nasıl uyarlamaya çalıştığını inceliyor.

Shemal Khamo Khudur میناک و هکه نێزدی کورداندا کهلتووژی د پیرۆزی خوهزا (Kürt Kültüründe Kutsal Doğa- Ezidilik Örneği) adlı makalesinde Kürt kültüründe kutsal doğayı ele alıyor ve bunu özellikle de Ezidilik dini ve felsefesi açısından inceliyor. Yazar doğanın Kürt toplumunda ne kadar önemli olduğunu ileri sürüyor.

Khaled al Adwani “النصیة اللسانیات فی دراسة: تحلیله ومستویات النص” (Metin ve Tahlil Düzeyleri: Dilbilimsel Metin Araştırması) adlı makalesinde modern dil bilim araştırmacılarının metin üzerindeki çalışmalarını ele alıyor ve bunların kullandıkları yöntem ve analizlerini inceliyor.

İbrahim Alshbli مختارة روائية نماذج 2000-2010 بین السوریة الروایة فی الحضاری الصراع (Suriye Romanında Uygarlık Çatışması (Seçilmiş Roman Örnekleri- 2000-2010) adlı makalesinde Suriye’de özellikle de 2000-2010 yılları arasında yayınlanmış romanlardan örnekler vererek, roman anlatısının zaman ve teknik açıdan geçirmiş olduğu aşamaları inceliyor.

Ephrem Isa YOUSIF’un Fransızca olarak kaleme aldığı “**Le métropolitte Élie de Nisibe, ses relations avec la dynastie des Marwanide**” adlı makalesini Mustafa ASLAN tarafından “**Di Waqaînameya Metropolît Elyasê Nisêbîni De Mîrektîya Merwanîyan**” adıyla Kürtçe’ye çevrildi.

Kitap Tanıtımı Bölümünde Shahab VALI tarafından Fransızca olarak yazılan ve Sevda ORAK REŞİTOĞLU’nun Kürtçe’ye çevirdiği “**Kurdên Yarsan**” adlı kitap, Erol ŞAYBAK tarafından tanıtılmıştır.

Dr. İbrahim BİNGÖL

Editorial

It is with great pleasure that we bring you the sixth issue of The Journal of Mesopotamia Studies (V.4./1.), an international peer-reviewed journal of The Institute of Living Languages in Turkey, Mardin Artuklu University.

It was actually the most difficulty we had in selecting topics and articles that were sent to us and establishing a balance among them when we tried to prepare this issue to publish. In addition to the difficulty of establishing a balance in distributing topics, selecting the articles in different languages and alphabets made more difficult. We hope that we succeeded in establishing the balance aforementioned.

In this issue, there are totally nine articles, one translation and one book review. Three of these articles are in Kurmanji – one with Arabic script – Kurdish, two are in English, two are in Turkish and two are in Arabic. The translation is from France into Kurmanci Kurdish.

In his article “**Mardin Arabic Dialect in Terms of Linguistic and Cultural Features**” (Dîsel ve Kùltürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi) Ahmet Abdulhadioğlu gives information about the Arabic dialect spoken in Mardin and its cultural and linguistic resources and its some vernacular features. He does not limit his studies to the city of Mardin itself, but gives the samples and observations including the affiliated towns and villages.

In his article “**A Study on The Place and Memory Relationship in The Novel *Well of Destiny*-In The Context Of The Metaphor ‘Well’**” (Kuyu Metaforu Bağlamında Kader Kuyusu Romanında Mekân ve Bellek İlişkisi Üzerine Bir İnceleme) Mehmet Emin Purçak analyses Mehmed Uzun’s novel, “The well of Destiny” in terms of the well metaphor and the relationship of place and memory and shows how Mehmed Uzun deals with the relationship of place and memory through the word “well” when narrating the life of a Kurdish intellectual.

In his article “**Evdîrrehîm Rehîmî Hekkârî and His Works for Children, Youth and Women**” (Evdîrrehîm Rehîmî Hekkârî û Berhemên Wî Yê Ji Bo Biçûk, Ciwan û Jinan) Ayhan Tek analyses adlı Abdurrahim Rahmi Zapsu as an author and intellectual and reveals his unknown works and aspects and examines his influence on Kurdish literature.

In his article “**The Theory of Teaching and Use of Reading in Kurdish**” Resul Geyik deals with linguistic teaching methods and evaluates them in terms of Kurdish. He refers to reading strategies in learning languages. He asserts how important linguistic teaching methods are in undeveloped countries.

In his article “**Some Gūrānî Gleanings from Persian Codices**” Mustafa Dehqan reveal Gorani’s unpublished materials, brings them into use. He says

that he accessed to the new information about Gorani literature when trying to find the Arabic discussion about Yezidi religion

In his article “**Positivism, Said Nursi And The Kurds**” M. Şirin FİLİZ deals with Said Nursi’s positivist philosophy and examines how he tries to adapt this philosophy to his social circumstances..

In his article “**Holy Nature in Kurdish Culture –The Case of Ezdiyafî**” (خوهرزا) (میناک و مکه ئیزدی کورداندا کلتوروی د پیرۆزی Shemal Khamo Khudur examines holy nature especially in terms of Ezidy religious rituals and philosophy. He asserts how important nature is in Kurdish society.

In his article “**Text and Its Analysis Level: a Study in Text Linguistics**” (النصّ) (النصّیة اللسانیات فی دراسة: تحلیله ومستویات Khaled al Adwani deals with modern linguistic researches’ studies on texts and examines their methods and analyses.

In his article “The Civilizational Conflict in the Syrian Novel between 2000-2010” (مختارة روائية نماذج 2000-2010 بین السوریة الروایة فی الحضاری الصراع) İbrahim Alshbli examines the stages of novel narration in terms place and technic, giving the examples of published novels in Syria especially between 2000-2010 years.

Ephrem Isa YOUSIF’s French article “**Le métropolitaine Élie de Nisibe, ses relations avec la dynastie des Marwanide**” has been translated into Kurdish by Mustafa ASLAN with the title of **Di Waqaînameya Metropolît Elyasê Nisêbînî De Mîrektîya Merwanîyan**”.

Erol ŞAYBAK has introduced the book titled “**Kurdên Yarsan**” which was written by Shahab VALI in French and has been translated into Kurdish by Sevda ORAK REŞİTOĞLU.

We hope that you find these articles interesting and useful and do let us know if there are any topics you would like to see covered in the future.

Dr. İbrahim BİNGÖL



Makaleler | Articles





Makale Geliş Tarihi: 24.01.2019

Makale Kabul Tarihi: 30.01.2019

DİLSEL VE KÜLTÜREL ÖZELLİKLERİ BAKIMINDAN MARDİN ARAPÇA LEHÇESİ

Ahmet Abdlhadiođlu *

ÖZET

Mardin'de konuřulan Arapça lehçesi, Türkiye'nin diđer bazı Őehirlerinde konuřulan Arapça lehçelere nazaran fasih Arapçaya yakın olması ve arkayık özellikler tařması bakımından önemli bir yer teřkil etmektedir. Bu lehçe, gerek sesbilgi, gerek biimbilgi, gerekse sözdizimi bakımından fasih Arapçanın birçok özelliđini barındırmaktadır. Bu makalede, Mardin'de konuřulan Arapça lehçenin sahip olduđu kültürel ve dilsel zenginlikleri ile bazı lehçesel özellikleri hakkında bilgi verilecektir. Çalıřmaya konu olan cođrafı alan, Mardin Őehir merkezisiyle sınırlı olmayıp, bađlı ilçe ve köyleri de kapsamakta, derlenen örnekler ve yapılan gzlemler üzerinden bu lehe hakkında özet niteliđinde bilgiler verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mardin, Arapça, lehe, fasih Arapça.

ABSTRACT

Mardin Arabic Dialect in Terms of Linguistic and Cultural Features

In comparison to Arabic dialect spoken in some other cities of Turkey, Arabic dialect spoken in Mardin has an important place in terms of being close to fluent Arabic and possessing archaic features. This dialect contains many features of fluent Arabic in terms of its phonetics, morphology and syntax. This article provides information about the cultural and linguistic richness and some dialectic features of the Arabic dialect spoken in Mardin. The geographical area subject to this study is not limited to Mardin city centre but also includes the connected towns and villages, and brief information on this dialect is provided through compiled samples and observations.

Keywords: Mardin, Arabic, dialect, fluent Arabic.

* Dr. Öđr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, ahmetabdulhadioglu@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4943-5956>

Giriş

Dillerin önemli özelliklerinden biri, değişime maruz kalabilmeleri ve buna bağlı olarak zamanla farklı lehçelerin ortaya çıkmasıdır. İslam'ın gelişinden sonra Arapça, Arabistan Yarımadası dışında kalan bölgelere de yayılmış ve birçok yerde kültür ve ilim dili olarak kullanılmış, Kur'an dili olması hasebiyle, bu dile ayrı bir önem atfedilmiştir. Fütihat ile birlikte başka dil ve kültürlerle etkileşim, beraberinde farklı lehçelerin fasih Arapçanın önüne geçmesine sebep olmuş ve böylece farklı coğrafyalarda birbirinden farklı özelliklere sahip lehçeler ortaya çıkmıştır (en-Nâdirî, 2008: 328). Bu durum günümüze kadar sürmüş, Arap coğrafyasında konuşulan bu lehçelerin sayısı daha da artmıştır. Ancak bu çeşitliliğe rağmen, Modern zamanda konuşulan lehçelerin her biri aslında eski lehçelerin birer uzantısı durumundadır ('Abbûd, 2012: 159).

Arapçanın farklı lehçelerle konuşulduğu yerlerden biri de Türkiye'dir. Söz konusu lehçeler, yaygın olarak Mardin, Hatay, Şanlıurfa ve Siirt'te ve kısmen de olsa Türkiye'nin diğer bazı şehirlerinde konuşulmaktadır. Mardin, geçmişte Bekr, Tağlib, Rabia, Şeyban gibi birçok Arap kabilesinin hicret ettiği önemli şehirlerden biri sayılmaktadır. Bu kabilelerin birçoğu Besus Savaşı'ndan sonra miladi beşinci yüzyılda bu bölgeye hicret etmişlerdir. Bu yüzden bu bölgeye yerleşen bazı kabilelere ve yerleşim bölgelerine tarihçiler, "Diyâr-ı Bekr", "Tağlib" ve bazen de bu kabilelerin Rabia kabilesine müntesip olmaları hasebiyle "Diyâr-ı Rabi'a" gibi isimler vermişlerdir. Bu kabilelerden Benû Bekr, Dicle'den, Nusaybin, Siirt, Hasankeyf, Silvan ve Diyarbakır'a kadar uzanan geniş bir hat üzerine yerleşmişlerdir (el-Hamevî, 1995: II/494; el-Kalkaşendî, 1982: 132). Bazı Süryani tarihçiler ise bu bölgeye yerleşen Arapları "Ba'rabâya" ve "Beyt Arabî" isimlerini vermişlerdir (Şîr, 2007: II/14).

Sonuç olarak farklı bölgelere yerleşen bu kabilelerin her biri, dilsel anlamda farklı etkiler bırakmıştır. Bu yüzden Musul'dan Siirt'e oradan da Mardin'e yakın sınırlara kadar uzanan hat boyunca konuşulan lehçelere "el-Mûsuliyye", "el-Muhallemiyye", "el-İs'irdiyye", "el-Âzihîyye" ve "el-Mârdîniyye" gibi farklı isimler de verilmiştir. Bu bölgede konuşulan lehçeler, birçok açıdan fasih Arapçaya Şam bölgesi lehçesinden bile daha yakın görülmüştür (el-Makdisî, 1991: I/146).

Mardin'de, şehre bağlı bazı ilçeler ile altmışa yakın köyde konuşulan bu lehçeyi Hans Jürgen Sasse (ö. 2015), çeşitli kaynaklara dayanarak "Kıltu Lehçesi" ismini vermektedir (Sasse, 1971: 7). Bunun yanında bu lehçenin Musul lehçesine yakın olduğunu ve her iki lehçenin de fushâ Arapçaya en yakın lehçelerden olduğunu söyleyenler de olmuştur (İsmail ve 'Usmân, 2004: 308). Bergstrasser (ö. 1933) ise Arapçanın on farklı lehçesini zikrettiği çalışmasında, Mardin lehçesini el-Cezire ve Irak lehçelerinden saymaktadır (Bergstrasser, 2006: 112).

Mardin Arapça lehçesi ve bu lehçenin sahip olduğu temel özellikler, birçok araştırmacının ilgisini çekmiş, bazen müstakil bir kitapta bu konuya değinilmiş, bazen de müstakil bildiri ve makaleler yazılmıştır. Albert Socin'in "Der Arabische Dialekt Von Musul Und Mardin" ile Otto Jastrow'un "The Position of Mardin Arabic in the Mesopotamian-Levantine Dialect Continuum" isimli çalışmaları, Hans-Jurgen Sasse'nin "Linguistische Analyse des Arabischen Dialekts der Mhallamiye in der Provinz Mardin", George Grigore'nin "L'Arabe Parlé À Mardin" ile Mehmet Şayır'ın "Mardin'de Konuşulan Arapça Lehçenin Sesbilgisi, Biçimbilgisi ve Sözdizim Bakımından İncelenmesi" isimli doktora tezleri, Mehmet Şirin Çıkar ve Abdulhadi Timurtaş'ın "Mardin-Ömerli'de Kullanılan Arap Lehçesi Üzerine Dilsel Bir Tahlil" başlıklı makaleleri bunlardan sadece birkaçıdır (Acat, 2018).

Araştırma Yöntemi

Çalışmada, Mardin Arapça lehçesinin konuşulduğu şehir merkezi ile bağlı ilçe ve köylerde kişisel görüşmeler yapılarak ses kayıtları alınmıştır. Söz konusu kayıtlar, şahsi arşivimizde muhafaza edilmektedir. Bunun yanında gerek Mardin Arapça lehçesiyle, gerekse diğer Arapça lehçelerle ilgili geniş literatür taraması yapılmıştır. Çalışmada ayrıca Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen "Mardin ve Çevresi Arapça Sözlü Kültürü" isimli projede, saha çalışması kapsamında elde edilen veriler de kullanılmıştır.

Makalede yer alan Mardin lehçesine ait kelimelerin latin harflerine aktarımında DİA'da uygulanan transkripsiyon sistemi kullanılmış, fonolojik yazım esas alındığından, söz konusu sistem dışında farklı şekillerde gösterilen ve yörenin lehçesinde farklı olarak sesletilen bazı harfler aşağıda gösterilmiştir:

ı: ə, uzun sesletilen o harfi: ō, c: ğ, ş: š, v: w, uzun sesletilen e ve a harfleri: ā, imâle ile uzun sesletilen e harfi: ē, ç: č, j: ž.

1. Kültürel/Anlamsal Özellikler

Mardin'de konuşulan Arapça lehçe, yukarıda bahsi geçen kabilelerin de etkisiyle farklı unsurlar barındırmaktadır. Bu lehçelerin birçoğu, bazı ses ve lehçesel özellikler bakımından birbirinden çok da uzak sayılmamakla birlikte, her biri bazı lehçesel özellikler bakımından bir diğer lehçeden ayrılmaktadır. Lehçelerin ayırt edici bazı özellikleri, aslında birer dil kusuru olarak da kabul edilmiştir. el-Asma'î'nin (ö. 828) bu minvalde naklettiği rivayetlerden biri de bu durumu teyit etmektedir. Bu rivayete göre, ilim meclisinde hazır bulunanlara Muaviye'nin (ö. 680), dili en fasih olanlar kimlerdir, diye sorması üzerine mecliste bulunanlardan biri, Iraklıların ruttesinden, Bekr'in keşkeşesinden, Tağlib'in şenşenesinden, Kudâ'a'nın ğamğamasından, Himyer'in tamtamaniyyesinden uzak kalanlardır, şeklinde cevap vermiştir (İbn 'Abdirabbih, 1983: II/305).

Arapça da her dil gibi zamanla gelişmiş ve bazı yönleriyle de dilsel değişimlere uğramıştır (en-Nu'aymî, 1989: 11). Mardin'de konuşulan Arapça lehçesi, tamamen fusha olmamakla birlikte, fushaya birçok açıdan benzemekte ve bu yönüyle arkayik özellikler taşımaktadır. Buradaki lehçede kullanılan birçok kelime, bugün diğer bölgelerde yaşayan Arapların bile kullanmadığı ve ancak sözlüklerde bulunabilecek çok eski kelimelerdir. Mesela karın anlamında (بَطْن) ve (جَوْف), yoğurt anlamında (خَائِر), kalp anlamında (فُوَاد), kar anlamında (تَلَج) ve (هَبْوَة) bu kelimelerden sadece birkaçıdır.

Mardin lehçesinde kullanılan kelimelerin birçoğuna baktığımızda bunların asıllarının Arapça olduğu görülmektedir. Fakat aradan uzun zamanın geçmesi ve sosyokültürel anlamda özellikle son yıllarda Arapça konuşulan diğer ülkelerle irtibatın olmaması bu kelimelerde değişimin meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu kelimelerin zamanla çok kullanılmaları, beraberinde bazı değişimleri de meydana getirmiştir. Bu değişimler arasında en önemli olanı, hareke ya da harfin hafzedilmesi durumudur. Bilindiği gibi belli bir döneme kadar bu kelimeler asıl halleriyle muhafaza edilmiş fakat farklı milletlerin kültür ve dilleriyle etkileşim sonucu kelimelerde de değişim meydana gelmiştir. Hazf olayı doğal konuşma süreci içinde gerçekleşen bir dil olayı olup kelimelerin çokça kullanılmasıyla meydana gelmektedir. Bu da bu türden değişikliklerin, aslında lehçeyi konuşan kişi tarafından da bilerek ve kasten yapılmadığını gösteriyor (Vâfi, 1945: 7; el-Meşhedânî, 2010 b: 31).

Mardin Arapça lehçesinde gerek fasih Arapça kaynaklı, gerekse başka dillerden giren birçok kelime bulunmaktadır. Bu kelimeler dikkatle incelendiğinde üzerlerinde meydana gelen fonetik ve anlamsal değişikliklere rağmen, asıl hallerinden çok da farklı olmadıkları görülmektedir. Burada ilkin bu kelimelerin fusha Arapçadaki kelimelerle karşılaştırması yapılacak, daha sonraki bölümlerde ise bu kelimeler üzerinde meydana gelen ses değişimleri incelenecektir. Aşağıda bu lehçede kullanılan bu nadir kelimelerden bazıları ile fusha Arapçadaki karşılıkları verilmiştir:

Xaraṭ (خَرَطُ): Kesmek, biçmek/yalan söylemek → Sözlükte, (خَرَطٌ يَخْرُطُ)

(وَيَخْرُطُ، خَرَطًا) şeklinde aynı anlamları ihtiva etmektedir (İbn Manzûr, 2009: IV/73).

Vakkaf (وَكَّفُ): (Evin) su damlatması → Sözlükte, (وَكَّفُ) şeklinde gözün yaş akıtması, suyun akması gibi anlamlar ihtiva etmektedir (İbn Manzûr, 2009: XV/435).

Marma' (مَرْمَع): Yerde yuvarlamak → Sözlükte, (مَرْمَع) şeklinde, öfkeden burnunu hareket ettirmek veya birini toprağın üzerinde yuvarlamak anlamındadır (ez-Zebidî, tsz.: XXI/123).

Şaqa' (شَفَع): (Taş) fırlatmak → Sözlükte, (شَفَعٌ يَشْفَعُ شَفْعًا) şeklinde olup göz değmesi anlamındadır (İbn Manzûr, 2009: VII/173).

Kads (كِدْس): Çalı çırpının toplandığı yer. → Sözlükte, (كُدْسٌ ج: أَكْدَاس) hasat edildikten sonra bir araya getirilen ürün anlamındadır (İbn Manzûr, 2009: XII/48).

Şaçal/Şaqlak (شَقْلَق/شَقْلَق): Kaldırmak, taşımak, yerinden kımıldatmak. → Sözlükte, (شَقْلَق) bir şeyi taşımak, kaldırmak, (شَقْلَق) ise bir şeyi tartmak; (شَوْقَل) şeklindeki kullanımı ise dinarı tartmak anlamındadır (İbn Manzûr, 2009: VII/178).

Şaffūra (شَفُورَة): Suyun ve bitkinin olmadığı yer. → Sözlükte, (شَفُورَة ج: فِقَار) العَفْرُ، العَفْرَة ج: فِقَار) ıssız ve çorak yer anlamındadır (İbn Manzûr, 2009: XI/264).

Abū sfār (أبو صفار): Bir tür sarılık hastalığı. → Kelime Arapça sözlüklerde de yakın anlamda, ciğerde oluşan bir tür sarılık anlamında kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 2009: VII/386).

Atraş (أَطْرَش): Sağır → (أَطْرَش) Sözlüklerde, hem sağır hem de kulağı az duyan anlamlarında olup aynı anlama gelen (صم) kelimesine göre işitmede zayıflık anlamında kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 2009: VII/386; es-Se'âlîbî, tsz.: 109).

Başbaş (بَصْبَص): Bir şeye dikkatlice bakmak. → Sözlükte, (بَصْبَصٌ بَصِيصًا) parıldama anlamındadır. (البصاصة) Parladığı için göze verililen isimlerden biridir. (بَصَصَ الحُرُؤ) şeklinde ise, köpek yavrusunun gözleri henüz tam olarak açılmadan önce bakması, bir şeyi görmeye çalışması anlamında kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 2009: I/516).

Bakbak (بَقْبَق): Suyun üzerinde damlacıkların oluşması, başarısız olma, gözleri yuvasından fırlamışçasına bakmak, fokurdamak gibi farklı anlamlarda kullanılır.

→ Es-Se'alibî (ö. 1038), eşyaların seslerini taksim ettiği bölümde, (البَقْبَعَةُ) kelimesinin testi içinde hareket ettirilen suyun çıkardığı sese verildiğini söyler (es-Se'âlîbî, tsz.: 212).

Barbariyyē (بَرَبَرِيَّة): Aralarında husumet bulunan iki kişi ya da iki grubun ağız dalaşına girmeleri ve anlaşılmayacak derecede hızlı konuşmaları anlamında kullanılmaktadır. → Sözlükteki anlamı, (البُرْبُرُ) çok sayıda kişinin sesli bir şekilde konuşması şeklindedir (el-Feyrûzâbâdi, tsz.: I/384).

Bataḥ (بَطَحَ): Birine sertçe vurmak suretiyle yere devirmek. → Sözlükte, (بَطَحَ) şeklinde aynı anlamda kullanılır (İbn Manzûr, 2009: I/524).

Tvannas (تَوَنَّسَ): Sohbet etmek, konuşmak anlamlarında kullanılır. → Sözlükte, (التَّأَنَّسُ) yalnızlık kelimesinin zıddı, (آتَسَهُ) ise yalnız bırakmanın zıddı şeklindedir (İbn Manzûr, 2009: I/280).

Xarmaş (خَرَمَشَ): Tırmalamak. → Sözlükte, (خَرَمَشَ) şeklinde dağıtmak, bozmak anlamlarında kullanılır (İbn Manzûr, 2009: IV/89).

Saffûd (سَفُودَ): Tandırdaki ateşi karıştırmak için kullanılan uzun demir şiş. → Sözlüklerde, (السُّفُود - السَّفُود) eğri uçları bulunan demir şiş anlamındadır (İbn Manzûr, 2009: VI/307; İbn Seyda, 1978: I/420).

Şvayyē (شَوَّيَّه): Az şey anlamında bir de yavaş anlamında kullanılır. → Sözlükte artakalan şeyler, az şey, kıymetsiz şey anlamlarında kullanılır (el-Ferâhîdî, 1980: VI/298).

Enfaḩas (انْفَطَسَ): Boğulmak anlamındadır. → Sözlükte, (فَطَسَ يَفْطِسُ فَطُوسًا) ölmek, (الفاطِسُ) ise hastalık belirtileri olmaksızın ölen kimseler için kullanılır (İbn Manzûr, 2009: X/319).

Mfaşkal (مَفَشَكَل): Dağınık, düzensiz, sakar anlamlarında kullanılmaktadır. → Arapça sözlüklerde, hem şîn (ش) hem de sîn (س) harfleriyle geçen kelime yorgun, dağılmış, bozulmuş anlamlarında kullanılmaktadır (İbn Seyda, 1978: VII/163).

Nattaş (نَتَّشَ): Çekmek, çekiştirmek, çuvalanmak anlamlarında kullanılır. → Sözlükte, çimdiklemek, ayakla vurmak ya da itmek anlamlarında kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 2009: XIV/34; el-Ferâhîdî, 1980: VI/646).

Tamar (طَمَرَ): Gömmek, (اِطْمَرُ) şeklinde ise (arg) Uykuya dalmak anlamlarında kullanılır. → Sözlüklerde (يَطْمِرُ طَمْرًا طَمَرَ) şeklinde, saklamak anlamındadır (İbn Manzûr, 2009: VIII/272; el-Ferâhîdî, 1980: VII/424).

Paç (پاچ): Vücutta oluşan çıban veya kabarcığı patlatma, ayrıca uzun süre kaynadığından tenceredeki suyun/yemeğin miktarının azalması anlamlarında kullanılmaktadır. → Sözlükte (يَبِّحُ يَبِّحًا) şeklinde, ilk anlamıyla kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 2009: I/383).

Haran (حَرَنَ): İnatla bir yerde kalmaya veya oturmaya devam etmek anlamında kullanılmaktadır. → Sözlükte, (حَرَنَ يَحْرُنُ حِرَانًا) şeklinde, devenin çökmesi, (حَرَنَ) şeklinde ise alışverişte sabit fiyatta ısrar etmek anlamındadır (İbn Manzûr, 2009: III/167).

Rafas (رَفَسَ): Tekmelemek anlamında kullanılmaktadır. → Sözlükte, (رَفَسَ يَرْفُسُ) şeklinde aynı anlamda, ayrıca ekmeği ufalamak anlamında geçmektedir (İbn Manzûr, 2009: V/313).

Şaṭ (شَاط): Vücutta oluşan yanıktan dolayı acı çekmek. → Sözlükte aynı anlamda kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 2009: VII/275).

Vaşvaş (وَشْوَشَ): Fısıldamak → Sözlükte aynı anlamda kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 2009: XV/351).

Bunun yanında Mardin lehçesinin en önemli özelliklerinden biri de müterâdif kelimelerin sayısının bir hayli fazla olmasıdır. Bu durum aynı zamanda bu lehçenin sahip olduğu zengin söz dağarcığının da bir göstergesidir. Aşağıda bazı kelimelerin Mardin lehçesinde yer alan ve anlam bakımından nüansları bulunan müterâdifleri verilmiştir:

Bakmak → ṭalla' (طَلَعَ): Bakmak, dayyağ (دَيَّيْغُ): Gizlice bakmak, başbaş (بَصْبَصَ): Dikkatlice bakmak, 'ayyaş (عَيَّشَ): Nişan alma esnasında gözlerini kısarak bakmak, farzan (فَرَزَنَ): Gözleriyle süzmek, ətfarrağ (اِتْفَرَّجَ): Seyretmek,

əmbahad/ənbahad (أَمْبَهَدُ/أَنْبَهَدُ): Şaşkınlık içinde bakmak, ənxavaş (أَنْخَوْتُ): Şaşırarak ve anlamsızca bakmak, balqaṭ (بَلَقَطُ): Gözünü dört açmak, dikkatlice bakmak, ballaṭ (بَلَّطُ): Öfkeli bir şekilde bakmak.

Vurmak, dövmek → zarab (ضَرَبَ): Vurmak, palax (يَلَخُ): Aniden vurmak, xabaṭ (خَبَطُ): Şiddetli bir şekilde vurmak, maxmax (مَخَّمَخُ): Adamakıllı dövmek, laçax (لَجَّخُ): Tokat atmak, şabaṭ (شَبَطُ): Şiddetli tokat atmak, taḥḥ (طَحَّ): Adamakıllı dövmek.

Konuşmak, seslenmek → ḥakā (حَكَى): Konuşmak, ḥēka (حِيَكَى): Birinin konuşmasını taklit etmek, damdam (دَمَدَمَ): Durmadan konuşmak, gara (كَرَى): Konuşmak, şikâyet etmek, kaçam (فَجَمَ): Konuşmak, espri yapmak, za'par (زَعَبَرَ): Öfkeli bir şekilde, ağzını bozarak konuşmak, barbar (بَرَبَرَ): Öfkeli bir şekilde ve anlaşılmayacak bir dille konuşmak, tarkam (تَرَكَمَ): Mırıldanmak, anlamsızca konuşmak, zafzaf (زَفَزَفَ): Aşağılayarak konuşmak, maxxar (مَخَّرَ): Ağzına geleni söylemek, va'vaḥ (وَعَوَّحَ): Canhıraş bağırarak, hızlı konuşmak, xanxan (خَنَّخَنَ): Genizden konuşmak, havvar (هَوَّوَرَ): Seslenmek, haylab (هَيْلَبَ): Feryat figân etmek, za'vaḥ (زَعَوَّحَ): Azarlamak, bağırarak, sāḥ (سَاخَ): Çağırarak, vaşvaş (وَشَّوَشَ): Fısıldamak, paşpaş (پَشَّپَشَ): Fısıldamak.

2. Dilsel/Lehçesel Özellikler

Cahiliye döneminden günümüze kadar Arap lehçelerinden her birinin kendine ait bazı özellikleri bulunmaktadır. Bu lehçelerden Kureyş lehçesi diğer lehçelerin güzel taraflarını almış ve asli şeklini koruyabilmiştir. Ancak diğer bazı lehçeler dilin kusurlarından sayılabilecek bazı özellikler taşımışlardır. Örneğin dilsel bir olgu olarak “el-keşkeşe (الكشكشة)” ve “el-keskese (الكسكسة)”, Rabi'a ve Mudar lehçesinde, “el-'an'ane (العننة)”, Kays ve Temim lehçesinde, “el-fahfaha (الفحفحة)”, Huzeyl lehçesinde, “el-vekm (الوكم)”, Rabi'a lehçesinde, “el-vehm (الوهم)”, Kelb kabilesinin lehçesinde, “el-'ac'ace

(العججة)”, Kudâ‘a lehçesinde, “el-istintâ (الاستنطاء)”, Sa‘d b. Bekr, Huzeyl, Ezd ve Kays lehçesinde, “el-vetm (الوتم)” ve “eş-şensene (الششنة)” Yemen lehçesinde, “et-tamtamâniyye (الطمطمانية)” ise Himyer lehçesinde yaygındı.²

Yukarıda geçen bu lehçesel özelliklerden Mardin lehçesinde (‘alaykən, mənəkən, mənənən, əmbərha) gibi kelimelerde örneklerine rastladığımız, el-vekm, el-vehm ve nadir olarak et-tamtamâniyye gibi lehçesel özelliklere rastlamak mümkündür.

Bunun yanında diğer lehçelerde olduğu gibi imâle, Mardin Arapça lehçesinde de ibdâl, hazf gibi bazı değişimler ortaya çıkmıştır. Kelimeler üzerinde meydana gelen değişiklikler, daha önce belirttiğimiz gibi her lehçede rastlanabilecek değişikliklerdir. Ama en nihayetinde bu kelimelerin birçoğu, sözlükte yer alan kelimelere dayanmaktadır. Söz konusu kelimeler dışında fusha Arapçada yer almayan ve başka dillerden bu lehçeye geçmiş olan kelimeler bulunmakla birlikte bunların sayısı azdır.

2.1. Fonetik (Sesbilgisel) Özellikler

Her dilde olduğu gibi Arapçada da zamanla bazı kelimenin asıl şekilleri üzerinde bazı değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimler, kültürel ve bölgesel nedenlerle ses, yapı ve söz dizimi bakımından farklılık gösteren ve bir dilin belli bir coğrafi bölgedeki insanlar tarafından konuşulan çeşidi şeklinde tanımlanan (ed-Dâmin, 1989: 32; ed-Dâmin, 1990: 10) lehçenin özelliklerindedir. Mardin lehçesinde de aslı fasih olan kelimelerde zamanla imâle, hazf, ibdâl vb. fonetik değişimler meydana gelmiştir. Bu türden fonetik ve anlamsal değişime maruz kalan kelimelerin anlam bakımından Irak, Suriye, Yemen gibi farklı lehçelerle de benzerlik arz ettikleri görülmektedir. “el-Mümâsele” diye isimlendirilen ve genel anlamda seslerin birbirini etkilemesi şeklinde ifade edilebilecek (‘Umar,

² el-keşkeşe: (رَأَيْتُكُنْشَ) örneğinde olduğu gibi muttasıl müennes zamirlerin muhatap sığalarında kâf (ك) harfinden sonra şîn (ش) harfi getirmek, el-keskese: (رَأَيْتُكُنْ) örneğinde olduğu gibi muttasıl müzekker zamirlerin muhatap sığalarında kâf (ك) harfini veyahut bu harften sonra gelen harfi şîn (ش) harfine döndürmek, el-‘an‘ane: (عَنَّكَ) örneğinde olduğu gibi kelime başındaki hemzeyi (ع) harfiyle telaffuz etmek, el-fahfaha: (ح) harfini (ع) harfine döndürmek, el-vekm: (عَلَيْكُمْ، بِكُمْ) örneklerinde olduğu gibi (ك) harfinden önce (ي) harfi veyahut kesre gelmesi durumunda bu harfi kesreli telaffuz etmek, el-vehm: (مِنْهُمْ، عَنْهُمْ) örneklerinde olduğu gibi (ي) harfinden önce (ي) harfi veyahut kesre gelmesi bile bu harfi kesreli telaffuz etmek, el-‘ac‘ace: (تَمِيمَج) örneğinde olduğu gibi (ي) harfinden önce (ي) harfini (ج) harfine döndürmek, el-istintâ: (أَنْطِي) örneğinde olduğu gibi (ي) harfinden önce (ط) harfi bitişen ve sakın olarak gelen (ع) harfini (ن) harfiyle telaffuz etmek, el-vetm: (النَّات) örneğinde olduğu gibi (س) harfini (ت) harfiyle telaffuz etmek, eş-şensene: (النَّيْش) örneğinde olduğu gibi (ك) harfini (ش) harfiyle telaffuz etmek, et-tamtamâniyye: (طَابَ) (أَمْهَوَاء) örneğinde olduğu gibi (ل) harfini (م) harfiyle telaffuz etmek. (es-Suyûtî, 2010: 1/189-190)

1976: 324) fonetik değişimlerde idğâm, ibdâl, imâle vb. ses değişimleri görülmektedir. Buradaki ses değişimlerinde, şehir merkezi ile bağlı ilçe ve köylerde bazı değişik kullanımlar olmakla birlikte birçok yönden ortak özellikler bulunmaktadır. Bu farklılıklardan bazıları (əmfallat/mfallat) örneğinde olduğu gibi ses türemesi, (darab, zarar) şeklinde ses kalınlaşması ve (fêkê)'de olduğu gibi ünsüz düşmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

2.1.1. İmâle

Mardin lehçesinde en sık rastlanan fonetik değişimlerden biri imâle olup bazen bu tür değişimler, anlam daralması ve anlam genişlemesi gibi durumlara da sebep olmaktadır. İmâle, kelimedeki yer alan elif (ل) harfinin yâ (ي) harfine ya da fethanın kesre harfine yakın bir sesle okunmasıdır (el-Vâsîti, 2004: II/285). Temim, Esed, Tay ve Tağlib gibi Arabistan Yarımadası'ndaki eski Arap kabilelerin lehçelerinde de mevcut olan bu durum, aynı bölgedeki Kureyş, Sakif, Hevâzin ve Kinâne gibi kabilelerde görülmemektedir (en-Nu'aymî, 1980: 2-3; Çelebi, 1970: 95; el-Meşhedânî, 2010 a: 93). Sîbeveyhi'nin (ö. 796) "el-Kitâb" isimli eserinde de değindiği bu olgu, aynı zamanda fonetik anlamda kelimeye estetik katan bir olgudur (Sîbeveyhi, 1975: IV/125). Mardin lehçesinde de əlhêf (aslı: لِحاف), əktêb (aslı: كِتَاب), fêhəm (aslı: فَاهِم), nêyəm (aslı: نَائِم) örneklerinde olduğu gibi imâle yapılmakta, bazen de tahfife başvuruyla, kelimelerin ilk harfinin sakın bir şekilde okunması suretiyle l̤hêf, ktêb şeklinde telaffuz edilebilmektedir. Bazı kelimelerde ise imâle ile birlikte harf değişiminin de olduğu görülmektedir. Örneğin aslı (الْبَارِحَة) şeklinde olan mbêrha (مَبِيرْحَة) sözcüğünde bâ (ب) harfinden sonra gelen elif (ل), yâ (ي) harfine döndürülerek imâle yapılmış, lâm-ı tarifteki lâm (ل) harfi ise mîm (م) harfine döndürülmüştür ki bu durum Arapçanın kadim lehçelerinde bulunan ve *et-tamtamâniyye* (الطَّمْطَمَانِيَّة) diye isimlendirilen ve lâm-ı tarifin mîm (م) harfine döndürüldüğü durumlarda olur. Rivayete göre Hz. Peygamber kendisine (هل من البرِّ الصيامِ في) هل من البرِّ الصيامِ في (هل من امِّيرِّ امِّصيامِ في امِّسفر؟) anlamında (السَّفَرِ؟) anlamında (هل من امِّيرِّ امِّصيامِ في امِّسفر؟) şeklinde soru yönelten Himyerliler'e (ليس من البرِّ الصيامِ في السفر) (ليس من البرِّ الصيامِ في السفر) anlamında (ليس من امِّيرِّ امِّصيامِ في امِّسفر) şeklinde cevap vermek suretiyle bu lehçeyle konuşmuştur. Bu lehçe aynı zamanda Tay ve Ezd kabilelerine de nispet edilmektedir (ed-Dâmin, 1990: 49; Enîs, 1965: 140; et-Ta'ân, 1968: 68). Burada mîm (م) harfinden önce bazen (ə) şeklinde telaffuz edilen kesreli hemzenin gelmesi ise İbn Cinnî'nin (ö. 1002) de

işaret ettiği gibi sakin olarak okunması daha zor olan mîm (م) harfinden önce hemze getirmek suretiyle telaffuzun kolaylaştırılmasıdır (İbn Cinnî, 1954: I/9).

Mardin lehçesinde imâlenin herhangi bir kelimedede gerçekleşebilmesi için bazı şartlar bulunmaktadır. Bunlar:

1. Elif harfinden sonra kesreli harfin gelmesi (قَاعِد < قَاعِد، جَوَارِب < جَوِيرِب).
2. Kelimenin ilk harfinin kesreli olması (مِفْتَاَح < مِفْتَاَح، كِتَاب < كُتَيْب).
3. Mezid fiillerin mazisinde ikinci harfin elif, muzarilerinde ise üçüncü harfin elif gelmesi (حَارِب < حَيْرِب، يَفَاتِل < يَقِيْتَل).
4. İsmın müsekker çoğul olarak gelmesi (كِلَاب < كُتَيْب) gibi ('Usmân, 2011: 73).

2.1.2. Hazf

Hazf, ibarede anlam kaybına yol açmayacak şekilde eksiltme yoluna gitmek (el-Hâşimî, 1960: 224) anlamında olup, Arapçada gerek şiirde gerekse nesirde kullanımı yaygın olan dilsel bir olgudur. Birçok Arap dil âlimi, hazfın Arap dilinin zenginliklerinden biri olduğuna işaret etmiştir (İbn Cinnî, 1954: II/360). Hazf, Arapçanın temel özelliklerinden biri olan tahfifin de bir türü olup hareke, harf ve kelime hazfı gibi farklı türleri bulunmaktadır. Konuşmada ve özellikle lehçelerde dile ağır gelenin değil kolay gelenin tercih edilmesi esasına dayanır (en-Nu‘aymî, 1989: 168). Abdulkâhır el-Cürcânî (ö. 1078), hazfın özelliklerinden ve kullanımındaki güzelliklerden bahsederken şunları söylemektedir:

“Bu özellik, dilde ince ve zarif bir kullanım olup ilginç yönleri bulunmakta, adeta bir sihiri andırmaktadır. Bu kullanımda (harf, hareke veya kelimenin) telaffuz edilmemesi, adeta telaffuz edilmesinden daha fasih bir kullanımı beraberinde getirmektedir. (el-Cürcânî, 1978: 146)

Mardin lehçesinde aşağıda yer alan örnekler hazfın kullanımına dair örneklerdir:

Aşkad (أَشْقَد) → Kelime (أَيْش) ve (قَد) kelimelerinden mürekkep olup, buradaki (شَيْء) fasih Arapçada (أَيْ شَيْء) şeklinde kullanılan soru edatı (أَيْ) ile (ي) kelimelerinden meydana gelmiştir. Burada (أَيْ) edatında geçen yâ (ي) harflerinden biri hazfedilmiş, daha sonra (شَيْء) kelimesinde yer alan yâ (ي) harfi

ile hemze (أ) hazfedilerek şîn (ش) harfî bir önceki kelimeyle birleştirilmiştir.

Kelimenin sonuna birleştirilen (فَدَّ) ise miktar belirtmek için getirilmiştir.

Mənənt (مننت) → مَنْ أَنْتَ şeklinde soru edatı ile zamirden oluşan cümlede, zamirin başında yer alan hemze hafz edilmiştir.

Məlbayt (م البيت) → Aslı مِنَ الْبَيْتِ şeklinde olup harf-i cerin sonundaki nûn (ن) harfi hazfedilmiştir.

Bunun yanında üçüncü şahıs zamirleri de diğer bazı lehçelerde olduğu gibi hazfedilmektedir.

qiltülū (قَلْتُوْلُو) → قُلْتُ لَهُ

katabtülən (كَتَبْتُوْلُنْ) → كَتَبْتُ لَهُمْ/لَهُنَّ

2.1.3. İbdâl

Mardin lehçesinde kullanımı sık olan ibdâlin, fasih Arapçada da kullanımı yaygındır. Harflerin birbirleriyle yer değiştirmesi (göçüşme) şeklinde gerçekleşen bu dil olayına, İbnu's-Sikkît (ö. 858), es-Suyûtî (ö. 1505) ve İbn Cinnî gibi birçok dil âlimi işaret etmiştir (el-Kazvîni, 1910: 173; İbnu's-Sikkît, 1978: 48). Sîn (س) harfinin sâd (ص), hemzenin (أ) hâ (ه) harfine dönüşmesi gibi durumlarda gelebilen ibdâli, İbn Cinnî kalb başlığı altında işlemekte ve birbirine ses anlamında yakın olan ve mahreci aynı olan dâl (د), tâ (ت) ve tâ (ط) vb.

harflerde meydana geldiğini ifade etmektedir (İbn Cinnî, 1954: I/197). Bu durum, bir kelimenin harfleri arasında olabileceği gibi, iki müstakil kelimenin harfleri arasında uyumun olması gerektiği durumlarda da olabilmektedir (İbn Cinnî, 1954: I/225). Mardin lehçesinde bu türden örneklerin sayısı çok olup aşağıda bazıları zikredilmiştir:

Tvannas (تَوَّسَن) → Aslı (تَأَنَّسَن) şeklinde olup diğer lehçelerde çok da örneğine rastlanmayan bir durum gerçekleşmiş ve hemze (أ), vâv (و) harfine dönüşmüştür.

Oysa birçok Arap lehçesinde, mahreci zor olan hemze hafz edilmiştir. Temîm kabilesi ile onlara mücavir bazı kabileler, hemzeyi telaffuz ederken, Arabistan Yarımadası'nın kuzeyindeki bazı kabileler ise teshile başvurmuş ve hemzeyi hafz etmiş veyahut elif (ا), vâv (و), ya da yâ (ي) harflerinden birine ibdâl etmişlerdir (Şahin, 1966: 30). Dolayısıyla Arabistan Yarımadası'nın kuzeyine düşen Irak'a ve buradaki kabilelere coğrafi yakınlığı sebebiyle Mardin'deki lehçede de hemzenin bu şekilde hafz veya ibdâl olunması tabii bir durumdur.

Zgîr (زغِير) → Aslı (صَغِير) şeklinde olup sâd harfi (أ), ze (ز) harfine dönüşmüştür. Bu durum, Arap dilbilimcilerinin birçok eski kabilelerde varlığına işaret ettikleri dilsel bir olgudur (en-Nu‘aymî, 1980: 130).

şem (ثَم) → Aslı (فَم) şeklinde olup fâ harfi (ف), peltek se (ث) harfine dönüşmüştür.

Ma'lağa (مَعْلَغَة) → Aslı (مَلْعَغَة) şeklinde olup ayn harfi (ع) ile lâm harfi (ل) harfi yer değiştirmiş, ilk harfin harekesi kesreden fethaya dönüşmüştür.

ənsəl (أَنْسِيل) → Aslı (لِسَان) şeklinde olup kelimenin başına elif (ل) eklenmiş ve aynı zamanda telaffuzunda imâle durumu meydana gelmiştir.

Təkra (تَقْرَأُ) → Aslı (تَقْرَأُ) şeklinde olup hem fiilin sonundaki hemze hafzedilmiş hem de muzaraat harfi kesre ile okunmuştur. Behrâ ve diğer bazı Arap kabilelerinde de bu türden bir dilsel olgu mevcut olup “et-teltele (التَّلْتَلَة)” şeklinde isimlendirilmektedir. Onlar (نِعْلِم), (تِعْلِم) şeklinde muzari fiilin ilk harfini kesre ile telaffuz etmişlerdir (İbn Cinnî, 1952: II/11).

Arayt (أَرَيْتَ) → Aslı (رَأَيْتَ) şeklinde olup ilk iki harf yer değiştirmiştir.

Qaraytu (قَرَيْتُ) → Aslı (قَرَأْتُ) şeklinde olup hemze (أ) yâ (ي) harfine dönüştürülmüştür.

Naçax (نَجَّحَ) / naxaş (نَحَّشَ) → Dürtmek anlamında kullanılan bu fiil, Arapça sözlüklerde (نَشَّحَ) şeklinde olup merkebi hareket ettirmek için asayla dürtmek veya birini itmek suretiyle rahatsız etmek anlamındadır (İbn Manzûr, 2009: XIV/91). Mardin lehçesinde bazen fiilde yer alan (ش) ve (خ) harfleri yer değiştirmekte bazen de (ج) harfi (ç) sesine dönüşmektedir.

Burada zikrettiğimiz örnekler, Mardin lehçesinin fusha Arapça ile ve eski kabilelerin konuştuğu lehçelerle çok güçlü bağları olduğunu birer göstergesidir.

2.2. Morfolojik (Biçimbilgisel) Özellikler

Diğer birçok Arapça lehçede olduğu gibi Mardin lehçesinde de kıyasa uygun olmayan bazı kullanımlar ve telaffuzlar söz konusudur. Bunlardan bazıları aşağıda maddeler halinde sıralanmıştır.

1. Öntüreme³ yoluyla bazı fiillerin başına hemze harfinin getirilmesi. Örneğin (تَفَعَّلَ) vezninde gelen mezid fiillerin (إِفْعَلَّ) vezninde, ilk harfin hemzeli olarak okunması şeklinde telaffuz edilmesi.

ədda'bal (إِدْعَبَل), əddarvaş (إِدْرَوْش) gibi.

2. (اِنْفَعَلَ), (تَفَعَّلَ) gibi mezid fiil vezninde gelen bazı fiillerle bazı isim ve sıfatların ilk harflerinin önses düşmesi⁴ sonucu sakin olarak okunması.

nfaţas (تَفَطَّسَ), tfarrağ (تَفَرَّجَ), m'affan (مَعْفَنَ), mbērha (مَبِيرْحَه) gibi.

3. Kıyasa uygun olmayan bir şekilde nispet yâ'sından (ي) önce elif ve yâ harfinin eklenmesi.

أَوْل → avvalānī (أَوْلَانِي), أَحْمَر → aħmarānī (أَحْمَرَانِي), طَوِيل → ṭavīlānī (طَوِيلَانِي) gibi.

4. Orta harfinin harekesine göre altı farklı babta gelen mazi ve muzari fiillerin muzarileri, Mardin lehçesinde tek bir babta gelmektedir.

Yəktəb (يَكْتَبُ), yəşrab (يَشْرَبُ), yəftaħ (يَفْتَحُ), yəşhad (يَشْهَدُ) gibi.

5. Ef'âl-ı hamsede nûn (ن) harfinin, mazi fiillerde ise harekeli gelmesi gereken son harfin daima sakin olarak gelmesi.

Mazi fiillerde → Katab (كَتَبَ), Katabt (كَتَبْتُ)

Muzari fiillerde → Təktəbīn (تَكْتَبِينَ), Təktəbūn (تَكْتَبُونَ) gibi.

2.3. Sentaks (Sözdizimsel) Özellikler

Mardin lehçesi, diğer Arapça lehçelerden özellikle sözdizimsel özellikler bakımından birçok farklılık göstermektedir. Bu durum, özellikle çok dilliliğin ve çok kültürlülüğün yaygın olduğu Mardin ve çevresinde yoğun dilsel ve kültürel etkileşimin sonuçlarından bir tanesidir. Fakat bu özelliklerden önemli bir kısmına, diğer Arapça lehçelerde de rastlamak mümkündür. Aşağıda bu özelliklerden birkaçı örnekleriyle birlikte gösterilmiştir:

1. İşaret isimlerinde aslına uygun kullanımlar yanında, farklı şekillerde telaffuzlar da söz konusudur. Aşağıdaki tabloda bu isimlerden önce fusha olanları, daha sonra ise Mardin lehçesinde kullanılanları telaffuzuyla birlikte verilmiştir:

³ Bir sözcüğün önünde, kökensel olmayan bir ses oluşması. (Vardar, 2002: 155).

⁴ Bir sözcüğün başındaki sesin kullanılmaması. (Vardar, 2002: 154).

| | | | | | |
|----------------|--------|--------|-------------|--------|-----------|
| أُولَئِكَ | تِلْكَ | ذَلِكَ | هَؤُلَاءِ | هَذِهِ | هَذَا |
| Havk, havkē | hāk | | havz, havzē | hāy | hāza, hāy |

Bunun yanında, işaret ismi olarak kullanılan ve daha çok “işte” anlamını veren isimler de kullanılmaktadır.

Ėkvā (إِكْوَا), əkvānē (إِكْوَانِه) (müfred müzekkerler için)

Ėkyā (إِكْيَا), əkyānē (إِكْيَانِه) (müfred müennesler için)

Kənā (كِنَا), kənānē (كِنَانِه) (cem‘i müzekker ve cem‘i müennesler için)

2. İsmi mevsuller

Bütün ism-i mevsuller yerine ortak ism-i mevsul olarak əl (ال), lə/la (ل) ve əllī (اللي) kullanılmaktadır.

Zərtū əllī zārni (رَزْتُ الْيَازِنِي). (Beni ziyaret edeni ziyaret ettim.)

la mā-y‘ēvənək lā t‘ēvənū (لَمَّا يُعِينُكَ لَا تُعِينُونِ). (Sana yardım etmeyene sen de yardım etme.) gibi.

3. Tesniye ve cemi müzekker salimlerin i‘râblarının sabit gelmesi.

Arapçada tesniyeler ile cem‘i müzekker salimlerin i‘râbı, ref‘ durumunda elif (ل), nasb ve cer durumlarında ise yâ (ي) harfî ile olur. Ancak bu durum bazı lehçelerde değişiklik arz edebilmektedir. Örneğin Benu Hâris, Hemdân, Kinâne gibi kabilelerin lehçelerinde tesniye durumundaki isimlerin i‘râbı her durumda elif (ل) ile olur (el-Ezherî, tsz.: I/65). Mardin lehçesinde ise bunun tam tersine tesniye durumundaki isimlerle cem‘i müzekker salimlerin i‘râbı, her durumda yâ (ي) harfî ile olur.

Havzē kıalamayn ənnē (هَوْذِه فَلَمَّيْنُ إِنَّه). (Bunlar iki kalemdir.)

Ėštaraytu kıalamayn (اِشْتَرَيْتُ فَلَمَّيْنِ). (İki kalem satın aldım.)

Ėav ləm‘almīn (جَاوَا لِمُعَلِّمِينَ). (Öğretmenler geldi.)

Araytu ləm'almîn (أَرَيْتُ (ا)لْمُعَلِّمِينَ). (Öğretmenleri gördüm.)

Ḳə'dtu ma' ləm'almîn (قَعَدْتُ مَعَ (ا)لْمُعَلِّمِينَ). (Öğretmenlerle oturdum.)

4. Munfasıl merfû zamirlerin sadece altı kipinin kullanılması.

Huvvê (هُوَ), hiyyê (هِيَ), hannê (هِنَّ), ənt/ənta (أَنْتَ/أَنْتِ), ənti (أَنْتِ), əntən (أَنْتِ)

5. Muzari fiilin önüne gelen ve gelecek zaman ifade eden (سَد) ve (سَوْف) yerine mecrur tâ (تَ/تِ) harfinin kullanılması.

tirōḫūn/ayrōḫūn (تَرَوْحُونَ/تَرَوْحُونَ), tiyəktəb/ayəktəb (تِيكْتَبُ/تِيكْتَبُ)

6. Olumsuzluk anlamını katmak için sadece (مَ) edatının kullanılması. Bu edat mazi fiilin önüne geldiğinde mā (مَا) şeklinde, muzarin önüne geldiğindeyse mō (مَوْ) şeklinde kullanılır.

Mā rāḫ (مَا رَاخَ), mā nəsi (مَا نَسِيَ), mō yəfham (مَوْ يَفْهَمُ), mō ysāfer (مَوْ يَسَافِرُ) gibi.

7. Kesinlik anlamı ifade etmek için kullanılan (قَدْ) edatı yerine, (كَتْ) kullanılır. Bu edat sadece mazi fiillerle birlikte kullanılır ve daha çok –mişli geçmiş zaman anlamı vermek için (كَانَ قَدْ) şeklindeki kullanımın bir ifadesi şeklinde gelir.

Kat zar 'ammū. (كَتْ زَارَ عُمُو.): Amcasını ziyaret etmişti.

8. Gerek mansûb gerekse mecrûr durumda gelen muttasıl zamirlerin bazılarının sakın olarak telaffuz edilmesi.

Ḳəltū lək. (قَلْتُو لَكَ): Sana söyledim.

Naşaḫtū 'alayən. (نَصَحْتُو عَلَيْنَ): Onlara nasihat ettim.

Ḳalamək (قَلَمَكَ): Senin kalemin, ḳalamkən (قَلَمَكُنْ): sizin kaleminiz gibi.

9. Fiil cümlelerinde, failin çoğul olarak geldiği durumlarda, fiilin de çoğul olarak zikredilmesi.

Nahiv kurallarına göre fiil cümlelerinde failin tekil, ikil veyahut çoğul şeklinde geldiği her üç durumda, fiil de tekil olarak gelir. Fakat Tay kabilesi ile diğer bazı kabileler bu genel kuralın dışına çıkmış ve cümlede failin ikil veya çoğul olduğu durumlarda, fiili de ikil veya çoğul şekliyle getirmişlerdir (İbn Hişâm, 1978: I/345). Sîbeveyhi, bu türden kullanımın yaygın olduğu lehçeleri *ekelûni*'l-

berâğîs şeklinde isimlendirmiştir (Sibeveyhi, 1975: I/39). Sibeveyhi'nin işaret etmiş olduğu böyle bir kullanım Mardin lehçesinde de mevcut olmakla birlikte failin tesniye veya cemi olarak geldiği durumlarda da fiilin cemi siğasının kullanılması ile diğer lehçelerden ayrılmaktadır.

Ġā əl-əm'alləm. (جاء المعلم.): Öğretmen geldi.

Ġav əl-əm'alləmayn. (جاؤوا المعلمين.): İki öğretmen geldi.

Ġav əl-əm'almīn. (جاؤوا المعلمين.): Öğretmenler geldi.

10. İsim cümlelerinde, Türkçede olduğu gibi “dir-dır” anlamının verilmesi için cümlenin sonuna “vê” ekeylem/bildirme ekinin getirilmesi. Bu ek aynı zamanda isim cümlesinin öğeleri arasında uyum sağlamak için çekimlenerek getirilmektedir.

İdayk ma'dümīn ənnē. (إيديك معدومين إنه.): Ellerin kirlidir.

11. Şart cümlelerinde *ēze*, *ikūn*, *la/lə* edatları kullanılır.

Ġēza ştağalt tatəksab. (إيدا اشتغلت تتكسب.): Çalışırsan kazanırsın.

İkūn fəlbayt ənnē tanzorən. (إكون في البيت إنه تنزورن.): Evde iseler ziyaretlerine gideriz.

La ġā lə 'andək 'ēvənū. (لجا لعندك عيوئو): Şayet yanına gelirse ona yardım et.

12. İstisnâ edatlarının genelde cümle başında gelmesi. Bu edatların cümle başında gelmediği durumlarda bunların yerine istisnâ anlamı veren başka kelimeler kullanılır.

Ġayr huvvê aħad mā ġā. (عَيْرْ هُوَّ أَحَدُ مَا جَا.): Şayet yanına gelirse ona yardım et.

Sonuç

Bu çalışmada, Mardin ve çevresinde konuşulan Arapça lehçesinin bazı dilsel özellikleri incelenmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde bu lehçenin fusha Arapçayla benzerliği ile bu lehçede kullanılan bazı kelimelerin fusha Arapça ile benzerlikleri karşılaştırılmalı olarak verilmiş, ikinci bölümdeyse bazı ses değişimleri ele alınmıştır.

Çalışmada yer verilen ses değişimlerinin ve fusha Arapçada da kullanımı olan birçok kelimenin varlığı bu lehçenin fusha Arapçayla çok güçlü bağları olduğunu göstermektedir. Yine verilen kelime örnekleri üzerinden bu lehçenin, gerek sesbilgisi, gerek biçimbilgisi, gerekse sözdizimi bakımından fasih

Arapçanın birçok özelliğini taşıdığı ve asli şeklini muhafaza ettiği görülmektedir.

Kaynakça

- ‘Abbûd, M. S. (2012). Lehçetu Kabileti Kinâne Dirâsetun Luğaviyye. *Mecelletu'l-Ustâz, Câmi'atu Bağdâd*. 203, Bağdat, 159-182.
- Acat, Y. (2018). Anadolu'da Konuşulan Arap Diyalektleri Üzerine Avrupa ve Türkiye'de Yapılan Çalışmalar. *Turkish Studies*, 13 (5), 29-44.
- Bergstrasser, G. (2006). *Sami Dilleri Tarihi*, H. Kılıç ve E. Tanrıverdi (Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.
- el-Cubûrî, A. (2002). *Tatavvuru'd-Dilâlâti'l-Mu'cemiyye*, Bağdat: Matb'atu'l-Mecma'i'l-İlmî'l-İrâkî.
- el-Curcânî, A. (1978). *Delâilu'l-İ'câz*, Muhammed R. (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Çelebi, A. İ. (1970) *el-İmâletu fi'l-Kırâati ve'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*. (2.baskı). Kahire: Dâru Nahdati Mısır.
- ed-Dâmin, H. S. (1990). *Fıkhu'l-Luğa*, Musul: Matba'atu Dâri'l-Hikme.
- (1989). *İlmu'l-Luğa*, Bağdat: Matâbi'u't-Ta'lîmî'l-Âlî.
- Enîs, İ. (1965). *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, (2.baskı). Kahire: Mektebetu'l-Angelo Mısriyye.
- el-Ezherî, Hâlid b. ‘Abdillâh (tsz.). *Şerhu't-Tasrîh 'ale't-Tavdîh*, Beyrut: Dâr İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî.
- el-Ferâhîdî, Ebû ‘Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. (1980). *Kitâbu'l-'Ayn*. Mehdî M. ve İbrahim S. (tahk.). Kuveyt: Matâbi'u'r-Risâle.
- el-Feyrûzâbâdî, Mecdudîn Muhammed b. Ya'kûb. (tsz.). *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li't-Tibâ'a.
- el-Hamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. ‘Abdillâh, (1995). *Mu'cemu'l-Buldân*. (2. baskı). Beyrut: Dâr Sâdır.
- el-Hâşimî, A. (1960). *Cevâhiru'l-Belâğa*. Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyye.
- İbn ‘Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelusî. (1983). *el-'İkdu'l-Ferîd*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth ‘Usmân. (1952). *el-Hasâis*, Muhammed Ali en-Neccâr (tahk.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- , *Sirru Sinâ'ati'l-İ'râb* (1954). Mustafa es-Sakâ vd. (tahk.). Kahire: Matba'atu'l-Bâbî el-Halebî.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb. (1978). *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. Muhammed Muhyiddîn M. A. (tahk.). Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. (2009) *Lisânu'l-'Arab*. Yâsir S. ve Mecdî F. (tahk.). Kahire: Dâru't-Tevfikıyyeti li't-Turâs.
- İbn Seyda, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Endelusî. (1978). *el-Muhassas*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

- İbnu's-Sikkît, Ebû Yusuf Ya'kûb. (1978) *el-İbdâl*. Huseyn M. Ş. (tahk.). Kahire: el-Heyetu'l-Âmmetu li Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye.
- İsmail, H. ve 'Usmân, A. (2004). *el-Muhallamiyya*, Yayın yeri yok: Daru'l-Mellah.
- el-Kalkaşendî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ali. (1982). *Kalâidu'l-Cumân fi't-Ta'rîfi bi Kabâili 'Arabi'z-Zamân*. (2.baskı). İbrâhîm el-İbyârî (tahk.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî.
- el-Kazvînî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. (1910). *es-Sâhibî fi Fıkhi'l-Luğa*. Kahire: Matba'atu'l-Mueyyid.
- el-Makdisî, Ebû Abdullah b. Ahmed. (tsz.). *Ahsenu't-Takâsîm fi Ma'rifeti'l-Akâlîm*. (2.baskı). Kahire: Mektebetu Madbûlî.
- el-Meşhedânî, H. A. (2010 a). *Dirâsâton Luğaviyyetun ve Nahviyye*, Dimaşk: Dâru Sa'deddîn.
- (2010 b). *el-Usûlu'l-Fushâ li Elfâzi'l-Lehecâti'd-Dârice*. Dimaşk: Dâr Sa'deddîn.
- en-Nâdirî, M. E. (2008). *Fıkhul-Luğati Menâhiluhu ve Mesâiluh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- en-Nu'aymî, H. S. (1989). *Asvâtu'l-'Arabiyyeti Beyne't-Tahavvuli ve's-Sebât*. Musul: Matba'tu Dâri'l-Hikme.
- (1980). *ed-Dirâsâtu'l-Leheciyyetu ve's-Savtiyye 'inde Ibn Cinnî*. Beyrut: Dâru't-Talî'a.
- Sasse, H. J. (1971). *Linguistische Analyse des Arabischen Dialekts der Mhallamiye in der Provinz Mardin*. Berlin: Yayınevi yok.
- es-Se'âlîbî, Ebû Mansûr Abdilmelik b. Muhammed. (tsz.). *Fıkhul-Luğa ve Esrâru'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr b. 'Amr b. Osman b. Kamber. (1975). *el-Kitâb*. Abdusselam H. (tahk.). Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Ebû Bekr b. Abdirrahman. (2010). *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğati ve Envâ'ihâ*. eş-Şîrbînî Ş. (tahk.). Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Şahin, A. (1966). *el-Kirââtu'l-Kur'âniyye fi Dav'i 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.
- Şîr, A. (2007). *Târihu Kaldû ve Âşûr*. Yayın yeri yok: Mektebu Serkîs Ağacan.
- et-Ta'ân, H. (1968). *Teesurul'l-'Arabiyyeti bi'l-Luğâti'l-Yemeniyyeti'l-Kadîme*. Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd.
- Vâfî, A. A. (1945). *el-Luğatu ve'l-Mucteme'*. Yayın yeri yok: Matba'atu'l-Bâbi'l-Halebî.
- 'Umar, A. M. (1976). *Dirâsetu's-Savti'l-Luğavî*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub.
- 'Usmân, A. (2011). *el-Lehcetu'l-'Arabiyyetu'l-Muhallamiyye Beyne'l-Fasîhi ve'l-'Âmmiyyi ve'd-Dahîl*. Dimaşk: Matba'atu'l-Yemâme.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- el-Vâsitî, Ebû Muhammed Abdillâh. (2004). *el-Kenzu fi'l-Kirââti'l-'Aşr*. Hâlid A. M. (tahk.). Kahire: Dâru'l-Mısırî li't-Tibâ'a.

ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak. (tsz.). *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. (2.baskı). Kuveyt: Dâru'l-Hidâye.



Makale Geliş Tarihi: 25.11.2018

Makale Kabul Tarihi: 15.01.2019

KUYU METAFORU BAĞLAMINDA *KADER KUYUSU* ROMANINDA MEKÂN VE BELLEK İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mehmet Emin PURÇAK¹

ÖZET

Kürt dili ve edebiyatı resmi kısıtlamalar ve yasaklamalar nedeniyle büyük bir erozyona uğramıştır. Bunun sonucunda dilin kaynaklarında, kelime hazinesinde, geçmişle irtibatında kopukluklar ve aksamalar, zedelenmeler yaşanmıştır. Bu noktada Kürt dili için yaptığı çalışmalarla adı anılacak ilk isimlerden biri hiç şüphesiz Celadet Ali Bedirxan'dır. Bir yandan Kürt dilinin folklorik zenginliklerinin kayda geçmesi, unutulmaması için çaba sarf ederken bir yandan da mevcut dil hazinesinin işlevselliğinin ve işlerliğinin artırılması için edebiyat çalışmalarına, derleme, sözlük, gramer, çeviri çalışmalarına öncülük etmiştir. Celadet Ali Bedirxan'ın çabalarının takipçisi olan Mehmed Uzun, Kürt edebiyatının yirminci asırda yetişen en önemli isimlerinden biridir. Bir vefa duygusuyla ve onunla benzer kaygıları olduğu için Celadet Ali Bedirxan'ın yaşamını Kader Kuyusu isimli romanda işlemiştir. Eserde "kuyu"(bir) kelimesi roman kahramanının hayatıyla ilgili olarak hem "hafıza" hem de "kuyu" anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Böylece romanda bir Kürt aydınının hayatı anlatılırken aynı zamanda kuyu kelimesi aracılığıyla bellek-mekân ilişkisi de işlenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Celadet Ali Bedirxan, Mehmed Uzun, kuyu, hafıza, edebiyat, tarih.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Muş A. Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü, epurcak@hotmail.com, Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1875-5842>

ABSTRACT

A Study on The Place and Memory Relationship in The Novel Kader Kuyusu (Well of Destiny) In The Context Of The Metaphor 'Well'

Due to official restrictions and prohibitions, Kurdish Language and Literature has experienced great erosion. Thus, there have been disconnections and disruptions in the language resources, the vocabulary set and the relation between the language and its background. In this respect, one of the most prominent people to be mentioned is undoubtedly Celadet Ali Bedirxan. Not only did he strive for the folkloric richness of Kurdish language be recorded and hence not be forgotten but also he pioneered literary studies, compilation, dictionary, grammar and translation studies for the purpose of keeping the language functional and efficient by operating it. Mehmed Uzun, who pursued Celadet Ali Bedirxan's way and efforts, is one of the most outstanding figures of the 20th century Kurdish Literature. In fidelity to Celadet Ali Bedirxan and with worries similar to his, he told his life in the novel Kader Kuyusu (Well of Destiny). In this novel, the word "well", related to the life of the hero of the novel, was used with the meaning of both "well" and "memory". Hence, telling the life of a Kurdish intellectual, a place-memory relation was handled through the word "well".

Keywords: Celadet Ali Bedirxan, Mehmed Uzun, well, memory, literature, history

Giriş

Anlatma esasına bağlı edebî metinler arasında yer alan roman, edebî türler açısından en genç ve çerçevesi genişlemeye ve gelişmeye en açığı olarak nitelenebilir. Farklı ulusların roman tarihleri, farklı zaman dilimlerinden başlatılabilir. Bu noktada belli bir devlet sistemine hâkim olan milletler her tür kültürel faaliyetlerinde olduğu gibi edebî faaliyetlerinde de büyük avantajlara sahiptir. Kendine ait dili, kültürü, tarihi olan; fakat bir devleti ve kültürel faaliyetlerini özgürce sürdüreceği, geliştireceği imkânlardan mahrum olan milletler ise pek çok şeyde olduğu gibi edebî faaliyetlerde de üretim yapmak, yeni türlerle tanışmak ve bunları o dilin temsilcilerine iletmekte her zaman geri kalmışlar yahut geri bırakılmışlardır.

Yaşadıkları tarihi coğrafya, dünyadaki paylaşım savaşları neticesinde çeşitli ülkeler tarafından bölüşülen, bağımsızlıkları için yaptıkları girişim ve kalkışmaları şiddetle bastırılan, yaşadıkları coğrafyalarda daimî bir tehlike ve tehdit kaynağı olarak görülen Kürtler, bilhassa yirminci asrın başından itibaren çok ciddi dil-kırım politikalarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Kendi dilleriyle eğitim görmeleri, ticaret yapmaları, iletişim kurmaları hatta konuşmaları yasaklanmıştır. Bu da kendi dillerini unutmalarını; dillerine, kültürlerine ve kimliklerine yabancılaşmalarını beraberinde getirmiştir. Bu nedenle yaşadıkları ülkelerdeki baskılardan kaçan aydın, sanatçı ve politik muhalifler sürgünde kendi kimliklerine sarılarak onu bir mücadele aracı hâline getirmişlerdir. Sürgünlük bir yanda onlara "yabancı", "öteki", "aidiyetsiz" olmalarından kaynaklı, maddî ve manevî sayısız sıkıntı yaşatmasına karşın, bazı imkânlar de sunmuştur. Bunlardan biri de Kürt aydınlarının yeni fikirler, yeni sanat anlayışları ve yeni mücadele şekilleriyle tanışmalarıdır. Sürgünlüğün sağladığı yararlarından biri modern Kürt romanına ve modern bir Kürt edebiyatının doğup serpilmesine beşiklik etmesidir.

Bilindiği kadarıyla Kürtçede ilk roman, 1930'lu yıllarda Ereb Şamilov (Erebê Şemo 1897-1978) isimli bir Kürt tarafından yazılıp yayınlanmıştır. Karşılı bir Kürt olan ve romanını Sovyet topraklarında kaleme alan yazar, Kürtçe romanın ilk müellifi kabul edilmektedir. On yıllar boyunca çok az sayıda deneme mahiyetinde ve çoğunlukla angaje roman örnekleri verilmekle birlikte, Kürtçe romanın başarılı örneklerinin bir başka sürgün Kürt yazar olan Mehmed Uzun tarafından verildiği söylenebilir. 1977'den beri Avrupa'da sürgünde yaşayan Uzun, 2007 yılında vefatına kadar, -deneme, eleştiri, antoloji, günlük türündeki eserleri dışında-, yedi roman kaleme almış ve bu romanlarıyla büyük bir okuyucu kitlesine ulaşmayı, romanlarını bu okur kitlesine benimsetmeyi başarmıştır. Aynı zamanda onun, genç okurlara ve yazma merakı olan Kürtlere kendi dilleriyle başarılı edebiyat eserleri yazabileceklerine dair bir özgüven verdiği de söylenebilir.

1995 yılında yayınlanan *Kader Kuyusu* (Bîra Qederê), Mehmed Uzun'un eserleri arasında en popülerleri olmasa da konusu ve başarılı kurgu tekniğiyle öne çıkan romanlardan biridir. Bunda modern Kürt tarihinin en önemli ailelerinden biri olarak Bedirxaniler ve bu ailenin temsilcilerinden biri olan Celadet Ali Bedirxan'ın hayatını merkeze almasının ve bunu bir trajedi atmosferinde ve akıcı bir üslûp ile anlatmasının da etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Kader Kuyusu romanı ile ilgili birçok yazı yayınlanmış ve eser çeşitli yönleriyle tahlil edilmiştir. Biz de romanın isminden ve metnin orijinal dilindeki "bîr" kelimesinin çift anlamlılığından(*kuyu* ve *hafıza*) hareketle romanda mekân ve bellek ilişkisini inceleyeceğiz.

I. Romanda Mekân Unsuru ve Mekânsal İşleyiş

İnsan, varlığını sürdürebilmek için yiyecek, içecek, temiz hava, giyim kuşam vb. pek çok şeye muhtaçtır. Ancak bunlardan da önce insan bir mekâna ihtiyaç duyar. Çünkü varoluş mekânsaldır. Hiçbir şeyi mekân, "yer", kaplanan bir alan olmadan tasavvur edemeyiz. Bu hem fizik hem de metafizik açıdan böyledir. Bir şeyin "varolabilmesi" için, o şeyden önce, onu konumlandıracağımız bir mekâna ihtiyaç duyarız. Bunun için olsa gerek, *Kitabı Mukaddes*'in ilk bölümü olan Tekvin'in (Musa'nın Birinci Kitabı) ilk ayeti "Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı." (Kitabı Mukaddes, 1993: 1) şeklindedir ve her şeyden önce "mekân"ın yaratılmış olması, onun varoluştaki önemini ve varlığın onsuz düşünülemezliğini göstermektedir, diyebiliriz.

Mekân "gerçek varlık" için önemli olduğu kadar kurgusal metinlerde de olay örgüsü, zaman ve şahıs kadrosuyla birlikte kurgunun olmazsa olmazlarındandır. Şerif Aktaş, fiktif metinde "Mekân[ın], vaka zincirinde ifâde edilen hâdiselerin sahnesi durumunda" olduğunu ve "vakanın mahiyetinin, çok defa mekân tasvirlerine ayrılan satırlarda sezdiril"diğini belirtir.(Aktaş, 2003: 128) Ancak her kurgusal metinde mekâna aynı derecede önem verildiği ya da "sahne"nin aynı derecede öne çıkarıldığı söylenemez. Masal, destan gibi anlatılarda mekân

çoğu zaman bir zorunluluktan dolayı orada gibidir ve olay örgüsüne tesir derecesi çok düşük olabilmektedir. Modern bir anlatı türü olan roman için mekânın öneminden bahsederken de elbette bunun her roman için geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Mekânın fiziksel ve psikolojik etkileri bağlamında düşünüldüğünde macera romanı ile bir gerilim romanında olayların geçtiği yerin kişi ve olay örgüsüne tesiri farklı olacaktır. “İster dost olarak, isterse de düşman olarak değerlendirilsin roman türünde mekân, bir çeşit donukluk ve duruluk, yoğunluk veya akıcılık ile ilgili bir değişkenlik derecesine göre ortaya çıkar.”, diyen Bourneur ve Quillet, çağdaş romanda “insanı ezen mekân” tarzının öne çıktığını belirtmektedir (1989: 116-117).

Kurgusal metindeki mekân olgusu üzerine çalışan ve “roman gibi gelişmiş anlatı yapılarında mekân, varoluş kaygısıyla ilgili bir duraksamadır; zamanın sonsuz akışında yitip gitmek istemeyen insanın tutunduğu “dışardaki içerdelik” niteliğinde bir yerdir” diyen Ramazan Korkmaz ise insan-mekân ilişkisini fiziksel ve psikolojik yönleriyle işlediği makalesinde, çevresel ve algısal mekân tasnifini kullanır. Bu bağlamda mekân, “[...] ‘sorunsal ben’in kendini dinlemek, tanımak ve dünyada konumlamak üzere seçtiği, duraksadığı bir yer’dir. Kurucu işleviyle bu sorunsal alan, bir bakıma karakterin dünyadan koparıp kendileştirdiği bir uzamdır.”(Korkmaz, 2017: 11) Dolayısıyla romanda kahramanı yaşadığı mekândan ayrı yorumlamak eksiklik olacaktır.

Korkmaz’ın mekânsal tasnifinde çevresel mekânın tanımı şöyle verilmektedir: “Olay merkezli anlatılarda kullanılan ve üzerinden geçilen bir yer’dir. Kişi-yer özdeşliği henüz tam olarak sağlanamamıştır.[...] Çevre; işlenmemiş, anlaşılmamış, dönüştürülmemiş bir yer’dir; üzerinden yalnızca geçilir ama derinliğine görülmez, kişi ve/ya olayı derinden etkilemez. Olay örgüsünün üzerine asıldığı bir vestiyer işlevi üstlenen bu tür mekânlar, coğrafi nitelikte bir güzergâh olmaktan öteye geçemezler. Anlatımın veya olayın akışındaki hız, mekânın veya karakterlerin görülmelerine pek imkân tanınmaz.” (2017: 13)

Anlatıya dayalı metinlerdeki mekânsal işleyiş için Korkmaz’ın tasnifindeki ikinci başlık “algısal mekân”dır. Bu mekânlar “kişi-yer ilişkisini sorunsal açıdan yansıtan, dönüştürülmüş, anlaşılmış yerlerdir; yalnızca topografik bir yer değil, anlam üreten, anıları barındıran, kişinin iç dünyasını yansıtan bir değer” (2017: 13) olarak önem kazanmakta ve çevresel mekânlardan ayrılmaktadır.

Ramazan Korkmaz’ın tasnifi doğrultusunda *Kader Kuyusu*’na bakıldığında çevresel mekânlardan ziyade algısal mekânların öne çıktığı görülmektedir. İstanbul, Münih, Şam, Beyrut; Suriye, Irak, İran, Almanya, Mısır gibi, Bedirxani ailesinin fertlerinin, yaşamlarının belli dönemlerinde yaşadıkları ve onlar için birer “sürgün içinde sürgünlük” belgesi olan şehirler ve ülkeler karşımıza çıkan çevresel mekânlardır. Ancak metinde bunların bir kısmı birer dekor olmaktan öteye geçmemektedir. Şam’da Rüşen ve annesinin yaşadığı ev; Kamuran Ali Bedirxan’ın Beyrut’taki evi, Suriye’de Celadet’in zaman zaman ziyarete gittiği

diğer Kürtlerin evleri, kahvehaneler, vb. yerler, romanda ikincil konumda kalmakta, olayların gelişimine büyük oranda tesir etmemektedirler.

Romanda mekânsal işleyişin ağırlıklı olarak algısal düzeyde olduğu, merkez kişi konumundaki Celadet'in hayatında yer edinmiş, anılarıyla değer kazanmış ve onun için hafıza mekânı olmuş "yer/ler" in anlatıya hâkim olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Korkmaz algısal mekânları işlevsellikleri doğrultusunda "labirentleşen dünya ya da kapalı ve dar mekânlar" ve "sınırları sonsuza açılan mekânlar; açık ve geniş mekânlar" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Algısal mekân incelemesinde mekânın fiziksel hususiyetlerinden ziyade, onun kahramanların psikolojileri üzerindeki olumlu yahut olumsuz etkisi öne çıkmaktadır. Kahramanın kendisini rahat hissettiği, ait hissettiği mekânlar onun için bir tür özgürlük alanlarıdır. Bourneur ve Quellet'in "insanı ezen mekân" (1989: 116-117) olarak niteledikleri kapalı/dar mekânlar ise kişinin kendisini ait görmediği, varlığının ya da özgürlüğünün tehdit altında olduğunu düşündüğü mekânlardır.

II. Kader Kuyusu'nda Mekânsal İşleyiş ve Mekân Bellek İlişkisi

Kader Kuyusu romanı, daha adından başlayarak mekân unsurunun öne çıktığı, önem kazandığı bir eserdir. Romanın geneline bakıldığında merkez kişi konumundaki Celadet Ali Bedirxan'ın mekânlara yaklaşımı, onların birer "anı mekânı" olmaları, onun yaşamının bir devresini kapsamaları ve anımsatmaları nedeniyle önemlidir. Bu mekânlar arasında ülkeler, şehirler, evler ve bunların tümünde karşımıza bir leitmotif olarak çıkan "kuyu"lar görülmektedir. Bu kısımda, algısal mekân bağlamında roman kahramanının yaşamında etkisi olan, onun belleğinde iz bıraktığı "anı mekânı" olmuş yerler üzerinde durulacaktır.

Romanın mekânsal işleyişine bakıldığında anlatıcı önce Şam'ı "sürgün şehir, dertler ve kederler yurdu, Bedirxan ailesinin mezarlığı, Celadet Ali Bedirxan'ın ölümüne şahitlik eden şehir, yorgun, uykuya dalıyor." (Uzun, 2002: 12) sözleriyle açık mekân olarak okura tanıtmaktadır. Olay örgüsünün organize edilışinden kaynaklı olarak okurun karşısına çıkan ilk kapalı mekân ise Celadet Ali Bedirxan'ın yaşamının Suriye yıllarında, evlendikten sonra taşındıkları evdir. Burası metin için açılış sahnesi konumundadır. Bu sahne, bizi geriye götürecektir, bitmiş bir yaşamın ardında bıraktığı anı değerindeki nesnelere hareketle o yaşamın yeniden diriltilmesini sağlayacaktır. Bilgin, mekân ile bellek ilişkisi üzerinde dururken "ev" in bir bellek mekânı olarak önemine değinir: "Ev, mekânsal özellikleri, eşyaları ve aile üyeleriyle birlikte bir bellek yeridir. [...] Bu bellek aile büyüklerinin anlattığı anılar, ortak yaşantılar, ailenin inançları, alışkanlıkları, pratikleri, başkalarına açılmayan sırları, özel eşyaları, dile getirilmeyen şeyler gibi öğelerden oluşur" (Bilgin, 2013: 101). Romanın ilk bölümünde, anlatıcının Celadet'in evini, odasını, odasındaki şahsi eşyalarını anlattığı kısım tam da bu açıklamaya uymaktadır: "Sürekli oturduğu koltuğu şimdi boş. Ünlü gülüşü ve sesi duvarların arasında, bir yerde, saklı. Kibar söz ve

kelimeleri duyulmuyor. Onun yazı ve çalışma masası, sessiz ve dilsiz, onu bekliyor. Kalem, defter ve kitapları, ayrı ayrı, masasında ve raflarda, onu bekliyor. Sigara paketleri, klasik müzik plakları onu bekliyor.[...] O yok, o gelmiyor. Ne bu odada, ne yatak odasında, ne avluda, ne kuyunun kenarında, ne matbaada, ne şehir tüccarları kulübünde, ne Muhacirin semtindeki kahvehanede ve ne de başka hiçbir yerde...[...]" Anlatıcı bu sözlerle kapalı bir mekânda Celadet'in ardında kalan "hafıza mekânı" konumundaki nesnelere bahislerle başlar ve giderek onun ile ilgili olan, onun anılarını taşıyan başka açık ve kapalı mekânlara yönelir. Onunla ilgili başka anı mahiyetindeki kişi ve şeylerden bahsettikten sonra tekrar Celadet'in evine ve eşyalarına döner anlatıcı. Romanını yazmayı tasarladığı defter, Ruşen Hanımın önünde açık durmaktadır. Celadet'in ardında bıraktığı şeyler odanın orasında burasında dağınık şekilde durmaktadır: Kağıt, kalem, defter; dergi, gazete, kitap; mektup ve fotoğraflar... "Özellikle de fotoğraflar, ilginç bir ömrün şahitleri ve Kader Kuyusu romanının dili. Her biri bir yerde, geçip gitmiş bir zamanda çekilmiş. Şimdi, keder ve yasın sessizliğinde, gecenin renklerine bürünmüş olarak, fotoğraflar, kendi özel dilleriyle, konuşuyorlar" (Uzun, 2002: 12-14). Çünkü "Hafıza somuta, uzama, harekete, imgeye ve nesneye kök salmıştır" (Nora, 2006: 19). Bu sayede her nesne bir "hafıza mekânı" özelliği kazanır, bir çağrışıma, yaşam kesitini bünyesinde barındırmasına bağlı olarak hafıza aracılığıyla mazi ile hâl arasında bir süreklilik sağlar.

Başlangıç bölümünün ardından her biri ayrı bir fotoğrafın tasviriyle başlayan on altı bölüm gelmektedir. Bu bölümlerde Celadet'in hayatının önemli evrelerinin geçtiği mekânlar karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan en önemlisi, hiç şüphesiz İstanbul'dur. Çünkü bu şehir onun doğduğu, çocukluk ve gençliğini geçirdiği, kendisini, ailesini tanıdığı, ilk aşkı yaşadığı, okuduğu, havasına suyuna bağlandığı şehirdir. Romanın farklı bölümlerinde onun İstanbul'a olan sevgisinin işlendiği görülmektedir. (Bkz. Uzun, 2002; 132, 258, 259) Yine Emin Ali Bedirxan'ın da İstanbul'a olan özlemi vurgulanmaktadır. (Uzun, 2002; 194) İstanbul içinde de Bedirxani ailesinin fertlerinin ikamet ettikleri Moda, Kızıltoprak, Üsküdar gibi semtler öne çıkmaktadır. Fakat burada özellikle Kızıltoprak, romanın sonuna kadar adı anılan açık mekânlardan biridir. Çünkü Celadet'in ailesinin evi Kızıltoprak'tadır. O, babası ve erkek kardeşlerinin bir kısmı yasaklı oldukları için Türkiye sınırlarına girememektedirler. Bu nedenle Kızıltoprak onların anılarının, geçmişlerinin mekânıdır.

Metinde İstanbul haricinde ailenin sürgüne gönderildiği faklı şehirler, Celadet'in askerliğini yaptığı Kafkas cephesi, Binbaşı Noel ile gezdikleri Doğu ve Güneydoğu illeri bahsi geçen yerlerdir. Savaş sonrası Almanya, Münih'te geçen üç yıl, onun için zorlu yıllardır. Büyük yoksulluk ve yoksunluk çekmesinin yanında dört kardeşin burada geçirdikleri zamanları, kardeşlerinden birinin burada vefat etmesi, Almanya'yı Celadet için bir anı mekânı kılmaktadır. Mısır da romanın önemli açık mekânlarından biridir. Öncelikle ilk Kürt gazetesi olan

Kürdistan'ın burada yayınlanması nedeniyle özelde Bedirxaniler, genelde ise Kürtler ve Kürt tarihi için sembolik mahiyettedir. Ayrıca Celadet'in abisi Süreyya Mısır'a yerleşmiştir ve babaları Emin Ali Bey de sürgünde olduğu için onun evinde kalmaktadır. Bir süre sonra burada vefat etmesi de mekâna bir başka anlam yüklemekte ve onu anı mekânı kılmaktadır. Ayrıca Şam ve Beyrut da Celadet'in yaşamının sürgünlük sürecinde etkileri olan iki önemli şehir olarak anılması gereken mekânlardır. Bunlardan Beyrut, Celadet'in bilhassa gençlik aşkı olan Canan ile buluştukları ve ebediyen ayrıldıkları yer olması; Şam ise Celadet'in ömrünün önemli bir bölümünü geçirdiği, çalışmalarını yürüttüğü, öldüğü ve gömüldüğü yer olması açısından önemlidir. Ayrıca Mir Bedirxan'ın mezarının da Şam'da olması, kente adeta "sürgünlerin buluşma mekânı" havası vermekte ve bu da şehre hem aile hem de Kürtler için sembolik bir anlam kazandırmaktadır. Ayrıca andığımız mekânlar, kuyuların olduğu yerler açısından da okurun dikkatine sunulmakta ve kahramanın yaşamı ile bir mekân olarak kuyu arasında irtibat kurulmaktadır.

Kapalı mekânlar ise romanın asli karakteri olan Celadet'in yaşadığı yerlerdir. Onun yaşamının başladığı Moda'daki konak, Kızıltoprak'taki aile evi, Canan ile birlikte oldukları Cağaloğlu'ndaki pansiyon, Almanya'da kaldığı dar ve soğuk odalar ile son olarak Ruşen Hanım'la evlendikten sonra kaldıkları ev, öne çıkan kapalı mekânlardır.

Konumuz gereği kuyu metaforunun Mehmed Uzun'un romanında bellek ile ilişkisini işleyeceğiz. Fakat 'kuyu'nun Doğu anlatı geleneğinde ve dini metinlerde bir leitmotif ve temsili bir unsur olarak kullanıldığı da unutulmamalıdır. Bu bağlamda *Binbir Gece Masalları*'nda, Firdevsî'nin *Şehnamesi*'nde, Molla Cami'nin *Yusuf ile Züleyha*'sında, Genceli Nizamî'nin *Heft-Peyker*'inde kuyu motifinin karşımıza çıktığını görürüz.(Tek, 2018: 65) Ayrıca modern ve postmodern anlatılarda da klasik anlatılardaki bu motife gönderme yapıldığını söyleyebileceğimiz örnekler karşımıza çıkmaktadır. Rasim Özdenören'in *Kuyu*, Murathan Mungan'ın *Cenk Hikâyeleri*, Hilmi Yavuz'un *Üç Anlatı* ve Orhan Pamuk'un *Kırmızı Saçlı Kadın* isimli eserlerinde bu motifin belirgin bir şekilde yer almasının yanında(Tek, 2018; Ağca,2018) Haruki Murakami ve Thomas Mann'ın eserlerinde de kuyu motifinin karşımıza çıktığını görürüz (Besceli, 2013). Ayrıca Babil Kuyuları ve Kuran'daki Yusuf kıssasının hem klasik hem de modern dönemlerde pek çok kez işlendiği söylenebilir. Fakat hem bu konularda yukarıda adını andığımız çalışmaların yapılmış olması hem de makalemizin konusunun *Kader Kuyusu* ile sınırlı olması hasebiyle bu mevzuyu burada bırakacağız.

Bu açıklamalardan sonra "hafıza mekânı" üzerine yoğunlaşarak romanın iç örgüsüne yönelebiliriz. Aşağıda kuyuların nasıl birer hatırlama nesnesi ve hafıza mekânı olarak kullanıldığını ve anlatıdaki rollerini inceleyeceğiz.

II.1. 1. Kuyu

Mehmed Uzun'un, bir anlatım tekniği olarak fotoğraftan yararlanması, medyalararasılık bağlamında değerlendirilebilecek bir husustur ve başka bir çalışmanın konusudur. Fakat biz, fotoğrafın anlatıcının öykülemesi vesilesiyle genişlemesini, adeta okurun göremediği bağlantılarının gün yüzüne çıkarılması ve bunun bir leitmotif ve bir hafıza mekânı konumundaki "kuyu" veya romanın "kuyuları" ile ilişkisine değinmenin yararlı olabileceğini düşünüyoruz. Bir kuyuya baktığımızda, şayet kurumamışsa, suda aksimizi görürüz. Bakışımızı daha derine yöneltebilirsek o görünen yüzeyin altında nelerin olduğunu da tespit etme imkânımız olur. Romandaki fotoğraf da kuyuya bakıldığında görülen ilk akis olarak yorumlanabilir. Anlatıcı önce bu fotoğraftaki görüntünün tasviriyile başlar anlatıya ve giderek çerçevesini genişletip derinleştirir ve böylece fotoğrafa sığmayan ayrıntılar okura görüntünün öncesi ve sonrasıyla irtibatlandırılarak açıklanır. Böylece "bir anlık" görüntülerden yüzlerce sayfalık bir roman üretilmiştir.

Yukarıda işaret edildiği gibi, gerçekte, romanda on altıdan fazla fotoğraf vardır. Fakat bunlardan anlatı için merkez konumda olanlarının sayısı on altıdır ve bu, giriş bölümü hariç, aynı zamanda romandaki bölümlerin sayısını ifade etmektedir. Her bölümde de en az bir kez kuyuya, kuyunun roman kahramanının yaşadığı mekân ile, dolayısıyla kahramanın anılarındaki yeriyle ilişkisine değinilmektedir. Dolayısıyla her "kuyu", romanda bir hafıza mekânıdır ve bir yaşam kesitini anımsatmakta, kahramanların hayatlarının belirli evrelerinin anımsatılmasında başat bir rol üstlenmektedir, denilebilir.

Romanın fotoğraflarla başlatılan ilk bölümünde, İstanbul-Moda'da Bedri Paşa'ya ait denize nazır konak merkez mekândır. Bölüm başlığının altında "Ceco, gurbet yurdunun çocuğu, Mir Bedirxan'ın torunu"(Uzun, 2002: 17) ifadesi yer almaktadır. İstanbul, Bedirxani ailesi için ikinci bir yurt olmuş gibidir. Zira Mir Bedirxan'ın 1840'lı yıllardaki başkaldırısı ve 1847'te yenilmesi sonucu aile topluca sürgüne tabi tutulur (Kardam, 2011: 299). Girit'e sürülmelerinden uzun yıllar sonra ailenin İstanbul'a dönüşüne izin verilir. Zamanla aile fertleri bu şehre, özellikle de Anadolu yakasındaki Kadıköy, Moda, Mühürdar, Kızıltoprak, Fenerbahçe, Bostancı, Göztepe, Cevizlik, Üsküdar gibi semtlere yerleşir.

Bu bölüm Mayıs 1893 tarihiyle başlar. Bölümün ilk kuyusu, Bedri Paşa'nın konağındaki kuyudur. Mir Bedirxan'ın oğlu Emin Ali Bey'in Kızıltoprak'ta bulunan evi kısa bir süre önce çıkan bir yangın sonucu kullanılamaz hâle gelmiştir. Bu nedenle Emin Ali Bey, ağabeyi olan Bedri Paşa'nın konağına taşınmıştır. Üstelik Emin Ali Bey'in eşi Samiha Hanım hamiledir ve doğumu yakındır. Doğum günü, bebeğin dünyaya gelişi uzun sürer ve Samiha Hanım hem doğumun zorluğu ve uzun sürmesi hem de bu sırada yaşanan kan kaybı nedeniyle ölümden döner. Zar zor gerçekleşen doğumda, çocuğun sesi sedası

çıkmayınca ölü doğduğu sanılır ve kanlı vücudu sarıp sarmalanarak Bedri Paşa konağının bahçesindeki kuyunun kenarına bırakılır. Su ısıtılacak ve bebek yıkanacaktır. Ancak hizmetçi kız bahçeye gidip gelirken bebeğin birden ağlama sesini duyar ve böylece ölü doğduğu sanılan bebeğin yaşadığı anlaşılır. Bu sayede roman kahramanının kaderi de kuyuların etrafında dönmeye, kuyular hayatının hemen her devresinde bir yer edinmeye başlar ve ölümüne de, bir kuyuya düşmesi yol açar.

Anlatıcı metindeki bu ilk kuyuyu şöyle tasvir etmektedir: “Şimdi, bahçede Kader Kuyusu’nun en önemli şeyi, bahçenin kuyusudur. Evin hemen sol tarafında, uzun bir ağacın altında, bir kuyu vardır. Bir kuyu ki hem Kader Kuyusu romanı için hem de ev halkı için önemlidir.” (Uzun, 2002: 22) Celadet ile “kuyu” arasındaki ilişki romanın bu ilk kuyusunda dile getirilmektedir: “Ölüm ve yaşam birlikte gelmişler. Samiha Hanım yukarıda, ikinci katta uyuyor. Bedenin ve yaşamın parçası, ölü çocuk, aşağıda, kuyunun kenarındadır. Bir cariyeye, çocuğu kanlı bir havlu ve örtüye sarmalamış, yıkayıp evin kadınları tarafından gömülmesi için kuyunun kenarına bırakmıştır. O dışarıda, cansız ve sedasız, yalnız, soğuk bir kuyunun kenarında, uzanmış.” (Uzun, 2002: 29) Anlatıcı, çocuğun ölü doğması ve annesinin ölümden dönmelerini, “Ölüm ve yaşam birlikte gelmişti.”, cümlesiyle verir. Fakat az sonra, öldü denilerek kuyunun kenarına bırakılan çocuğun ölmediği anlaşılacaktır. Dolayısıyla anlatıcının ilk elde Samiha Hanım ve Celadet için kullandığı bu ifadeyi biz Celadet’in şahsı için kullanacağız. Çünkü Celadet önce “ölmüş” sonra “hayata dönmüş”tür.

Yazarın anlatıcıya ve Celadet Ali Bedirxan’a söylediği bir ifadedir, “kuyunun ağzının kenarındaki çocuk”. Celadet bu cümleden hareketle anlatıcıya şöyle der: “Bazı sözler ve kelimeler vardır ki onlarda bir yaşam, bir ömür saklıdır. İnsan onlar üzerinde düşündüğü zaman, uzun bir ömür, bir ayna gibi, insana bakıyor. Haberin olmayabilir, fakat yukarıdaki sözünde ömrüm saklıdır. Kuyu sözü ve hayatımın bazı aşamalarında kader ortağım olan kuyular, daha o bahar günü, amcam Bedri Paşanın konağının kuyusunun yanında, kendisini derinlemesine hayatımın köklerine saldı. Benim tuhaf hayatım, tuhaf bir şekilde, onlarla başladı ve onlarla sona erdi... Bedri Paşanın evinin kuyusu ki kenarında yaşam ve ölüm amansız bir savaş içindeydi, çok güzel bir kuyuydu.” (Uzun, 2002: 30) Burada kahraman anlatıcının sözlerinden hareketle “kuyu” (bİR) ile “mezar” arasında bir bağlantı kurulabilir. Her ikisinin toprağın kazılmasıyla oluşturulması, her ikisinin de korkutucu çağrışımlarının olması (kuyuya düşmekle ve mezara gömülmek) böyle bir ilişki kurmamıza fırsat vermektedir. Burada kuyu, sanki hayatın karşısı gibidir yahut yaşam ile ölüm arasındaki araftır. Hayattan koştığı düşünülen bebek, kuyunun kenarında defnedilmek üzere bekletilmektedir. Yani ölüm diyarına gönderilecektir, ancak son anda bebeğin nefes almasıyla bu engellenmiş olur. Anlatıcı bununla, kuyunun adeta Celadet’in kaderinin bir parçası olduğunu okura hissettirmek istemektedir.

II.II. 2. Kuyu

Samih Hanım ve eşi Emin Ali Bey'e ait 1895 yılında çekilen bir fotoğrafla başlar bu bölüm. Aile içinde çocuklara mazinin anlatıldığı, Mir Bedirhan ve Cizre Botan bölgesinin anlatılara konu edildiği aktarılmaktadır. Bu anlatılar karşısında çocuklarda muhayyel bir yer olan Cizre Botan, efsaneleşir, mitleştirilir.² Eserin üslubundaki romantik ton da bu mitleştirmeyi başarılı bir şekilde yansıtmaktadır, denebilir. Mekânın kimlik ve bellek için önemi üzerinde duran Nuri Bilgin'e göre, sevilen, duygusal olarak bağlanan kent, mitleştirilir. Bu sadece sevgiden değildir, kimliksel kaygılar da kenti yüceltmeye ve mitselleştirmeye sebep olabilmektedir. (Bilgin, 2013: 132) Mekân yalnızca yaşanılan bir alan değil, kişinin ya da topluluğun kendi değerleriyle, fizik ya da metafizik bağlamda, donattığı "yer"dir. "Her insan için ben'in, benlik imgesinin ve kimliğin tanımı, zorunlu olarak yer ve mekân boyutlarını da kapsar ve bu boyutların bütünü 'yer kimliği'ni oluşturur. [...] Nitekim bu yer, 'benim yerim' olarak adlandırıldığı andan itibaren, bireyin 'benlik'inin vücut bulduğu, imajının yansıdığı bir yer, daha da önemlisi kendi imgesini gördüğü, kimliğinin dışsallaştığı bir yer haline gelmiş demektir. *Bu sürecin sonunda yer kimliği, kimlik yeri haline gelir.* (Bilgin, 2013: 34) Dolayısıyla, romanın asli ve yardımcı konumundaki kişilerinin büyük bir bölümü Cizre Botan bölgesini ve Mirliğini görememiş, yaşayamamışsa da anlatılarla, tarihin sürekli olarak yeni kuşaklara aktarılması sayesinde yeni nesiller, "mitleşmiş" bir emirlik ve "mitik" bir coğrafya üzerinden bir kimlik inşa etmekte, o yeri kendileri için "kimlik mekânı" kılmaktadır. Bellek aktarımı sayesinde bu süreklilik kazanmaktadır. Bu nedenle çocuklar ile evde Kürtçe konuşulmakta, anlatılar Cizre Botan etrafında dönmekte ve kimliğin önemli göstergelerinden olan dil, terk edilmeyip yeni nesillere aktarılmaktadır. Aile çok geniş olduğu için aile fertlerinin olumlu faaliyetleri de bu "mitleştirme" işlemine katılmaktadır. Bu bağlamda Mithat Bedirhan'ın Mısır'da çıkardığı *Kürdistan* isimli gazete, İstanbul'daki Bedirhaniler arasında bir iftihar vesilesi olur ve bu da ailenin "geçmiş güzel günleri"ne eklenerek yaşatılır.

Yukarıda romanda "mekânın mitleştirilmesi"nde anlatıların etkili olduğuna temas ettik. Bu bağlamda mekân – bellek ilişkisi işlenirken değinilmesi gereken "anlatıcı" konumundaki kişilerden biri Sîî Teyze'dir. 2. Fotoğraf başlıklı bölümünde onun rolünden bahsedilir. Amojna Sîî bellek aktarıcısı rolünde görülebilir. Zira Bedirhan Bey'in sürgününde yedi-sekiz yaşındadır. Bedirhan Bey Girit'e gönderildiğinde de 1862'ye kadar orada kalır. Sîî'nin anne ve babası burada ölüp Bedirhan Bey Şam'a gidince o da İstanbul'a gelir. Ailenin İstanbul'daki bireyleri için adeta bir dil ve kültür hazinesidir. Anlatıcı onun rolünü ve önemini şu sözlerle aktarmaktadır: "Ailenin İstanbul'da dünyaya

² Cizre'nin Kürt edebî kanonundaki yeri ve önemi için bakınız: Ayhan Tek, "Cizir Wek Merkezeke Kanona Edeba Kurdî Û Rengvedanên Wê Yên Dî Şiira Kurdî De", Şarkiyat- Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı, 14-17 Ekim 2017 Diyarbakır, s. 52-63

gelen bütün çocukları onun rahleyi tedrisatından geçiyor. Amojna Sifî Kürtçe sözlerin küpüdür, şarkı, halay, hikâye, masal, mesel ve bilmeceler hazinesidir. O, Mir Bedirxan'ın serencamının ve ailenin tarihinin tanığıdır. O Kürtçenin gelenek ve usullerinin dili ve yüzüdür. O, dengbêj ve hikâye anlatıcısıdır. Mir Bedirxan'ın serencamı, onların sürgüne gönderilmesi, Hanya yılları, Kürt yurdunun ova ve yaylaları, Dicle ve Fırat nehirleri, Cudi ve Herekol dağları, güzel ve hoş manzaralı mağaralar, yurdun göçerlik ve aşiret yaşamı... Bunların hepsi Amojna Sifî'nin diliyle (üslubuyla) berrak bir sele dönüşüp akıyor, bir beyaz çığ olup etrafı kaplıyor, bitmez bir destan olup dinleyenlerin zihinlerini süslüyor. İnsan sürgün yurdunda, İstanbul'da Amojna Sifî'den daha iyi, değerli bir öğretmen bulabilir mi? Acaba kim ondan daha iyi baba ve ataların dilini, yurdun Kürtçesini çocuklara öğretebilir? O, sanki bugünün dünyasında değil, dünün dünyasında yaşıyor. Bedeni İstanbul'da, fakat belleği ve akli çocukluğunun yurdunda; çocukluk yıllarının yurdu gerçek ve ölümsüz bir cennettir.” (Uzun, 2002: 53)

Kitabın Celadet Bedirxan'ın ağzından anlatılan kısımlarında Amojna Sifî'den bahseden Celadet onun için “ Ben Kürt dilinin tadını onun sözlerinden aldım, şarkı ve hikâyelerin his ve heyecanını, Cizre Botan yurdunun sevgi ve aşkını, uzun kış gecelerinin yetmediği onun hikâyelerinden aldım. Amojna Sifî, amca ve halalarımın evlerinde aydınlık yayan bir meşaleydi.” (Uzun, 2002: 54) sözlerini sarf eder.

Romandan alıntıladığımız yukarıdaki sözlerde, özellikle Amojna Sifî için Celadet'in “meşale” benzetmesi yapması ve “aydınlık dağıtıyordu” demesi, kuyu metaforunu akla getirmektedir. Zira sürgünlük, yabancı bir şehirde zorunlu ikamet etmek, kendi aile geçmişinden, kültüründen, tarihinden, dilinden, coğrafyasından koparılmış olmak bizi anlatının etrafında döndüğü kuyu metaforuna götürmektedir. Kuyuya atılmak veya hapsedilmek belki tam da böyle bir şeydir. Çevremizden, değerlerimizden, kimlik ve coğrafyamızdan koparılıp bir yere hapsedilmek... Bu nedenle mitik bir mekân olarak Cizre Botan karşısında, mecburi ikamete tabi tutulan aile için İstanbul, bir tür hapisane ya da romanın anahtar kelimesiyle ifade edersek bir “kuyu”dur. İşte burada Amojna Sifî devreye girer. O, anlatılarıyla belleğin maziyle bağını kurmakta ve kültürel aktarım ile yeni nesillerin tarihlerinden, kültürel değerlerinden kopmalarını engellemektedir. Bir anlamda ata yurtlarından mahrum edilen nesillerin “welatê xeriyê”de kaybolmaması için onlara içinde yaşadıkları anı ve mekânı çekilebilir, yaşanabilir kılarken (“kuyu”da hayatta kalmayı öğretirken), maziyle bağlarını canlı tutmaya, atayurtlarına ait hafıza bağını canlı, görünür, aydınlık kılmaya çalışmaktadır. O nedenle “meşale” benzetmesi önem kazanmaktadır ve romanda bunun çok bilinçli bir kullanım olduğu söylenebilir ki romanın başında, henüz ana metne başlamadan karşımıza çıkan epigraf (“biraz daha ışık”) da bu bilinçliliğin işaretlerinden biri olarak yorumlanabilir. Celadet sözlerinin devamında, “Mala ku bi stran, çîrok, serpêhatî û gotinên Amojna Sifî diqulipî

ser qesra Birca Belek a welatê bav û kalên min...(Amojna Sîfî'nin şarkı, hikâye, anı ve sözleriyle Birca Belek kasrına dönüşen ev..)” (Uzun, 2002: 54), diyerek anlatılar aracılığıyla mazi ile hâlin irtibatının ve belleğin sürekliliğinin sağlandığına işaret ettiği söylenebilir.

Celadet'in Suriye'de geçen yıllarında Amojna Sîfî'nin rolünü, Ahmedê Fermanê Kiki alacaktır. Celadet, güncel politik faaliyetlerden soğuyup edebi çalışmalara ve yayıncılığa yöneldiği zaman, kendisine Kürt kültürü, edebiyatı, dili, folkloru, diksiyonu hakkında kaynaklık edecek birilerine ihtiyaç duyar ve bu kaynağı (kuyu-kaynak ilişkisi) Ahmedê Fermanê Kiki'nin şahsında bulur. Bu ünlü dengbêj, Celadet'in çocukluk ve ilk gençlik yıllarındaki Amojna Sîfî'nin rolünü, hatta o rolün daha fazlasını üstlenecektir. Çünkü Amojna Sîfî bir “dadı” olarak ona dil, mekân, tarih bilinci aşılarken Ahmedê Fermanê Kiki bir sanatçı ve çok daha geniş bir repertuara sahip olarak Celadet'in karşısındadır. Üstelik o, Kürtçenin belki yüzlerce, binlerce yıllık kültür mirasının hafıza(bir:kuyu)dan çıkarılarak yazıya aktarılmasına vesile olmakta, onun daha kalıcı olmasına, hafızanın dehlizlerinden, derin vadilerinden yazının aydınlığına kavuşmasına yardımcı olmaktadır. Amojna Sîfî'nin onun belleğine işlediği Kürt dili ve tarihi sevgisi sayesinde, sonraki yıllarda Celadet bu belleğin unutulmamasını ve unutulmaların da hatırlanmasını, kalıcılışmasını ister ve dil çalışmalarına ağırlık verir. Romanın on üçüncü bölümü olan 12. Fotoğraf başlıklı kısımda, “Ben ölümün bekçisi olmuştum, gönlüm ölüm vadisi olmuştu. Ve benim işim de zaten belliydi; Kürtçe'nin kadim ve ölü sözleriyle(kelimeleriyle) uğraşmak! Gece geldiğinde ve siyah perdesini uyku ve ölüm vakitlerinin üstüne örttüğünde, ben de, perdenin altında, ölümlerimi kuyulardan çıkarıyordum ve aklıma ve hafızama getiriyordum... Ölü kelime, söz ve hikâyelerle...” (Uzun, 2002: 63), diyen Celadet'in sözlerinde kuyu kelimesinin Kürtçedeki her iki anlamına (*kuyu* ve *hafıza*) gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Anlatının ikinci “kuyu”su Emin Ali Bedirxan'ın Kızıltoprak'taki iki katlı evinin bahçesinde yer alan kuyudur. Kuyu, evin ve bahçenin su ihtiyacını karşılamak gibi fiziksel bir fayda sağlasa da, onu bizim için asıl önemli kılan yanı Celadet'in çocukluk ve gençliğinin bellek mekânı olmasıdır. Etrafında kardeşleriyle oynayıp koşturdukları, ailece çevresinde oturup sohbet ettikleri, şen zamanlar geçirdikleri bir bellek mekânıdır. Sonraki yıllarda Türkiye'ye gelişi yasaklanınca, İstanbul'a ve Kızıltoprak'taki bu eve olan özlemine hem anlatıcı hem de kahramanın kendisi pek çok kez dile getirmektedir.

II.III. 3., 4. ve 5. Kuyu

Bu kısımda karşımıza çıkan ilk kuyu(3. kuyu), Akka kalesindeki kuyudur. İstanbul Belediye başkanının öldürülmesi olayıyla irtibatlandırılmaları nedeniyle İstanbul'daki bütün Bedirxaniler ülkenin birbirinden ayrı ve uzak yerlerine gönderilir. Celadet'in ailesi Isparta'ya sürülür. Yol güzergâhında bir süre Akka kalesinde gözetim altında tutulduktan sonra Isparta'da gönderileceklerdir. Akka

kalesini aile için unutulmaz kılan şey, Emin Ali Bey'in Bedirxan ismini verdiği oğlunun Akka'da dünyaya gelmiş ve burada ölmüş olmasıdır. Akka kalesinden Isparta'ya nakledilen aile, eski bir eve yerleştirilir. Bu evin bahçesindeki kuyu ise Isparta sürgünlüğünün anılarından biridir. Aile sürgündeysen İstanbul'da İttihatçılar Abdülhamid'i yenilgiye uğratarak meşrutiyeti ilan ederler ve Emin Ali Bey de ailesiyle İstanbul'a döner.

4. fotoğrafa ait bölümün ihtiva ettiği kuyu, Celadet ile Canan'ın Cağaloğlu'nda buldukları pansiyonun bahçesinde yer almaktadır. Celadet kuyu için şunları söylemektedir: "O önemliydi. Beden ve ter kokusu bize ve odaya yayıldığında, ben bahçeye çıkıyor, kuyudan birkaç bakraç su çekiyordum ve onunla bedenlerimizi temizliyorduk. Kuyuyu ve kuyunun iyiliklerini unutma..." (Uzun, 2002: 107) Sözlerden de anlaşıldığı üzere, bu kuyu roman kahramanının sevgilisi ile gizli buluşmalarını ve aşklarını hatırlatması bağlamında öne çıkmaktadır.

Romanın beşinci fotoğraf başlıklı kısmında anlatıcı, Celadet'in Kafkas Cephesi'nde yaşadıklarıyla birlikte, savaşa katılmadan önce İttihatçıların İstanbul'da estirdikleri korku fırtınasına, cinayetlerine, muhalifleri sindirmeye dönük vahşi politikalarına değinir.

Bu yıllarda Modern Kürt tarihi için çok önemli olduğu söylenebilecek adımlar atılmaya, oluşumlar meydana getirilmeye çalışılır. Kürt aydınların 1912'de oluşturduğu Hêvî (umut) isimli oluşum ve *Rojî Kurd* isimli bir dergisin yayınlanması, bu iklimin Kürt cephesindeki yansıması olarak okunabilir. Ardından başlayan emperyalist paylaşım savaşı ve ilan edilen "mukaddes cihad" ile cepheye, ölümün kol gezdiği diyarlara gider Celadet.

Bu bölümün kapanış sahnesinde Celadet, yüzünü yıkamak için karargâhta kuyunun yanına gider ve burada Türk subaylarının Ermeni soykırımıyla ilgili konuştuklarını ve sıranın Kürtlere geldiğini söylediklerini duyar. Sahne şöyle aktarılır: "Celadet sol elini kuyunun duvarının üstüne koyar ve sakin bir şekilde şöyle der: Unutmayın, yol ve yordamını ölüme ve öldürmeye göre organize edenler, eninde sonunda, kendi kanlarında boğulurlar..." (Uzun, 2002: 125) Hem savaşın ardında bıraktığı vahşet ve yıkımın yarattığı iç karartıcı manzara hem de Celadet'in sözleri, durumun vahametini ortaya koyarken yazarın orada kahramanın kolunu kuyunun üstüne koydurması ve "unutmayın, aklınızdan çıkarmayın" (**ji bîr nekin**) diyerek ikaz etmesindeki "bîr: kuyu ve hafıza" kelimesi metnin bağlamıyla derin bir uyum içindedir. Burada da kuyunun karanlığı, ölümü hatırlattığını ve ayrıca kahramanın cümlesinin sonunda yer alan "boğulmak" kelimesinin de bize kuyu metaforunun çok bilinçli bir tercihle buraya yerleştirildiğini düşündürmektedir.

II.IV. 6. kuyu

Savaşın yenilgiyle sonuçlanması üzerine İstanbul'a dönen Celadet, tekrar Canan'a kavuşmanın sevincini yaşarken Bedirxani ailesinin ve İstanbul'daki diğer Kürt aydınlarının Kürtlerin kaderi için çaba ve faaliyetleri giderek artmaktadır.

Hem cephede geçirdiği zaman hem de edindiği tecrübeler vesilesiyle olgunlaşan Celadet, İstanbul'a dönerken, şehre sevgisinin derinleştiği ve yaklaşımının değiştiği söylenebilir: “Canan, mon cherie, İstanbul'a bak[...] Yaşamın deliline bak. Savaşın ortasında ben sürekli, bana ve kaderime çok benzeyen, kimliği de benim kimliğime bağlanmış bu şehri düşünüyordum. Ben, onu tanıdığıma, onun her tarafını, her şeyini ve her yönünü keşfettiğime inanıyordum. Fakat hâlâ onu tanımadığımı, hâlâ onu çok iyi keşfetmediğimi anlıyorum. Savaştan sonra, daha iyi anladım ki ben İstanbul olmadan yaşayamam. Bu mümkün değil. İstanbul benim şehrim, benim kaderim, ben'im.[..., ez im...]”(Uzun, 2002: 132) İstanbul'a olan sevgisi, onun bu kenti kendisi için bir “kimlik mekânı” hâline getirdiği şeklinde yorumlanabilir. Bilgin'in (2013: 132) dediği gibi, kişi, duygusal olarak bağlandığı, sevdiği kenti mitleştirir. İnsanın bir mekânı kimliğiyle tanımlaması, kendisini mekân ile özdeşleştirmesi (Celadet, “İstanbul benim şehrim, benim kaderim, ben'im” diyordu), *yeri kimlikselleştirdiğinin* bir delilidir: “[...] bu yer, 'benim yerim' olarak adlandırıldığı andan itibaren, bireyin 'benlik'in vücut bulduğu, imajının yansıdığı bir yer, daha da önemlisi kendi imgesini gördüğü, kimliğinin dışsallaştığı bir yer haline gelmiş demektir.”(Bilgin, 2013: 134)

Altıncı bölümün sonunda Celadet bu şehirden mecburî olarak ayrılıp Almanya'ya gider ve bir daha İstanbul'a dönemez. Türkiye'ye girişi yasaklanır. Bu, onun için çocukluğu, gençliği, ailesi, arkadaşları, sevgilisi ve bunların hepsini içinde barındıran, kimliğiyle özdeşleştirdiği mekânın elinden alınması demektir. Onun bu mekâna özleminin ömrünün sonuna kadar sürdüğünü söyleyebiliriz. Beyrut'tan Canan'ı İstanbul'a uğurlarken bu şehre sevgisi ve özlemi Celadet'in şu cümlelerinde görülmektedir: “Pierre Loti gemisi, her Perşembe, İstanbul'dan, artık bana yasaklı olan şehrimden geliyordu. Pierre Loti İstanbul'u getiriyordu, Kızıltoprak'taki evimizin bahçesindeki kuyunun kokusunu getiriyordu, Boğaziçi ve Haliç'in balıklarının tadını getiriyordu, Mezo'nun gülüşünü ve annemin hüznü dolu bakışını getiriyordu. O, çocukluğum ve gençliğimi, onların gece gündüzlerini ve yaşamımın gölgesini getiriyordu.” (Uzun, 2002: 258) Celadet'in bu sözlerinden de anlaşıldığı gibi o, İstanbul'u “kendi yeri” olarak görmektedir. Bu ise orada mahremiyetinin yoğunlaştığının işaretidir. Yani o yer, o kişi için “kimlik ve mahremiyet mekânı”dır. Dolayısıyla “[...] bu yer[in] dışına itilme, sürgün, soygun, taşınma gibi olaylar insanın kimliğine bir saldırı gibi hissedilir. Kendi yeri, insanın kendini evinde ya da kendisi hissettiği bir özel alandır.” (Bilgin, 2013: 134) Celadet için durum sürgünlük içinde sürgünlük, “yer”den “yersizliğe”

varmaktadır. Çünkü atayurdundan sürgünlük, ardından sürgün mekânını “kendinin kılma”, bir tür teselli mekânı “yaratma” ve sonra o mekândan da “atılma”. Yukarıda işaret edildiği gibi, bu mekân salt içinde barındığı bir alan değil, onun *değerlerinin* barınağıdır ve sürgünlük onu “değerlerinden” uzaklaştırmıştır. Bu nedenle anlatıda onun sürgünlük yılları yoğun bir kederle tasvir edilmektedir. Bölümdeki kuyu, 1919 yılında Celadet, kardeşi Kamuran ve Binbaşı Noel’in Kürt aşiretlerini ziyaretlerinde, bir kuyunun etrafında uçarcasına halaya duran Kürtlerin görüntüsü münasebetiyle romanda yer almaktadır. (Uzun, 2002: 148) Kuyunun etrafında uçarcasına halaya durmuş Kürtler, bir gerçeklik olarak tasavvur edilebileceği gibi bir metafor olarak da yorumlanabilir. Yazılı kültürü geliştiren/memiş bir halk olan Kürtlerde, belki aynı durumdaki pek çok halk gibi, sözlü kültür güçlüdür ve bilindiği üzere, sözlü kültür belleğe dayanmakta, ondan gücünü almaktadır. Bellek yani “bîr/kuyu”... Anlatıcı/öykücü/masalıcı/destancı/dengbêj bîr(bellek/kuyu/mazi)den kaynağını alarak anlatısını örer. Mehmed Uzun’un romanındaki bu fotoğraf ile, Binbaşı Noel’in gezisi ve sonrasında yaşananlar “anımsanır”, bir anlamda “kuyunun karanlıklarından belleğin yüzeyine” getirilir ve böylece yazar da bize bu kuyu metaforuyla maziyi anımsatmış olur.

II.V. 7., 8., 9. ve 10. Kuyu

1922 yılında başlayan bu (7. Fotoğraf) bölümde birden fazla kuyunun bahsi geçmektedir: İlkin, Celadet ve Kamuran’ın Almanya’ya gitmeden evvel Kızıltoprak’taki evlerinin bahçesinde yer alan kuyunun etrafında aile fertleriyle fotoğraf çekerler. İkincisi, Celadet’in Münih yakınlarında bir köyde, oda kiraladığı evin bahçesinde artezyen kuyusu vardır ve anlatıcı evden bahsederken bu kuyuya değinir.

Romanda mekânın işlenişinden bahsederken işaret edildiği gibi Korkmaz ile Bourner ve Quillet mekâna bakışta kişinin psikolojisinin etkisine dikkat çekmekteydiler. Aktaş da mekân ile roman kahramanının deruni dünyası arasında ilişki olduğundan bahsetmektedir. (2003: 131) Romanda bu konuyu örnekleyen pek çok metin parçasından biri 8. fotoğraf başlıklı kısımda, Celadet’in Almanya günlerine aittir: “Münih şehri gibi Celadet de asabi, huzursuz, rahatsız ve çaresizdir. Galeri Strass’ın üstündeki küçük odasından taşınmış ve bu küçük odaya gelmiş. Küçük, dar, havasız ve ışık almayan bir oda onun payına düşmüş. Onun odası, hayır sadece odası değil, evi, yalnızca dört adım. Alaaddin’in lambası gibi, çok geniş bir dünya bu dört adımlık odaya sığmış, giyecekleri, kitap ve defterleri, yaşam ve tecrübelerinin hepsi bu dar, alçak, soğuk ve karanlık odada. O bu odada kendisini kafese kapatılmış bir arslan gibi hissediyor. Fakat ne yapabilir, elinden ne gelir? O, ülkesinden sürülmüş, gündün güne düşüyor, dipsiz ve karanlık bir kuyudaymış gibi, sürekli dibe batıyor.” (Uzun, 2002: 179) Kapatılmışlık, mahrumiyet, mahkûmiyet ve çaresizlik hissi, mekânın kapalılığı ile birleştiğinde kahramanın psikolojik

gerginliği daha da artmaktadır. Korkmaz'ın tabiriyle, kahramanın yaşadığı ortam “labirentleşen dünya”ya (2017: 14) dönüşmektedir ve bu durumda kişi, labirentin kendisini daralttığını, ezdiğini, yuttuğunu düşünür. Romandan alıntıladığımız kısımda kahraman ve onun yaşadığı mekân için kullanılan sıfatlara bakıldığında bu açıkça görülmektedir. Celadet için “asabi, huzursuz, rahatsız ve çaresiz”; yaşam ortamı için “küçük” (üç defa), “dar” (iki defa) sıfatları kullanılmaktadır. Bu oda ile ilgili kullanılan “havasız ve ışık almayan”, “düşmüş”(iki defa), “batıyor”, “kafese”, “dört adımlık oda” (iki defa) gibi ifadelerle romanın temel motiflerinden olan “kuyu”nun çağrıştırdığı söylenebilir. Nitekim sonrasında doğrudan doğruya odanın kuyuya benzetildiğini görürüz: “Küçük, dar, havasız ve ışık almayan bir oda”, “dar, alçak, soğuk ve karanlık oda”, “Alaaddin’in lambası gibi”. Bu üç ifadenin çağrıştırdığı kuyu, alıntıladığımız bölümün sonunda karşımıza çıkacaktır: “O, [...] *dipsiz ve karanlık bir kuyudaymış gibi, sürekli dibe batıyor.*” Anlatıcı, Celadet’in durumunu tarif ederken “*Yedi kat yerin altına düşmüş gibiydi.*” (Uzun, 2002: 179) cümlesiyle kuyu metaforunu ve “kapatılmışlık” duygusunu bir kez daha vurgulamaktadır.

Celadet’in babası olan Emin Ali Bey 1926 yılında Mısır’da oğlu Süreya Bey’in evinin bahçesindeki kuyunun kenarında dinlenirken uykusunda vefat eder. (Uzun, 2002: 199) Babasının o günlerinden bahsederken Emin Ali Bey’in İstanbul’dan gelen gazeteleri, kardeşleri Mithat ve Abdurrahman’ın çıkardığı *Kürdistan*’ın eski sayılarını, yine tarihle ve Kürt tarihiyle, Cizre Botan emirliğiyle ilgili kitapları okuduğunu söyleyen Celadet, babasının o hüznü dolu günlerde ve ihtiyar ömründe, kitap ve dergilerin yardımıyla çocukluğunun kayıp dünyasına, rüya ve hayallerine döndüğünü ifade etmektedir. Ona göre babası, Süreya’nın evinin bahçesindeki kuyuyu, Kızıltoprak’taki evin kuyusunu anımsattığı için sevmektedir. (Uzun, 2002: 194) Ancak arzulanan mekân kuyu değil, kuyunun hatırlattığı aile mazisidir ve kuyu, bir anlamda bellek mekânı konumundadır, denilebilir.

Romanın 9. ve 10. Fotoğraf balıklı bölümlerinde Şeyh Sait ayaklanması ve sonrasında yaşanan arayışlara, Ağrı başkaldırısının hazırlık ve hezimetine odaklanılmaktadır. Kürt başkaldırıları ve mağlubiyetlerinin yarattığı moral bozukluğu ve bunlara eklenen Kürt aşiret ve cemaat liderlerinin dar, kısır çekişmeleri ve bazılarının ihanetçi tutumları üzerinde uzun uzun durulan bu bölüm, romanın dönüm noktalarındandır. Nitekim romanın sonunda yenilgi kesinleştiğinde, Celadet bir toplantıda Kürt aşiret ve cemaat önderlerinin asıl problem üzerinde yoğunlaşmak yerine, incir çekirdeğini doldurmayacak mevzuları tartıştıklarını görür ve toplantıyı terk eder. Bu, onun politik faaliyetlerden edebiyata yönelmesini sağlar. Böylece modern Kürt basınının en önemli faaliyetlerinden biri olarak nitelenebilecek *Hawar* dergisinin yayınlaması için faaliyetlere başlar.

Hafıza mekânının, “İnsanların iradesiyle ya da zamanın işleyişiyle herhangi bir topluluğun ortak hafıza malına ait simgesel öge haline getirdiği maddi ya da fikri düzendeki her anlamlı birim.” (Nora, 2006: 171) şeklinde tanımlandığını düşünürsek, *Hawar* dergisini ve Celadet’in dil, alfabe ve edebiyat bağlamındaki çalışmalarını Kürt kültür tarihinin hiç şüphesiz en önemli olaylarından ve en önemli hafıza mekânlarından biri olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Onun çalışmalarının bugün hâlâ en muteberden metinlerden sayılıp değer görmesini ve bilhassa önerdiği Latin alfabesinin Türkiye ve diasporadaki Kürtler arasında kullanılıyor olmasını göz önünde bulundurduğumuzda, bir hafıza mekânı olarak onun çalışmalarının Kürtleri bir bellek etrafında birleştirici tarihsel nitelikte bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

Onuncu Fotoğraf bölümünde Kızıltoprak’taki evin bahçesinde yer alan kuyudan bahsedilir. Ağrı ayaklanması döneminde Celadet’in Hasiçe’de kaldığı evin avlusunda yer alan kuyudan da bahsedilmekle birlikte kanaatimizde anıtlar arasında, ilki daha önemlidir. Zira Meziyet’in gönderdiği mektup aracılığıyla ailenin İstanbul’daki fertlerinin Kızıltoprak’taki evin bahçesindeki kuyunun etrafında toplanıp sohbet ettiklerini ve maziyi yâd ettiklerini öğreniriz: “Bahçedeki kuyu, geçmiş günlerin ve dönemlerin simgesi olmuş. Kuyu geçmiş zamanları anımsatıyor. [...]Kuyu sayesinde onlar, şimdiki zamandan uzaklaşıyorlar, geçmiş devir ve zamanlar onların barınağı oluyor.”(Uzun, 2002: 218) Anlatıcının kullandığı tabirle kuyu, geçmiş zamanın bir simgesi olmakta ve anımsatıcı bir hafıza mekânı rolü görmektedir. Ayrıca Mehmed Uzun’un romanlarında güncel olanı değil de tarihsel olanı anlatısının merkezine aldığı görülmektedir. Yedi romanından beşinin konusunu Kürt tarihi ve kültüründen almaktadır. Dolayısıyla Uzun da bir anlamda “geçmiş devir ve zamanları” bugüne taşımakta, romanlarını birer hafıza mekânına dönüştürmektedir.

11. fotoğrafta hafıza mekânı olarak karşımıza çıkan fiziksel kuyu, Celadet’in Şam’daki evinin bahçesindeki kuyudur. Ayrıca bu ve bundan sonraki bölümlerin başat hafıza mekânı olan *Hawar* dergisi de burada öne çıkmaktadır ki onun Kürt kültüründeki temsil kıymetinin hemen herkes tarafından kabul edildiği söylenebilir.

Celadet’in yazmaya karar vermesi, onun sözleriyle şöyle yer almaktadır: “Ben düşünmüş ve kendi tecrübelerimden de öğrenmiştim; cehaletin dermanı içi boş büyük sözler ve laklak etmek ve şunun bunun arkasından dedikodu etmek değildi. Derman eser ve ürün, yaratmak ve inşa etmektir. Gecenin karanlığı, bağırış çağırışla, kavga ve gürültüyle sabahın aydınlığına evrilemezdi. Bilgi ve sanatla, yazılı harf ve cümlelerle oluyordu.” (Uzun, 2002: 232) İlk sayının yayınlanması vesilesiyle evinin bahçesinde, bir kutlama tertip eden Celadet, o günün özel oluşundan bahsederken “O gün ben yeniden doğmuştum; birinci çocuğum dünyaya gelmişti, babam, amcalarım, kardeşim Safter ölüm uykusundan uyanmışlardı. Dedem Mir Bedirxan kuyunun kenarındaydı (rakı içiyordu), gülüyor ve bıyıklarını buruyordu. Yıllardır hayalini kurduğum şey o

gün gerçek olmuştu; Hawar çıkmıştı...”(Uzun, 2002: 235) Derginin ilk sayısında yayınlanan manifestosunda yer alan “Hawar bilginin sesidir, bilgi kendini tanımaktır. Kendini tanımak bize kurtuluş ve iyiliğin yolunu açacak. Kendini tanıyan her kişi, kendisini tanıtabilir. Hawar’ımız(çığlıgımız) her şeyden önce dilimizin varlığını tanıttacak...” (Uzun, 2002: 236) ifadelerinden hareketle, kuyu metaforu ile Celadet’in çıkardığı derginin adı arasında da bir uyum ya da bir ilişki olduğunu söylememiz mümkündür. Zira “hawar” kelimesinin Kürtçe sözlüklerin ilgili maddesinde “imdat, medet, çığlık” anlamlarına geldiği kaydedilmektedir. (Farqînî, 2004: 748; Mukriyanî, 2010: 510) Dolayısıyla kaybolmak üzere olan, ülkelerin yasaları tarafından yasaklanan, işlenip gelişmesinin önünün kesilmesi yanında varlığı da inkâr edilip var olan formalarının da “ölmesi” için her türlü yola ve yöntemle başvurulmuş bir dilde dergi çıkarmak, adeta ölüm kuyusuna gönderilmiş bir dilin kuyudan kurtulmak için haykırdığı çığlık olarak yorumlanabilir. Yazarın, “Dedem Mir Bedirxan kuyunun kenarındaydı (rakı içiyordu), gülüyor ve bıyıklarını buruyordu.”, cümlesi okurda “kuyudan yükselen çığlık, başta Mir Bedirxan olmak üzere, ailenin ölmüş bütün fertleri tarafından da duyulduğu” izlenimi uyandıracak şekilde başarıyla organize edilmiş bir sahne olarak yorumlanabileceği gibi Kürt dilinin, Kürt kültür ve tarihinin “karanlık kuyular”da kaybolmayacağına imlenmesi olarak da okunabilir. Ancak yukarıda ölümlerin bu çığlığı duyduğu şeklinde yorumladığımız sözlerine karşın Celadet derginin Kürtler tarafından hak ettiği ilgiyi göremediğini, oysa düşmanları fazlasıyla ürküttüğünü vurgulamaktadır: “Dergim Hawar düşmanların gözüne batan yeni bir diken oldu. Kürtler derginin kıymetini anlamamışlardı ve etrafımızdaki yarı-cahillere ise dil uzatıyorlardı. Oysa düşmanlarımız, onun önemini çok iyi anlamış, ondan çok rahatsız olmuşlardı. Dergi Kürtçenin boğulan sesini yükseltiyor ve Kürt dili ve edebiyatı alanında yeni, gerekli ve önemli adımlar atıyor, Kürtçeye yeni bir nefes veriyordu.”(Uzun, 2002: 239-240) Ölümlere bile ulaşan ve düşmanları ürküten çığlık, asıl ulaşması gereken kişilere ulaşamamış yahut onlar “anlatılanın onların hikâyesi, atılan çığlık onların çığlığı, anlatılan tarihin onların tarihi” olduğunu anla/ya/mamışlardır. Düşmanlar kuyudaki çığlığın duyulmaması için bütün çabalarını sergilerken asıl sahip çıkması gereken Kürtler, bu kuyudan yükselen dillerinin, kültürlerinin “hawar”ını duyamamışlar ve dergi, Celadet’in bütün gayretlerine rağmen, yirmi altıncı sayıdan sonra yayına ara vermiştir. Üstelik bu son sayıyı da eşinin takılarını satarak çıkarabilmiştir.

Dergi çıkarılırken Türkiye Cumhuriyeti’nin, derginin kapatılması, sesinin kısılması için Suriye’deki kolonyal Fransız idaresine baskı yaptığı ve Celadet’in şahsen çağrılarak koloni idarecileri tarafından üstü örtülü tehdit edildiği romanda anlatılırken Celadet, bütün sıkıntıları göze alarak çalışmalarını sürdürür: “Eğer insan ve insanlık hâlâ, her türlü musibete rağmen yaşıyorsa, bu, rüyaları ve hayalleri sayesinde. Şam ve Şam’ın uzun geceleri benim yaratım

ve üretimlerimin rüya ve hayallerimin yuvası olmuşlardı. Ben henüz son sözümü söylememiştim, rüyalarım ve hayallerim henüz kurumamıştı.” (Uzun, 2002: 240) Siyabend Z.’nin bir yazısında kullandığı “Dil, ey dipsiz kuyu, senden sağıyorum, senin müjde ve hediyelerinden, senin yuvandan, senin zılgıtlarından, sağıyorum, sağıyorum.” (Z., 1999: 160) ifadelerinden hareketle Celadet Ali Bedirxan için de Kürtçenin dil ve anlatı kuyusundan sağdığı zenginlikleri gün yüzüne çıkarıp yazıya geçirdiğini söyleyebiliriz. Bu benzetmeyi yaparken Celadet’in Ehmedê Fermanê Kiki ile daha çok gece, sabaha kadar çalıştıklarını, gecenin karanlığında daha iyi konsantre olduklarını ve böylece dengbêjin hafızasındaki dil hazinesinin gün yüzüne çıkarılabildiği yorumunu yapabiliriz.

Bugün romanda adı geçen dengbêj hakkında elimizde bir kaynak yok. Ancak Celadet’in *Hawar*’ı vesilesiyle yayınlanan şiirleri, o dengbêjden arda kalan, onun belleğinin elimize geçen verimleridir. Böylece Celadet’in çalışması sayesinde mazi, bugün ve geleceğin buluşabileceğinin örneklediğini söyleyebiliriz. Bu da, bir hafıza mekânına dönüşen *Hawar* sayesinde gerçekleşebilmiştir. Celadet romanda dengbêjin sanatının değerinden bahsederken “Kiki’nin o sözleri... O altın yaldızlıymış gibi parıldayan sözler, ki yüzlerce yıllık uykularından uyanıyor ve canlanıyorlardı.”(Uzun, 2002: 244), diyerek Kiki’nin dillendirdiği kelamın ne kadar kadim ve kıymetli olduğunu da vurgulamaktadır. Pierre Nora’nın, bazı şeylerin hafıza mekânları aracılığıyla tekrar tekrar hatırlanmasına değinirken kullandığı, “Bütün hafıza mekânları dipsiz derinlikteki nesnelere.” (Nora,2006: 34), cümlesi bize bir hafıza mekânı olarak dengbêjin kendisinin(canlı hafıza) ya da onun belleğindeki kültür unsurlarının Celadet tarafından “tekrar tekrar o dipsiz derinlikten” (biz buna “dipsiz kuyu”dan da diyebiliriz) çıkarılmasıyla aynı zamanda yazıya geçirildiği için her okunuşunda tekrar tekrar hatırlanmasını sağladığını ve böylece hem dengbêjin adının hem de onun vesilesiyle bir dilin edebi mirasının ölümsüzleştirildiğini söyleyebiliriz. Hatta yorumumuzu biraz daha genişleterek bir bellek silsilesi kurabiliriz: Celadet sayesinde Ehmedê Fermanê Kiki bugüne ulaşabilmiştir. Bu dengbêj olmasaydı da diğer eserleri, Celadet’in hatırlanmasına ve sonraki kuşaklar için bir kültürel bellek aktarıcısı olarak anılmasına yeterdi. Fakat ikisinin buluşmasıyla geleneksel ile modern olanın birlikteliği gerçekleşmiş; mazi (dengbêj), modernist bir bilinç (Celadet) sayesinde ölümsüzleşirken, modern olan da kendisini ölümsüz kılmıştır. Bu arada Mehmed Uzun da bu halkaya eklenebilir ve bizce eklenmelidir. Yazının başında yazarın kendi sözlerinden Celadet ve Bedirxani ailesinin onun için ne ifade ettiğine değinmiştik. Yazar, Kürtlerin kendi tarihlerinden koparıldıklarını, tarihlerinin önemli pek çok aktöründen bihaber olduklarını söylerken romanının amacının da bir edebi eser ile bu unutu/tturu/lmuş geçmişi estetik bir formda okura iletme olduğunu ifade ediyordu. Buradan hareketle Mehmed Uzun’un da bir bellek aktarıcısı ve eserinin de bir “bellek mekânı” olarak Kürt dili ve kültürü için sürekli faydalanılacak “dipsiz bir kuyu” olduğunu savlayabiliriz. Üstelik

onun kullandığı edebî formun canlılığı ve yeni kuşaklara ilham vermesi sayesinde kendisinden sonra gelen ve onun yolundan giden her çalışmayla tekrar tekrar hatırlanacağını ve onun adının da bu sayede ölümsüzleşeceğini söyleyebiliriz. Bu metin geçmişte olduğu gibi gelecekte de, okurları tarafından incelendiğinde, onlarda kendilerini ve kimliklerini aramaya ve sorgulamaya da yol açacağını söyleyebiliriz. Böylece dengbêjin temsil ettiği folklor, Celadet'in temsil ettiği öncü modernizm ve Mehmed Uzun'un temsil ettiği modern bilinç, birbirine eklenerek bir süreklilik oluşturmakta, kültürel açıdan birbirini tamamlayarak ölümsüzlüğe uzanmaktadır, denilebilir.

On ikinci fotoğrafın yer aldığı kısımda fiziksel ve metaforik bağlamda karşımıza Celadet'in Şam'daki evinin bahçesinde yer alan kuyu çıkmaktadır. Ayrıca Celadet'in adeta kuyu kazıcısı gibi Kürt dili üzerine çalıştığı yıllar işlenmektedir. Anlatıcı bu yıllar için "Otuzlu yıllar; karanlık gecelerin uzunluğu, gecenin karanlığının sessizliği, Kürtçenin kayıp ve ölü kelimelerinin işçiliği... Ve yalnızlık... Halk, ahali ve hısımlar arasında yalnızlık..." (Uzun, 2002: 250), sözleriyle bir anlamda onu evliliğe götüren süreci, henüz bölüm başında sezdirmek istemektedir.

Bu bölümde hafıza mekânı kategorisinde üzerinde durulması gereken unsurlardan biri, Canan'ın Celadet'e verdiği defterdir. Yıllar sonra Suriye'de karşılaşan iki sevgili, gizlice Beyrut'a giderler. Bir sohbetlerinde Celadet cebinden siyah kapaklı küçük cep defterini çıkararak gösterir ve şöyle der: "Bunu bana İstanbul'da sen vermiştin, gençliğimin şehrinde...[...] Bana bu defteri verdiğin günden beri o her zaman yanımda, o yaşamımın ve hasretimin şahididir."(Uzun, 2002: 259-260) Kahramanın söylediği gibi, bu defter Celadet'in Canan'a olan aşkın bir "bellek mekânı" olarak roman boyunca zaman zaman görünür. Fakat bu görüşmeden sonra araya yıllar girecek ve Celadet Ruşen Hanım ile evlenecek ve iki çocuğu olacaktır. Yaşam galesi onu koştururken, pek çok maddî ve manevî sıkıntıyla boğuşurken defteri kaybeder. Bu aslında Canan'ı da belleğinin karanlıklarına, "kuyunun dibine" gönderdiği şeklinde yorumlanabilir.

Bölümde kuyu bahsi geçerken Celadet'in Şam'daki evin anahtarını amcazadesi Ruşen Hanım'a verdiğini ve onun gidip evin ve kuyunun çevresindeki çiçeklerin bakımını yaptığını öğreniyoruz. Aşırı bir yorum da olabilir, fakat "kuyunun çevresinin" Ruşen Hanım'a emanet edilmesinden henüz ikisi evlenmemişken bahsedilmesi bizi şöyle bir yoruma götürebilir: Anlatıcı, okura gelecek için ipucu vermektedir. Çünkü romandaki anlatının devamında ikisinin evlendiklerini ve romanın başında da görüldüğü gibi, anlatının "bellek mekânı" olan fotoğrafların, bir anlamda Celadet'in hafızasının (kuyu) onun yardımıyla okura ulaşabildiğini öğreniriz. Aynı zamanda Ruşen'in, Celadet'in ailesinden olması ve evlenmelerinin ailenin tarihinin de günümüze ulaşmasında rol oynadığı söylenebilir. Çünkü "kuyu"nun bakımının Ruşen Hanım'a bırakılması

sayesinde, Celadet'in ölümünden sonra onun hafızası, mazisi ve anıları korunmuş ve anlatıcı /yazar bunlara ulaşarak kurguyu örebilmiştir.

Celadet o yıllarda Xelil Rami, Mevlanzade Rıfat, Şêx Evdirrehmanê Garisî, amcası olan Kurdistan gazetesinin sahibi ve yöneticisi Abdurrahman Bey gibi birçok yakını ve dostunu kaybetmiştir. Ölen kişilerin her biri onun yaşamının belli dönemlerinin tanıklarındır, ortak anıları ve yaşanmışlıkları vardır ve bunlar ondan fiziki olarak ebediyen uzaklaşmışlardır. Ancak o, kendisini Kürt diliyle ilgili çalışmalara vererek ayakta durmakta, mücadelesini sürdürmektedir. Romanda Celadet'in o günlerinden ve psikolojisinden bahsedilirken "Ben ölümün bekçisi olmuştum, gönlüm ölüm vadisi olmuştu. Ve işim de, zaten, belliydi; Kürtçenin kadim ve ölü sözleriyle uğraşmak! Gece gelip karanlık perdesini uyku ve ölüm vakitlerinin üstüne örtüğünde, ben de, perdenin altında, ölümlerimi kuyulardan çıkarıp akla ve belleğe getiriyordum... ölü kelime, söz ve konuşmalar(hikâyeler)... [...] Hawar'ın çıkması ve yayınlanmasının sebebi o kelimelerdi. Nasıl ki bir kuyumcu, büyük bir titizlikle işini yapıyorsa, ben de, aynı şekilde, Kürtçenin kaybolmuş, unutulmuş ve ölü sözlerinin kuyumcusu olmuştum." (Uzun, 2002: 263) Bir sonraki sayfada yine Kürtçenin kayıp söz varlığından bahsederken, "[...] ki ya unutulmuş ve ölmüşlerdi ya da Ehmedê Fermanê Kiki'nin şarkı, hikâye ve destanlarının derinliklerinde saklı idiler." (Uzun, 2002: 264), diyerek folklorun, Kürtçe için önemini dile getirdiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar bu sözler, roman kahramanı olarak Celadet'e söylenmişse de, aynı zamanda roman yazarı olarak Mehmed Uzun'un da edebiyata ve dile yaklaşımını yansıttığını iddia etmek yanlış olmaz.

II.VI. 13. Kuyu: Romanın bu bölümünde Celadet'in yalnızlığına gönderme yaparcasına kuyu metaforuna daha çok yoğunlaşıldığı ve onun temsil değerine yönelindiği söylenebilir. Metinde Celadet, kendi ağzından dergiyi çıkarırken yaşadığı sıkıntılara değinir ve kuyu benzetmesi yapar: "Kurmancların (Kürtlerin) hikâyesi uzundu ve ben de henüz yeni, bu acılı öykünün kapalı kapılarını açıyordum. Kapılar kapalıydı, kapılar Kürtlere kapatılmıştı. Aydınlık gerekiyordu, fakat aydınlık kapıların ardındaydı. Goethe'nin, ölümünden önce dediği gibi; "Mehr licht!" Biraz daha aydınlık... Fakat nerede, nereden, nasıl?" Bir yandan kendisinin bütün yoksulluk ve yoksunluklara karşın halkının dili, kültürü için sürdürdüğü çabalar; bir yanda ise bu halkın cehaleti ve bilgi karşısındaki ilgisizliği, onu zaman zaman gerçek bir bunalıma sürüklerken Celadet'in, bu durumu yine kuyu metaforu etrafında örneklediğini görürüz: "Kürtler dertli ve kederliyidiler. Fakat onlar yaptıklarıyla, cahillik ve çekişmelerinin siyah rengiyle kendi dertlerini ve kederlerini arttırıyorlardı. Ben de, Hawar'ın sayfalarında dert ve kederlerden bahsediyor ve sürekli, "Aydınlık!", diyordum. [...] Hawar'ın sayfaları yetmiyordu. Hawar bu kara tarih, devir ve zamana, kötü kadere karşı, kurumuş bir kuyunun serin bir damlası olmaktan başka, neydi? Hiç... Fakat ben o damlayı da binbir zahmetle çıkarıyordum; para yoktu, yazar yoktu, okur yoktu, alıcı yoktu, okul yoktu,

kıraathane ve kütüphane yoktu, okuma ve yazma merakı yoktu. [...] Evet, Hawar, kurumuş bir kuyudaki serin bir damlaydı.” (Uzun, 2002: 282-283) Bu bölümün ilerleyen sayfalarında bir kez daha kuyu metaforuyla karşılaşırız, fakat bu defa anlatıcının ağzından: “Aydınlık, aydınlık, biraz daha aydınlık. Fakat nereden, nasıl? Karanlık, her yer karanlık, kuyunun dibini gibi karanlık. Zerre kadar olsun, ışık görünmüyor.” (Uzun, 2002: 289) Karanlığın bu kadar yoğun şekil vurgusu yapılırken romanda Celadet’in bu zor günlerinde dinlemekten hoşlandığı bir besteden bahsedilmektedir. “Her Yer Karanlık” ismiyle romanda geçen şarkı, şâir Abdülhak Hâmid Tarhan’ın ölen eşi için kaleme aldığı *Makber* isimli eserinden bestelenmiştir. Celadet’in bu zor günlerinde ve bu kadar sıkıntılı zamanlarında “Her Yer Karanlık” isimli, konusunu ölüm, ayrılık ve mezarın karanlığından, kabir yalnızlığından alan bir besteden metinde bahsedilmesi, kurguda kuyu ve kabir mekânlarının çağrışımları yönüyle başarılı bir kullanım olarak nitelenebilir. Bu bölümde Celadet’in çok sevdiği ve Saadet Abla diye hitap ettiği İstanbul’daki bir yakınının ölümünü öğrenir, çok müteessir olur. Onu en çok üzen ölüm haberlerinden biridir bu ve trajik olan ise bu kadının, evinin bahçesindeki kuyuya düşmek suretiyle ölmüş olmasıdır. (Uzun, 2002: 290) Burada kuyu bir kez daha ölümün, karanlığın ve hüznün metaforu olarak karşımıza çıkmaktadır.

II.VII. 14. Kuyu: 15 Nisan 1941 tarihinde *Hawar*’ın 27. sayısının çıkarıldığını öğreniyoruz. Daha önce “kuyu” metaforunun kuruluşu, ümitsizliği, karanlığı çağrıştırdığını vurgulamıştık. Bu bölümde ise aksine, Celadet’in *Hawar*’ı yeniden çıkarıyor olmasının sevinci adeta kuyu tasvirine de yansımıştır. Çünkü Celadet, önceki fotoğrafında olduğu gibi hüzünlü değil, bilakis neşelidir. Bu neşe, metnin bu kısmındaki ilk sayfalara da sirayet etmiş gibidir. Zira daha ilk sayfalardan itibaren, aydınlıktan bahsedilmektedir: “Kader Kuyusu’nun 14. fotoğrafı aydınlıktır.” cümlesiyle bölüm başlamaktadır. “Fakat o gün, her şeye karşın, dünya güzeldi, beni kızdıracak ya da rahatsız edecek hiç kimse ve hiçbir şey yoktu, dertlerimi ve kederlerimi bana hatırlatacak kimse yoktu. Nefesimi daraltan dert ve kederler, beni bazen mecnun eden özlem, başıma gelen kötülükler, arkamdan yapılan dedikodular, o gün, benden çok uzaktılar. Sıcak bir yuva, neşeli çocukların sesi, kuyu, yani suyun kaynağı, kuyunun tahtalarının sesi, kuyunun serin suyunun damlaları ki kuyunun taşlarının üstünde, kıvılcım gibi, görünüp kayboluyorlardı, yeşillik, baharın renkleri, güzel gökyüzü, hepsi, güzel olan her şey o gün etrafımdaydı.” (Uzun, 2002: 300) Bu sevincin sebebi de *Hawar*’ın yeniden yayınlanacak olmasıdır. En büyük rüyası, en büyük hayali, tekrar yerine geliyor ve Kürtçenin sözlerinin ölmemesi, yeniden canlanması emeline tekrar kavuşuyor. O nedenle olsa gerek, önceki bölümde kuyunun kurduğu ve kalan tek serin damlacık olan *Hawar*’ın da yayınlanması için gücünün ve enerjisinin tükendiğini okuduğumuz roman kahramanı sevincini, kuyunun gür suyuyla bahçesini yeşillendirmekle göstermektedir. Bellek mekânı

yeniden gün yüzüne açılacak, belleğin karanlık mahzenlerine, derin vadilerine gönderilen kadim kelam, yeniden ışığa, hayata kavuşacaktır.

Hawar'ın bu canlanması da uzun sürmeyecektir. 1 Nisan 1942'de ise, romandaki aydınlık özlemine cevap olacak *Ronahi*(Aydınlık) dergisi yayına başlar. Metinde roman kahramanının ağzından, onun aydınlık arzusunu, özlemine bir kez daha okur ve onun ağzından kuyu metaforunu bir kez daha dinleriz: “Benim, aydınlığa ihtiyacım vardı. Biz, bölünmüş ve sürülmüş Kürtlerin aydınlığa ihtiyacı vardı. Kürtçenin yaşamı ki derin ve karanlık bir kuyunun dibine düşmüştü, aydınlığa ihtiyacı vardı. Kürtçenin sözleri, ki yaralı ve boynu bükük idiler ve kara toprağın altında kalmışlardı, aydınlığa ihtiyaçları vardı.[...] Gecenin siyah karanlığında, Ronahi doğmuştu.” (Uzun, 2002: 309)

II.VIII. 15. Kuyu: Bu bölümde anlatıcı Celadet'in kendi hayatındaki bütün kuyuları çağırıldığını söyler: “Celadet Bey, Mir'in torunu, kavalı dinliyor ve düşünüyor ve yavaşça “Gelin,” diyor; akıl ve bellek (heş û bîr), ses ve seda, hatıralar, bölünmüş bir yaşamın hatıraları, gelin etrafıma, diyor.” (Uzun, 2002: 323) Ardından hayatının Moda, Kızıltoprak, Kadıköy, Cağaloğlu, Pera, Galata, Caddeyi Kebir; Münih, Şam, Beyrut gibi mekânlardaki kuyularını; kendi ailesinin ve yakın arkadaşlarının isimlerini zikrederek çağırır. Bunlar onun hayatının anılarıdır. Yaşamının kilit dönemlerinin mekânları ve kişileri olarak bunları çağırması, geçmişe duyulan özlemin bir göstergesi ve aynı zamanda içinde yaşanan ân'ın kişiyi tatmin etmediğinin nişanesi olarak yorumlanabilir. Yine sık sık dedesinin mezarına gider, özellikle geceleri, yanına Ehmedê Fermanê Kiki'yi de alarak gecenin karanlığında dedesinin kabrinin başına gider ve onun kabrinin başında içini döker, sıkıntılarını paylaşır. Celadet kendi sözleriyle bu ziyaretlerini şöyle aktarır: “Mir'in türbesi benim ikinci evim olmuştu. Söylendiği gibi, yaşlılıkta ayaklar insanı kabir ve kabristana götürür. Benim ayaklarım da beni dedemin yanına götürüyordu. Onun dışında, gidebileceğim bir yer yoktu.” (Uzun, 2002: 324) “Tarih nasıl olaylara bağlanıyorsa hafıza da mekânlara bağlanır.” (Nora, 2006: 36), sözünden hareketle bu anımsamaların ve ziyaretlerin, kahramanı hatıralarına, geçmişine ve yaşamında özlemini duyduğu kişi ve olaylara götürdüğü veya onları yeniden canlı belleğine çıkardığı, bu nedenle roman kahramanının mekâna bu kadar ağırlık verdiği, söylenebilir.

Bölümde önemli bir bilgi de Celadet'in annesi ile ilgilidir. Yıllar sonra, kız kardeşi Meziyet İstanbul'dan Şam'a Celadet'i ziyarete gelir. Celadet bu sayede annesinin daha otuzlu yıllarda vefat ettiğini ve ailenin bu bilgiyi, daha fazla üzülmemesi için kendisine vermediğini öğrenir. Kızıltoprak'taki evin bahçesinde, kuyunun yanında meyve yedikten sonra uykuya dalan Samiha Hanım, uykusunda ölmüştür. Bu ölüm şekli ve yeri, Mısır'da Süreyya'nın evinde yine kuyunun kenarında meyve yedikten sonra uykuya dalan ve bir daha uyanmayan Emin Ali Bey'i hatırlatır.

II.IX. Son Kuyu: Romanın son kısmında, kahramanın maddi zorluklarından kurtulmak umuduyla pamuk ekme kararı vermesi ve sulamada kullanmak üzere bir kuyu kazdırması ve bu kuyunun onu ölüme götürme süreci anlatılmaktadır. Böylece eserin başında kuyunun kenarına bırakılan roman kahramanı, romanın sonunda kenarında durduğu kuyu tarafından “yutulur”. Eserin son bölümünde, bölüm başlığının altında “Bîr; bîra qederê, bîra mirinê... heş û bîr... bîrbirina qederê... bîr, kaniya umir û jînê, warê pêşin û dawîn... (“Kuyu; kader kuyusu, ölüm kuyusu... akıl ve bellek... kaderin belleği... kuyu/bellek, yaşam ve ömrün kaynağı, ilk ve son yurt...”) ifadeleri yer almaktadır. Burada kuyunun *ömür ve yaşam kaynağı, ilk ve son yurt* şeklinde nitelenmesi *bîr* kelimesinin hem **hafıza** hem de **kuyu** anlamlarına gelecek şekilde kullanıldığının bir başka örneği olarak okunabilir. Zira kuyu sağladığı su ile yaşam bahşederken, suyunun kesilmesi, susuz hayatın devam ettirilememesi nedeniyle ölüm demektir. Bu nedenle “yaşam ve ölüm kaynağı”dır. Ayrıca bellek anlamında alırsak, yine çok yerinde bir kullanım söz konusudur. Bellek, hatırladıklarımızla geçmişin yaşam alanı olduğu gibi, unuttuklarımızla da unutilenler için ölüm kaynağıdır. Bu iki yorumun dışında aslında kuyu metaforunu bir anne karnı gibi de düşünebiliriz. Celadet’in zor bir doğum sonucu dünyaya geldiğini romanın 1. Fotoğraf bahsinde görmüştük. Anne karnı da bir anlamda “kuyu”dur. Bebek oraya isteyerek girmemiştir, yalnızdır, istese de, kendisi istediği zaman çıkamayacaktır; kaldığı alan daracıktır, karanlıktır ve orada dışarıya muhtaçtır. Yani Celadet’in zorlu doğumunu, kuyuya düşenlerin çok zor çıkarılabildiğini göz önünde bulundurarak da yorumlamak mümkündür. Romanın başında “kuyu”dan kurtulan kahraman, sonunda kaderinin ona hazırladığı “kuyu”dan kurtulamamaktadır.

Romanındaki kuyu metaforuyla bağlantılandırılacak bir özellik de, roman kahramanının yazmayı tasarladığı roman ile ilgilidir. Celadet bir roman tasarlar, fakat tasarısını gerçekleştiremeyeceğini, ancak, birilerinin bu tasarımı gerçekleştirmesi gerektiğini söyler: “Fakat, o roman, yaralı dil ile, yazılmalıydı. Her ne kadar ben yolda ve gidiyor olsam da, umutluydum. Her ne kadar sızı, bir filozofun dediği gibi, yaşam öğretmeniyse, umut da yaşamın Çobanyıldızı, yani yaşamın öncü yıldızıdır. Ben umutsuz kalmış olsam da, benim yine de, romanın bir gün yazılacağına umudum vardı. Kılıç, çelik sayesinde keskinleşir ve parıldar, ürün ve eser de başlama ve adım atmayla başarı kazanır ve parıldar. Her nasıl ben, benden önceki bazılarının izlerini izleyip peşlerine düştüysen, yeni bazıları da Kader Kuyusu’nun izini sürecekle ve peşine düşeceklerdir.”(Uzun, 2002: 363) Bu sözler elbette yazarın sözleri ve yazar üstü örtülü olarak, kendisini, anlatıcısı aracılığıyla Celadet’in izinden giden, yolunun takipçisi, yazmak istediği romanını yazan kişi olarak göstermektedir. Bir anlamda kanonda kendisine yer seçmekte ve Kürt edebiyatı kanonunda kendini Celadet Ali Bedirxan’ın yanında konumlamaktadır ki, yaptıkları ile bunu başardığını söylemek de, sanıyorum, yanlış olmaz. Zira onun Kürtçe roman

yazımında oynadığı rol, tartışmasız bir şekilde önemlidir. Zira Kürtçenin modern anlatılarda çok rahat kullanılabilecek zenginlikte bir dil olduğunu yazdığı edebi metinlerle gösteren ve eserleriyle yeni kuşakların da edebiyata yönelmesini teşvik eden bir isim olmuştur. Çünkü onun da mecburi sürgünlüğü, Kürtçeyi bilinçli olarak edebiyat ürünlerinde kullanmayı tercih etmesi, dilin bir millet için öneminden her fırsatta bahsetmesi, yazarken dilin coğrafyasından ve insanından uzakta olması, vb. yönleri, Celadet'in hayatıyla onunki arasında özdeşlik kurmamıza imkân tanımaktadır.

Celadet'in romandaki son sözleri yine kuyu ve hafıza ilişkisine ve kendisine tesirine dairdir: “Benim yaşamım bir kuyunun kenarında başlamıştı ve şimdi de bir başka kuyunun kenarında sona eriyordu. Kuyu benim kaderim olmuştur. Biliyorsun, “bîr” kelimesi Kürt dilinde iki anlama geliyor: Bir, su ve kaynak; iki, hafıza.” (Uzun, 2002: 371) Böylece romandaki kuyu motifinin özellikle tercih edildiğini de açıklamış olur, diyebiliriz.

Sonuç

Kader Kuyusu, Mehmed Uzun'un yayınlanmış eserleri arasında onuncu, romanları arasında ise beşinci sırada yer almaktadır. Dolayısıyla onun ustalık dönemi eserlerindedir diyebiliriz.

Mehmed Uzun'un yazarlığı kendi halkının dilini, kültürünü, tarihini, romantik-hümanist bir perspektiften işleyen bir sanat çizgisindedir. O tarih ile günceli birleştirmek ve bunun yarınlara kalmasını arzulamaktadır. Bu nedenle eserlerinde genelde ezilen bir halk olarak Kürt halkının sorunlarına odaklansa da propagandif bir üslup kullanmaz; insanî özü, bireyin trajedisini öne çıkararak dilde ve içerikte, mesajda evrensel olanı yakalamaya çalışır.

Kader Kuyusu romanında biyografik roman formundan yararlanmıştı. Modern Kürt edebiyatı, filolojisi ve tarihi için çok önemli bir aktör olan Celadet Ali Bedirxan'ın hayatını, ailesini, dostlarını; politik ve edebi faaliyetleri işlemiştir. Bunu yaparken tarihsel gerçeklikten kopmamak için belgelerden, arşivlerden ve tanıklardan yararlanmış ve bunu romanda harmanlamıştır. Romanda sıkça Kürt dilinin yok olduğu, dil hazinesinin kaybolduğu vurgulanmakta ve bu gidişatın önlenmesi için gerekli çalışmaların yokluğundan duyulan üzüntü dile getirilmektedir.

Kuyu, eserin isminden başlayarak romanın her bölümünde en az bir veya birkaç defa karşımıza çıkmaktadır. Yazar, kuyuyu bir leitmotif olarak çok başarılı bir şekilde kullanmaktadır. Kuyu (bîr), yazarın anadili olan Kürtçede hem hafıza hem de kuyu anlamına gelir. Bütün roman boyunca kuyu motifi, önemli sahnelerde en az bir kez okurun karşısına çıkmaktadır. Bir bellek mekânı olarak öne çıkarılırken “mekân(kuyu)” ve “hafıza” anlamlarının ikisinin anlaşılacağı şekilde kullanmıştır. Varoluşun kendisi mekânsal olduğu gibi hafıza da mekânsaldır, bir yerde konumlandırılmaya ihtiyaç duyar. Yazar, kuyu

metaforuyla adeta romanın kendisini ve muhtevasını da imlemektedir. Çünkü kuyu yeraltındadır, karanlıktır, ürkütücüdür, terk edilmişlik mekânıdır ve bu yönleriyle mezarı çağırır. Ayrıca görünen ve görünmeyen kısımları vardır. Bellek de bilinçte olan ve bilinçaltına gönderilenlerle bir depo, bir tür kuyu gibidir. Yazar bu kuyuya inerek gizli, bilinmez, karanlık noktaları okuruna iletmeye, hem karanlıkta kalan kısımları aydınlatmaya hem de okurunun bilincini, belleğini verdiği bilgilerle aydınlatmaya çalışır. Çünkü Kürt dilinin çok ciddi bir dalkırım politikasıyla karşı karşıya olduğu bilinmektedir. Bu da Kürtlere kendi dillerini unutturmaktadır. Eğitim, ticaret ve iletişim dilinin Türkçe olması, Türkiye'deki Kürtlerin Kürtçe belleğinin ölmesine yol açtığı gibi; kendi kültürünü ve tarihini öğrenemediği için de yerine başka bir kültür ve tarihi öğrenmektedir. Böylece bir bellek kaybına uğratılmakta ve yerine yabancı bir dil, kültür ve tarih yerleştirilmektedir. Bu konuda hem Celadet Ali Bedirxan hem de Mehmed Uzun çalışmışlar ve çok bilinçli olarak bu bellek kaybını önlemek için anadillerinde yazmaya gayret etmişlerdir. Kendisi de bir bellek mekânı olan dili geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bellek aktarımını sağlayan bir nesne, bir bellek mekânı olarak kullanmak istemişlerdir. Bu her iki yazarı bir diğer bellek mekânı olan edebiyat ve kültür kanonunda da birbirinin yanında konumlandırmaktadır.

Pierre Nora, hafıza mekânlarından bahsederken, hafıza mekânının asıl amacını “zamanı durdurmak, unutma işini engellemek, nesnelerin durumunu tespit etmek, ölümü ölümsüzleştirmek, somut olmayı göstergelerin en azı içinde anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde somutlaştırmak” (Nora, 2006: 32) şeklinde açıklamaktadır. Mehmed Uzun da bunu sanatıyla başarmayı arzulamaktadır, diyebiliriz. O, Kürt dilinin, tarihinin, edebiyatının, folklorunun kaybolmamasını istemekte ve bunun için de belleğin, yani bu bilgileri ihtiva eden belleğin (kuyu) canlı; mazi, hal ve ati ile irtibatlı olmasını arzulamaktadır. Celadet nasıl kendisinden öncekilerin unutulmaması için bir dil arkeolojisi gerçekleştirmeye çalışmışsa, Mehmed Uzun da Celadet'in unutulmaması için bir arkeolog gibi çalışmış ve kuyu metaforu üzerinden birey ve millet hafızasının canlı kalmasının önemini vurgulamıştır.

Kaynakça

- Ağca, Ş. (2018). *Modern Türk Edebiyatı'nda “Kuyu” Anlatıları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Aktaş, Ş. (2003). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Alan, R.(1999). Li Ser Dinyaya Romanên Nivîskarekî. *War-Kovara Lêkolîn û Lêgerînê*. S.7. Zivistan. 144-154.
- Apaydın, M. (2002). Biyografik Roman Türünün Türk Edebiyatındaki Gelişimi Üzerine Bazı Dikkatler. *Hece Türk Romanı Özel Sayısı*. S.65-66-67. Mayıs-Haziran-Temmuz. 460-469.
- Argunşah, H. (2016). *Tarih ve Roman*. İstanbul: Kesit Yayınları.

- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek-Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çeviri: Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Besceli, N.(2013). *Thomas Mann ve Haruki Murakami’de Karşılaştırmalı Bir Metafor, “Kuyu”*,Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Bilgin, N. (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bourneur, R.; Quellet, R. (1989). *Roman Dünyası ve İncelemesi*, Çeviri: Hüseyin Gümüş, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Halbwachs, M. (2017). *Kollek Hafıza*. Çeviri: Banu Barış. Ankara: Heretik Yayınları.
- Hobsbawm, E. (1999). *Tarih Üzerine*, Çeviri: Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Kardam, A. (2011). *Cizre-Bohtan Beyi Bedirxan: İsyan ve Direniş Yılları*.Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kardam, A. (2013). *Cizre-Bohtan Beyi Bedirxan: Sürgün Yılları*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Korkmaz, R. (2017). Romanda Mekânın Poetiği. *Romanda Mekân-Romanda Mekânın Poetiği ve Çözümlemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mukarovsky, J. (1974). Bir Değerler Bütünü Olarak Edebiyat Yapıtı. Çeviri: Fatma Akerson, *Yeni Dergi*. Mayıs. S. 116. 22-28.
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. Çeviri: Mehmet Emin Özkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Tek, A. (2017). Cizîr Wek Merkezeke Kanona Edeba Kurdî û Rengvedanên Wê Yên Di Şiira Kurdî De. *Şarkiyat- Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı, 14-17 Ekim 2017 Diyarbakır*. 52-63.
- Tek, A. (2018). Türk ve Kürt Edebiyatlarında Bir Bellek Metaforu Olarak “Kuyu”, *VII. Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi Bildiri Kitabı,10-12 Ekim 2018, Sivas*, 63-74.
- Trouillot, M. (2015). *Geçmiş Susturmak-Tarihin Üretilmesi ve İktidar*. Çeviri: Sezai Ozan Zeybek, İstanbul : İthaki Yayınları.
- Uzun, M. (1996). *Ziman û Roman*. İstanbul: Nûjen Yayınları.
- Uzun, M.(2002). *Bîra Qederê*, İstanbul: Avesta Yayınları.
- Z., S. (1999). Mirin û Diyalektik. *War-Kovara Lêkolîn û Lêgerînê, S.7. Zivistan*. 155-160.



Makale Geliş Tarihi: 14.11.2018

Makale Kabul Tarihi: 23.01.2019

EVDİRREHÎM REHMÎ HEKKARÎ Û BERHEMÊN WÎ YÊN JI BO BIÇÛK, CIWAN Û JINAN¹

Ayhan TEK*

KURTE

Evdîrrehîm Rehmî Hekkarî, wek nivîskar û rewşenbirekî tesîreke mezin li edebiyata Kurdî kiriye. Wî di gelek kovar û rojnameyên wek *Jin*, *Serbestî* û *Ehli Sînnetê* de nivîs belav kirine. Ligel wê hêbetek kitêb jî li paş xwe hêlane. Rehmî Hekkarî zêdetir bi helbestên xwe yê Kurdî -yên ku di *Jînê* de belav bûne- û nivîsên xwe yê *Ehli Sînnetê* de weşiyane dihête nasîn. Lê ji ber ku berhemên wî hemû negeheştine ber destê xwendevanan gelek aliyên wî yê di nehatîne zanîn. Ji wan yek a girîng ku em jî dê di vê gotarê de behsê jê bikin, nivîskariya wî ya derbarê zarok, ciwan û jinan de ye. Rehmî Hekkarî hem bi Kurdî hem jî bi Tirkî, gelek berhem jî bo biçûkan nivîsîne ku di nav wan de yê rasterast bo zarokên xwe nivîsîne gelek balkêş in. Lewra wî jî bo her çar zarokên xwe bi navê wan, çar berhemên cuda nivîsîne. Ji bilî wan, du berhemên di yê Tirkî hene ku dîsa jî bo biçûkan nivîsîne. Dîsa hem di kovara *Jînê* de hem jî di *Gaziya Welat-Iê* de wî bang li zarokan kiriye. Helbet tabloyên kêşana lêkerên Kurdî ku bi kovara *Jînê* jî bo zarok û ciwanên Kurd hatine belavkirin jî di tarîxa edebiyata Kurdî de ciheke girîng digirît. Bi vî şiklî ew aliyên taybet yê Evdîrrehîm Rehmî Hekkarî zêde nahên nasîn, em jî dê di vê gotarê de hewl bidin ku wan pêşkêş bikin da ew nivîskar zêdetir bête nasîn. Lê ji ber ku naverok û mijarên wan berhemên berfireh in em dê di vê gotarê de tenê behsa berhemên Rehmî Hekkarî yê Kurdî bikin.

Peyvên Sereke: Evdîrrehîm Rehmî Hekkarî, Rewşenbîrî, Edebîyata Zarokan, Ciwan.

¹ Ev gotare, di 28 Nîsan 2018ê de li Zanîngeha Hekariyê di sempozyuma bi navê “I. Sempozyuma Navnetewî ya Ulemayên Hewza Zapê” (I. Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu) de hatiye pêşkêşkirin. Ev nivîse halê serrastkirî û berfirehtir yê wê gotarê ye.

* Dr, Zanîngeha Muş Alparslanê, Beşa Ziman û Edebîyata Kurdî. e-mail: ayhangeveri@gmail.com
ORCID NO: <http://orcid.org/0000-0002-9862-6938>

ÖZET

Abdürrahim Rahmi Zapsu ve Kadın, Çocuk ve Gençler İçin Yazdığı Eserleri

Abdürrahim Rahmi Zapsu, bir yazar ve aydın olarak Kürt yazın ve düşün hayatına önemli katkılar sunmuş bir isimdir. Zapsu'nun özellikle Osmanlı son dönemi Kürt gazete ve dergilerindeki yazıları, söz konusu katkıları için iyi örnektir. *Jin*, *Serbestî* ve daha sonra *Ehli Sunnet*'teki yazıları ile tanınıp bilinen Zapsu'nun Türkçe yazılarının çoğu günümüze ulaşmışken yayınlanmayan ya da ulaşılmayan pek çok Kürtçe eseri söz konusudur. Biz de bu yazıda onun çok fazla bilinmeyen ve çocuklar, gençler ve kadınlar için yazdığı eserlerini irdedeleyeceğiz. Zapsu'nun çocuk yazını konusunda ayırt edici özelliği, onun başkalarının çocuklarına yazmaktan ziyade, doğrudan kendi çocukları için eser telif etmiş olmasıdır. Zapsu, çocukları ile diyalog tekniğini kullanarak kaleme aldığı Türkçe eserlerinde din meselelerini sorgulamıştır. Diğer taraftan Kürt genç ve çocukları için *Jin* gazetesi/dergisi ile hediye olarak tasarladığı Kürtçe fiil çekimi tabloları oldukça ilginç ve önemlidir. Zapsu'nun özellikle gençlere yön vermek amacıyla kaleme aldığı *Gaziya Welat-1*'deki şiirleri büyük ses getirmiştir. Bu bağlamda bu yazıda, çocuklar ve kadınlara yönelik yazdığı şiirleri ile Zapsu'nun bir Kürt aydını olarak Kürt edebiyata etkisini göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Abdürrahim Rahmi Zapsu, Entelektüellik, Çocuk Edebiyatı, Gençlik.

ABSTRACT

Evdirrehim Rehmi Hekkari and His Works for Children, Youth and Women

Evdirrehim Rehmi Hekkari, as an author and intellectual, had a great influence on Kurdish literature. He has published his writings in several magazines and newspapers, such as *Jin*, *Serbestî* and *Ehli Sunnet*. He has also left a great number of books behind. Rehmi Hekkari is mostly known for his Kurdish poems that are published in *Jin*, and his writings in *Ehli Sunnet*. Due to the lack of information regarding all his works, many of his features remain unknown by the readers. One of the important ones, on which this research focuses, is his authorship about children, youth and women. Rehmi Hekkari has conducted many works, both in Kurdish and Turkish languages, for children and those which are written directly for his own children have very interesting side. Therefore, he has done for works for each of his four children. Apart from his own children, he also has two more works written in Turkish language dedicated to children. Also, in both magazines, *Jin* and *Gaziya Welat*, he has directly addressed to children. Indeed, the Kurdish word conjugation tables that are offered to Kurdish children and youth in *Jin* magazine have important place in the history of Kurdish literature. However, the special sides of Evdirrehim remain unknown, and in this regard, this work is aimed to introduce them so that this author gets more recognition. On the other hand, due to the wideness of context and subjects of these works, this research focuses only on Rehmi Hekkari's works that are written in Kurdish language.

Key Words: Evdirrehim Rehmi Hekkari, Intellectuality, Childen's Literature, Youth

Destpêk: Nêrînek li Edebiyata Zarokan ya Kurdî

Di edebiyata Kurdî de tarîxa berhemên ku ji bo zarok û ciwanan hatine nivîsîn heta sedsala 17ê diçît. Lewra li gor lêkolînên li ser edebiyata zarokan, metnê yekem yê edebiyata zarokan *Nûbihara Biçûkan* (1683) e. Bi vî şiklî, çawa ku li ser *Mem û Zînê* mesnewiya Kurdî dest pê diket, edebiyata zarokan jî bi berhemên Ehmedê Xanî (1651-1707) dest pê diket. Ji ber ku *Nûbihara Biçûkan* yekemîn ferhenga 'Erebî-Kurdî ye wek yekemîn berhema derbarê leksîkolojiya Kurdî de jî dihête qebûlkirin (Tek, 2018a, 7). Herwisa di metnên piştî berhemên Xanî hatine de, dîsa tesîra Xanî diyar dibit. Li ser wê jî mirov dişê bibêjît ku her

du berhemên Xanî, *Nûbihara Biçûkan* û *'Eqîdeya Îmanê* (1687), ji aliyekî ve motîvasyonêk çêkirine ku berhemên wisa di Kurdî de bihêne nivîsîn û ji aliyê dî ve jî ew bi xwe bûne kanonek ku bandorê li ser berhemên piştî xwe bikin.

Hem li ser berhemên Xanî hem jî li ser berhemên piştî wan mirov nikarî bibêjî ku di Kurdî de edebiyateke xurt ya zarokan heye. Lewra di edebiyata Kurdî de metnên ku bi muxetabiya zarokan hatine nivîsîn hebin jî, di navbera van metnan de salên dirêj derbas bûne û heta salên dawî bi Kurdî qadeke wisa ya xurt çênebûye. Helbet sebebên gelek cuda hene ka çima bingeheke serketî pêk nehatiye. Beriya her tiştî, Kurdan heta tarîxeke nêzik sazîyên girîng yê perwerdehiyê û hunerî nebûne. Yê heyî jî zêde domdirêj nebûne. Ji ber wê jî şair û rewşenbîrên civata Kurdan ji bo zarokên serdema xwe û nîşên piştî xwe - bi taybet jî ji bo zarokan- kêr berhem nivîsîne, yan yê li berdest in kêr in yan jî ji wan kêr nimûne geheştine îro. Ji aliyê dî ve jî metnên ku hatine nivîsîn jî ji edebiyata zarokan zêdetir ji bo perwerdeya zarokan in. Lewra tiştê ji metnên Kurdî derdikevîte der, perwerdekirina zarokan û berhem nivîsîna seba wî karî ji bo şairên Kurdî bûye cihê xemxwariyê. Ji ber wê jî, têgehên edebiyata zarokan û perwerdeya zarokan çiqas bi hev re têkildar e ewqas jî tevlihev dibit.

Gava mirov li metnên dî yê ji bo zarokan hatine nivîsîn dinêrît, tesîra Xanî di hîlbijartina metnan de jî xuya diket. Lewra çawa ku ji berhemên Xanî yek ferhenga menzûm e ya din eqîdename ye, di berhemên piştî Xanî dihên de jî vê nerîtê dewam kiriye. Ji wan metnan yek jî *Gulzara Ismaîlê Bazîdî* (1655-1710) ye. Ev berhema Bazîdî jî ferhengeke menzûm e ku di wê de meneya kelîmeyan bi Erebi, Farişî û Kurdî hatine dan. Bi vî şiklê ev berheme, ferhengeke sêzimanî ye.

Şêx Me'rûfê Nodeyî (1753-1837) bi navê *Luxetnamey Ehmedî* (1790) ferhengeke menzûm nivîsiye. Di vê ferhengê de jî meneya kelîmeyan bi Kurdî (Sorani) û Erebi cih digirin. Dîsa *Mîrsadu'l-Etfala* (1912) Şêx Mihemed Kerbelayî jî ferhengeke menzûm e ku di wê de jî zimanên berhemê Farişî û Kurdî ne (Tosun, 2018, 149-150). Herwisa di wê de jî tê gotin ku meqseda wê ew e ku zarokên Kurdan bikaribin Farişî fêm bikin û meneya kelîmeyan bi wî zimanî bizanibin (Işık, 2017, 75). Kerbelayî çawa ku li ser şopa Xanî berhema xwe nivîsiye herwisa di berhema xwe de behsa girîngiya nivîsîna bi zimanê Kurdî jî kiriye (Tek, 2018a, 83). Ew jî nîşan didet ku kanona ku Xanî diyar kiriye piştî wî jî dewam kiriye.

Di edebiyata zarokan ya bi Kurdî de piştî ferhengên menzûm, eqîdenameyên menzûm hatine nivîsîn. Ev nerîte jî dîsa piştî *'Eqîdenameya Ehmedê Xanî* bûye 'adet û di medresyan de wek metnên mufredatê jî hatine dîtin. Li pey *'Eqîdenameya Xanî*, 'eqîdenameyek jî ya Mewlewî (1806-1882) ye. Di vê berhemê de jî dihête gotin ku ew ji bo zarokan hatiye nivîsîn (Ehmed, 2005, 8: ji neqla Tosun, 2018, 149).

Di edebiyata zarokan de rola kovaran jî pir girîng e ku di gelek kovarên Kurdî de yan li ser mijarên edebiyata zarokan nivîs derketine yan jî kovaran hin rûpel ji vê mijarê re terxan kirine. Lê rasterast kovarên ji bo zarokan hatine damezirandin û bi vî şiklî belavbûyî jî hene. Yeki ji wan jî kovara *Kepirê* ye ku bi salan li Dihokê bi piştevaniya dezgehê Spîrêzê derketiye. Kovara *Kepirê* hem bi awayê rengîn û çapeke baş hem jî ji aliyê naverokê ve nêzikê jiyana zarokan e ku ew bi du zaravayan (Sorani-Kurmanci) hem bi tîpên Sorani hem jî yên Latîni derdikevît. Dîsa her bi piştevaniya Spîrêzê kovara *Ciwan* jî divê mirov behsê jê biket ku ew kovara werzişê ye ku ji bo jin, ciwan û nûciwanan derdikevît.²

Di tarîxa Kurdî de herçiqas hejmara wan zêde nebin jî kovarên ji bo zarokan hatine derxistin têne dîtin. Yek ji wan kovaran jî *Girr û Gallî Mindallanî Kurd* e ku ew ji aliyê rola wê û girîngiya tarîxî ve gelek balkêş e. *Girr û Gallî Mindallanî Kurd* kovareke taybet ji bo zarokan e ku ew bi piştevaniya Komara Mehabadê derketiye. Kenan Subaşı li ser vê kovarê lêkolînek kiriye û sê jimarên wê ji Sorani bo Kurmanci wergerandine û metnên wan jimarên jî wek faksîmîle di dawîya xebata xwe de dane (Subaşı, 2018, 137-183). Ew kovara zarokan jî aliyê tarîxîbûna xwe zêdetir, girîngiya wê ya resmîbûnê ve girêdaye. Lewra mirov dikarî ji wê xebatê bigehe encamekê ku ka di zihna Kurdan de paradîgmayeke çawa derbarê xebatên edebiyata zarokan de heye? Di vê kovarê de navdarên wekî Mela Qadirê Muderrisi (1902-1992), Hêjar Mukriyanî (1920-1991) û Hêmin Mukriyanî (1920-1986) jî wek nivîskar têne dîtin û ji vî alî ve jî rola wê kovarê muhim e û divê di xebatên li ser edebiyata zarokan de cihê wê bête diyarkirin.

Bêguman navê balkêş ku ji bo zarokan di serdema modern de berhem nivîsiye M. Emin Bozarslan e. Bozarslan, herçiqas zêdetir bi xebatên xwe yên ilmî bihête nasîn jî, rola wî di edebiyata zarokan ya bi Kurdî de gelek muhim e. Berhema wî ya ewil ku ji bo zarokan derbarê alfabeya Kurdî de ye. *Alfabe* di sala 1968ê li Stenbolê hatiye çapkirin û di sala 1980yê li Swêdê-Borasê jî nû ve hatiye çapkirin (Bozarslan 1968; Ekinci, 2016, 16). Li gor agahiyên di dawîya *Meyro* de dihêne dan, ev berhem bi mebesta fêrkirina alfabeya Latîni-Kurdî hatiye nivîsin ku li ser bergê berhemê jî du zarok (yek kur yek jî keç) bi alfabeya Latîni herfan dinivîsin û rêzikan dixwûnin (Bozarslan, 1981a, 77). Dîsa di rûpelên dawî yên *Meyro* de reklama du berhemên Bozarslan tê kirin ku ew “di nêz da derdikev[in].” Ji wan yek *Mir Zoro* ye yek jî *Gurê Bilûrvan* e ku di binê sernavê her du berheman de jî ev îbare heye: “(Pirtûka Zarûkan).” Di *Mir Zoro* de 12 metelokên Kurdî digel wêneyên taybet yên ji bo wan berheman hatine çêkirin cih digirin. Herwisa di *Gurê Bilûrvan* de jî 6 metelok bi vî awayî hene. Ji bo van her du berheman jî tê gotin ku dê ew berhem xwendekarên xwe hem bidene kenîn hem jî wan kur û dût bifikirînin (Bozarslan, 1981a, 78-79; Bozarslan, 2000).

² Ji bo zêdetir agahiyên derbareyê kovarên *Kepir* û *Ciwanê* bnr. (www.spirez.net û www.spirez.org).

Pirtûka Bozarslan ya balkêş *Meyro* jî di sala 1979ê de derdikevî û paşî jî di 1981ê de li Borasê dihête weşandin (Bozarslan, 1979; Bozarslan, 2000, 121). Di vê berhemê de 10 kurteçîrok hene ku di wan de mekan, leheng û navên wan Kurdewar in. Taybetiya di motivasyona Bozarslan de bala mirovî dikêşî û wî hinekê nêzîkê Evdîrrehîm Rehmî diket, pêşkêşkirina *Meyroyê* ye ku wî ew bo kurê xwe nivîsiye. Ji ithafa *Meyro* mirov agahdar dibit ku kurê wî, Ganî Bozarslan di tarîxa 10.05.1978ê dihête kuştin û ew jî 15.11.1978ê de *Meyroyê* jî bo bîranîna kurê xwe tamam diket (Bozarslan, 1981a, 5). Yanî M. Emin Bozarslan di navbera 5-6 mehan de, *Meyroyê* bi zimanê Kurdî amade diket. Ji ber wê motivasyonê û tesîra êşa kurê xwe bi zimanê xwe berhemekê bo zarokan dinivîsît. Ew jî nîşan didet ku rewşenbîreke Kurd li ser birîna xwe ya bavbûnê jî bo hemû zarokên Kurdan bi zimanê wan berhemana dinivîsît. Li ser vê yekê mirov dişê bibêjît ku *Meyro*, di tarîxa edebiyata zarokan de xwedî cihekî girîng e. Lewra Bozarslan piştî vê pirtûkê nêzîkê bîst berhemên cuda yên ji bo zarokan nivîsîne, belav kirine. Divêt nehête jibîrkin ku ev tesbîten me li ser xwendina metna wî ye. Ne ku rasterast nivîskarê wê berhemê derdibire ku wî ew jî ber kuştina kurê xwe nivîsiye. Lê bi ya me, wê yekê tesîr li ser nivîskarî kiriye ku wî berê xwe daye nivîsîna berhemeke wisa.

Berhemên ku M. Emin Bozarslan jî bo zarokan nivîsîne (li gor kronolojiya wan ya çapa ewil) eve ne: *Alfabe* (1968), *Meyro* (1979), *Mîr Zoro* (1981b), *Gurê Bîlûrvan* (1982a), *Kêz Xatûn* (1982b), *Serketîna Mîşkan* (1984), *Pepûk* (1985), *Masiyên Beji* (1987)³, *Jî Dinan Dintir* (1988)⁴, *Ilmê Tûrk* (1989), *Bûka Gulsûn* (1990), *Mela Kuli* (1991), *Guli Xatûn* (1997), *Kurê Mirê Masiyan* (1998), *Keçika Darin* (1999a), *Keçika Qırşîroş* (1999b), *Ditinhezar* (2000), *Gulê û Sino* (2002).

Bi vî awayî M. Emin Bozarslan jî *Alfabe* û *Meyroyê* heta *Gulê û Sino* di Kurdî de bi istiqrareke serkeftî literaturek ava kiriye. Bi taybetî di navbera salên 1980-1990an de nivîsîn, çapkirin û belavkirina berhemên Kurdî zêde ne pêş de bû û zarok li aliyekê, xwûnerên mezin jî peyda nedibûn. Lê di van salan de, Bozarslan jî bo zarokan pirtûk nivîsîne û çap kirine.⁵ Ji ber wan berhemên Bozarslan, mirov dikarî edebiyata Kurdî ya piştî salên 1980yê jî bo edebiyata zarokan wek dewreke bi bereket bi nav biket.⁶

³ Di jenerîka çapa duyem ya *Masiyên Beji* de jî bo çapa ewil tarîxa 1985an nivîsiye. Lê di biyografiya M. Emin Bozarslan de (di heman pirtûkê de jî) 1987 nivîsiye (Bozarslan 2007, 184). Loma me jî tarîxa çapa ewil ya wê berhemê wek 1987 nivîsî.

⁴ Dîsa di jenerîka çapa duyem ya *Jî Dinan Dintir* de jî bo çapa ewil tarîxa 1987an nivîsiye. Lê di biyografiya M. Emin Bozarslan de (di heman pirtûkê de jî) 1988 nivîsiye (Bozarslan 2009, 160). Loma me jî tarîxa çapa ewil ya wê berhemê wek 1988 nivîsî.

⁵ Ji bo zêdetir agahiyên li ser naveroka hin berhemên M. Emin Bozarslan yên ji bo zarokan nivîsîne bnr. (Ekinci 2016)

⁶ Helbet di Kurdî de mirov dikarî behsa wergerên ji pirtûkên nivîskarên navdar yên di warê edebiyata zarokan de û heta wergera helbest û çîrokan jî biket. Lê di çarçoveya edebiyata zarokan de bi Kurdî çî hatiye kirin, lêpirsîna vê nivîsê nîne. Lewra mijara sereke ya vê nivîsê tenê berhemên Evdîrrehîm Rehmî Hekkarî ne. Loma, berhemên beriya Rehmî Hekkarî ên di vê qadê de û ihtimala tesîra wan ya li ser berhemên Hekkarî, jî bo vê gotarê ciheke girîng digirît. Lê berhemên piştî wî hatine nivîsîn ji niyeta

I. Rehmî Hekkarî û Berhemên Wî yên bo Zarok, Ciwan û Jinan

Wek me li jor jî gotî, di derbarê edebiyata zarokan de berhema sereke *Nûbihara Biçûkan* a Ehmedê Xanî tê qebûlkirin. Ji ber wê jî tesîra Xanî di edebiyata Kurdî de her tim dewam kiriye. Çawa ku Ehmedê Xanî ew berhem nivîsîne, çend Kurdên piştî serdama Xanî hatî, li ser heman xetê berhem dane. Ji wan jî yek Evdirrehîm Rehmî Hekkarî (1890-1958) ye ku wî hem jî bo zarokan hem jî bo ciwanan hem jî ji bo jinan/dayikan berhem nivîsîne. Lê ferqa Evdirrehîm Rehmî Hekkarî ev e ku wî ne tenê bi Kurdî nivîsîne. Wekî dî, wî ew berhem ji şairekî zêdetir wek îdeologekî nivîsîne. Ji ber wê yekê, divêt ew pirsên li jorê hem jî bo metnên Xanî hem jî ji bo yên Rehmî Hekkarî bêne pirsîn ku ka ew berhem aîdê edebiyata zarokan in yan ne? Lê çawa di serdema Xanî de muxatebên ferhengên pîrzimanî zarok bûn û ew berhem jî bo zarokan dihatine nivîsîn, di serdema Rehmî Hekkarî de jî her wekî xebatên Xanî dihatine nivîsîn. Loma divêt berhemên wî li gor serdema wî û modaya wê serdemê bêne dîtin û analîzkirin.⁷

Rehmî Hekkarî ji ber ku di serdemeke wisa de jiyabû ku îdeolojî, ji edebiyat û hunerê pêşdatir bû. Herwisa karê nivîskariyê jî enstrumanek bû ji bo îdeolojiyan. Ji ber hindê wî bi xwe jî qelemê xwe di xizmeta dîndarî û Kurdewariyê de bi kar diîna. Di encama vê yekê de jî helbest û hunera Rehmî Hekkarî ji aliyekî ve şewazeke nû li edebiyata Kurdî zêde kiriye. Lê ji aliyê dî ve jî bûye sebeb ku hunera wî hin caran jî mebest û hêzeka estetîk dûr bikevît. Feqet her çawa be, di encama xebatên Rehmî Hekkarî de hêbetek berhem mane ku Kurd bişên li ser wan xebatên nû însa bikin. Bo nimûne, Rehmî Hekkarî cara ewil metnê piyesa/tiyatroya Kurdî nivîsiye ku tarîxa wê mijarê bi xwe daye destpêkirin. Ji ber wê, Rehmî Hekkarî ne tenê di şanoyê de, herwisa di gelek babetên dî de jî bûye rewşenbîrekî pêşeng. Di nav van babetan de jî ya herî muhim ev e ku wî pûtahiyeke mezin daye perwerde û exlaqê ciwanan û ji bo wan berhem telîf kirine.

Rehmî Hekkarî wekî rewşenbîrên dî yên serdema xwe, ji bo xilasiya Kurdan “Kurdewariyeke dîndarane” yan jî “dîndariyeke Kurdewar” hizir kiriye. Loma mirov dişê bibêjit ku ew yek ji ewiltirîn (belkî jî yekemîn) dîndar /Îslamciyê Kurd e ku wî di serdema ewil de (beriya Cumhuriyetê) behra pitir bi Kurdî nivîsiye û Kurdewariya wî pêşdatir e. Lê piştî avabûna Cumhuriyetê jî Kurdewariya xwe paşve kêşaye û dîndariya xwe pêşve biriyê.

Ji aliyekî ve ji bo têgeheştina hizir û motîvasiyona nivîskarî û ji aliyê dî ve ji bo têgeheştina tesîra wî li ser edebiyata Kurdî (herwisa tesîra serdemê li ser wî) ew berhemên Rehmî Hekkarî girîng in. Lewra wî li Stenbola sedsala borî jî

tesbîta tesîrê zêdetir, ji bo nîşandana rewşa edebiyata zarokan ya Kurdî, di vê edebiyatê de cihê Rehmî Hekkarî û berhemê wî ye.

⁷ Niyeta vê gotarê, bertengkirin yan jî berfirehkirina têgeha “edebiyata zarokan” nîne. Yanî terîfek ji bo wê têgehê nahête kirin. Tenê berhemên Rehmî Hekkarî ên pedagojîk dihêne nasandin ku profîla wî ya nivîskarî û rewşenbîriyê bihête îşaretkirin. Loma berhemên Xanî yan jî yên Hekkarî yên pedagojîk çiqas dîkevîne nava wê edebiyatê, mijara xebatên berfirehtir in.

nivîskarekî zêdetir wek aktîvîstekî hem li ser mafên Bisirmanan hem jî li ser yên Kurdan gelek tişt nivîsîne. Ji ber wê jî têgeheştina profîla Rehmî Hekkarî de têgeheştina serdema wî jî ligel xwe bîne û di nav edebiyata Kurdî de jî cihê wî û berhemên wî yên ji bo zarokan kifş biket.

Rehmî Hekkarî berhemên xwe yên Kurdî exleb di navbera salên 1919-1922ê de nivîsîne. Yanî piştî ku komara Tirkîyê ava bûye wî êdî berhemên Kurdî neweşandine. Helbet ji berhemên wî dihête dîtin ku wî piştî van salan jî bi Kurdî nivîsiye. Lê wî nekariye wan biweşînit. Loma berhemên xwe yên Kurdî penive nivîsîne û zêdetir mesaiya xwe daye meseleyên dînî û kovara *Ehli Sünnetê*. Di nav berhemên Rehmî Hekkarî yên Kurdî de ji bilî nivîs û helbestên di kovara *Jînê* de belav bûne eve derdikevine pêş: *Memê Alan*, çar heb *Gaziya Welat*, *Eqîda Kurdan* û *Dersa Dîn*. Lê em dê di vê gotarê de tenê li ser berhemên wî yên ji bo zarok, ciwan û jinan hatine nivîsîn rawestin. Bi vî şiklî dê kifş bibe ka Rehmî Hekkarî di vê babetê de çi berhem li dûv xwe hêlane. Herwisa wî bi motîvasyonêke çawa nivîsiye û vegotina berhemên wî çawa bûye û wan çi li edebiyata Kurdî zêde kiriye.

I. I. Pirtûk

Evdîrrehîm Rehmî Hekkarî, ji bo zarokan heft pirtûk bi Tirkî û sê pirtûk jî bi Kurdî nivîsîne. Ji yên Tirkî jî çar pirtûk rasterast ji bo zarokên xwe nivîsîne. Dîsa ji bo zarokên Kurdan jî sê berhemên serbixwe nivîsîne. Herwisa gelek helbest û xebatên perakende ji bo zarokan, jin û ciwanan di kovar û rojnameyan de belav kirine.

Di nav wan berhemên Tirkî hatine nivîsîn de bi taybet pirtûkên ji bo zarokên xwe nivîsîne gelek muhim in. Lewra ji bo têgeheştina nêrîna Rehmî ya derbarê zarokan û gihandina wan de ew xebat girîng in. Herwisa li ser wan berheman mirov hem dikarît îdeolojiya serdest ya wê serdemê hem jî networka îdeolojîk ya Rehmî Hekkarî fêhm biket.

Berhemên ku Rehmî Hekkarî bi Tirkî ji bo zarokan nivîsîne ev in: *Garib Çocuklara Ahlak Aşısı* (1919), *Esir Bir Çocuğun Başına Gelenler* (1334/1915), *İslam Yavrusunun Kitabı* (1956). Berhemên ku wî ji bo zarokên xwe nivîsîne jî eve ne: *Metin'in Din Soruları* (1956), *Hâle'nin Din Soruları* (1956), *Pertev'in Din Soruları* (1956), *Jâle'nin İman Kitabı*. Ev kitêbên ku ji bo zarokên xwe nivîsîne, pêşiyê yek bi yek çap dibin û paşî jî hemû bi navê *İslam Yavrusunun Kitabıyê* de wek yek berhem çap dibin.⁸

Pirtûkên ku Rehmî Hekkarî, ji bo zarokan bi Kurdî nivîsîne eve ne: *Dersa Dîn* (1921), *Kilîla (Miftêya) Xwendinê: Elîfbêya Kurdî û 'Eqîda İmanê/ 'Eqîda Kurdan*. Ji ber ku derbarê Rehmî Hekkarî de xebatên me temam nebûne û hinek

⁸ Berhemên Rehmî Hekkarî yên Tirkî ku mirov dişê wan di nav edebiyata zarokan de bi cih biket, nasnameya wî ya “nivîskarê îdeolog” xweştir nişan didin. Lê ew berhemên wî di vê gotarê de nebûne mijara sereke. Ji ber wê me tenê yên Kurdî nixandine.

berhemên wî negeheştine ber destê lêkolîneran, agahiyên derheqê berhemên wî yê ji bo zarokan nivîsîne de jî li gor zanînên niha ne. Loma tesbîtên îro dibit ku di pêşerojê de li gor agahiyên nû biguherin. Lê berhemên ku Rehmî Hekkarî telîf kirine û berdest, ew in yê ku me behsa wan kirî.

i. Dersa Dîn (Kürtçe Din Dersleri) -Li ser Mezhebê Îmam Şafî'î-

Ev kitêb di sala 1921ê de li Stenbolê hatiye çapkirin ku sernavê wê wisa ye: “*Kürtçe Din Dersleri: Dersa Dîn, Li Ser Mezhebê Îmam Şafî'î.*” Navê nivîskar jî wisa hatiye nivîsîn: “Ji mala Hekkariyan Neviyê Hacî Teyar Begê, Evdirrehîm Rehmî Ibn-i Pertew (Ebdurrehîm Rehmî Ibn-i Pertew, 1921, 1-2; Tek 2018b, 847-8).” Di dawîya kitêbê de listeyeke mufredata kitêbên Kurdî heye ku ev kitêb di rêza sêyê de ye û tê de dihête nivîsîn ku ew jî bo sinifa duyan hatiye hazirkirin. Di kitêbê de rûknên Islamê hatine vegotin û ji şahdekelîmê heta destnivêj û rûknêd nivêjan û sureyên *Qur'anê* yê kurt û çend dua cih digirin. Kitêb jî 17 peran pêk dihête û wekî eqîdename û ilmihalekê -di nav kitêbên ‘ulumuddîniyye de- hatiye amadekirin. Di dawîya kitêba *Gaziya Welat-Iê* de ev berheme di nav “Mekteb Külliyyatından” hatiye tesnîfkirin û wek “kitêba dê bête çapkirin” (“Derdest-i Tab’ Olan Asarî”) dihête rêzkirin (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî 1919a: 25). Kitêb li ber dest e û ew jî aliyê Ayhan Tek ve digel analîza naveroka wê hatiye weşandin (bnr. Tek, 2018b).

Dersa Dîn, ji gelek aliyan ve berhemeke balkêş e ku hem jî bo fêmkirina hizra rewşenbîrên sedsala borî hem jî ji bo tehlîla wê serdemê metneke enteresan e. Ji ber ku di xebata navborî de ew metn hatiye tehlîlkirin û weşandin, em di vê nivîsê de zêde li ser wê narawestin.

ii. Kilîla (Miftaya) Xwendinê: Elifbêya Kurdî

Rehmî Hekkarî di dawîya berhema xwe *Dersa Dîn* de behsa vê kitêba xwe diket ku wî ev berheme bi niyeta fêrkirina alfabeya Kurdî nivîsiye û di nava listeya kitêban de wek “kitêbê hatî çapkirin” hatiye nasandin. Lê ev berheme heta nehe negeheştîye ber destê me (Geveerî 2017: 148-149; Ebdurrehîm Rehmî Ibn-i Pertew, 1921: 17). Herwisa di rûpela dūmahîkê ya *Gaziya Welat-Iê* de jî behsa vê berheme dihête kirin ku navê wê jî bi şiklê *Mifta Xwendî* (“Mekteb Külliyyatından” Kürtçe Elifba Kitabı) derbas dibit. Lê di *Gaziya Welat-Iê* de ew kitêb wek “kitêba hêj nehatî” çapkirin dihête nasandin. (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî, 1919a: 25). Vêca yan ew berheme hatiye amadekirin lê nehatiye çapkirin, yan jî hatiye çapkirin lê negeheştîye ber destê me. Her çawa be, ji bo têgeheştina fikr û karê Rehmî Hekkarî yê di vî warî de, fikirîna wî ya li ser berhemeke wisa gelek girîng e. Lewra wekî ji danasîna wê jî diyar dibit, Rehmî Hekkarî xwestîye ji alfabeyê heta meseleyên dînî, ji tarîxê heta tecwîd û cografyayê zarokên Kurdan perwerde biket û ji bo tadrîsa wan, mufredatekê amade biket. Ew niyet bi serê xwe xaleka gelek girîng e ku heta ev yeke nehête fêmkirin, Rehmî Hekkarî jî baş nahête nasîn.

iii. *'Eqîda Îmanê/ 'Eqîda Kurdan (Kürtçe Din Dersleri) -Li ser Mezhebê Îmam Şafî'*

Ev kitêbe di *Dersa Dîn* de wek berhemeke çapkirî dihête nasandin. Ji bo sala duyan ya tadrîsatê hatiye amadekirin (Ebdurrehîm Rehmî Ibn-i Pertew 1921: 17; Tek 2018b, 856). Halê wê yê çapkirî negeheştîye ber destê me, lê ew di arşîva me de wek destxet heye ku ew di nav kulliyata Rehmî Hekkarî de ji bo çapê hatiye amadekirin. Di dawîya kitêba *Gaziya Welat-Iê* de di bin îbareya "Sahib-i Eserin Neşrolunan Asarî" de wek kitêba çapkirî dihête zikrîkirin (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî 1919a: 25). Ji ber wê, ihtimaleke mezin ev kitêb hatiye çapkirin lê îro li ber destê me nîne. Kitêb wekî *'Eqîda Ehmedê Xanî bi wezna 'erûzê bi helbestkî* hatiye nivîsîn. Di serê kitêbê de îbareya "Kürtçe Manzum Îlmihâl" heye. Navê nivîskar jî bi vî şiklî hatiye nivîsîn: "Nazimê wê: Ji mala Hekkariyan neviyê Hacî Teyyar Begî Ebdurrehîm Rehmî." Tarîxa çapê jî 1334 e. Lê di dawîya kitêbê de tarîxa xilaskirina kitêbê 1331 e. Herwisa di dawiyê de beyteke zêde ya tarîxê heye ku tê de bi hisaba ebcedê tarîx (1331) hatiye vegotin: "Ewel û axir ku yek e sanî yû salis ku sê / Qenc tefekkur ke bizane bûye tarîxa ewê (Evdurrehîm Hekkarî, 1918 [1334],16)."

Derheqê vê berhemê de tişta balkêş ew e ku di destxetê de navê kitêbê li şûna *'Eqîda Îmanê* wekî *'Eqîda Kurdan* hatiye. Çêdibe du kitêbên cuda bin û yan heman kitêb be ku pêşiyê wekî di destxetê de hatî bi şiklê "Eqîda Kurdan" be ku wextê ku hatiye çapkirin bibe "Eqîda Îmanê." Ji ber ku halê çapkirî li ber destê me nîne, ev mesele jî wisa nediyar maye. Lê ji destxeta wê dihête dîtin ku di kitêbê de dîne Islamê hatiye vegotin ku li gor şertên îmanê mirovekî Bisirman lazim e îmanê bi çî tiştan biînît. Di dawîya kitêbê de piştî xilaskirina şertên îmanê qîsmek jî li ser Muhemmed Pêxember hatiye vegotin û wisa berhemê temam bûye.

Di destxetê de nehatiye gotin ku ka ew berhem ji bo çî hatiye nivîsîn. Lê di dawîya *Dersa Dîn* û *Gaziya Welat-Iê* de dihête gotin ku ev ji bo zarokan û perwerdeya wan (ji bo sinifa ewil) hatiye nivîsîn. (Ebdurrehîm Rehmî Ibn-i Pertew 1921: 17; Tek 2018b: 856).

I. II. Tabloyên Lêkeran

i- Tabloyên Kêşana Lêkerên Kurdî ji bo Zarok û Ciwanên Kurd:

Evdurrehîm Rehmî di kovara/rojnameya *Jînê* de ji aliyê weşandina metnên edebiyata Kurdî, xwedanê çalaktirîn imzayê ye. Lewra di vê kovar û rojnameyê de wî gelek nivîs û helbestên balkêş û metna ewil ya piyesa Kurdî "Memê Alan" belav kiriye. Herwisa wî sê tabloyên lêkerên Kurdî çêkirine û wî ew tablo digel rojnameya *Jînê* belav kirine ku ew ji bo zarok û ciwanên Kurdan diyarî ne:

Ebdurrehîm Rehmî Hekarî bi sê hejmarên rojnameya *Jînê* ve (navbera tarîxên 1 tîrmeh – 15 tebax – 20 çiriya paşî 1920) sê tabloyan wek diyarî belav diket ku di her tabloyekê de hem

muxetabên diyariyê cuda ne hem jî mijarên ku di wan de hatine behskirin cuda ne. Tabloya yekem (1ê tîrmeha 1920ê) bi ser navê “Diyariyek ji bo zaroyê Kurdan”-“Kürd gençlerine bir hediye” hatiye çêkirin û li aliyê çêpê-jorî “hejmar: 1” û li aliyê dî (rast-jorî) jî “cedwel: 1” hatiye nivîsîn. Di binê van îbareyan êdî tabloya lêkerên kurdî digel wergera wan ya bi tirkîya osmanî hatiye dan. (Geverî 2017: 150)

Herwekî ku Ayhan Geverî jî di nivîsa xwe de îşaret kirî, baş diyar dibit ku di her du cedwelên dî de jî muxetabên Rehmî Hekkarî ciwanên Kurd in: “Di serê tabloyê de, îbareyên “Diyariya duyê ji bo xortê Kurdan”-“Kürd gençlerine ikinci hediye” hene” (152) û “Li ser tabloy[a sêyê] dîsa bi du zimanan ev îbare nivîsîne: “Diyariya sêyê ji bo biçûkê Kurdan” - “Kürd gençlerine üçüncü hediye” (153).

Rehmî Hekkarî herçiqas di van tabloyan de îbareyên “ji bo zarê Kurdan”, “ji bo xortê Kurdan” û “ji bo biçûkê Kurdan” gotibe jî li beramberê van hemî îfadeyan gotiye “Kürd gençlerine.” Yanî di Kurdiya wan de sê muxetabên cuda yên sal-cuda hebin jî di Tirkîya wan de hemî jî bûne xort (genc). Lê her çawa be jî, aşkera ye ku Rehmî Hekkarî dixwazît biçûk û xortên Kurdan perwerde û terbiye biket da ku ew haydarê ziman û gramera xwe bibin. Ev yek piştî *Nûbihara Biçûkana* Ehmedê Xanî nimûneyeke dî ya balkêş e ku rewşenbîrek ji bo zarok û ciwanan berhemana binivîsit.⁹ Bi vî şiklî hem dewamdariya îdeolojîk hem jî dewamdariya îdol û îdeologbûnê bi awayê “babîni” bi vê rêze-berhemana ve mumkin dibû. Ji ber wê, ji bo kesên ku dixwazin meseleyên sosyo-polîtîk bi awayekî bingehîn biêxine bin-hêşê civakekê rêya herî baş nivîsîna ji bo zarok û ciwanan e. Lewra potansiyela herî musaid ew sinif û ew temen e.

I. III. Helbestên ji bo Jin û Zarokan

i. Helbesta “Ji bo Civata Dayikan”

Rehmî Hekkarî, gelek caran ji nivîskarekî rêzê wêdatir wek rojnamevanekî nivîskarî kiriye. Ji ber ku wî li ser mijarên aktuel dinivîsî, gelek nivîs û berhemên wî yên wisa îro li ber destê me hene. Divêt em ji wan çend mînakana bidin: piştî bihîstina xeberê kuştina Hemzeyê Miksî (ku xeberekî ne rast bû) Rehmî Hekkarî ji bo wî bi navê “Şehîdê Kurdistanê: Hemze” helbestek (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî, 1920 [1336], 2) nivîsiye. Dîsa piştî ku Şerîf Paşa ji bo peymanbestinê çûye Parîsê li ser wî helbesta bi navê “Ji bo Şerîf Paşa” nivîsiye û ew di *Jînê* de belav kiriye (Bozarşan 1988: 907). Herwisa piştî ku li Stenbolê komeleyeke jinan dihête damezirandin, wî helbestek bi navê “Ji bo Civata Dayikan” nivîsiye û xwastiye wê ligel wergera wê ya Tirkî di rojnameya *Serbestiyê* de (di nusxeya 28ê Nîsana 1919ê) çap biket. Lê Idareya Sansûra wê demê ev helbeste sansûr kiriye û tenê wergera wê ya bi Tirkî weşandiye. Rehmî

⁹ Ehmedê Xanî jî bi awayekî wek şair, “bab”ekî xurt e. Ji bo zêdetir agahiyên derheq “bab”bûna Xanî û di edebiyata Kurdî de wek “babek edebî” tesîra wî li vê xebatê binêrin: (Tek 2018a).

jî li ser wê yekê nivîseke Tirkî bi navê “Kürdçe Yazılar”ê di nusxa roja paştir de belav diket ku tê de behsa vê sansûrê kiriye (Abdurrahim Rahmî, 1919: 1). Lê helbesta xwe ya Kurdî jî di *Jînê* de belav diket (Ebdurrehîm Rehmî 1919b: 16; Bozarslan 1988: 942). Bi vî awayî dihête dîtin ku Rehmî Hekkarî ne tenê di mijara zarok û ciwanan de, di meseleyên wekî civatên jinan de jî hişyar bû. Ji ber wê jî mirov rasterast nikare wî di qalibekî de bi cih biket. Lewra ew kesayetiyêke pir-layî bû û li ser meselan dişiya lez û bez helbest û nivîsan binivîsit.

Ji Bo Civata Dayikan

Pirsî ji esrê dewran: “Fenn û tereqqiya te
Dewletserê çi ye? Got:
“dewletserê jinan e”

Lewra qe nahewin ew, şev û roj ewan xebat e
Ca zariyekî mezin kin; jîna welat bi wan e

Insan bi eslê fitret ne qenc e, ne xirab e
Qenc û xirabiya me bi rakirina diyan e

Emrê Resûl e: “Cennet bin piyê ummehatan”
Lewra deha, zekawet bi terbiya ewan e

‘Îlm, fezîleta wan hindî biket tereqqî,
Techîz bibin mukemmel bi exlaqê maderane

Em dê bilind bin hind, heta bigihîne ewcan
Wextê felahbûnê, zeman jî ev zeman e

Gotin, vekirine dayan civatekê bilindî
Ya Reb tu pêkve bîne, tewfîqekê de wane

Rehmî nedît ku laiq teqdim biket hediyye
Hediyye ger qebûl bit wî daye cism û cane (Ebdurrehîm Rehmî
1919b: 16).

Di vê helbesta Rehmî Hekkarî de jî xuya diket ku ew ji aliyekî ve kesekî dîndar e ku referansên wî exleb dîni ne. Ji aliyê di ve jî wek rewşenbîrekî modern ku di serdema xwe de pêşketina civakê bi serkeftina jinan têkildar diket. Bi vî awayî piştgiriya wî ji bo vekirina komeleya jinan ya wê serdemê, fikra Rehmî Hekkarî jî nîşan didet.

ii. Helbesta “Nalîna Sêwîkî”

Helbesta Rehmî Hekkarî ya bi navê “Nalîna Sêwîkî”, helbesta dawî ya *Gaziya Welat-Iê* ye. Helbest ji bilî *Gaziya Welat-Iê* de (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî 1919a: 24), di *Jînê* de jî hatiye weşandin (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî 1919c: 11-12; Bozarslan 1986: 12). Di helbestê de gazindeyên zarokekî hene ku babê wî ji aliyê “kafirên” ve hatiye kuştin û mala wî hatiye xirabkirin. Wekî ku ji helbestê tê famkirin, ew kesê ku di helbestê de diaxivît kesekî sêwî ye û xaniyê wî hatiye sotin û ew li ser dewlemendî û xanedaniya xwe ya berê nemaye. Herwisa ew bûye mihacir û muhtacê kereke nanî. Ji helbestê diyar dibit ku leheng û vebêjerê helbestê, ji ber ku dayik û babê wî hatiye kuştin, bûye sêwî. Lê em nizanin ka ew temenbiçûk yanî zarokekî sava ye yan ne. Feqet ji ber ku vebêjer refereya rojên ewil yê şadman û xanedanbûna malbata xwe diket, mirov dişê wê yekê bo nîşana temendirêjbûna wî werbigirit. Lê dîsa jî ji ber ku mirov dikarî di navbera “bêçarebûn” û “zarokbûnê” de têkiliyekê saz biket. Herwisa ev helbesta Rehmî Hekkarî jî di nav helbestên derbarê zarok û jinan de nimûneyeke balkêş e:

Nalîna Sêwîkî

Ez mame sêwî bê da û bab im
Xaniyê min sotin, ez malxirab im

Babê min kuştin bêdîn kufaran
Muhtac im îro destê neyaran

Gurgê du-pê hatin, ketne keriyên
Muhacir im ez wê ketime deriyên

Nanek dixwazim ji bo vejînê
Rehmê me nakin ji xeyrê kînê

Insaf bikin ey ewladê Adem!
Ez jî mirof im, qet xwe bi we nadem

Wextê zeman da ez xanedan bûm
Cihê xwe da ez sahibqiran bûm

Rojê du sed mêr min bûne mêhvan
Daîm tijî bûn min dergêh dîwan
Ji goşt-birincan sifre dirêxist
Memnûn, mureffeh min rê-diêxist

Îro min ‘ar e ez behs ji wê bikim...

Dinya we borand, îroke çi bikim..? (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî 1919a: 24)

Ji ber ku ev helbeste ji aliyekê ve dramaya zarokeke sêwî be jî ji aliyê din ve jî nîşaneyê derbirîna şairî ye ku mirov dişê portreyê wî zarokî wek temsîla nîşaya Rehmî Hekkarî (rewşenbîr û aristokratên Kurd) jî bibînê û wisa şîrove biket. Lewra di serdema wan de halê Kurdan rasterast wek yê wî zarokê sêwî nebît jî, nêrîn/romantîzmeke wisa li hember tarîxê/rojên berê heye. Ji ber vê yekê jî, dibit ku ev helbestên Rehmî Hekkarî wek derbirîna hişmendiya serdemekê jî bêne xwendin. Lewra ji bo analîzên bi vî şiklî, helbestên Rehmî Hekkarî nimûyên balkêş in.

iii. Helbesta “Ji bo Nesla Têt”

Yek ji balkêştirîn helbestên Rehmî Hekkarî jî helbesta bi navê “Ji bo Nesla Têt” e. Lewra ev helbeste hem nîşandera aliyê Rehmî Hekkarî yê îdeolojîk e hem jî yek ji wan helbestan e ku ji bilî zarokên xwe bo ferdekî di yê malbata xwe nivîsiye. Helbest li ser dariştina fikrên neteweyî û sosyopolîtîka Kurdan hatiye nivîsîn. Lê ya em dixwazin balê bikêşîne ser, ew yek e ku wî ev helbest ji bo zarokê bi navê “Se‘do” nivîsiye. Helbet di vir de îfadeya “ji bo” hinekê şêlû ye. Lewra şairî xwestiye rasterast vê helbestê ji bo derbirîna Se‘do binivîsît, yan Se‘do tenê lehengekî îdeal e ji bo fikra şairî? Lê her çawa bit û rasterast wek metneke edebiyata zarokan xuya neket jî, gava mirov vê helbestê digel berhemên Rehmî Hekkarî yê din difikirî, cihê helbestê jî diyar dibit. Lewra Rehmî Hekkarî, xitaba zarokan (çi zarokên wî bin, çi zarokên eqrebayên wî bin û çi jî zarokên din bin) ji bo avakirina nîşeke nû pêwîst dibin û loma divêt em vê helbestê jî wisa digel îdealîzekirina şairî bifikirin.

Rehmî Hekkarî helbesta “Ji bo Nesla Têt” hem di *Gaziya Welat-Iê* de (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî 1919a: 14-15) hem jî di *Jînê* de (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî 1919d, 15-16; Bozarslan 1985: 408-10) belav diket û di her du cihan de jî ji bo “Se‘do” di jêrenotan de agahiyê didet ku ew xwarzayê wî ye.¹⁰ Balkêş e ku di berhemên wî yê Tirkî de muxetab zarokên wî bi xwe ne. Bi ya me du sebebê wê hene. Yek, wextê ku wî bi Kurdî dinivîsît ew bi xwe jî xort bû û zêdetir li ser meseleya Kurdîniyê ve mijûl bû. Ya duyê jî, wextê zarokên Rehmî Hekkarî mezin bibûn wî êdî pirtir bi Tirkî dinivîsît û nedikarî berhemên bi Kurdî bidete çapê. Ji ber hindê piştî salên ku êdî Cumhuriyet ava bibû wî jî berê xwe daye Tirkînivîsînê. Ji ber wê jî em di berhemên wî yê Kurdî de rasterast zarokên wî nabînin. Lê ji nav helbestên wî yê Kurdî de em ji malbata wî, zarokê sava yê bi navê Se‘do dibînin.

Ji serê helbestê em têdigehin ku Se‘doyê ku şair jê behs diket zarokê biçûk e. Lewra ew “şîrmij”, “biçûk” û “natuwan” e. Yanî zarokê sava û bersîr e:

¹⁰ Rehmî Hekkarî ji bo “Se‘do” du îbareyên cuda bi kar tîne. Çunku di *Gaziya Welat-Iê* de dibêjît “Se‘do xwarzayê me” (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî 1919a: 14) lê di *Jînê* de jî dibêjît “Se‘do, xwarzayê min e” (Bozarslan 1985: 408).

Se‘do!

Gerçi tu biçûk î, natuwan î
Lakîn sibehî tu qehreman î

Îroke tu şîrmij î, biçûk î
Paş panzdeyî canfeda peyik î

Ez dê bimirim, biçim ji dinya
Lazim wetenî bikî tu îhya (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî 1919a:
14).

Di edebiyata Kurdî de ji *Nûbihara Biçûkan* hêreve berhemên ji bo zarokan hatine nivîsîn dihêne dîtin. Lê nimûneyên pêşîn yê helbestên ku ji bo zarokên mu‘eyyen û ji xwîna şairê helbestê hatine nivîsîn, di helbesta Rehmî Hekkarî de derdikevine pêş. Ev yek ji bo têkiliya şair û îdeala wî ya digel ferdekî aşkera yê ku muxetab û lehengê helbestê gelek girîng e. Lewra di edebiyata Kurdî de zêdetir ji bo zarokên ne-me‘lûm berhem hatîne nivîsîn. Lê di yê Rehmî Hekkarî de li beramberê vê ferhenga mewcûd, ferhengeke nû hatiye danan ku wî ji bo zarokên li derdora xwe nivîsîne. “Ji bo Nesla Têt” ji wan helbestan e ku Se‘do hem lehengê helbestê ye hem jî rasterast qehremanê şairî bi xwe ye. Kêmasî û xeyalên şairî Se‘do temam diket. Lewra ew temamkerê xeyalên şairî û paşeroja wî ye. Ji ber wê herçend biçûk bit jî “sibehî” qehreman e. Bi vî şiklî diyar dibit ku Rehmî Hekkarî hem xeyalên xwe û îdeala (herwisa îdeolojiya) xwe dariştiye van helbestan, hem jî ew zarokên ne-kamil dê kêmasiyên şairî û nifşa wî temam bikin û wan jî bikemilînin. Lewra ew zarok “sibeh”a şairî ne. Ji ber wê gava şair dibêjît “ez dê bimirim, biçim ji dinya” yê wekî Se‘do dê “wetenî bik[in] îhya.” Herwisa şair, di vê helbestê de, mîrasa xwe ya şexsî û ya sosyopolîtîk li ser îdealîzekirina “zarok”ekî li Se‘do bar diket. Lewra ji aliyekî ve guhdarê şairî ye ku ew dengê xwe (“derd û eleman”) digehînte wî. Ji aliyê dî ve jî ew zarokê berşîr hêviya şairî ye û pêşeroja milletê wî ye: “Hêviya min tu yî ku ez dibêjim / Derd û eleman hemî dirêjim” (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî 1919a: 14).

Herwekî ku ji navê wê jî dîhar e, ev helbest ji bo pêşerojê yanî “ji bo nesla têt” hatiye nivîsîn. Ji ber wê çendê, gava şairî di serê helbestê de wek muxetab xitabê Se‘do kiribe jî muxetabê eslî nesla têt, yanî zarok û ciwan in. Jixwe şair wê yekê di helbestê de aşkera nîşan didet. Çunku di serê helbestê de gazî û gazinde ji bo Se‘do bin jî, piştî çend rêzan êdî şair wî jibîr diket û rasterast êşên xwe yê şexsî û civakî derdibirît û rewşa Kurdan ya sosyopolîtîk bi nêrîneke rexneyî vedibêjît. Lê gava mirov helbestê bi dawî dînît êdî mirov rasterast Se‘do jibîr diket û tenê êşên Kurdan û taybetiyên wan yê xirab di bîra mirov de dimînin:

Em milletekî cesûr û şuc‘an

Sahibşefqet muhibbê insan

‘Eslî û necîb, hem zekî ne
Lakin dinê, me heq çunîne

Lewra: me ‘ulûm, fen, sin‘et
Hêlane di nav kûra cehalet

Fikra me ‘ilm ku serf û neh w in
Bil wane funûn sefil, meh w in

Xêzan, feqîr, bêticaret
Gûya ku feqîrî bo me rif‘et

Bêdewletî fexrek e ji bo me
Hê ya me be musrifî nedome

Kîskê me vekirî ye bo zeya‘at
Bo menfe‘eta ‘umûm heyhat!!

Girtî ye, bi sed benan şidandî
Bêhimmetî ye ku em zebandî

Sed zêr bi sifrekê ziyafet
Israf dikin ji bo sefahet

Sed pare ji medresê, qebahet!!
Xasma ji bo mekteba se‘adet!!

Destê me vekirî ye, pir sexî ne
Bo menfe‘eta ‘umûmî nîne

Tunê ji bo navekî mucerred
Bo menfe‘eta xesîs û hem bed (Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî
1919a: 14-15).

Bi vî awayî Rehmî Hekkarî, derbirîna xwe bi şertê ku bo zarokeke dihar ku ew guhdariya şairî diket re vedibêjît û helbesta xwe dirêsit. Herwekî ku babek û bapîrek êdî hêviya wî ji jiyanê nemabît û hemû mîrasa xwe (hem ya şexsî hem jî wek rewşenbîrekî ya civakî) bo rêya vegotin û derbirînê bo nesla bê neql biket, şair ji bo Se‘doyê xwarzayê xwe dinyaya xwe vediguhêzît.

iv. Helbesta “Mirovînî”

Helbesta duyê ya ku Rehmî Hekkarî ji bo Se'doyê xwarzayê xwe nivîsiye helbesta bi navê "Mirovîni" ye. Ev helbeste hem di *Jînê* de belav bûye hem jî di nav *Gaziya Welat-Iê* de heye (Ebdurrehîm Rehmî 1919a: 21-22; Bozarlan 1987: 792-3). Di vê helbestê de li ser wê çîroka ku di navbera bab û kurî de ya ku li ser "mirovbûnê" ve meşhûr e hatiye rawestan. Şair wê çîroka li nav milleti dihête vegotin dîsa bo Se'do vedibêjit. Yanî herwekî di helbesta "Ji bo Nesla Têt" de jî dihête dîtin, şair xwarzayê xwe hem wekî xwedanê mîrasa xwe ya fikrî dibînît hem jî wî wekî zarokekî ku divêt ji aliyê mezinan ve bihête terbiyekirin hizir diket. Bi vî şiklî jî bo şairî motîvasyonek çêdibit ku ew ji aliyekî ve wekî rewşenbîrekî bikaribît fikrên xwe li ser Se'do bigehînte xelkî. Şair wisa zemînê vegotina meseleyê û înzaya bingehê îdeolojîk bi rêya xitaba bi Se'do ve pêk dihêtin. Ji aliyê dî ve jî wek rewşenbîr problemên civakî û rexneya xwe ya derbarê civakê de bi vî şiklî der diket. Lê roleke dî ya rewşenbîr û şairên wekî Rehmî Hekkarî heye ku ew rexneyeke rasterast nakin. Digel rexneya xwe herwisa ew di rola "bab"ê civakê de ne ku dixwazin "civaka ji rê derketî" û di nav cehaletê de xerqûyî derxine saxî û silametiye. Ji bo wê jî gelek caran civak peyama rewşenbîrî tênagehin û li şûna bikevine ser rêyeke rast, li ser nezaniya xwe ya berê dimînin. Ji bo van tesbîtan ev helbesta "Mirovîni" nimûneyeke baş e. Lewra ew çîroka navdar bi kurtî wisa ye: kurê ji aliyê babê xwe ve sexer lê dihête birin, di dawiya dawî de li hember gotina babê xwe ya "kurê min tu nabî insan" diçît, dixwûnît û dibîte walî. Lê ji ber ku babê xwe bi emr û fermanan diînite miqam û piyê xwe, babê wî gotina xwe dubare diket: "belkî tu bûyî walî, lê nebûyî mirov."

Vêca Rehmî Hekkarî bi vî awayî wê çîroka di navbera "kur-bab" de bi kar diînit ku ew yek, yanî bikaranîna vê çîrokê, yekser têkilî bi hizirîneke Freudyan û psîkanalît ve heye. Lewra kur hemî gava di bin tesîr û hêza babê xwe de ye û hemî gava ew reqabeta xesandina aliyê zeîf di vê têkiliyê de derdixîte der. Ji ber wê yekê Rehmî Hekkarî gava wekî babekî îdeolojîk tevdişerît û vê helbestê dinivîsît, ew bi refleksa babîniyê hereket diket. Loma li ser ne-kamilbûna kurê xwe yê ku bi temsîla walîtiyê ve bê-hêz diket, mirov dikarît di çarçoveya kompleksa Oedipusê de binirxînît. Lewra ew kurê kê-m-îz'an herçiqas di meqamek ku temsîla hêzê diket de bît jî ew kê-m-iqtidar e. Lewra ew nikarît ji bin siya babê xwe derkevît. Herçiqas ew ji bin wê siyê derbikevît û bikevîte bin siya babeke dî yê temsîlî (dewlet) yê hêzdar jî, ew neşet xwe ji bandora babê biyolojîk xilas biket. Ji ber wê ev diyalog di navbera kur û bab de derbas dibît:

- Babo...! Be te got "tu nabî insan"

Walî me, di milki da hukumran

- Haşa... Min negot "tu nabî walî"

Belku ji miroviyê tu xalî" (Ebdurrehîm Rehmî, 1919a: 22).

Ji aliyê kurî ve “insanbûn” û “temambûn” girêdayê hêza iqtidar û desthilatdariya milk û hukumraniyê ye. Lew dibêjît: “Walî me, di milki da hukumran [im].” Yanî kur bi vî şiklî li hember hesta xesandin û givaştina bi destê babê biyolojîk, dixwazît hebûna xwe isbat biket û serxwebûna xwe ya şexsî pêk biîne. Bi taybetî jî piştî xwe bi hêza dewletê ve xurt diket û li hember babê xwe yê biyolojîk hêza “dewlet-baba” bi kar tîne. Lê ji ber ku ew neşê ji girêya babê xwe yê biyolojîk derkeve, ew hêzdarbûn û walîtî jî kar naket ku babê wî jê re hê di serê çirokê de dibêjît ku “kurê min tu nabî insan.” Helbet ev gotine ya wî babî ye yê ku di çirokê de leheng e. Lê beriya wê jî gava şair dest bi çirokê diket wisa dibêjît: “go heb[û] kurek kê-m-îz’an.” Yanî di vê neqle-gotînê de Rehmî Hekkarî jî di rola babê vebêjer de ye ku li gor wî, ew kur “kê-m-îz’an” e ku wî xwe temam nekiriye. Bi vî şiklî bi vê analîzê mirov dişêt vê “kê-m”asiyê bi analîza Nurdan Gürbîlekê ve girêbidet. Çawa Gürbîlek behsa “babên kê-m-çêbûyî” (azgelişmiş babalar) diket, mirov dişêt lêre vê te’bîrê ji wê neql biket û termînolojiyê wek “kurên kêmas” (“azgelişmiş oğullar”) danêjît. Lewra di tesbîta Gürbîlekê de qesta ji “kê-m”bûnê çî bît di helbesta Rehmî Hekkarî de jî ew “kê-m”bûn heman tişt e. Çînkû bi walîbûnê kur nagehîte “temambûnê” û ew digel hinde hêza hukumî jî neşê bibîte xwedan hukm û iqtidar. Ne ku “nabî”, “neşê bibî.” Wêca ji ber wê çendê, ev diyaloga li jorî pêk dihêt û li hember isbatkirina hêza xwe (walîbûn-emrdayîna bi qumandan) û xesandina bi destê babê xwe (havêtina zindanê), babê wî dibêjîte wî: “Mî-negot tu nabî walî / Belku jî mirovahiyê xalî.” Ji mirovahiyê xalî, yanî kesê kê-m-mirov û kê-m-kur:¹¹

Mirovîni

Se‘do, go hebî kurek kê-m-îz’an
Gotî “kurê min, tu nabî insan”

Ew gotine lê qewî giran hat
Rabû enirî, înad bi ‘eyan hat

Derket ji welatî, wî sefer kir
Lewra; xeberî di wî eser kir

‘Ehd kir, biçitîn bibit qumandan
Yan walîyekî biheşmet û şan

Ew çû xebitî, di mekteban xwend
Ca paş ve nemînit ‘ehd û peywend

Lewra nedixwezt bibîte ‘alim
Nîyet hebû ew bibîte zalim

Çend mektebekan wegirt wesîqe

¹¹ Ji bo zêdetir agahdariya derheqê vê mijarê de bnr. (Gürbîlek 2016: 52-65).

Tali' kire walî bêselfîqe

Berkiriye ji zêr cilêd muzeyyen
Ew hakim û walî ye mucyeyen

Gava zivirî, geheşte bajêr
Ew cahil û ehmeqê ku bêxêr

Emrek ji xwe daye bo qumandan
Babê xwe heman havête zindan

Roja dîtir aniye huzûrê
Ew tehle-xeber înande bîrê:

- Babo..! Be te got "tu nabî însan"
Walî me, di milki da hukumran

- Haşa... Min negot "tu nabî walî"
Belku ji miroviyê tu xalî" (Ebdurrehîm Rehmî, 1919a: 21-22).

Bî vî şiklî Rehmî Hekkarî çîrokeke ku di nav gel de dihate gotin ji bo veguhastina mesaja xwe û qahîmkirina rola xwe bi kar îname. Çalakkûna îdeologbûna Rehmî Hekkarî girîng e ku wê yekê motîvasyonê wî xurt kiriye. Lê ji aliyê dî ve jî ev yeke nişan didet ku şairî gotinê di nav xelkê de dihatine gotin, baş bikar îname û guhê wî rasterast li gelê wî bûye.

Encam

Ji metnên Kurdî yê ji bo zarokan hatine nivîsîn xuya diket ku pedagojî û edebiyat du mijarên têkildar in. Lewra şair û rewşenbîrên Kurd xwestine ji aliyê ve zarokên Kurd perwerde bikin. Lê ji aliyê dî ve jî ew berhemên xwe di nav çarçoveyê edebî û kanonîk de binivîsin. Ji ber van sedeman jî rola perwerdeyê bi wan metnên edebî ve pêk dihat û li ser wê bîngeha pedagojîk û kanonîk edebiyateke (derbareyê) zarokan ava bûye.

Di Kurdî de metnên nav têgeha "edebiyata zarokan" hatine nivîsîn, zêdetir ya ferhengên pîrziyanî yan jî berhemên li ser alfabeyê ne. Yanî berhemên didaktîk yê li ser leksîkolojiyê û gramêrê pêşdetir in. Ji ber wê jî gava xîmê edebiyata zarokan dihête avêtin, digel wê, xîmê edebiyata mezinan jî saxlemtir dibit. Çunku zimanê Kurdî muhtacê saziyên perwerdeyê bû û erka wan saziyan jî li ser milên şair û rewşenbîrên nivîsênde bû. Yan jî kesên wisa di nav nivîsê de bûn xwe berpirsyar hîs dikirin ku di wî warî de berhemên binivîsin. Yek ji wan rewşenbîran jî Emdirrehîm Rehmî Hekkarî bû ku wî jî li hember zarok û ciwanan xwe bargiran hîs kiriye ku li ser wê berhem nivîsiye. Helbet gava di wî warî de jî dinivîsît du tişt hevûdu temam dikin. Yek ew mesûliyeta me behs jê kirî, ya din jî motîvasyonê nivîskarî ya îdeolojîk. Lewra kesên wekî Rehmî Hekkarî

herçiqaş bixwazin zarok û ciwanan perwerde bikin jî armanceke dî jî ew yek e ku li ser wê perwerdeyê nîfşeke nû bigehînin.

Evdîrrehîm Rehmî Hekkarî di van berhemên xwe yên ku me behs jê kirî de profileke wisa nîşan didet ku berhemên wî li aliyekê, bi nêrîn û uslûba xwe ve ew bi xwe jî şayanê lêkolîneke berfireh e. Herwisa xebatên wî jî musaid in ku li ser wan bi nêrînên nû ve xebat bêne kirin. Lewra ew di xebatên xwe de tenê naverokê neql nake. Digel vê, wek rewşenbîrekî wek nivîskarekî Kurdî dîndar nimûneyên ramana serdema xwe jî nîşanê me didet ku em dişên li ser wan nêrînên wî serdema wî û edebiyata Kurdî şîrove bikin. Ji ber wê jî ew berhemên wî yên ku ji bo zarokan ji bo gencan û ji bo jinan hatine nivîsîn girîngiya xwe diparêzin. Lewra xebatên teorîk li ser wan berheman nehatîne kirin.

Wekî rewşenbîrên li vê cografyayê, Evdîrrehîm Rehmî jî xwe ne tenê wek nivîskar û rewşenbîr ditiye. Rasterast wî ev yêke negotibît jî ji nivîsên wî kifş dibît ku wî jî civak wek cimaeteke pêdivî bi terbiye û telîmê ditiye. Di vê derê rola wî jî derdikevît der ku ew, xwe jî li hember civateke wisa wek otorîte/babekî dibînît ku divêt ew civat xeberê wî biket û di bin çavdêriya wî de pêş bikeve.

Rehmî Hekkarî di vê çarçoveyê de gava rêyekê nîşan civakê didet, du hêmanên bingehîn li hember civaka xwe mecbûr diket. Yek Kurdewarî ye ya dî jî Islambûn yanî dîndarî ye. Bi vî şiklî wî wek şairekî dîndar û Kurdperwer berhemên edebî nivîsîne ku li gor serdema wî ew xebat gelek orjînal xuya dikin ku divê li ser wan xebatên berfireh bêne kirin.

Çavkanî

- Abdurrahim Pertev [Rehmî Hekkarî]. (1340/1924). *Esir Çocuklara Ahlâk Aşısı*. (İkinci Baskı). İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası. [Abdurrahim Pertev, 1919].
- Abdurrahim Pertev [Rehmî Hekkarî]. (1919). *Garib Çocuklara Ahlâk Aşısı*. Bakü.
- Abdurrahim Rahmi. (1919). "Kürdçe Yazılar." *Serbestî*. jimar: 480: r. 1. (29 Nisan).
- Bozarslan, M. E. (1968). *Alfabe*. İstanbul: Sim Matbaacılık. [çapa duyem: (1996). Uppsala: Weşanên Deng].
- Bozarslan, M. E. (1979). *Meyro*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Bozarslan, M. E. (1981a). *Meyro*. Boras: Invandrarförlaget.
- Bozarslan, M. E. (1981b). *Mîr Zoro*. [çapa duyem: (1999). Amed: Weşanên Deng].
- Bozarslan, M. E. (1982a). *Gurê Bilûrvan*. [çapa duyem: (2000). Stenbol: Weşanên Deng].
- Bozarslan, M. E. (1982b). *Kêz Xatûn*. [çapa duyem: (2002). Stenbol: Weşanên Deng].

- Bozarslan, M. E. (1984). *Serketîna Mîrişkan*. [çapa duyem: (2005). Stenbol: Weşanên Deng].
- Bozarslan, M. E. (1985). *Pepûk*. [çapa duyem: (2006). Amed: Weşanên Deng].
- Bozarslan, M. E. (1987). *Masyên Beji*. [çapa duyem: (2007). Amed: Weşanên Deng].
- Bozarslan, M. E. (1988). *Jî Dinan Dintur*. [çapa duyem: (2009). Amed: Weşanên Deng].
- Bozarslan, M. E. (1989). *Ilmê Tûrik*. Uppsala: Weşanên Deng. [çapa duyem: (2011). Amed: Weşanên Deng].
- Bozarslan, M. E. (1990). *Bûka Gulsin*. Uppsala: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (1991). *Mela Kuli*. Uppsala: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (1997). *Guli Xatun*. Uppsala: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (1998). *Kurê Mirê Masiyan*. Uppsala: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (1999a). *Keçika Darin*. Stenbol: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (1999b). *Keçika Qırşfiroş*. Stenbol: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (2000). *Ditunhezar*. Stenbol: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (2002). *Gulê û Sino*. Stenbol: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (2007). *Masyên Beji*. Amed: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (2009). *Jî Dinan Dintur*. Amed: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (Amd.). (1985). *Jîn*. (c.: 2). Uppsala: Weşanxaneyê Deng.
- Bozarslan, M. E. (Amd.). (1986). *Jîn*. (c.: 3). Uppsala: Weşanxaneyê Deng.
- Bozarslan, M. E. (Amd.). (1987). *Jîn*. (c.: 4). Uppsala: Weşanxaneyê Deng.
- Bozarslan, M. E. (Amd.). (1988). *Jîn*. (c.: 5). Uppsala: Weşanxaneyê Deng.
- E[bdurrehîm] Rehmî. (1919e [5 Nîsan 1335]). “Mirovîni.” *Jîn*. hej: 18: 13-14. [di nav de: Bozarslan 1987: 792-3].
- Ebdurrehîm [Rehmî Hekkarî]. (b.t.). *Mifta [Kilîla] Xwendinê*. [di nav de: Ebdurrehîm Rehmî Ibn-i Pertew 1921: 17]
- Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî. (1919a). *Gaziya Welat-I*. Îstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası
- Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî. (1920 [21 Hezîran 1336]). “Şehîdê Kurdistanê: Hemze.” *Jîn* [rojname]. 36: 2.
- Ebdurrehîm Rehmî Ibn-i Pertew. (1921). *Kürtçe Din Dersleri: Dersa Dîn*. Îstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası.
- Ebdurrehîm Rehmî. (1919b [2 Temmuz 1335]). “Ji Bo Civata Dayîkan”. *Jîn*. hej: 22: 16. [di nav de: Bozarslan 1988: 942].
- Ebdurrehîm Rehmî. (1919c [10 Şewat 1335]). “Nalîna Sêwîkî.” *Jîn*. hej: 11: 11-12. [di nav de: Bozarslan 1986: 12].
- Ebdurrehîm Rehmî. (1919d [3 Kanûna Paşî 1335]). “Ji Bo Nesla Têt.” *Jîn*. hej: 8: 15-16. [di nav de: Bozarslan 1985: 408-10].
- Ehmed, Rêwaz. (2005). *Seretayek Der Barey Serhildanî Edebî Mindalanî Kurd*. Hewlêr: Çapxaneyê Wezaretê Perwerdeyê. [ji neqla Tosun 2018].
- Ekinçi, M. (2016). “Lêkolîneke Li Ser Motîfên Lawiran Ên Ku Di Berhema M. Emîn Bozarslan Ya Rêzeçîrokên Lawiran A Bi Navê “Meselokên Lawiran”

- De Cih Digirin.” Muş: Zanîngeha Mûş Alparslanê, Enstîtuya Zanistên Civakî. (Teza Masterê ya Çapnebûyî).
- Evdurrehîm Rehmî. (1918 [1334]). *‘Eqîda Kurdan [Îmanê]*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası. [Berhem wek destxet e di arşîva me de].
- Geverî, A. (2017). “Sê Tabloyên Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî Yên Derheq Kêşana Lêkerên Kurdî.” *Derwaze*. hj.: 1. r. 148-155.
- Gürbilek, N. (2016). *Kötü Çocuk Türk*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Işık, Ü. (2017). “Xebatek Li Ser Ferhengên Kurdî.” Muş: Zanîngeha Mûş Alparslanê, Enstîtuya Zanistên Civakî. (Teza Masterê ya Çapnebûyî).
- Subaşı, K. (2018). *Girr û Gallî Mindallanî Kurd -Dîrokçeya Çapemenî û Medyaya Zarokan a Kurdî-*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Tâbibzâde Abdurrahim Rahmi ibn-i Pertev. (1334/1915). *Esir Bir Çocuğun Başına Gelenler*. Trabzon: Serasi Matbaası.
- Tek, A. (2018a). *Hâmîsiz Şâir, Babasız Metin: Mem û Zîn ve Osmanlıca Çevirileri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Tek, A. (2018b). “Ebdurrehîm Rehmî Hekkarî û Tehlîlek Li Ser Berhema Wî Ya Bi Navê Dersa Dîn.” *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. jimar: 6 (6): r. 839-858.
- Tosun, T. (2018). “Edebiyata Zarokan A Kurdî Li Bakur.” *Humanities Journal of University of Zakho*. vol. (6)1. jimar: 1. r. 147-154.
- Zapsu, Abdurrahim. (1918). *Esir Bir Çocuğun Başına Gelenler*. İstanbul: Jîn Neşriyat.
- Zapsu, Abdurrahim. (1956a). *İslâm Yavrusunun Kitabı*. İstanbul: M. Sıralar Matbaası.
- Zapsu, Abdurrahim. (1956b). *Hâle'nin Din Soruları*. İstanbul: Sıralar Matbaası.
- Zapsu, Abdurrahim. (1956c). *Metin'in Din Soruları*. İstanbul: Sıralar Matbaası.
- Zapsu, Abdurrahim. (1956d). *Pertev'in Din Soruları*. İstanbul: Sıralar Matbaası.

Çavkaniyên Digital:

Kepir: www.spirez.net; www.spirez.org

Ciwan: www.spirez.net; www.spirez.org



Makale Geliş Tarihi: 26.12.2018

Makale Kabul Tarihi: 01.01.2019

TEORIYA HÎNKIRIN û BIKARANÎNA XWENDINÊ DI KURMANCÎ DE

Resul Geyik¹

KURTE

Wekî tê zanîn, li hemû dinyayê mirov hînbûneke sistematîk û metodolojîk bi saya xwendinê pêk tîne. Li gelek welatên Rojhilata Navîn mixabin asta xwendinê zehf kêr e. Ev rewş li bajarên kurdan jî heman rewş e û li gelek deveran asta xwendinê jî astên gelek welatan kêmtir e. Ji bona xwendinek ku bigihîje armançeke baş divê stratejîyên xwendinê baş bîn pêkanîn, xwendineke bi sistem hebe, û di hinek pêvajoyan de rewşa xwendekaran ast bi ast bê nîrxandin. Ji ber ku fakulteyên perwerdehîyê jî bona hînkirina Kurmancî tune ne, pêwîst e sazî bikaribin li ser metodolojîyê bisekinin û krîteran diyar bikin. Di ser re divê materyalên xwendinê li gorî armançên cûda bîn amadekirin û bîn adaptekirin.

Peyvên Sereke: Xwendin, Stratejî, Teorî, Kurmancî, Ast

ÖZET

Kürtçe'de Okuma Öğretme ve Kullanım Teorisi

Bilindiği gibi bütün dünyada öğrenciler sistematik ve metodolojik bir yöntemi okuma sayesinde elde edebilir. Maalesef, pek çok Ortadoğu ülkesinde, okuma düzeyi ve alışkanlığı düşüktür. Bu bahsi geçen durum elbette Kürtçe konuşulan illerde de benzerdir ve bu oran farklı şehirlerde de değişim göstermektedir. Çok başarılı bir okuma düzeyi elde edebilmek için, okuma stratejilerinin düzgün bir şekilde ilerlemesi gerekir, sistematik bir okuma sırası uygulanmalı ve her defa değerlendirme süreci düzenli bir şekilde kontrol edilmeli. Kürtçe eğitim fakülteleri olmadığı için, kurumların dil öğretim metodolojisini öğretecek temellerin atılması okuma açısından elzemdir. Bununla birlikte, ders malzemelerinin hazırlanması ve düzeylere göre adapte edilmesi gerekir.

Anahtar Kelimeler: Okuma, Strateji, Teori, Kürtçe-Kurmanca, Düzey

¹ Hindekar, Zaningeha Mardin Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, Xwendekarê Doktorayê ye li Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî ya Zaningeha Dicleyê E-mail: resulteacher@gmail.com, ORCID NO: <https://orcid.org/0000-0003-3516-098X>

ABSTRACT

The Theory of Teaching and Use of Reading in Kurdish

As known, all over the world the Ss can obtain a systematic and methodological approach through reading. Unfortunately, in most of the Middle Eastern countries, the reading level and habit is very low. The situation mentioned is totally similar in Kurdish spoken cities as well and this ratio tends to differ in many cities. In order to obtain a very successful reading level, the reading strategies should be carried out properly, a systematic reading order should be followed and every time the evaluation period should be checked on a regular basis. As Kurdish Education faculties don not exist, it is an imperative that some organizations should be established to lay the foundation of teaching methodology and criteria in terms of reading. Moreover, authentic materials should be prepared and adapted in accordance with the level.

Key Words: Reading, Strategy, Theory, Kurmanji, Level

Destpêk

Xwendin pêvajoyeke fikirînê ya bi zanebûn û bê zanebûn e. Gava xwendekar an jî xwendevan tiştêkî dixwînin, ji bona ku bikaribin peyama ku nivîskar daye bigirin gelek stratejiyên xwendinê bikar tînin. Ji bona vê hewldanê jî ew bi gelemperî agahî û zanebûna ku di deqê de cî digire bi zanîna paşxana xwe û tecrubeyên berê re didin ber hev. Wekî baş tê zanîn, tiştê ewil ku tê hişê mirov di pêvajoya xwendinê de, bi saya xwendinê peyvên ku mirov dizane zêde dibin û fahmkirina peyvan çêtir dibe. Di xwendinê de xwendekar rastî gelek peyv û qaliban dibin, hevokên cûr bi cûr tên dîtin. Ji ber ku îfadeyên xwendin û nivîsê jî hev cihê ne, xwendin derfetek nû dide mirovan ku zimanê ku di wateyê de kûrtir e derdikeve pêşîya mirovan. Lê divê xwendin dixwazî di derzê de, dixwazî tenê bê pêkanîn, hewce ye mirov li hin tiştan miqatebe (baldar) be ku bikaribe bandora xwendine zêde bike.

1. Pêvajoya Xwendinê

Mirov dikare xwendinê wekî nêrîn û fehmkirina tiştên nivîskî îfade bike an jî pênase bike. Tiştê ku dixuye wiha ye lê xwendin hin tiştên din jî di nav xwe de dihewîne. Bo mînak, gava du kes deqekê dixwînin tiştên ku her du mirov fehm dikin bi tevahî ne wekhev in, ji ber ku mirov tiştan li gorî paşxan, zanebûn û tecrubeya xwe dinirxînin. An jî dema xwendina deqek di zimanê zikmakî û zimanekî biyanî de ku ew dixwînin dîsa jî ji lezgîniyê bigirin heya fehmkirinê gelek cudahî di navbera xwendevanan de derdikevin holê. Yanî wekî dixuye, xwendin ne tenê şiyaneke e. Ji ber taybetmendiyan xwe yê hebûna rêziman û peyvan, ragihandin û peyamên ku didin di eslê xwe de xebat an jî çalakiyêke komplîke ye. Mirov dikarin bibêjin ji ber ku armanceke xwendinê jî fehmkirina tevahiya deqê ye, xwendin di asta herî dawî de çareserkirina pirsgerêkekê ye, ew jî fehmkirina wê bi xwe ye. Ez xwendinê wekî çalakiyêke peyngirtin û çareserkirina pirsgerêkan dibînim û ev çalakî jî hêz û fleksîbîlîteya xwendekar û xwendevanan bi pratîkê zêde dike (Clay, 1991: 6).

Francoise Grellet pesend dike ku xwendin şiyaneke çalake e. Her tim di nav xwe de texmînkirin, kontrolkirin û jixwepirsînê jî dihewîne (Grellet, 1981: 8). Li ser

pirsa xwendin çima çalakiyeke aktîf e, Grellet vê bersivê dide, ji ber ku hemû çalakiyên ku mejî pêk tîne û mirov çiqas dixwîne, kûrbûna wî (kûrfehmkirin) ya li ser meseleyekê çêtir dibe, bi hêsanî dikare mijaran bi hev ve girê bide, baldarbûna wî/ê zêde dibe, fehmkirina wî/ê vedibe.

Ji bo mijara ziman hînkirinê nemaze jî ji bo îngilîzî McDonough & Christopher (2003: 89) xwendinê wekî şiyaneke herî girîng di nav şiyânên zimên de dibînin ku divê xwendekar deqên îngilîzî bixwînin ji bona beşên pisporiya wan. Û ji van xebatên xwe jî bidestxistina hinek realîteyên fehmkirina xwendinên nav polê jî girîng e.

Xwendin ji du tiştan pêk tê; nasîna peyvan û fehmkirina peyamên hevokan² (Pang û yd, 6). Di pêvajoya xwendinê de, tiştên di mejî, hest û baweriyên xwendevanan de diyar dibin: agahî/zanîn, (agahiyên çewt, kêmasiya agahiyên) stratejiyên ku deqê proses dike, kêf, tirs û dilşadiyên me yanî bandora gişta li ser fehmkirina xwendinê heye (Weaver, 2009: 8). Li gori Grellet (1981: 1) ji bona pirsê deqa xwendinê çi ye, ew vê bersivê dide; fehmkirina deqeke nivîskî tê wateya heya hêza herî dawî, derxistin û bidestxistina agahiyên pêwist in.

Mirov dikare xwendinên xwe ji listeya jêr hilbijêre (h.b., 1981: 1-2)

- Novel, çîrok, deqên wêjeyî (nivîs, rojenivîsk, bûyer, biyografi)
- Şano
- Helbest, lîmerîk, helbestên zarokan
- Name, kartpostal, telegram, nîşe
- Rojname û kovar
- Gotarên taybet, rapor, nirxandin, ceribandî, nameyên kar, kurte, hesap, broşûr (yên politîk an ên din)
- Pirtûkên destan, pirtûkên dersan, rêber
- Tarîfên xwarinan
- Reklam, broşûrên gerê, katalog
- Xaçepirs, pirsgerêk, kuralên listikan
- Talimat (ên hişyarîyê), rênîşandan, kural û zagon, poster, îşaret (îşaretên rêyan), form (formên serlêdanê, kartên balafiran), graffiti (nivîsên dîwaran), menû, listeyên bihabûnê, bilêt
- Xêzefilm, xêzikên karton, karîkatur, lehengên (wêneyan)
- Statîstîk, grafîk û cûreyên wan

² Pirtûka ji aliyê Unescoyê hatiye amadekirin. Teaching Reading. Elizabeth S. Pang, Angaluki Muaka, Elizabeth B. Bernhardt, and Michael L. Kamil, gihiştin 18.03.2016 seet 07.17 (<http://www.ibe.unesco.org/International/Publications/pubhome.htm>)

- Rêbera telefone, ferheng û qilavûzên zimanan.

Hedge (2001: 192) pênaseya xwendinê wiha berfireh dide:

“Zanêbûna zimên derfeta xebata ser zimên dide xwendevanan. Xwendevanên baş peyv, avasaziyên rezimanê û hêmanên zimannasiyê zû û rast nas dikin, deşîfre dikin û dema dikevin nav vî karî hayê wan ji pêvajoyê jî tune ye. Yanî, xwendevaneke ku axaftina wî/ê herikbar e xwediyê zanêbûna avasaziyên zimaneke baş e û gelek peyvyan bi awayekî otomatîk dinase”.

Zanêbûna peyvyan bi awayekî xwezayî dijwar e ku xwendekar dikevin nav pirsgirêkan. Zanêbûn an jî nezanebûn pirsgirêkeke derûnî ye, nêzikatiya xwendekaran dîyar dike. Loma pêşiya xebata xwendinê, dema ku mamoste li ser peyvên sereke dixebitin, asta xwendinê bilind jî be, xwendekar bi awayekî erênî ji bo dersê amade ne. Nation û Coady (1988: 104-105) ji bona ku xwendekar bikaribin li ser deqên bixebitin 5 rêze-çareseriyên pêşniyaz dikin:

- a. Dîtina peyvên nayê zanîn.
- b. Nêrîna konteksa hevokê û hêsankirina wê.
- c. Nêrîna konteksa berfirehiya peyva nayê zanîn û ev jî tê analîzkirina peyva ku hevokê de ye û hevokên pêwendîdar.
- d. Texmînkirina wateya peyvê.
- e. Kontrola texmîna peyvê.

Teoriya Şemayê ya Xwendinê

Prosesa jêr û jor: Agahî ji tiştên giştî ber bi tiştên taybet ve diherin (dere).

Prosesa jor û jêr: Ev proses di asteke bilind de, ji texmînên gelemperî pêk tînin,

Bi saya wan prosesên mirov dikare bibêje agahî, zanêbûna heyî û çandî bandora xwe li xwendinê dikin. Helbet tiştêkî hewce ku divê neyê jibîrkirin û her tim di hişê mirov de be, adaptekirina materyalan li gorî tiştên pêwîst yê dersê ye ku ew materyalên nû bikaribin motîvasyonê xwendekaran zêde bike û hînbûna wan bi notên dersê re yekgirtî be. Diyar e ku di van salên dawî de li ser rola motîvasyonê di gelek rê û rêbazên hînkirina zimên de gelek kes tezan dinivîsîn û ji bona kurdî jî ev zehf elzem e.

Gazînen Xwendekaran

Gelek xwendekar ji nezanebûna peyvyan gazinan dikin û baweriya wan ew e ku çiqas zêde peyvyan bizanibin, ew ê zêdetir fehm bikin. Kesên ku peyvyan nizanin, deqên xwendinê wekî tekstên aciziyê bi nav dikin. Ev jî dibê sedema wendabûna motîvasyonê wan. Asta motîvasyonê û bihevregirêdana texmînkirina asta serkeftîbûna akademîk de kêrhatî ne (Baker & Wigfield, 1999: 452–477). Ji bona zêdekirina asta xwendekaran jî zanêbûna peyvyan ji bona bikaribin di navbera deqan de pêwendîya çêkin dê karê her du aliyan jî hêsantir bike.

Ev rewş di kurdî de jî dibe pirsgirêk

1. Cudahiyên peyvên herêmi dibe ku di pirtûkekê de li gorî zimanê herêmi hatiye nivîsîn bibe pirsgirêkek.

Mînak

Peyva “birçî û sibehî” li herêma Colemêrgê wekî “birsî û sipêde” tê gotin. Cudahiyên peyvên ne ji bona her kesî jî be ji bona gelek kesan dikare bibe sedema aciziyê.

2. Peyvên ku yan berê hebûn yan jî li gorî jiyana rojane ya niha hatine çêkirin, adaptekirin û afirandin jî di nivîsê de dikare bibe sedema aciziyê.

Mînak

Bikaranîna peyva “sarincê” di wateya bûzdolabê de dibe ku bibe pirsgirêk ji ber ku bikaranîna wê ya gundan cuda ye.

Mînak

Ji bona peyva “nexweşxaneyê” gelek kes peyva “xestexaneyê” bi kar tînin. Lê li herêma Rojhilat, berê peyva “xweşxaneyê” dihat bikaranîn. Ji bo qenehkirina zarokan ji bo birina wan a nexweşxaneyê ez bawer im, gava mirov bêje “em ê herin xweşxaneyê, ji bona tu xweş bibî” dê di warê rehetkirina derûniyê de jî çêtir be. Ev peyv di pirtûka *Fêrbûna Kurmancî* de cî digire. Li gelek herêman peyva “makîna cilan an jî ya firaqan” tê bikaranîn. Ji bona malbatên ku jixwe di jiyana rojana de kurmancî diaxivin guhertina peyvên zehmet e û dibe ku ne hewce jî be. Malbateke ku kurmancî diaxive dibe ku peyvên berê bidomîne û yê nû cilşo û firaqso jî bi kar neyîne.

2. Şiyana Xwendinê

Şiyanên xwendinê (Demirel, 1999: 134)

- a) Texmînkirina mijarê ji sernivîsan (predict)
- b) Pêşniyazkirina sernivîsekê ji bona deqekê ku hatiye xwendin (generalizing)
- c) Texmînkirina wateya peyvên deqên xwendî (guessing the meaning)
- d) Dîtina agahiyên gelemperî (surveying)
- e) Dîtina bidestxistina agahiyên taybet wekî zûnêrîn (scanning)
- f) Dîtina fikirên bingehîn û talî di nav deqên tînan xwendin de (finding the main ideas and supporting ideas)
- g) Transferkirina agahiyên deqan (Transferring the ideas)
- h) Derxistina kurteyên deqan (summarizing)

Ev stratejiyên ku mamosteyek dikare di hînkirin û bikaranîna deqên xwendinê de bi xwendekaran bide kirin zehf kêrhatî ne û bala xwendekaran bêtir dikişîne li ser dersê.

Taybetmendiya Deqên bîna Xwendinê

Armanca hînkirina xwendinê çi ye? (Demirel, 1999: 133)

- a) Bidestxistina şiyana xwendinê bi awayekî rast, berdewamî û bi fehmkirin
- b) Zêdekirina hejmara peyv
- c) Dîtina xwendinê wekî rêya agahî bidestxistinê
- d) Pêşxistina îfadekirina mirovan bi saya deqên bi zimanek rast û xweş hatine nivîsîn.
- e) Elimandina xwendinê

Heke zarok bikaribe di zimanekî de bixwîne, ew zarok dikare bixwîne û ev şiyana gelemperî dê di zimanekî din de xwendinê hêsantir bike (Krashen, 1996: 23). Wekî li jor jî xuya ye ev giş girêdayî hev in û xalek rê li ber tiştekî din vedike û di taliya talî de xwendin mêtîyê xwendakaran sistematîze dike. Herwiha mamoste jî divê ji xwendekarên xwe re bernamêyek bi rêk û pêk û li gorî heskirin û asta wan amade bike û van materyalan him ji bo dersan û him jî ji bona xebat û lêkolînê cuda bi kar bîne.

3. Hînkirina Xwendinê

Gelek sedem hene ku mirov deqên xwendinê bide hînkirin û di dersan de bi kar bîne. Mirov dikare xwendinê bo sedemên cûr be cûr bi kar bîne. Bi gelemperî mirov ji bo kêfê (hobî) an jî ji bona hînbûnê (agahî hînbûn) dixwîne (Grellet, 1987: 1-2). Sedemên bîngehîn ev in, lê mirov dikare hin sedemên din jî li wan zêde bike. Mirov dikare bibêje meraq, kêfgirtina xwendinê, pêwistiya agahiyekê û hwd. Armanca her çî be jî mirov nikare rojek bêxwendinê derbas bike, li her derê, her roj xwendin hewce ye ji bona ku mirov jiyana xwe bidomîne. Tu roj tune ye ku em peyamek, nivîsek, rojnameyek an jî lewhayek li ser rê nexwînin. Herwiha hemû pêvajoyên hînbûnê bi saya xwendinê rêk û pêk in. Ji ber vê jî her tim kesên ku dixwînin ne tenê di ware îfadekirinê de lê di warê analîz, fikir, plankirin û her tiştên girêdayî fikirî de jî jêhatî ne. Ev jî rê me dide ku xwendin di jiyana me de tiştekî jêneger e.

Ji ber vê jî pêwîst e em hînbûnê hêsantir bikin.

Xwendekar çiqas deqan bibînin, wê zanebûna wan a zimên pêş ve biçe û asta wan ber bi jor ve here. Mirov çiqas peyv, rêziman, biwêj, qalib û hevokan di nav deqan de bibînin, dê rêjeya hînbûnê zêde bibe û mirov bêhişmendî û bêstres, zimanê ku dixebite û dixwîne hîn bibe. Ji bona ku hînbûn serkeftî be, divê deq

bala xwendekaran bikîşîne, deq, mijar û peyvan di nav xwe de dubare bikin. Li vir rola xebat û çalakîyên zimên ji bo dubarekirinê pêwîst in.

Deqên xwendinê di heman demê de, ji bona hînbûna nivîsê jî modelên baş in. Dema ku em xwendekaran hîne xwendinê dikin, hewce ye ku em gelek deqan pêşkêşî xwendekaran bikin da ku gelek mijar bi awayekî xwezayî di hişê xwendekaran de cî bigirin.

Deqên xwendinê ji bona hînkirina peyv, rêziman, rastnivîs, hevoksaî, paragraf û sentaksan baş in. Ji bo vê nêrinê Penny Ur xwendinê wîha şirove dike (1996: 140):

“Tiştê herî balkêş divê di xwendinê de neyê jibîrkirin, xwendinê wekî tiştê bêdeng, şexsî û çalakîyêke pasîf an jî xebateke takekes nîne. Berevajî (bileks) em dikarin bi teşwîqkirina (handankirina) berawirdkirina deqên xwendekaran û bi şiroveyên xwendekaran dersê balkêştir û herikbartir bikin. Gava deqek biwate hebe, xwendekar dikevin nav meyla ku ew bi şiroveya xwe ya gelemperî li “şeweyê” (şikil) binêrin, lê ji dêvla vê, mirov bêtir em peyvên temamkêr ên li fehmkirina xwe ya deqê dinêrin”.

Gelek kesên ku li ser rol û bandora xwendinê xebitîne hene yek ji wan jî Krashen e. Xebatên wî bi gelemperî li ser tercîhên xwendekaran e. Ew jî tiştên kêfxweş dide hîlbijêr. Krashen di xebata xwe ya bi navê “The Power of the Reading” (Hêza Xwendinê) de bi gelemperî wekî ji nav jî diyar e behsa hêza xwendinê dike. Mijar çiqas balkêş û rengîn be, tercîha xwendina xwendekaran zêde dibe. Xebatên Krashen li ser xwendin û têkiliya wê bi hînbûna zimên re gelek in û angaştên wî jî xwendin ji şiyana herî kêrhatî ye. Ew di xebatên xwe de her tim dibêje ku pêşxistina zimên û zanebûnê bi xwendina azad û xwestekî ye. Bi ser de, wiha zêde dike; divê mirov tiştên ku dixwaze bi xwe hîlbijêre û bixwîne. Yê ku bi vî rengî gav neavêje tenê eşa xwendekaran zêde dikin, û yê din jî ji aliyê bi rêvebir û mamosteyan wekî kêfxweşî tê nirxandin. Zarokên temen (emir) mezintir di warê demê de li hemberî ciwanên din dema wan kêmtir e û tu hobyên wan tune ne, lê eleqeya wan a xwendinê bihêz dimîne (Krashen, 2001: 16). Xwendina biwate, ji bo me xwendinên ji ber sedema pêşxistina zimanê perwerdehiyê ne girîng in (Krashen, 2004: 150)

Hînkirin divê li gorî astan be da ku xwendekar bikaribin zanebûn, hînbûn û fehmkirina xwe zêde bikin û asta xwe ya gihiştina deqên teorîk zêde bikin. Bi gelemperî ev ast; sê astên ji hev cuda ne. Loma nêzikatiya her sê astan, çalakîyên wan jî ne wekhev in û baldarbûn tiştê girîng e.

3.1. Asta Destpêkê

Di asta destpêkê de, xwendin piştî ku mamoste ji hazirbûna xwendekaran bawer e ku dikarin hinek formên rêzimanê fehm bikin, cudahiya peyvan bibînin, rêgezên nivîs û bilêvkirinê bizanin dest pê dike. Di vê astê de mamoste hewl

dide ku *xwendina bi kontrol (controlled reading)* bi kar bîne. Yanî tekstên ku ji bo xwendekaran tîl hilbijartin, amadekirin an jî adaptekirin li gorî mijar û peyvên ku xwendekar hîn dibin divê bîlêvandin û bikaranîn. Ev jî carna ji bo mamosteyan dibe sedema alozî û dijiwariyan. Helbet mamoste dikarin *tekstên otantîk (xwezayî)* jî hilbijêrin û tiştên ku xwendekaran nedîtîbin bi kar binin. Tiştên nû di pevajo ya dersê de tîl hînkirin û li gorî pêwistiya demê tê veqetandin.

Wekî di angaştê me de hat îfadekirin, di van xebatan de mamoste dikare xebat û çalakiyên peyv û rêzimanê jî bi awayekî veşartî bi kar bîne. Di asta destpêkê de mamoste gelek caran ji bona kontrolkirina bilêvkirinê *xwendina bideng (reading aloud)* bi kar tîne da ku çewtiyên bilêvkirinê bibihîze û sererast bike. Heke mamoste bixwaze dikare pêşya xwendekaran bixwîne û ji bona xwendekaran bibe modelê. Ev rewş jî bona kesên ku dikarin kurmancî biaxivin lê nikarin bixwînin û binivîsînin ne pirsgirêk e. Ev jî bona kesên ku kurmancî wekî zimanê duduyan hîn dibin dibe mesele û alozî. Piştî xwendinê mamoste dikare ciyên ku wekî çewtî yan jî hewce ye xwendekar li ser xebateke dîsa dubare bike, dikare hinekî din jî wan bi hindekariyên cûr be cûr bide. Hindekariyên ku di vê astê de tîl dayî bi gelemperî yêl hêsan û kinik in, hindekariyên wekî *pirs- bersiv, hevyeckirin-a (peyv, hevok, agahiy), çewt û rast (Ç-R)* an jî pirsên fehmkirinê ne.

3.2. Asta Navîn

Deqên asta navîn li gorî asta destpêkê dijiwartir, hevok dirêjtir û hejmar û rêjeya peyvên zêdetir in. Ev jî wekî hindekariyê nû hindekariya *texmînkirinê (guessing)* di nav kontekstê de dide xwendekaran. Di asta destpêkê de, rola mamostayê/a bi gelemperî rênîşandan e, lê li vir bi gelemperî rola mamoste hêsaner (facilitator) e. Li gelek ciyan, mamoste wateya hevokê yan jî wateya peyvê ku di kontekstê de dikare biguhere ji xwendekaran re nabêje û kontrol dike gelo kî dikare bi perwerdehiya heyî bigihîje encamê. Bikaranîna *xwendina bideng* an *bêdeng* jî li gorî terciha mamoste ye. Tiştê herî balkêş di vê astê de heya jî destê mamoste tê jî xwendekaran gelek tiştan dipirse û wan bi her şîyanê dixê nav xebata îfadekirinê. Armanca mamoste dîtina fehmkirina xwendekaran û pêşveçûna asta wan e.

3.3. Asta Pêşketî

Asta pêşketî ji ber cûreyên hevokan, hejmara peyvên û îfadekirina dirêj asta herî tevlihev (komplîke) û bilind e. Ji ber vê çendê jî rengîniya deqan di her awayî de xwe nîşan dide. Di nav deqan de, peyvên naverokê, rêzimana heyî û yêl berî bi awayekî berawirdkirî, hêmanên çandî, nûçeyên rojane yan jî agahiyên teknolojîk, tenduristî, werzişî û hwd hene. Mirov dikare van agahiyan jî rojname, kovar, jûrnal (kovarên akademîk), çîrok, deqên edebî û akademîk û

hwd ve bigire. Di vê astê de, ji ber pêşveçûna asta xwendekaran xwendina bêdeng tê tercîhkirin. Helbet tiştên ku xwendekar wê nizanibin û nû bibînin hebin. Dîsa wekî asta navîn rola mamoste wekî *alîkar* û *hêsanker* e.

Asta xwende (karan/vanan) çî jî be ji bona peyvên ku nizanin, an na jê nebawer in, divê ferhengan bi kar binin, heta ku pekan be 3-4 cûre ferheng dê ji bo wan zehf baş be. Di beşa hînkirina peyvan de cudahiyên ferhengên niha hatibû behskirin (bnr. r.27) Ji bona bikaranîna ferhengê jî Penny Urr dibêje helbet lazim e ku xwendevan bizanibin ferheng çawa tê bikaranîn, lê gerek ew bizanibin kengî lazim e mirov li ferhengê binêre ji ber ku texmînên entellektuêl jî pêwîst in. Ferheng ji bona pejirandin an nepejirandina texmînên mirovan wekî amrazek li gorî fehmkirina deqê bêtir tê bikaranîn (1996: 149).

Di her sê astan de tiştêkî ku mamoste divê baldar be, hîlbijartina deqên ku dê di dersê de bîn bikaranîn. Ji ber ku di hîlbijartina wan de asta xwendekaran, eleqeya wan, balkêşbûna wan zehf girîng in.

4. Pêşkêşkirina Çalakiyeke Xwendinê

Bi gelemperî pêşkêşkirin bi sê serenavan de çê dibe. Jê re jî dibêjin xwendina *nêzikatiya sê-pêvajo*.

Prosesa fehmkirinê pêşiya em dest bi “*xwendinê*” bikin dest pê dike û piştî “*xwendin*” diqede jî didome. Xwendevanên baş stratejiyên wekî *pêşînêrîna (previewing)* deqê û stratejiyên piştî xwendinê wekî derxistina kurteyan ji bilî gelek stratejiyên dema “*xwendinê*” bi kar tînin. Xebata xwendinê wekî sê perçeyan in; pêşiya-xwendinê, dema-xwendinê û piştî xwendinê, mamoste dikarin çalakiyan ji bona her astê amade bikin ku ev jî fehmkirina xwendekaran dê zêde bike û derfetan bide mamosteyan ku bikaribin di her astê de stratejiyên ku xwendevan bikaribin hînbûna xwe nîşan bidin bibînin (Pardo, 2004: 272 - 281).

4.1. Pêşiya Xwendinê

Armanc ev in:

- Danasîna mijarê
- Motîvekirina xwendekaran
- Amadekirina perwerdekirina zimên
- Dîtinê zanebûna xwendekaran li ser mijarê û nasîna wan a mijarê
- Pêşkêşkirina mijarê
- Alîkariya stratejiyên xwendinê
- Behskirina serenav, mijar, bûyer û serpêhatiyên mijarê
- Şiroveya wêne û xêzikan

- Balkişandina xwendekaran li ser peyvên nû yên dersê.

4.2. Dema Xwendinê

Armanca xebat û çalakiyên dema xwendinê wiha ne:

- Fehmkirina niyet û armanca xwendekaran.
- Alîkariya fehmkirina avasaziya deqê û organizasyona deqan.
- Zelalkirina naveroka deqê.
- Di warê nêrîna peyvên nediyar de alîkirina xwendekaran
- Fehmkirina fikra bingeîn ya deqê.
- Lêgerîna gelemperî.
- Lêgerîna taybet.
- Bersivîn û bersivdîtina pirsan.
- Temamkirina grafik û nexşeyan.
- Çêkirina listeyan.
- Nîşegirtina peyamên girîng yên deqê.

4.3. Piştî Xwendinê

- Armanca xebat û çalakiyan wiha ne:
- Bihêztirkirina tişte ku hatiye xwendin.
- Pêwendî çêkirina deq û jîyana xwendekaran / şexsîkirin.
- Bikaranîna tiştên xwendî.
- Bikaranîna metodên hînbûnê ji bona zimanên din.
- Bikaranîna teoriyên ku hatine hînkirin.
- Bikaranîna şiyana xwendinê ji bona pêşxistina şiyanên zimên ên din.
- Alîkariya entegrekirina çandên biyanî.
- Bikaranîna peyv û avasaziyan ji bo nivîsên kontrolkirî
- Bersivandina hin pirsan
- Senifandina agahiyan
- Çêkirina pêşnûmayan (outline)
- Nirxandin û şîrovekirina hin xalên xwendinê
- Listina listikên polê.

Mirov nikare van pêvajoyan ji xebat û pirtûkan cihê bigire û serbixwe ji bi kar bîne. Hewce ye ku mirov bikare xebat û çalakiyan ku bi kar bîne û divê dersên

hatine çêkirin bi dersên ku berê hatine çêkirin re hev girtî bin û xwendekar bikare têkiliya mijarên berê û yên nû têkildarî hev bin. Ev xebat carna wekî dubarekirin an jî hînbûna mijaran e jî. Her xebat divê li gorî asta xwendekaran be. Bi saya vana, tiştê herî xwezayî zêdekirina motîvasyonê xwendekaran e. Dema mirov van her sê pêvajoyan bi kar bîne hebûna çalakiyên wekî axaftin, guhdarîkirin û nivîsîn rengîniyekê dixê dersê û monotoniya heyî jî dişkîne. “Motîvasyon xwejenere ye û bi xwendekaran re derdikeve holê; mirov nikare motîvasyonê bide xwendekarekê/an” (Lyons, 2003, 77).

5. Stratejiyên Xwendinê

Stratejiyên xwendinê yên gelemperî wiha ne (FSR, 2004: 10)³

| Stratejiyên gelemperî yên xwendinê | Şayesandin – pênasekirin |
|---|--|
| Texmînkirin Predicting | Alîkariya agahiyên berê dike, girêdayî wêne, sereke û hwd in. |
| Girêdan (pêwendîçêkirin) Connecting | agahiyên berê û yên nû digihîne hev |
| Berawirdkirin Comparing | Li ser cudahiya di navbera du tiştan de disekine |
| Encamkirin Inferring | Li gorî tiştên tîn xwendin di asta edebî de tîn şîrovekirin |
| Sentezkirin Synthesising | Şopandina agahiyên perçe ji bona fehmkirinê |
| Perçe-wêne çêkirin Creating Images | Ji bona fehmkirina tevahiya deqê alîkariya wênegirtinê. |
| Xwe-pirsiyarî Self-questioning | Ji bona hînbûna aktîf dayîna çarçoveyek da ku xwendekar bikaribin deqê bi bersivan girê bidin. |
| Zûnêrîn Skimming | Ji bona fehmkirina gelemperî zûnêrîna deqê |
| Hûrnêrîn Scanning | Ji bona bidestxistin û ditîna agahiyên hurgilî wekî dem, dîrok, nav û hwd. |
| Diyarkirina girîngiyê Determining Importance | 1) pêşxistina agahiyên herî girîng di nav qalib, hevok, paragraf, beş, novel an jî di tevahîya nivîsê de |

Tablo 3.1 Stratejiyên Xwendinê

³ Ji pirtûka *First Steps Reading Resource Bookê* hatiye adaptekirin.

Cûreyên Xwendinê

Li ser cûreyên deqên xwendinê gelek nîqaş hene û hê jî yên nû dikarin derkevin pêşiya me. Teqez hîlbijartina deqan girêdayî asta xwendekaran e, mijarên ku wê bîn pêşkêşkirin û eleqeya xwendekaran bikşînin do motîvasyon û pêvajoya hînbûna xwendekaran de roleke mezin dilîzîn. Mamoste li gorî paşxan û fehmkirina xwe li gorî pêwîstiyên xwendekaran jî dikare deqan hîlbijêre û temayên ku pêşkêşî xwendekaran kiriye di nav xebatên xwendinê de bi hev re girê bide û hevgerîbûna mijaran kontrol bike.

Yek nîqaşa girîng û balkêş bikaranîna deqên “orjînal” in. Ji ber ku di deqên orjînal de her cûre hevok, biwêj, qalip an jî rêziman bêpergal tînin dayîn, ev rewş dibe sedema pirsgerêk û aloziyan. Bo çareserkerîna jî gelek mamoste deqa ewil û orjînal diguherînin û asta hevokan li gorî asta xwendekaran ji nû ve çêdikin. Herwiha heke ji bona pola destpêkê yan jî pola ewil, mirov rojnameyên wekî “*Welat*” an jî “*Tîgrîs*”ê yan jî malperên nûçeyan mîna “*Rûdaw*”ê bi kar bîne wê ev hewldana xebata xwendinê tenê bibe sedema wendakirina demê û wê xwendekar tiştêkî jî ji xwendinê fehm neke. Gelek peyvên nû ku ji asta wan bilindtir û rêzimana ku ji asta wan diwartir di nav pirtûk an materyalan de derkeve pêşiya wan. Di van deqên xwendinê de ku wê ji bo dersê bîn bikaranînin divê hevsengiya agahiyan û zanebûna xwendekaran hebe. Mirov dikare ji xwendekarên asta despêkê, deqên hêsan û rehet wekî çîrok, çîrçîrok, stran, helbestên kin û hêsan an jî hin bername û hwd amade bike û xwendekar jî ji wî tiştî sûdê bigirin. Lê divê mamoste/a ti car stran û helbestên giran ku di nav wan de gelek peyv û rêzimana diwartirê asta xwendekaran hebe bi kar neyîne da ku hevesa xwendekaran bo hînbûnê neşkê.

Carna polên mamosteyan dibin polên asta tevlihev ku wê demê jî karê mamoste zêde û zehmet dibe. Hewla mamoste ku bikaribe xwendekarên polê gişî dilşad û kêfxweş bike zehf zor e û bi gelemperî jî xwendekar ji dersan kêfxweş nabin û dev ji hînbûnê berdidin. Ji bona van rewşan jî, divê xwendekarên asta wan kêmtir in hewce ye bêtir bixwînin û peyvan hîn bibin, dersên ku di polê de dibînin hercar dubare bikin, berî û piştî dersan amadekariyên xwe bê navber bidomînin.

Ji bo polên tevlihev, divê mamoste her car li nêzîkatiyên xwendekaran jî baldar bin. Xwendekarên ku asta wan bilind in dema ku hîs dikin tiştêkî hîn nabin aciz dibin û di nav xwe de hîsên neyînî dijîn. Ji bona van rewşan jî divê mamoste di her dersê de teqez peyvên nû bide, xebatên cûr be cûr pêk bîne ku xwendekar her tim di nav derûniya hînbûnê de bin.

Rêza Xwendinê

- Berê mijar tê pêşkêşkirin.
- Mamoste pirsên di derheqê deqê de ji xwendekaran dipirse.

- Balkêşbûna mijarê ji bo xwendekaran û herikbariya dersê girîng e.
- Asta deqê divê di asta xwendekaran de be, ne be wê fehmkirin ne baş be.
- Ders bi xwendina deqê dest pê dike û mamoste carna bi pirsan carna bi wergerê û carna jî bi cudahiya çandan yan jî bi awayekî din naveroka xwendinê vedikole û nerînek hûrgilî derdixe holê.

Li ser xwendinê, Krashen gelek xebat kirine û gelek pêşniyazên wî hene; hinek wiha ne: Brevajî perwerdekar çî bifikirin jî, divê xwendin “serbest” û dilxwazî” be û ew vî tiştî bi navê xwendina dilxwaz a serbest bi nav dike. Îngilîziya wê “*Free Voluntary Reading*”⁴ e.

Krashen fikrên xwe wiha pêşkêş dike:

“Xebateke din nîşan dide ku xwendevan ezmûnên peyvan derbas dibin, lê kesên ne xwendevan derbas nabin (2004: 18), loma hînkirina listeyên peyvan karîger (bi bandor, efektîv) e, heke mamoste vê demê ji bona xwendinê xerc bike çêtir e” (h.b. 2004: 19).

Çawa ku kesên sedî sed vê angaştê rast bifikirin hebin jî, dê kesên vî tiştî red bikin jî li hemberî wan derkevin. Di beşa peyvînkirinê de, di binbeşa bikaranîna listeyên peyvan de, behsa cudahiya kesan hatibû kirin, em li vê derê dixwazin bi bîr bixin ku ev tişt li gorî kesan diguhere û em li hemberî fikra Krashen in, ji ber ku kêfa hin kesan ji xwendinê, ya hin kesan jî ji listeyan tên. Tercîha xebatên hînbûna peyvan li gorî kesan diguherin.

“Dema xwendevanên zimanê duduyan, ji bo kêfê dixwînin, bê ders, bê mamoste, bê xebat heta bê kesên ku bi wan re biaxivin hebin jî, ew dikarin pêşxistina zimanê xwe ya duduyan bidomînin (Krashen, 2004: 147). Helbet ji bona serkeftîbûna bernameyeke bi vî rengî lazim e ku xwendevan bernameyeke bi kontrol pêk bîne, gelek kes bi hêsanî ji bo xebatên demdirêj motîve nabin û bala wan zû bela dibe, ji ber vê çendê jî mirov bi xwe vênêrînerê xwe ne.

Di pêvajoya hînbûnê de, dema xwendekar xwediyê derfeta gelek xwendinan be, dest bi fehmkirinek zêdetir dike û deq ji bo wan hêsan dibe. Xwendinên gelek caran ji bona deqên dijwar alîkariya herikbariya xwendekaran dikin (Pikulski, 1999: 147). Mirov dikare ji kesên derdora xwe jî bibîne; kesên ku pir dixwînin, di warê gelek tiştan de wekî axaftin, fikirin, xwe-îfadekirin, nêzikatî û lêpîrsîna bûyeran, hîlbijartina peyvan û hwd de ji yê nexwende cuda ne.

Li gorî Mc Kenna & Stahl⁵ (2009: 148) sê hêmanên xwendina herikbariyê hene:

- Nasîna peyvên rastîn

⁴ <http://lmp.ucla.edu>

⁵ <http://literacyreferenceproject6.weebly.com/fluency.html>

- Otomotîkbûn
- Rîtmâ rastîn (yekgirtî; appropriate) û întonasyona axaftinê

Herwiha, daneyên lêkolînan nîşan didin ku zanîna peyvan teqez bi xwendinên Z2yan yên di asta bilind re girêdayî ne (Chung & Nation, 2003; Davis, 1944; Grabe & Stoller, 2002; Laufer & Sim, 1985).

6. Analîza Pirtûkên Kurmancî

Wekî tê zanîn kêmbûna sazî, dibistan û enstîtuyan tê wateya hindikbûna pirtûkan. Xebatên heyî piranî tevgerên şexsî yan jî yên sazîyekê ne. Ji ber ku perwerdehîyeke gelemperî tune ye, mirov an jî hinek sazî hewl didin li gorî xwe pirtukan çap bikin. Ji bo hînkirina Kurmancî li bakûr, hejmara pirtûkan ne zêde ye, yên ku tên zanîn *Pirtûka Destpêkê* (Weşanên Edubba), *Gav bi gav Kurmancî* (Weşanên Sîtav), *Mamoste* (Zanîngeha Mardin Artukluyê) û *Hînger* (Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê) in û hinek pirtûkên ku din jî hene ku me cî ne da wan ji ber ku di wan de qet deqên xwendinê tune ne lê tenê li ser diyalog, hevok û hîndekeyên hevokan hûr bûnê. Ji bilî wan jî pirtûkên Michael Chyet (em fêrî Kurdî dibin) û ya Resul Geyik (Fêrbûna Kurmancî) ji ber ku nehatine çapkirin, ew pirtûk nehatin nirxandin.

Ev pirtûk ji ber bandora sîstema perwerdehîya tirkîyeyê hem ji aliyê naverokê hem jî ji aliyê rê û rêbazan bi awayekî xwezayî dişibin yên tirkî. Naverok divê li gorî ast û li gorî temenê xwendekaran divê bê amadekirin. Ji aliyê rê û rêbazan ve jî, li tirkîyeyê hînkirina zimanan li ser hînkirina rêzimanê hatiye avakirin, ev jî bêhemdî dibe modela pirtûkên kurmancî jî, loma gelek nivîskar an mamoste dema pirtûkekê binivîsin bê hemdî û ji ber hînbûnên gelemperî pirtûkên wan dişibin pirtûkên tirkî.

Dema em li hesmakara deqên xwendin û diyalogên pirtûkan dinêrin

| Navê pirtûkê | Hejmara deqan |
|--------------------|---------------|
| Gav bi Gav Kurdî 1 | 13 |
| Pirtûka Destpêkê | 23 |
| Mamoste 1 | 16 |
| Hînger 1 | 15 |
| Hînger 2 | 47 |
| Hînger 3 | 53 |

Helbet hejmara xwendinê li gorî astan diguherin, di asta destpêkê kêmtirin, her çiqas asta xwendekaran zêde dibe hejmara deqên xwendinê jî zêde dibin. Hinek pirtûkên jor ji dêvla bikaranîna deqan bikaranîna diyalogan tercîh kirine. Ev jî bi armanca hînkirina şîyana axaftinê ye. Xuya ye ku mamoste û pirtûk di destpêka hînkirina zimên de, şîyana xwendinê zêde nayê bikaranîn. Herwiha dema asta

xwendekaran zêde dibe, rêjeya deqên xwendinê jî zêde dibin. Hewce ye li gorî astan deqên kurt bîn amadekirin ku mijar, peyv an jî rêziman di nav konteksta xwendinê de bê dayîn.

Wekî tê dîtin di nav wan de hînkir ji ber ku rêze pirtûke asta xwendinê him bi him zêde dibe. Xebatek lêkolînê ku Kurt pêk anîye şîroveya bikaranîna xwendinê wiha îfade dike (2015: 118)

-Ji bo xala “Pirtûk têra xwe girîngiyê dide şîyanweriya xwendinê.”, %5,0ê mamosteyan “qet ne rast e”, %15,0ê wan “ne rast e”, %50,0ê wan “piçek rast e”, û %30,0ê wan “rast e” nîşan kirine. Lê tu xwendekaran “teqez rast e” nîşan nekiriye. Navinciya arîtmîk ya vê xalê $X = 3,05$ e. Ev nirx nîşan dide ku navinciya bersivên mamosteyan li derûdora “Piçek rast e” ye. Dikare bê gotin ku li gorî fikrên mamosteyan Hînkir têra xwe girîngiyê dide şîyanweriya xwendinê.

Nirxandin

Hebûna deqekê, hînkirina peyv û rêzimanê hêsantir dike û ji ber ku di deqê de behsa bûyerekê tê kirin, peyv û rêziman di hişê mirov de dimînin. Bi rastî hînkirina peyv û rêzimanê him di Z1 û him di Z2yan de dijwar e. Bikaranîna deqekê alîkariya xwendekaran dike ku avasaziyên zimên bi rehetî hîn bibin û bi kar bînin. Heta ku peyv û rêzimana ku hatiye hînkirin ne tenê di nav deqekê de lê di nav du yan sê yan jî diyalogên cuda de bin, xwendekar dê wana bi awayekî hêsantir hîn bibin. Wekî di şîyanên din de jî xuya ye hebûna konteksê di xwendin û nivîsê de jî girîng e. Wekî Hyland (2002:78) dibêje: Di bingeha xwe de, nivîsîn tê hînbûn ji dêvla hînkirinê, û metoda herî baş a mamosteyan jî piştgirî û rehetîya ku dide ye. Peyama veşartî ku Hyland dide, dijiwariya destpêka xebatên nivîsê ye, xwendekar bi tena serê xwe nikarin serkeftî bibin. Mamoste divê karê xwendekaran siviktir bike û piştgiriyê bide wan ku motîvasiyona xwendekaran zêde bibe û otonomiya serbixwe jî di her pêvajoya dersê de bi kar bînin.

Çavkanî

- Baker, L., û Wigfield, A. (1999). “Dimensions of Children’s Motivation for Reading and Their Relations to Reading Activity and Reading Achievement”. *Kovara Reading Research Quarterly*, hej. 34.
- Chung, X., & Nation, I. S. P. (2003). “Technical Vocabulary in Specialised Texts”. *Reading in a Foreign Language*, Hej.15, 103–116.
- Clay, M. M. (2002). *An Observation Survey of Early Literacy Achievement*. Portsmouth: Heinemann Publishing.
- Davis, F. (1944). *Fundamental Factors of Comprehension in Reading*. Psychometrika Publishing, 9, 185–197.
- Demirel, Ö., (1999). *Yabancı Dil Öğretimi*, Stenbol: MEB Yayınları.
- Grabe, W., & Stoller, F. (2002). *Teaching and Research Reading*. Harlow, UK: Longman.

- Grellet, F., (1981). *Developing Reading Skills*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hedge, T., (2000). *Teaching and Learning in the Classroom*, Oxford: Oxford University Press.
- Hyland, K. (2002) *Teaching and Researching Writing*, New York, Longman Press.
- Krashen, S.D., (2001). *Do Teenagers Like to Read? Yes! USA: Reading Today PRESS*.
- Krashen, S. D., (2004). *The Power of Reading: Insights from the Research*. Libraries Unlimited Press, Çapa Duduyan, Connecticut and London
- Kurt, Ş., (2015). *Nirxandîna Pirtûka Hînkirina Kurdî: Hînkêr -Li Gorî Nêrînên Xwendekar û Mamosteyan. Şwr: Doç.Dr. Tahirhan Aydın, Zaningeha Mardin Artukluyê, Teza mastirê nehatîye çapkirin*.
- Laufer, B., & Sim, D. (1985). "Measuring and Explaining the Reading Threshold Needed for English for Academic Purposes Texts". *Foreign Language Annals*, hej.18, 405–411.
- McDonough, Jo & Christopher, S., (2003). "Materials and Methods in ELT: A Teacher's Guide", New Jersey: Blackwell Publishing,.
- McKenna, M.C. and Stahl, K. A. D. (2009). *Assessment for Reading Instruction (çapa duduya.)*. New York: Guilford Publishing.
- Nation, P. & J. Coady. (1988). "Vocabulary in Reading" di edt. R.Carter & m. McCarthy. r. 97 – 110
- Pardo, L. (2004). "What Every Teacher Needs to Know About Comprehension". Di kovara *The Reading Teacher*. 272-281.
- Weaver, C., (2009). *Reading Process*. Portsmouth NH: Heinemann Publishing.
- Ur, P., (1996). "A Course in Language Teaching: Practice and Theory", Cambridge: Cambridge University Press.



Makale Geliş Tarihi: 16.09.2018

Makale Kabul Tarihi: 10.12.2018

SOME GŪRĀNĪ GLEANINGS FROM PERSIAN CODICES*

Mustafa Dehqan¹

ABSTRACT

A search in the archives and rare collections of the National Library, Tehran, intended primarily to find the Arabic polemics against Yezidi religion, has resulted in the discovery of another source of information on the Gūrānī literature. To my knowledge, this collection has never previously appeared in print. It contains some Persian codices, entitled, *jung* in which there are unpublished material of the Gūrānī literature. Most of the Persian material given in the *jungs* were considered by Library's staff. However, they chose not to give details on Gūrānī fragments, and the fact that this material exists has largely been ignored by scholars up to the present day. This paper gives a presentation of this Gūrānī unpublished material, making it widely available for the first time.

Key words: Gūrānī, Persian, Kurdish, Kurdistan, *jung*, codices, Iran

ÖZET

Fars Elyazmalarında Bazı Goranî Derlemeleri

Tahran'daki Ulusal Kütüphane arşivlerinde ve nadir koleksiyonlarındaki bir araştırmada temel amacım Yezidi dinine karşı yazılan Arapça tartışmaları bulmaktı, fakat sonunda Gorani edebiyatı hakkındaki yeni bir bilgi kaynağı keşfettim. Bildiğim kadarıyla bu derleme daha önce herhangi bir yerde yayınlanmadı. Derlemede *jung* adı verilen ve Gorani edebiyatının yayınlanmayan malzemelerini içeren bazı elyazmaları mevcut. Elyazmalarında yer alan Farça materyalin çoğu kütüphane çalışanları tarafından kaydedilmişti, fakat Gorani parçaların paylaşımındaki kapalı tutumlarından dolayı bu malzemenin varlığı günümüze kadar bilinmemekteydi. Bu makale Gorani edebiyatının bu yayınlanmayan malzemelerinin tanıtımını yaparak onları geniş kesimlerin kullanımına sunmaktadır

Anahtar Kelimeler: Gorani, Farsça, Kürtçe, Kürdistan, *jung*, elyazmaları, İran

* I am grateful to Behrooz Chaman Ara, Philip G. Kreyenbroek, and Farangis Ghaderi for comments on an earlier draft of this paper. None of them should be held responsible for what is expressed here.

¹ Dr., mustafadehqan@yahoo.com

KURTE

Hinek Berhevokên Goranî di Destxetên Farisî de

Li Pirtûkxaneyê Neteweyî ya li Tehranê armanca min a sereke ew bû ku li arşiv û koleksiyonên kêmpêyda de nîqaşên bi erebî yên li hember dîne êzidî hatine nivîsîn peyda bikim. Lê di encamê de min çavkaniyeke nû ya edebyata Goranî peyda kir. Ya ez dizanim ew berhevok heta niha li çî cihan nehatiye çapkirin. Di berhevokê de hinek destxetên edebiyata Goranî yên neçapkirî hene ku wek *jung* têne binavkirin. Piraniya malzemeyên bi farisî yên di desxetan de ji aliyê xebatkarên pirtûkxaneyê hatine tomarkirin, lê bele ji ber ku destgirtî bûn ji bo parvekirina parçeyên bi goranî, ew malzeme heta niha nedihatine zanîn. Ev gotar hewl dide ku wan malzemeyên neçapkirî yên edebyata Goranî bide nasîn û wan peşkeş bike ji bo bikaranîna raya giştî.

Peyvên Sereke: Goranî, Farisî, Kurdî, Kurdistan, Jung, Destxet, Îran

Introduction

Classical Gūrānī literature rests upon a rich heritage of written tradition. The major dialects of Gūrānī with approximately three hundreds famous manuscripts altogether (including those outside Iranian and Iraqī Kurdistan), possess a wealth of literature, unfortunately mostly unstudied, marginalized, and known to few². Talking about Gūrānī literature, you are often forced into a discussion on ‘unpublished material’. Much of the Gūrānī literature is channeled through personal libraries, in the canonical as well as in the noncanonical, in the unedited and unstudied formats. Mining the unknown and unpublished Gūrānī literature is the most important way to introduce its treasures to a broader public³.

That Persian literary compositions, known as *jung*⁴, despite the unworldly nature of much of their content, could prove to be significant source material for such practical matter as Gūrānī poetry, has been known a long time, ever since the text of some Gūrānī hymns was edited and published some decades ago⁵. When therefore the theme of this issue was announced, it occurred to me that it might be useful to search through all, or at least some, of the available unpublished Persian *jungs* with an eye for those fragments that have some relevance for Gūrānī literature. This paper will present a glimpse into the results of this search. The allusions to and quotations from Gūrānī poetry in Persian literary compositions or *jungs* have not yet been systematically collected and analyzed; this paper, therefore, aims to illustrate the inherent interest of this tradition and its significance in reconstructing the multilateral picture of Gūrānī literature.

*I am grateful to Behrooz Chaman Ara, Philip G. Kreyenbroek, and Farangis Ghaderi for comments on an earlier draft of this paper. None of them should be held responsible for what is expressed here.

² The Gūrānī literary tradition, in general, is rightly tackled by Blau (1989). The Gūrānī varieties have been studied by Hadank (1930) and MacKenzie (1956, 1966).

³ The earliest important works on Gūrānī grammar and literature were published by Rieu (1881) and Soane (1921). Of new studies one may mention the work by Chaman Ara (2015), with a special focus on Gūrānī epic texts.

⁴ *jung* (also known as *safîna*) is a literary miscellany of prose and poetry, and sometimes album of pictures and illustrations. For some details on *jungs*, see Afshār (1982).

⁵ Compare Minorsky (1943) and MacKenzie (1965).

A few number of Persian *jungs*, however, came to be linked with Gūrānī Literature. These codices are recently purchased from Kurdish individuals⁶. While the depository of the following Persian codices are subject to scholarly debate, the fragments discussed below probably originated in western Iran during the 19th to 20th centuries. Some of the folios show traces of a later revision. The date of all Gūrānī fragments given in the Persian codices is difficult to ascertain, though there are some dated pieces and colophons. While the Gūrānī poems have normally been ascribed to certain authors, such claims sometimes lack scholarly support. Some Arabic and Turkish prose and poetries are also found, as well as later Persian glosses. At some point after these codices were made, the Gūrānī texts were damaged and consequently, the possible variants need to be employed to reconstruct lost words and passages. Some lines of the manuscripts have been damaged by recent bindings and restorations.

The manuscripts discussed below include some important Gūrānī poems and texts, which are, to my knowledge, absent from available Gūrānī texts. The following list of manuscripts is the result of the compilation of chronologically heterogeneous materials. The five main codices concerning Gūrānī literature are:

MS 1330041

Jung-i Ash'ār-i Gūnāgūn (Bayād-i Majmū'a); dated 1248 AH/1832 CE; 148 fols.; various lines; 85 x 185 mm.; *Farangī, Nukhudī* paper; brown leather hardcover

The copyist was a Kurd from Saqiz in Iranian Kurdistan, named Muḥammad Jadīd, who wrote the name and dating of the codex in fols. 45r., 104v., and 144v. (normally as *tammāt shud az dast-i Muḥammad*). The codex is valuable in its own right because of its being written by a Kurd from, Saqiz, a Kurdish-Sōrānī speaking area (fol.1r.), which makes it unique, unlike Gūrānī folios that are produced massively. Among all known Kurdish manuscripts in current collections, those coming from the Sōrānī Kurdish areas are clearly the rarest. If none of the poems given in the codex ever was Sōrānī, it is all the more interesting that the incipit (*min xane xirab bûm le qem-i iŝq-i cūanan ▪ piyweste dekîŝim qem û hicran û feqanan*, fol.1v.) and excipit (*derd-i gyan dadin sextewe*, fol.129r.) present Sōrānī fragments.

Most of the codex is in Persian but there are some poems, short texts, and expressions usually detected in margins, which are written in Arabic (e.g. *al-muslimu man salima al-muslimūna min lisānih wa yadih*; or *lā yu'minu aḥadukum ḥattā yuḥibbu li-akhīyi mā yuḥibbu*, fol.102r.). The Arabic phrases are sometimes vocalized.

⁶ Of famous manuscript dealers who sold these *jungs* to the Library one may mention Mihryār Āzādī and Murtaḍā 'Alī Ḥusaynī.

The Persian poems include some fragments in *qaṣīda*, *ghazal*, and *mukhammas* that are quite revealing for the wider range of regional intercourse and relations in western Iran. The poems are part of a benediction bestowed by copyist upon his readers, the contents of which no doubt reflect the ethical importance of Persian poetry in Kurdistan. Though the reading of some names are still doubtful, it is reasonably to assert that the following poets had a great contribution to the codex: Kamāl Khujandī, Mīrzā Ṭāhir, Khusru Bayg, Ādhar, Fakhr al-Dīn ‘Irāqī, Ṣā’ib Tabrīzī, Mushtāq Isṣfahānī, Sheikh Aḥmad Ghazzālī, Kalīm Kāshānī (fols.13r.-17v.), Jāmī (fol.24r.), an unidentified *mathnawī* (fols.25r.-28v.), Muḥtasham Kāshānī (fols.31v.-38v.), Wahshī of Bāfq (fols.37v.-40v.), Zulālī Kh^wānsārī, Rūmī, Fuḍūlī (fols.40v.-51r.), Kh^wāja Afḍal al-Dīn, Mīrzā ‘Abd al-Raḥīm, Abū Sa’īd Abu al-Khayr, Ḥāfīz, Sa’dī, Sanā’ī, Khāqānī...etc. (fols.52r.-80v.). Besides these short poems, a number of works were also inserted in the codex, the most notable being the Persian verse version of *Chihil Ḥadīth* by Jāmī (fols.100v.-107r.). Mention also should be made of *Khawāṣṣ-i Ruba’īyāt* by Abū Sa’īd Abu al-Khayr (fols.92r.-109r.) and the *takhmīs* of *al-Jawhar al-Maḍī’a Khawāṣṣ-i ī’a* by Sulaymān b. Ḥijāzī (fols.117r.-120r.).

Kurdish folios of the codex in a broad sense include texts written in Gūrānī and Sōrānī dialects. As it is clear from paleography and codicological elements, the older Kurdish poems are in Gūrānī, for example the fragments attributed to Sheikh Aḥmad Kasnazānī, Sheikh Nudahī, and especially a well known *rūla bizānī* fragment by Sheikh ‘Abd Allāh (fols.81r.-87b.).⁷

From religious themes a Gūrānī work has survived, originally composed in Arabic but preserved here in Gūrānī. It is entitled *Ṣallū ‘Alā Muḥammad* and reflect Kurdish Sunni respect for Rashidun Caliphs (fol.115r.). A smaller number of Gūrānī poems by Walī Dīwāna and Bēsārānī exist in the last folios (fol.127r.ff.).

Gūrānī is, however, also attested in some parts of Sōrānī poems. In other words, in form and content Sōrānī poems appear to be somewhat influenced by Gūrānī and show some connection with its linguistic characters (e.g. *sed hezaran ṣīt û şeydaten ce dana û lebīb*, fol.121r.). The Sōrānī section of the codex consists of more than twenty folios, but unfortunately it is usually impossible to identify its structure and author(s). Some Sōrānī folios are in the wrong order and some others are missing, notably at the middle. The fragments of Kurdish poems consist of *qaṣīdas* by Malā Maḥmūd, Khākī, Fikrī, Baḥrī, Amīn, Murtaḍā, Khasta, ‘Uyūnī, and Kurdī (e.g. fols.108r.-116v.).

Finally, it should be noted that religious interests were always part of the Kurdish literary tradition. Thus the codex compiler would take the field at the head of his collection to acquire the charisma demanded of a compiler through

⁷ A sample of texts, known as *rūla bizānī*, is published by Dehqan (2015).

gallantry and religious skill and to prove that he was favoured by God. In comparison to other codices, however, Gūrānī and especially Sōrānī fragments presented in the codex preserves no important religious features.

MS 5-24046

Jung; dated Shawwāl 1261 AH/October 1845 CE; 45 fols.; various lines; 165 x 82 mm; *Farangī-yi Alwān* paper; black hardcover

The newly found manuscript *jung* 5-24046, described by the Library's staff as a Persian manuscript, gives us a most welcome addition to our knowledge of Gūrānī literature. The fact that the manuscript contains some Gūrānī compositions previously unknown from other sources clearly indicates how little we know of the total repertory of the literature. It is interesting that the access to the manuscript was made possible through the personal courtesy of certain Kurdish donors, who sent the manuscript from Kurdistan to Tehran. According to the colophon, it is written in the village Nēsāra⁸, in Iranian Kurdistan (fol.42v.). The incipit starts with *hādhā du'ā' imām 'Alī* (fol.8r.) and excipit reads as follows: *qiṣmat min...min* (fol.42v.). Some parts of the manuscript are incomplete. From the remaining segments, it appears that the missing portion must have consisted of two exclamations, of which the first (i.e. the Persian one) is entirely lacking and only part of the second Gūrānī part remains.

In this codex there are some general problems of classification, viz. the types of poems and literary pieces on which a classification can be based, the relation between these types and, finally, the relative importance of the pagination. Omissions and stains are the specific instances of this general problem (e.g. fols.1r., 2r., 12r., 13r., 25v., 26v., 42v., 44r.-44v., 45r.-45v.). What is clear, however, is that literary items given here can be grouped into Persian and Gūrānī fragments.

The Persian fragments are many, such as the Persian translation of *imām 'Alī's* Arabic prayer, the poems by Mullā Mīrzā (fol.9r.), Aṭṭār (fol.18v.), Sa'dī (fol.23r.), and Shams Tabrīzī (fol.23v.). Other important Persian fragments are two fragments whose attributes are not known (fol.10r., fol.34v.).

Of the Gūrānī literature, the poems by Asad Allāh Baqqāl (fols.6r., 32v.), Malā Raḥīm (fol.27r.), and Mīrzā Qādir Pāwa'ī (fol.35r.) should be mentioned. These are important unknown poets which are here mentioned by the compiler of the codex. These clearly maintain a 'popular' distinction between less known rustic poets and those who practiced professional Gūrānī literature (e.g. Bēsārānī, Qubādī, Walī Dīwāna, etc.). It may be that whatever it was that made a poet a poet, was here a personal addition to Gūrānī literature to which the exalted and professional poems by someone like Bēsārānī did not necessarily subscribe. In

⁸ The reference is to either Nēsāra 'Ulyā or Nēsāra Suflā of Ḥusayn Ābād County in Iranian province of Kurdistan. See Farīdī Majīd (2011: 161).

other words, the difference between present Gūrānī poets, who are unknown elsewhere, and the very well known ones, could have only been personal taste of compiler, not literary or linguistic issues. It should be of course mentioned that there is a very short Gūrānī poem by Khānāy Qubādī (fol.19r.) which can be seen as compiler's sympathetic to classical Gūrānī poets as well. This can not, however, lead to the reconciliation between the large number of unknown poets, who possibly were compiler's contemporaries, and that of Qubādī.

Among other Gūrānī texts are a short *mathnawī* on *Laylī wa Majnūn* (fol.15r.) and some unidentified poems, including parts of a lyric fragment (fol.43r.). Also prominent are an unidentified Arabic poem whose *maṭla'* reads: *al-mawtu ka'sun kullu nāsin shāribuhu* (fol.11v.) and a Turkish poem by Aḥmad Bayg Kifāyatī (fol.17r.).

It is advisable, not least because of the predominantly unknown nature of the available Gūrānī fragments gathered here, to study the present codex as a break with the famous classical Gūrānī poets and traditions; among some folios, however, this approach has been somewhat challenged. As might be expected in view of the close entanglement between interests of compiler and his readers, Gūrānī literature presented here was not only understood by aristocracy of Ardalāns and by the religious or administrative officials, but also by ordinary people.

MS 5-22742

Jung-i Ash'ār; late 12th/18th century; 109 fols.; various lines; 202 x 115 mm.; *Farangī*, *Nukhudī* paper; brown *tīmāj* hardcover

The specific copyist of this codex is not clear. Apart from the information in the first folios, little is known about its depository as well. The unknown author of early folios reports on economic situation of Kirind (Kd.Kirin)⁹ in *sīyāqat* script (fols.5r.-6v.); thus the codex comes from western Kirmānshāh province and possibly it is a product of the religious school of Ahl-i Haqq of Gūrān district¹⁰. While the codex has received attention mainly from Library's staff as a unique Persian *jung*, it is a complete Gūrānī collection with only five Persian folios. The incipit and excipit respectively read: *a Teymūr meremō* (fol.8r.) and *yarī ewel axir yar* (fol.109v.). This manuscript is written both recto and verso in *nasta'liq* script that is mostly difficult to read.

The present Gūrānī text, known as *kalām*, is part of *Saranjām*¹¹. It has a significant status in Ahl-i Haqq culture of scripture or revelation. It is in fact the

⁹ A standard book on Kirind, its geography and history, is Subhānī (2007).

¹⁰ For the doctrines of Gūrān's Ahl-i Haqq, see Bruinessen (2014).

¹¹ *Saranjām* has long existed in the Ahl-i Haqq tradition as a name for a hypothetical holy text, but that objectively very few, or no comprehensive collections of *kalāms* existed until recently, and no fixed name for such collections existed. *Saranjām* is Ṭāhirī's and Ṣafīzāda's name, but one cannot say that *Saranjām* "is" the name of a Gūrānī text. It is one of the names used for the new collections of these

most revered and celebrated text in Ahl-i Haqq tradition. Even if someone should think this appraisal somewhat effusive, the fact that it can be seriously offered says something about the great influence the present text wields.

As might be expected in the case of such a difficult Gūrānī text which has wide popular appeal, not everyone finds the same things in the text. Unless the Gūrānī is radically vague (having no theological and linguistic interpretation) or inconsistent, not everyone who knows what it says also know what it means. As a first principle, noncontroversial in itself (I hope), but far-reaching in its implications, let me advance the observation that, unlike other Gūrānī texts, those that constitute themselves as religious texts of Ahl-i Haqq are hard products. The authors of Gūrānī poems given in the codex connect themselves—either explicitly or in some indirect fashion—to a sphere and knowledge of transcendent or metaphysical nature. In other words, the texts abound in allusions to elements of a religious tradition which are only intelligible to insiders and need to be interpreted by a learned member of the Ahl-i Haqq.

The main text starts with the Prayer of Pirdīwar (fol.8r.)¹²; then is followed by a very interesting fragment on the Ablution of Truth (*ghusl-i haqīqat*, fol.10r. and fol.17r.). A great section of the codex, however, mentions the names and poems of Ahl-i Haqq religious leaders and *pīrs*, such as Sheikh Amīr (fol.10r., fol.15r.)¹³, Salmān Saysayāfī (fol.10r.), Qābīl Samarqandī, Rukn al-Dīn (fol.10v.), Tāhīr Iṣfahānī (fol.11r.), Rāstgūy Qaradāghī (fol.11v.), Ḥusayn Kāshāfī, Ibrāhīm Jāf (fol.12r.), Māyil Māhīdashī (fol.13r.), Khalīl Mawṣilī (fol.13v.), Taymūr Awrāmānī (fol.15r.), Qubād Dīwāna (fol.15v.), Ṭayyār Khurāsānī (fol.19r.), Aḥmad Ganja (fol.19v.), Shams al-Dīn, Pīr Bābā (fol.23r.), Pīr Rustam (fol.24r., fol.42r.), Khalīfa ‘Azīz Sulaymānī (fol.33r.), Khalīfa Muḥammad Khālīṣ (fol.33v.), Khalīfa Shābdīn (< Shahāb al-Dīn, fol.35r., fol.46r.), Sayyid Ḥabīb Shā (fols.46r.-47v.), Bābā Nā’ūs (also as Bābā Nā’ūz, fols.50r., 54r., 55r., 57v., 62r., 64r., 80r., etc.), Sheikh Bāwa (fol.70v.), Sheikh Jamāl Kāzhāwī (fol.72v.), Kāk Aḥmad (fol.78v.)...etc.

These names and their poems are curiously-worded, nonetheless are potentially important pieces of information. Some of the names and poems presented in the codex are well represented in Gūrānī classical sources¹⁴ as also well as the recent studies (e.g. Pīr Shālyār and Pīr Kāzīm Kangāwarī, fols.15v., 20v., 42r.)¹⁵. Among the others and their religious poems, however, there are some unknown Ahl-i Haqq *pīrs*, such as Aḥmad Barshāhī (fol.20r.), Khalīfa Amīr

text, another being e.g. *Diwān-e Gewre*. For the text of *Saranjām*, see Tāhirī (2007, 2009), though it should be used with caution.

¹² Pirdīwar (lit. beyond the bridge) refers to a very religious important place in Shaykhān, near the shrine of Sulṭān Sahāk, in Kirmānshāh province. Details in Daryā’ī (2009).

¹³ Some of the *kalāms* of Sheikh Amīr, including those mentioned here, are previously published by Mokri (1956).

¹⁴ See, for example, Sūrī (1965) and Nīknizhād (n.d.).

¹⁵ On the Ahl-i Haqq famous *pīrs* it is still rewarding—despite all the more recent progress made on questions of detail—to read Ṣafīzāda (1997) and Akbarī Mafākhir (2011).

(fol.36r.), Qāḍī Nabī (fols.51r., 63v., 84r.), Khātūn Gulī (fols.61r., 100v.)...etc. There are also some significant fragments on the Heptads of Ahl-i Haqq (Haftan and Haftwāna¹⁶, fols.56r., 63r., 73v., 84r., 87v.), Dāwud, Binyāmīn (also mentioned as Binyām), Muṣṭafā, Mūsā, Rōchyār, Ēwat, and Razbār (fols.39r., 40r., 43v.).

One need not exclude Persian language from consideration of present Gūrānī codex, for there are some Ahl-i Haqq texts written in Persian. These Persian *kalāms* are attributed to a certain Mīr Khusru whose identity is unknown (fols.26v., 27r.-27v., 29v.-30v.). This author also added some explanatory notes to address a range of Ahl-i Haqq religious subjects but these are not rich and varied (fol.82v.). By placing these lines at the margins of Gūrānī text, Mīr Khusru (if identification is correct) evidently seeks to help his readers understand the Gūrānī text. This is unusual, and it is surprising that author considers it worthy of special note. The fact that most of other Gūrānī texts are allowed to be uncommented, despite the urgent need for interpretation and clarification, fortifies the confusion and accidental comment rather than any methodology for these Persian prose lines.

MS 5-21712

Jung-i Shi'r; 1317 AH/1899 CE; 87 fols.; 13 lines per folio; 185 x 110 mm.; *Farangī*, *Nukhudī* paper; brown hardcover

The focus in this *jung* is also on the Persian literature, including topics relating to Persian poetry and prose masters, and the part played by them in the transmission of Persian literature. Announcements of the Gūrānī fragments, contents, and discussions, are not included. The lack of attention by the compiler to Gūrānī fragments and hence the scanty coverage by the *jung* of non-Persian material, is not a complete loss from our point of view. They should be only consulted by modern Kurdish researchers by taking time at the Library.

The sources that served for the preparation of the Persian section of the present *jung* (from early times to compiler's own time) are rather easy to trace. The compiler sometimes mentions them by author and title. These include a Persian short poem known as *Dar Sifat-i Tā'at* (fol.23r.); a *maṭla'* by Ḥāfiẓ (*agar ān Turk-i Shīrāzī*...fol.24v.); some poems by Sa'dī (fol.42v.); a long poem by Shams Tabrīzī (fols.69r.-69v.), a Persian *mukhammas* on the Arabic *qaṣīda* by Abūbākr (fols.70r.-71r.); a Persian prose fragment on Islamic *ḥadīth* (fol.71r.), a Persian verse translation of some Arabic *ḥadīths* (fols.71v.-76r.), and 13 scattered prose lines on the worthlessness of the world and life (incipit: *ki āyā bibārīm yā nabārīm*, fol.85r.).

It is interesting that the manuscript (known as Persian *jung*) starts with the Gūrānī *mathnawī* of Sheikh Ṣan'ān (incipit *buwaḥūn te'rīf Sen'an-i gumrah ▪ ce*

¹⁶ For the Heptad of Ahl-i Haqq, see, for example, Kreyenbroek (1992: 69).

gumrahî wîş çun berşî ce, fol.3r.). We can take one further step towards a more complete and critical edition of Sheikh San‘ān book on the basis of present-and so far neglected¹⁷- version, and by reinterpreting already familiar material (fols.3r.-14v.). The overall picture of the story of San‘ān presented here is based on a broad concept that is not confined to the details mentioned elsewhere. These are followed by a Persian colophon in which a certain Kawkab interestingly is mentioned as the author of Sheikh Şan‘ān’s *mathnawī* (fol.15r.). Here, there is also a reference to Sayyid Muḥammad Chashmīdarī as the scribe of Sheikh Şan‘ān and the codex in its entire form (fol.15r. and fol.22v.).

What follows is the Gūrānī *mathnawī* of *Āsmān wa Zamīn* (Heaven and Earth), a very significant literary *munā zira*, which is presented in a neat *nasta‘līq* script (incipit: *yaran zemīnen* ▪ *seyr-i guftuguy sema’ u zemīnen*, fol.15r.; excipit: *şûm-i bed ‘emel hem bî-ta‘etim*, fol.22v.). As far as I know, this long *mathnawī* in Gūrānī is otherwise unknown. The literary substance underlying this important Gūrānī work can be traced back to Persian literature. Long poems in Persian, known as *munāzira*, in narrative form, representing dialogue between two parties, were very popular due to their style and presentation¹⁸. As the Persian genre of *munāzira*, some tales of heroism and adventure are reflected in the Gūrānī text, but a main debate between Heaven and Earth in its Gūrānī version is an illuminating battle of religious ideas. Avoiding overly esoteric arguments, they directly address issues such as religious experience and the part they can play in relation to God.

In the next Gūrānī folios of the codex, the unknown author gives a complete religious *mathnawī*, named *Baḥs-i Namāz Guzārdan* ‘The Debate of Praying’ (fols.25r.-35r.). As the title indicates, it is a religious Gūrānī text on the importance of praying in Islamic doctrine, but the author also distinguishes between Islam and other Prophets (such as Moses and Jesus) and the credit they gave to praying. Some parts of the text indicates Islamic canonical law of praying based on the teachings of the *Qur‘ān* and the traditions of the Prophet, prescribing both religious and secular duties and sometimes penalties for lawbreaking.

There is another untitled Gūrānī poem which follows the *Baḥs-i Namāz Guzārdan*. It is untitled (fols.35r.-39v.). There are more signs that the text was not fully revised and one or two promised cross-references are not followed up. It is possible to say that the present Gūrānī text (incipit: *yaran-i canî* ▪ ‘*erze bû we lay yaran-i canî*, fol.35r.) comes from the *andarz* genre, insisting on ethical

¹⁷ Compare Ābbārīkī Ḥusaynī & Nurūzī Musta‘lī (2014). They have considered merely MS 11923 (Majlis Library), MS 5-9251 (National Library), and personal MS of Jabbār Ḥusaynī. They were unaware of the present version of Sheikh Sān‘ān.

¹⁸ As far as general literature and textbooks of *munāzira* are concerned, I refer the readers to Pūrjawādī (2004).

instructions, and advice for the readers, but there are also some *bayts* providing religious issues.

The following Gūrānī poem, again untitled, mentioned precisely after the previous one (incipit: *gunakaranim* ▪ *hay min ser defter gunakaranim*, fols.39v.-41v.). Here the unknown author confesses his feeling as a sinful and flawed person, but at the same time he tries to suggest the mystic idea that every one is welcome (to religion) and no one told he is a sinner. It is interesting that there are some Ahl-i Haqq phrases and expressions in this Gūrānī text. If there is doubt to say about Ahl-i Haqq religious trends of the author, it is highly probable that the text comes from Gūrān district or its vicinity.

The next Gūrānī text is the *Mi 'rājnāma-yi Ḥaḍrat-i Rasūl* (fols.43r.-47r.). Apart from small differences between the Gūrānī version and other Islamic accounts, the text presents parts of the miraculous journey that Prophet Muḥammad took in one night from Mecca to Jerusalem and then an ascension to the heavens. Here, the Gūrānī language is quite naturally given a certain prominence but there are seven Arabic *bayts*, perhaps because of the key role the Arabic poetry played in the history of *mi 'rāj* stories (fols.45v.-46r.).

The uncertainties about title, author, and contents, are typical of an increasing sense of disorder in the next Gūrānī part of the codex (fols.48r.-69r.). Based on the Arabic and Persian allusions in the folios 57v. and 64r., it is almost certain that the present Gūrānī verse is the continuation of *Mi 'rājnāma*.

Another Gūrānī *mathnawī* to add is *Wafātnāma-yi Ḥaḍrat -i Rasūl* 'The Book of the Prophet's Death' (fols.76r.-79v.). The unknown author of this text, although he made little or no direct use of historical sources, admired Prophet and his coverage of Islamic affairs, while remaining descriptive about his death. This is significant in the light of the Gūrānī religious comments.

In the last Gūrānī section of the codex, the compiler gives a long *mathnawī* on the dialogue between 'Alī and Prophet Muḥammad (fols.79v.-84r.). Several ethical and religious disputes and issues are discussed in the text.

And finally, several texts are found in the MS 5-21712, which is handed down in 1317 AH/1899 CE. Here, however, there are some significant references to literary poems, with the conclusion that religious poems take precedence in the codex because it forms the foundation of the Gūrānī literature, while Gūrānī literary fragments (including lyrics and epics) merely serve as a prop, but that seems too weak.

MS 1325617

Jung-i Ash 'ār, Rabī' I 1348 AH/August 1929 CE; 58 fols.; various lines; 115 x 178 mm.; *Daftarī* paper; hardcover

The Gūrānī literature, in the last *jung* considered here, is in decline. What the compiler gathered in the 58 folios of verse is an alphabetic succession (...*ḥarf al-dāl*, *ḥarf al-dhāl*...etc.) of Persian lyrics and *ghazals*, beginning with a large number of poems by Yaghmā Jundaqī (fol.3v.ff.), and ending with some unidentified *ghazals* (fol.43v.). Beside the references to the Persian poems by Yaghmā, attention should be drawn to the fragmentary poems by Anwarī (fol.15r.), Mushāwir al-Mulk (20r.), Mīr Nawrūz(ī) (fol.20v.ff.; fol.30r., fol.34r.), Mīrzā Mūsā, known as Mujrim (fol.35r.), and Hātif Iṣfahānī (fol.39v.). Persian poems in praise of Prophet Muḥammad (fol.24r.) and his *mi'rāj* (fol.25r.), and a Persian poem in praise of 'Alī (fol.29v.) are also included in the *jung*. Penned in a very neat *nasta'liq*, the text alternates between paragraphs written horizontally and diagonally from the right to the left. These poems generally date between early 1347 AH/1928 CE to early 1348 AH/1929 CE.

It is undeniable that most, if not all the Persian information given by the compiler on the classical, well known Persian poets can still be extracted from the extant Persian *dīwāns* and *jungs* consulted by our compiler himself. The same is even more true of his mention of Prophet and his *mi'rāj*. No such reconstruction can be attempted, however, when it comes to the Kurdish poems of his contemporary literati in Kurdistan, which the *jung* presented here is unique in providing. Alternative sources of information in this regard are absent or very sketchy at best.

Two Kurdish fragments given solely here are the ones attempted on 15 Rabī' I 1348 AH/August 1929 CE by a Kurd, Malā Rustam, in a variety of Faylī dialect of southern Kurdish and one most probably native to him (fols.42v.-43v.)¹⁹. Both fragments are by Malā Rustam and in praise of his beloved (wife) Ḥamīda Khānim Jāf (incipit: *dilber eme çawit weke çawan-i qezale*, fol.42v.). It is clear that the Faylī poems by Malā Rustam are under the influence of Gūrānī and especially Sōrānī.

Conclusion

What Persian *jungs* provide for Kurdish literature is scattered Gūrānī and sometimes southern Kurdish and Sōrānī information. As Kurdish researchers, we certainly cannot manage without very large number of Persian *jungs*, but managing with them can be a challenging business, requiring a machine with many different moving parts. So many diverse procedures are involved in *jung* management and so many different Persian, Arabic, and Turkish contributions must be coordinated in the creation, transmission, and implementation of literary fragments that collaborative coordination across a wide spectrum of contributions becomes necessary. Luckily for present-day inquirers like ourselves, the Kurds living in western Iran felt compelled to lend full Persian

¹⁹ For this Kurdish dialect, see Fattah (2000).

written sources to their Persian aspirations. Consequently their Persian works have come down to us in numerous examples. In addition, Kurdish writers took issue with Persian *jungs* and *dīwāns* because they had past or present experiences with it as their ‘neighbouring’ literature. It is therefore wise that they sometimes tried to insert their own Kurdish literature into the context of the Persian literature.

The Gūrānī fragments in these *jungs* concentrate-in rather different ways-on some unknown Kurdish poets and *mathnawīs*. While the geographical focus lies on Iranian Kurdistan itself, the area under scrutiny extends from southern districts of Kirmānshāh to northern districts of Saqiz. This guarantees a broad perspective in that the Gūrānī gleanings do not only examine Gūrānī literature in the Iranian Kurdistan, but, using more western manuscripts, also provide greater insight into the Gūrānī poetry of Iraqi Kurdistan on the frontier districts close to Awrāmānāt.

Several of the paleographical traces show that the Gūrānī folios are based on analyses of one or just a few manuscripts, treating the fate of unique manuscripts. While many of the Gūrānī contributions treat individual cases of Gūrānī literature, the entirety of the fragments gives an interesting insight into a kind of literature that has-as was mentioned in the introduction-up to now not found the interest it deserves. In this sense the Gūrānī gleanings given here, especially the unknown poets and texts enriches our knowledge of the history of Kurdish literature.

References

- Ābbārīkī Ḥusaynī, S. Ā. & Nurūzī Musta‘lī, M. (2014). “Riwāyat-i Kurdī-yi Dāstān-i Shaykh Ṣan‘ān wa Muqāyisi-yi ān bā Riwāyat-i ‘Aṭṭār-i Niyshābūrī”, *Ā’īna-yi Mīrah* 55: 49-77.
- Afshār, Ī. (1982). “Ā’īna-yi Adabī: Jung-i Chīnī yā Safīna-yi Īlā’ī (Pūsī)”, *Āyanda* 8: 479-492.
- Akbarī Mafākhīr, A. (2011). “Dar Kūy-i Arshān: Surūd-i Ārash-i Kamāngīr bi Zabān-i Gūrānī az Pīr Kāzīm-i Kangāwarī”, *Muṭālī ‘āt-i Īrānī* 19: 43-62.
- Blau, J. (1989). “Gourani et Zaza”, in: R. Schmitt (Ed.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 336-340.
- Bruinessen, M. van (2014). “Veneration of Satan Among the Ahl-e Haqq of the Guran Region”, *Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies* 3/4: 6-41.
- Chaman Ara, B. (2015). *The Kurdish Shāhnāma and its Literary and Religious Implications*, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Daryā’ī, N. (2009). Pirdīwar: Mi‘mārī-yi Hawrāmān dar Sada-yi Haftum bar Asās-i Mutūn-i Yārsān”, *Gulīstān-i Hunar* 16: 94-101.
- Dehqan, M. (2015). “The Kitāb Rūḷa Bizānī”, *Hadis ve Sīyer Araştırmaları* 1/1: 203-211.

- Farīdī Majīd, F. (2011). *Sarguzasht-i Taqsimāt-i Kishwarī: Qazwīn, Qum, Kurdistān, Kirmān*, Tehran: Bunyād-i Īrānshināsī.
- Fattah, I. K. (2000). *Les dialectes kurdes méridionaux: Étude linguistique et dialectologique*, Leuven: Peeters.
- Hadank, K. (1930). *Mundarten der Gūrān, besonders das Kändülāi, Auramānī und Bādchālānī*, Berlin: Verlag der Preussischen Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter & Co.
- Kreyenbroek, Ph. G. (1992). "Mithra and Ahreman, Binyāmīn and Malak Ṭāwūs, Traces of an Ancient Myth in the Cosmogonies of Two Modern Sects", in: Ph. Gignous (Ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religion: From Mazdaism to Sufism*, Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 57-79.
- MacKenzie, D. N. (1956). "Bājalānī", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18/3: 418-435.
- (1965). "Some Gorānī Lyric Verse", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28/2: 255-283.
- (1966). *The Dialect of Awroman (Hawrāmān-ī Luhōn)*, Copenhagen: Munksgaard.
- Minorsky, V. (1943). "The Gūrān", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11: 74-103.
- Mokri, M. (1956). "Cinquante-deux versets de Cheikh Amīr en dialecte Gūrānī", *Journal Asiatique* 144/4: 391-422.
- Mu'ayyirī, Z., Farshchī, M., and Naṣīrī, A. (2018). *Fihrist-i Nusakh-i Khaṭṭī-yi Sāzmān-i Asnād wa Kitābkhāna-yi Millī-yi Jumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān, vol.37*, Tehran: Intishārāt-i Kitābkhāna-yi Millī.
- Nīknizhād, S. K. (n.d.). *Ganjīna-yi Yārī*, The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, MS No.118574.
- Pūrjawādī, N. (2004). "Munāzira-yi Shaṭranj wa Nard (Taṣnīf-i Ḥisām Ṣarrāf Kh^wārazmī)", *Nāma-yi Farhangistān* 24: 16-29.
- Rieu, Ch. (1881). "Gurani Koine", in: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum II*, London: British Museum, 728-734.
- Ṣafizāda, Ṣ. (1997). *Dānishnāma-yi Nāmāwarān-i Yārsān, Aḥwāl wa Āthār-i Mashāhūr, Tārīkh, Kitāb-hā wa Iṣṭilāhāt-i 'Irḩānī*. Tehran: Hīrmand.
- Soane, E. B. (1921). "A Short Anthology of Guran Poetry", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1: 57-81.
- Sūrī, M. (1965). *Surūd-hā-yi Dīnī-yi Yārsān*, Tehran: Amīr Kabīr.
- Subḩānī, N. (2007). *Kirind: Tamaddunī Bāqīmānda az Bāstān*, Tehran: Pānīdh.
- Ṭāhirī, Ṭ. (2007, 2009). *Saranjām, 2 vols.* Erbil: Mukrīyānī



Makale Geliş Tarihi: 26.11.2018

Makale Kabul Tarihi: 18.12.2018

POSITIVISM, SAID NURSI AND THE KURDS

M.Şirin FİLİZ¹

ABSTRACT

Positivism arose under specific conditions in France during nineteenth century, greatly affecting the philosophical thought of many Ottoman intellectuals. Many of intellectuals lived in exile because of policies carried out by Sultan Abdulhamid and came into close contact with positivism in France. These intellectuals believed that positivism could solve the problems that Ottoman society faced. They tried to adapt positivism to the specific conditions of their own society. The Kurdish Muslim scholar, Said Nursi also, learned about and keep with the thoughts, both in his hometown Bitlis, and in İstanbul. This paper claims that Said Nursi was intrigued by positivism. In this context, he presumed that Kurdish people should move ahead in social order and progress through education, which would make increase their welfare and happiness.

Keywords: Positivism, Order and Progress, The Kurds, Said Nursi, The Committee of Union and Progress,

ÖZET

Positivism, Said Nursi ve Kürtler

Pozitivizm 19. yüzyılım özgül koşullarında Fransa' da doğup gelişen bir felsefe olarak büyük ölçüde Osmanlı entelektüellerinin düşüncelerini etkilemiştir. Bu entelektüellerin birçoğu Sultan Abdulhamid'in uyguladığı politikalarından dolayı sürgünde, özellikle de Fransa' da yaşamak zorunda kalmış ve pozitivist düşünceler ile burada tanışmışlardır. Bu entelektüeller pozitivist felsefenin Osmanlı toplumunun karşılaştığı sorunları çözebileceğini düşündüler ve bu felsefeyi kendi toplumsal koşullarına uyarlamaya çalıştılar. Müslüman bir Kürt alimi olan Said Nursi de hem memleketi Bitlis' te hem de İstanbul' da bu düşünceler ile tanışmıştır. Bu makale Said Nursi'nin pozitivistten etkilendiğini iddia ediyor. Bu çerçevede o Kürtlerin toplumsal birlik ve düzen içerisinde eğitim aracılığıyla ilerlemesi gerektiğini ki bunun onların mutluluk ve refah düzeyini arttıracakını düşünüyordu.

Anahtar Kelimeler: Positivism, Düzen ve İlerleme, Kürtler, Said Nursi, İttihat ve Terakki Cemiyeti

¹ Dicle Üniversitesi, Kürt Dili ve Kültürü, Doktora Öğrencisi, mehmetşirinfiliz@gmail.com, ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0622-5510>

Introduction

The nineteenth century is one of the most important periods in the history of humanity because of the considerable progress and developments in Continental Europe. Many European countries had completed industrialization and began looking for raw materials, colonizing many lands from India to Latin America. Many Muslim peoples were also colonized by European countries and this brought about a new relationship between Muslims and Europeans. There were two general trends in European thought during this period. The first one was based on Ernest Renan's thoughts. He claimed that Islam and science were not compatible with each other, as Islam is the biggest obstacle to progress. The progress taking place among the Muslims in the Medieval Age were not due to Islam, but rather occurred despite Islam. European intellectuals besides Renan similarly thought that Islam was a primitive religion and saw Muslims as inferior to European peoples. Social Darwinism was dominant among these intellectuals during this period so the discourse then was generally patronizing against Muslims. The other trend was based on positivist thought. Positivist scholars did not use a harsh discourse against Muslims and sometimes were forced to defend Muslims against the humiliating discourse used by Social Darwinists (Aydın, 2017: 72).

At the same time, there were also two trends among Muslims. Some Muslim scholars took a definite stance against European colonialism and European thought. Others said that they were also against European Colonialism thought but could accept European thought and it fit into tenets of Islam. These scholars tried to show that Islam was not an obstacle for progress and modernization and said that concepts such as human rights, constitutionalism, and woman's rights were also acceptable in the way of Islam. One of the most influential figures among these scholars was Cemaleddin Efgani, who spent several years, living and publishing journals in Paris, where many intellectuals from Muslim countries also lived. He had discussions with Ernest Renan and unlike modernist scholars, he claimed that some hadiths were fabricated and this caused Muslims to fall behind. Muslim people could progress by getting rid of these hadiths and false consciousness. By arguing this, he tried to show that Islam is not an obstacle to progress (Hatiboğlu, 2012: 78)

Efgani influenced many Muslim intellectuals who were living in Paris, where Asian and Latin American intellectuals resided. These intellectuals met and discussed issues like, colonialism, racism, and imperialism. Many of them were critical of these concepts, contributing to anti-racist trends in Paris. Auguste Comte's Positivism was also very popular among both Brazilian elites and Muslim intellectuals of the Ottoman Empire. Thus, it can be said that The Committee of Union and Progress owed Comte a large intellectual debt (Aydın, 2017: 81) Ottoman intellectuals published many journals for disseminating their theories and ideas to all borders of the Ottoman Empire, arriving first in

Istanbul, which was a centre for the exchange of information and ideas. (Aydın, 2017: 67)

Amid all this intellectual discourse, Said Nursi, who is the influential Kurdish Muslim scholar, arrived in Istanbul and became influenced by ideas and philosophies based on positivism. For this reason, reading his works is very complicated in that he deals with many issues related to the Kurds in his old works, but only rarely discusses those issues in his new works. He himself divided his life into two periods: “Old Said”- “New Said”. Although those phases of his life do not completely contrast each other, there are many important distinctions. In his own opinion, Old Said was disobedient, proud, and dealt with philosophy. New Said, on the other hand, gave up considerably daily political discussions and turned towards issues of faith.(

Nursi, 2004b: 136). He does not explicitly say what kind of philosophy influenced him but Turkish sociologist Şerif Mardin (1992: 66) posits that he might have been influenced by Ottoman positivists from nineteenth century. At first glance, even if it appears that Said Nursi’s thoughts about social order and that of positivist philosophy contrast each other, I argue, in this study, that there are many common traits between his thoughts and positivism especially in his old term. By doing so, I try to show that he is neither an Islamist nor Kurdish intellectual as some people claim. In contrary to these claims, he utilizes notions such as freedom, progress and constitutionalism, all of which were improved on by Ottoman intellectuals under the influence of positivist philosophy. For these reasons, if he is to be labelled with any kind of identity or intellectual school such as Islamist, nationalist or Ottomanist, he should be identified as an Ottoman intellectual in his old term.

The Old Said was vigorously interested in politics and culture that Ottoman Empire was facing and saw some Ottoman intellectuals such as Namık Kemal, Cemaleddin-i Efgani, Muhammed Abduh, Hoca Tahsin, Sultan Selim and Ali Suavi as his predecessors(Nursî, 2004a: 163). Ali Suavi² and Namık Kemal were also important individuals that helped for forming the intellectual foundation for The Committee of Union and Progress(İttihat ve Terakki Cemiyeti). As I mentioned before above, this committee played an important role in disseminating positivism in the borders of Ottoman Empire. Mizancı Murat, Ahmed Rıza, Abdullah Cevdeti and Prince Sabahattin were four prominent leaders of the Committee. Mizancı Murat was a conservative and nationalist, who got into many arguments with Ahmed Rıza, finally reconciled with Abdulhamid and returning to Istanbul. Abdullah Cevdet was both a positivist

² Ali Suavi was very different from other intellectuals because he was born in a poor family and did not take a formal education but he was very qualified in sociology, literature and linguistics. Said Nursi is very similar to him. Ali Suavi was killed by Hasan Ağa who was the guard of Beşiktaş Patrol, trying to break into Çırağan palace for enthroning V. Murad instead of Abdulhamid. After the event, he was symbolised by the Jon turk as a national hero.

and a social Darwinist. In his Eskişehir court defences, Nursi(2004b: 243) says that he wrote some booklets against Abdullah Cevdet's unreligious attacks. In Nursi's perspective, Prince Sabahattin was relatively acceptable but his thoughts could be manipulated by vicious people. For this reason, he wrote a paper named "Prens Sabahaddin Bey' in Sû -i Telakki Olunan Güzel Fikrine Cevap" which means the answer to Prens Sabahattin' s Good Idea which can be manipulated. In the paper, he expressed that he did not support Sabahattin' s decentralisation idea as the idea could encourage some minorities living in the Empire to segregate and this was very hazardous for the Empire(Nursî, 2004a: 23). Like Said Nursî, Ahmed Rıza was also against Prince Sabahattin' s decentralisation idea (Hanioglu, 2001: 84-90). Although Nursi does not write extensively about Ahmed Rıza, he was probably affected by Ahmed Rıza as they approached issues such as education, social order, administrative system in similar. For example, both of them were opponents to the policies carried out by both Abdulhamid and the Committee, and objected to and the deportation of Armenians. Nursi generally thinks of the Committee as follows:

"Q. We have heard that " -Some Jon Turks are masons. They have harmed the religion." over the years.

A. Oppression imposed the suggestion for protecting itself. Some extremisms caused this suspicion but be sure, their intention is not to damage the religion, perhaps is to supply safety of the nation. However, some of them struggle cruelly with bigotry, which the religion do not deserve them. If you see someone who serves or accepts to constitutionalism as Jon Turk, some of them are the bodyguards of Islam and the others are the guards of happiness of the nation. Their purpose of life is union and progress and they have many Islamic scholars and sheikhs in as much as your tribe has"(Nursî, 2004a: 115).

"Second: Cursed English who are also Muslim's enemy have utilized excessively our negligence of the religion. I can also say that some people who utilise your negligence of the religion damage Islam as far as Greek. For the goodness of the Islam and happiness of the nation, you should not neglect this fact. Do not you see that unionists even caused determinedly and patiently rebirth of the Islam? They were exposed to hatred and invective by the nation for neglecting the religion but other Muslims out of the empire respected for them because they did not see their negligence of the religion"(Nursî, 2004b: 140).

As Nursi was speaking of unionists in this way, the Ottoman Empire was going through great cultural and political transformations. Ottoman intellectuals were trying to find solutions, that could hold together all nations living within the borders of the Empire in peace. Yusuf Akçura(1976) conceptualised these solutions as "Pan-Islamism, Ottomanism and Turkism." These discussions

intensified notably between “First Constitutionalist and Second Constitutionalist Periods. Ahmed Rıza, member and eponym of The Committee of Union and Progress gorgeously returned to Istanbul with the title “Ebu Ahrar”, meaning the Father of Freedom after the Second Constitutionalist Period had been declared. Before that, he spent a long period of his life in France and engaged with positivists including Pierre Lafitte, who was Comte’s student. For these reasons, he was influenced by positivist philosophy and became one of the most prominent figures among Ottoman intellectuals. He was the editor of journals like *Meşveret* and *Şuray-ı Ümmet* and had considerable influence on cultural and intellectual spheres in the Empire (Ebüzziya, 2004: 125-128). Şerif Mardin(2008: 15) says that he had no intellectual profundity but had intellectual consistency. This is largely true in that he never gave up his own philosophy and thought till the days he died. He was against both violence and oppression and also believed in social progress. He wanted to build a social order in which all ethnicities of the empire could live together in peace and in which the rules of law are dominant. This corresponds to Ottomanism. Ahmed Rıza Bey acted accordingly to his beliefs. For instance, many writers like Halil Ganem (Catholic Arab), Aristidi Paşa titled G. Ümit (Greek Orthodox), Albert Fua (Jewish), Anmekyan (Pierre Anmeghian) Efendi (Armenian) who are from different ethnicities and religious wrote some papers on the journal of *Meşveret* and this was representing the social structure of the Empire (Özcan, 2004: 397).

Said Nursî had close relationships with both Kurdish and Ottoman intellectuals during these times(Kutlay, 1992). Therefore, understanding Ahmed Rıza as a prominent figure of positivist philosophy in the Empire is also important for comprehending Said Nursî’s cultural and intellectual views. Accordingly, in this paper, primarily, it is tried to examine the social order which positivists wanted to build and then give the general Young Turks especially Ahmed Rıza Bey’s senses of the society since The Committee of Union and Progress left its founding philosophy, particularly freedom of discourse, and turned into tyranny later (Tunaya, 1989:304). Yet Ahmed Rıza Bey did not abandon his thoughts and he struggled against The Committee even during World War 1 (Tunaya, 1989:508).

That is why it can readily be seen that there is compatibility between Ahmed Rıza Bey and Said Nursî’s thoughts. In this study, I do not dwell on speculations whether Said Nursi is a member of the Committee or not, but rather focus on his intellectual connections with founding philosophy of the committee. As I mentioned above before, Nursi positively viewed unionists as someone who defended freedom, social order, progress, Ottomanism, and constitutionalism. He believed that all ethnicities should have lived together in the borders of the Empire. However, he thought that unionists had to reconcile to Islam and similarly deemed that the Kurdish people needed to abide by those same values. The Kurds should have been got rid of their broken- down

institutions and adapted themselves to the new constitutional order. In his opinion, the only way to achieve this was education. It can be deduced from the facts that he could be influenced by positivism like Ottoman intellectuals.

1. Positivism and Social Order

There were two dominant philosophies in the nineteenth century. One was “Idealism” based on Kant and Hegel’s views, and the other “Positivism” based on Comte’s views. There are important distinctions between them, although they have also many common traits. Both claim that they look for truth. While idealists were generally interested in metaphysical matters, positivists did not care about them. Positivists only take positive sciences as reference (Gökberg, 2003: 412). Comte, (2000: 28-29) the founder of positivism, finished “the Course on Positive Philosophy” in 1842. He claimed that he reached an important conclusion by analyzing every stage the human mind grows through. According to him, there were three stages in which the human mind improves.

1. Theological Stage
2. Metaphysical or Abstract Stage
3. Positive stage

Comte maintained that all communities had to undergo these stages in turn in order to reach to the Positive Stage, the most advanced stage of human mind. In this stage, the human mind realizes that there is no point in seeking truth in the way which idealists do. It is useless to be interested in the metaphysical matters, such as, what the universe is, what will happen to it, and so on. Social order proceeds along with the stages of human mind. To him, there are the five basic sciences: astronomy, physics, chemistry, physiology, social physics. The most complicated and subjective among them is social physics which directly affects human life. Some scientists make a crucial mistake by classifying social physics apart from others sciences. Positivism can also be performed to social physics as the others. Social physics is concerned with the needs of society. Positivist philosophy tries to understand society and makes efforts towards its progress, while old philosophy deals mainly with metaphysical subjects. It appears that the concept of progress was not incompatible with absolute reality and order which old philosophy of time posited. However, contrary to this, no political system survives without the idea of both order and progress. Although it seems that order and progress are incompatible, the main trait of social physics is to have these. Comte, (2000b: 116-119) says that these conditions can be built in all European communities in different level and times. If you want to analyse a situation in which a society is, firstly, you have to identify the reasons why those happen. If old order gets to be sufficiently degenerated, the new order will emerge, the transformation should be happen in peace. Of course, some people will resist the new order but will eventually fail.

Comte was born in a Catholic family, yet he did not analyze the society with the metaphysical notions used by Christianity such as God, the soul and the Devil. In his philosophy, human replaced God and this philosophy itself became almost like a new religion. This new religion had no god, rituals or dogmas like Christianity had and Comte called it “the Religion of Humanity” (Gökberg, 2003: 413) As a prophet of this new religion, Comte(2009) believed that it should be spread to all people across the world because he thought that it was the only way to rescue humanity. He conceptualized his philosophy in his work named *The Catechism of Positive Religion*, which consisted of dialogues between a woman and a priest on thirteen different subjects such as morality, monotheism and theocracy. He approached society scientifically in this work. According to Comte, social layers were depended on each other so politics should have been tackled scientifically. He established “Le Comite Occidental”, which consisted of sixty members across the world, for disseminating the new religion and sent letters to heads of state to promote their cause. He had good relationships with some Ottoman statesmen and even sent a letter to Sadrazam Reşid Pasha to invite him to the Religion of Humanity (Kabakçı, 2014: 31). This relationship between Ottoman intellectuals and positivists kept on growing stronger after he had died since Ahmed Rıza Bey and many Ottoman intellectuals were in exile in France.

2. Positivism and Ottomanism

Even though, it seems that positivism was opposed to religion, positivists deemed Islam as different religion because Comte (2009: 252) said that Islam was closer to positivism than Christianity. He claimed that Islam had no clergy like Christianity did and ironically thanked Muslims for protecting their religion against something like this. To him, Islam was a rational religion also dealt with worldly affairs and he spoke positively of Muslim’s contributions to humanity. In his opinion, the feudal system collapsed thanks to these contributions and to laid the foundations for developmet of positivist philosophy(Kabakçı, 2014: 34). Ottoman intellectuals received positivist philosophy well because of the discourse used by Comte and his encouraging views on Islam.

Positivism was the religion of humanity, as one of the most important tenets was to achive happiness in all nations. For Ottoman intellectuals, this state of mind was reasonable because the Ottoman Empire indeed hosted different nations within its borders and because it could combat the decadence that was hurting the empire. For these reasons, the Ottoman intellectuals accepted an Ottomanism that shared common traits with positivist philosophy, building a new political order. Ottomanism was the official ideology of the Committee of Union and Progress in its establishment phase, and it was absolutely against nationalist ideologies, even including Turkish nationalism. It had the characteristics of a

social contract that stipulates all nations should live together peacefully within the same empire.(Tunaya, 1989: 304-306).

2.1. The Old Order, Sultanate As A Political System

From the point of positivist philosophy, if the old social institutions do not meet the requirements of society, the needs for building a new social order comes into existence, which is the most important prerequisite for progress.

The Ottoman Empire was undergoing large social crises and lost territory against Europe in the nineteenth century. In addition to this, some nations like Serbia, Greece declared their independence. People of different religion and ethnic backgrounds such as Muslims, Christians, Armenian, Assyrians lived in the empire. Sultanate was an institution which could not cope with these issues. The new order which would restrict sultanate's authority and the people take part in the government had to be built immediately. Thus Ottoman intellectuals such as Şinasi ve Namık Kemal saw the Rescript of Gulhane and Ottoman Reform Edict of reform as a recipe of liberation. Their demands for liberation took on the form of an organized struggle against Sultan Abdulhamit's rule after the cases. The medical students in Istanbul established a new community named "the Committee of Union and Progress" by tweaking the motto of "Order et Progress" also contained in positivist philosophy. The community stated that a new order comprising all nations in the empire should be built. They considered that the Sultanate was the biggest challenge for progress(Sönmez, 2012: 63-76). Ahmed Riza spoke of Sultan Abdulhamit as follows:

"Firstly, Brutal sultan corrupted the people's moral by doing whatever he wanted... The bear who pick up his stick take to street for beating Armenian but no one move for saving his/her homeland, if required"(Sönmez, 2012: 1).

Riza and many Ottoman intellectuals believed that Sultanate's absolute authority was the largest obstacle to progress, and that they had to immediately restrict his authority find a way for people take part in government. A new order should be built.

2.2. New Order, Constitutionalism, Ottomanism

The new order established on the thought of the above intellectuals came to be Constitutionalism based on positivist philosophy. This was grounded upon Ottomanism, official ideology of the Community. According to the Community, it was only ideology which could hold together all ethnic and religious minorities living in the empire. Therefore, Ahmed Riza, president the of the new assembly, objected to Turkish nationalism:

"Our program and the sense of life is so clear...It is to hold together all our citizens such as the Turks, the Kurds, Bulgarian, Arabs, Armenians by means of fair order. This

country does not belong to the Turks or Bulgarian and Arabs, It is the property of all people who call themselves as Ottoman. Every citizen accepting and approving this substance is our countryman. All people who do not think so and try to segregate the country in piece and tribe are our enemy and opponent even if they are the Turks. Our community is not a nationalist faction protecting just its own nation's benefit like Muslim and Christianity peoples”(Sönmez, 2012: 116).

What Ahmet Rıza basically pointed out was that the new order should be based on rule of law, principle and voluntary togetherness. This could not be forcefully realized. The rule of law should be superior to everything and every people. As is seen, Ahmed Rıza's thoughts are very similar to how positivist philosophy propagates the religion of humanity. As follows,

“Who is the government of the Armenians and Greeks? It is our government again. I am forced to say much more in my expressions. Pasha if some Armenian gags attack the Turks, to capture, bring them into court, and carry out the law is the responsibility of the goverment. The goverment did not do this so it is guilty”(Sönmez, 2012: 127).

Ahmed Rıza believed that the new order should have been built by using peaceful means. He never accepted violence as a means and expressed always this. He objected to both Abdulhamit's oppression and also the plot to assassinate him. In the 31 March incident, in which one of basic demands of rebels was Ahmet Rıza's resignation, he stood up to what the unionist did to rebels and said as follows:

“Whatever happened in the past times is happening again. Today, there is oppression in the country as well, maybe much more.”

As is seen, he did not approve to use violence means even against his enemies(Kabakçı, 2012: 128). Another important question for this study is how Ahmet Rıza would build the new order through education as a means to advance society. For him, the only way for building a ideal society is to illuminate people through education. Ahmed Rıza worked as a teacher in Bursa before going to France an also believed that education could play a key role in solving many issues such as poverty and internal conflict.

“ The man who earns his bread by the sweat of his brow and not looks for his interest in someone else' s loss is not afraid of anyone and any goverment. Some feels like this can be evolved into nation just by the way of education. Education starts in the mother's bosom”(Sönmez, 2012: 74).

As is seen, he believed that education could be used as an important tool in destroying poverty and illiteracy and it is also a peaceful solution. Said Nursi approached largely to many cases like social order, education and administrative

system in similar way. He thought that the Kurds should also progress by building a new order through education.

3. Said Nursî and the Kurds

Said Nursî was born in a poor family in Bitlis in 1877 and lived with them up till he was 9 years. He took lessons from different scholars living in the region. Sometimes, he discussed with his scholars and had to leave his education incomplete but became famous in the region. He took madrasah education but also cared about cultural and policy issues because political crises of the Ottoman Empire were also being felt in Bitlis. The reforms that the rescript of Gulhane brought was not understood sufficiently by the Kurds. It can be said that these reforms constituted a problem for the Kurds and also that some Kurds underestimated their effect they created a new kind of relationship between the Kurds and the Ottoman Empire as a result of the modernization process (Mardin, 1992: 53). This new relationship brought about new problems. The Empire appointed governors in the place of the emirates that it destroyed.

These governors had many difficulties in solving local problems because large tribes were competing with each other to take place of the emirates. Under these conditions, sheikhdom emerged as an institution to solve the problems and found an opportunity to spread across the region. (Bruinessen, 2011: 341). In this respect, Bitlis was very important place as it had each madrasah, which had hundreds of students. These madrasah were mostly managed by sheikhs, but they could not respond to the social needs. For these reasons, Said Nursî (2004b: 260) supposed that madrasahs should be overhauled because students could graduate from madrasah by just memorising and repeating some books and also positive sciences were not taught in madrasahs. He believed that it was a waste of time. Having completed his education, he went to Istanbul and engaged with scholars there and draw attention to the Kurdish issue much more. He said that he read eight journals there daily. For understanding his worldview, his words after the declaration of the second constitutional era are important.

“Freedom! You call me so a wonderful but with lovely sound that wake a Kurd like me from unawareness bed. If you did not exist, all people and I would stay in enslavement. I am announcing good news to you with eternal life. If you make the rules of life, the origin of life and grow in that heaven, I am committing that this suffering nation will progress gradually when compared to the past. If it accepts you as a guide but not dirty with hatred and revenge” (Nursî, 2004: 58).

This passage shows that he believed that the declaration of the second constitutional era was very important for the Kurds as it would help them progress socially and also bring freedom to them. If we bear in mind that Ahmed Rıza returned to the country with the title “Ebu Ahrar” during this time, it can be understood why Nursî said something like this and how his ideas corresponded

to that of Ahmet Rıza. That is why he emphasized the importance of constitutionalism, as he traveled and spoke among Kurdish tribes. His following quote is very important for understanding his attitude towards progress, as related to positivist philosophy.

*“The old order is old, it is either the new order or revolution.”
(Nursî, 2004a: 99)*

3.1. Old Order, Aghas, and Sheikhs

The Kurds dealt with many issues in the time in which Said Nursi lived. They could not rule themselves and there were many bloody conflicts among Kurdish tribes. Some clan leaders were very famous for their cruelty. For example, Nursi wrote about a dream where he saw Sheikh Adulkadir Geylani, who told him:

“Mullah Said! Go to Mustafa Pasha who is the leader of the Miran clan and invite him to walk on the right path and advise him to go to pray to God and give up his cruelty. If he does not accept this, kill him.” (Nursî, 2004b: 43)

In addition to internal conflicts, the Kurds also had many other problems with both the central administration and with the Armenians. Nursi tried to understand the reasons why the Kurds were in disorder. In his speech titled “Kürtlere Edilen Telkinat”, which means “the suggestions to the Kurds,” he said that the Kurds have three basic problems

“First, poverty. That there were forty thousand proters here indicates to this. Second, illiteracy, that these forty thousand proters can not read a journal in the times of progress shows this. Thirdly, Chaos, now, even we have four hundred thousand brave warriors, they are ruined because of internal conflicts” (Nursî, 2004a: 25).

For him, the situation in which the Kurds live are not in accordance with the time of progress. He offered some solutions for the situation. He offered some solutions for the situation. As follows:

“Now, we need three diamond swords for protecting our three substances and for destroying our enemies.

The first one, national unity; the second one; human labour and the third; national love.” (Nursî, 2004a: 25).

He saw that the best solution for the Kurds is national unity, human labour and national love. However, what he means by national unity is not that the Kurds struggle against the other nations around them, but to the contrary, they have to be united without internal conflicts. Once they achieve that, they can address the imperfections of the government and its policy. The first condition of progress was to get rid of the old order and to substitute it with constitutionalism but this

was not so easy for the Kurds to accept. Nursi tried to persuade others while he was traveling among Kurdish tribes. As follows:

“Q. Constitutionalism destroyed our leaders yet some of them deserved this and they were in conflict each other without knowing anything about it but just its name. What is its account?”

A. Spiritually, every time has government. You think that it is an aga who turns the time machine. The government of the time of oppression was power, anyone who had a sharp sword and a cold-heart could progress but the spirit and aga of constitutionalism is justice, reason, skill, law and public opinion. Anyone who has intelligence and a pure heart will progress... Now the Kurds! If your aga and sheikhs have only a sharp sword and rule only through power, no doubt, they will go down and deserve it. If they use love as the basis instead of power, which is grounded on reason, maybe they will progress”(Nursî, 2004a: 88-89).

Nursi saw the Kurdish agas and sheikhs as the biggest obstacles to progress. As is seen above, he claimed that if these agas and sheikhs want to build a rule of tyranny over the Kurds, they will go down. They either will support social progress through reason or will be destroyed, and they will deserve it if it happens. In conclusion, Nursî offered the sense of order and progress based on positivist philosophy as a solution for the Kurds.

3.2. The Kurds and The New Order, “Constitutionalism and Ottomanism”

Nursi’s proposals are also related to the other nations living in the Empire. As said before, he wanted to disseminate Ottomanism based on positivism among the Kurds. In his opinion, the Kurds should have been united and lived with the other nations in peace (Mardin, 1992: 52). For example, in his speech, he speaks of the Turks in this way:

“In short: The Turks are our wisdom and also we are their force; both of us become totally good people. We will not be arrogant. We will be a model determinedly for the other ethnicities. Good boy becomes so and if we obeyed a little in the time of oppression, now we have to do this much more, which is an obligation because we will receive hidden opportunity”(Nursî, 2004: 26).

His views not only extended to the Turks but also other nations. He wrote in his work named “Münazarat”.

“Each these works are both the Kurds and the Turks also the Arabs so to say it is wearing a Kurdish cap, Turkish trousers and Arab aba”(Nursî, 2004a: 78). He thought that this new order could solve the problems of Muslims and also it was compatible to Islamic principles.

“According to Islam, Muslim’s the key of happiness of social life is legitimate consultation. This verse from the quran³ بِبَيْنَهُمْ شُؤْرَى وَأَمْرُهُمْ stipulates it. Yes, consultation is exchange of ideas in the history of humanity for centuries and this is the basis of progress. The main reason why Asia stayed behind, which was the biggest continent, is not to make such a consultation. That is to say that as people consult each other, nations and even continents will do same thing, which this will open Muslim’s gyve(Nursî, 2004b: 101).”

As is said above, he thinks that the reasons why Muslims stayed behind is that they do not consult each other. If they do, they will progress in both social and cultural spheres. In addition to Muslims, he believed that Jews and Christians should have took part in the Parliament and that this arrangement would be suitable for Islam as well. Although, some people objected to this by quoting a verse from Quran that reads; “Do not make with friends Jews and Christians!” (Maide 51), he replied to them as follows.

“Firstly, in consultation, majority prevail and they are Muslims, more than sixty are scholars. A deputy is free and should not be under the influence. It means that Islam is dominant.

Secondly, craftsman’s votes like “Harco” or “Berham” are equal in some works like fixing a watch and using a machine. We should not refuse this kind of social peace and economic welfare in the parliament because sharia law also make the same thing. Implementations and preferences need consultation.” (Nursî, 2004a: 93)

Even against a lot of disagreement he said that it is suitable that for Jews and Christians to take part in the the parliament, this cannot be true as far as he claims because neither Jews nor Christians had attended in rule in the Ottoman Empire before. Historically, it had been seen among other Muslims before. This was a new thing for the Ottoman Empire so his listeners are not convinced and objected to him as follows:

“Q. “ There is a verse in Quran prohobiting liking Jews and Christians, despite this, how can you say that you should be friends?

A. A huge religious revolution happened in the time of happiness⁴. People liked or hated each other because of religious causes, because the human mind had turned to religion so likening non- Muslims could cause disunion. However the new revolution happening across the world is civilized and secular. What occupies all human minds is the civilization and progress of the world. Moreover, most of them

³ Their affairs is (determined by) consultation among themselves. (Ash shura: 38)

⁴ He means the times in which Prophet Muhammed live in.

do not care properly about their religion. Consequently, you do not have to be friends but you should accept their progress and civilization... this kind of friendship is not prohibited in Quran”(Nursî, 2004a: 109-110).

Nursi tried to interpret this verse in a new way. According to him, the human mind was occupied by religion in past times. Relationships between people such as love and hate had been based on religion but this verse should be now conceived in terms of the conditions in those times when major revolutions have taken place across the world and when humanity is focusing on civilization and progress. Thus to have relationships with Jews and Christians is not prohibited by Quran. These thoughts are very similar to those of Comte, as the human mind passes from the Theological Stage to the Positive Stage. In this stage, the most useful thing for Kurdish people is to live together with all ethnic and religious minorities in peace. Which means can be used for building this? Like Ahmed Rıza, Nursi considered that education was one of the most important means for building the new order. He was seeing the miserable situation of Kurdistan and believed that a new order should have been built, of course, for doing this, education was the most useful tool.

“I was seeing the miserable situation in which the Kurds live in Kurdistan. I realized that our happiness is dependent on science and new civilization. Madrasahs and scholars will be the uncorrupted source of that science and civilisation. Religious scholars will have close contact with science because the Kurds’ will is in their scholars’ hands. For this reason, I came to Dersaadet (Istanbul).” (Nursî, 2004a: 167).

He went to Istanbul for this reason and requested Abdulhamid to fund and promote education in Kurdistan but the Sultan did not answer his request and tried to silence by putting him on the payroll. Shefik Pasha, Zaptiah Minister made him another suggestion him.

Minister: “ Your request for disseminating education in Kurdistan was being discussed in the parliament.”

In reply: I wonder why you postpone education and put my the salary before that? Why do you prefer my own interest to the interest of the nation?” (Nursî, 2004a: 186).

Nursi dealt with the issue in detail his paper “Kürtler Yine Muhtaçtır,” “The Kurds are in Need Again.” In this paper, he once again emphasize that the time was the time of progress, that many schools opened in Kurdistan but only Turkish speaking children can attend to those schools. The schools are not useful to Kurdish children and this situation brought about the disturbances(Malmisanij, Lewendi, 1992: 29-32).

He considered that education was essential for Kurdish people and never gave up his aim, though he was never able to reach it. He requested the same thing

from Sultan Reshad after Abdullhmit was overthrown. A university (Dârülfünün) planned to be built in Kosovo could not be opened because of Balkan wars and Nursi requested the Sultan to transfer the money allocated to educational purposes in Kurdistan. The Sultan accepted his request. He laid the foundations of the University of the East(Şark Dârülfünü) off Van Lake but his plan was left half-finished after the World War I broke out(Nursî, 2004b: 106). In conclusion, he wanted the Kurds to progress through education and through this, become able to solve their own problems as well.

Conclusion

Positivist philosophy was the dominant philosophy at the beginning of the nineteenth century, greatly influencing many Ottoman intellectuals and even some Islamic scholars like Said Nursi, who saw it as a philosophy which could solve their problems. Nursi tried to promote the sense of order and progress, the basic motto of positivist philosophy, among the Kurds. In this study, I have not tried to show that Nursi was a positivist like Abdullah Cevdet and others. Rather, I tried to show how an Islamic scholar could be influenced by a philosophy which has been seen by many Islamic scholars as opposition to Islam and for this, Nursi is very good example. He tried to cultivate these thoughts among the Kurds while also making an effort to prove the compatability of his thoughts with Islam. In this way, he wanted to show that Islam and science do not inherently contradict each other.

He believed that social order founded by Ottoman positivism could also solve Kurdish people's problems and for this reason emphasized on the ideals such as Ottomanism, freedom, and constitutionalism. In his opinion, education was the most important thing for creating the new order and could solve many problems that the Kurds faced, such as poverty, illiteracy and internal conflicts. However, as an Islamic scholar, he wanted Kurdish children to learn not only positivist sciences but also the science of religion. He believed that the madrasahs should have been reformed in this way so the Kurds could progress as a society.

References

- Akçura, Yusuf.(1976), *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
Aydın, C.(2017), *The Idea of MuslimWorld, A Global Intellectual History*, London: Harvard University Press
Bruinessen, M.(2011), *Ağa, Şeyh, Devlet*, 7. Baskı, Çev. Banu Yalkut, Ed. Ömer Laçiner, İstanbul: İletişim Yayınları
Comte, A. (2009), *The Catechism of Positive Religion*, Çev. Richard Congreve, Cambridge Universty Press: New York
Comte, A.(2000a), *The Positive Philosophy of Auguste Comte Volume 1*, Çev, Harriet Martineau, Kitchener: Batoche Books
Comte, A.(2000b), *The Positive Philosophy of Auguste Comte Volume 2*, Çev, Harriet Martineau, Kitchener: Batoche Books

- Ebüzziya, Z.(2004) Meşveret İslam Ansiklopedesi içinde cilt:2, 125-128, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı
- Gökberg, M.(2003), Felsefe Tarihi, On Dördüncü Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Hanioglu, M. Ş.(2001). Preperation for Revolution The Young Turks, 1902-1908, Newyork: Oxford Universty Press
- Hatiboğlu, I.(2012), İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni: Hint Alt Kıtası Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine, İstanbul: İz Yayıncılık
- Kabakcı, E. (2014). Bir yeniden yorumlama örneği: Ahmed Rıza'nın "pozitivizm"i, Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi, 28. Sayı, 2014/1, s.27-58
- Kutlay, N.(1992), İttihat Terakki ve Kürtler, Üçüncü Baskı, Ankara: Beybun Yayınları
- Malmîsanij, Lewedi, M.(19929, Li Kurdistana Bakur û li Tirkiyê Rojnamegeriya Kurdî, ikinci basım, Ankara: Özge Yayınları
- Mardin, Ş. (2008). Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908. İstanbul: İletişim Yayınları
- Mardin, Ş.(1992), Bedüzzaman Said Nursi Olayı, Çev. Metin Çulhaoğlu, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- Nursî, S. (2004a), İçtimai Dersler, İstanbul: Zehra Yayıncılık
- Nursî, S.(2004b), Tarihçe-i Hayat, İstanbul: Zehra Yayıncılık
- Uçman, A.(1989), Ali suavi, İslam Ansiklopedisi içinde, cilt:2, 445-448, İstanbul: Türkiye
- Özcan, A.(2004) Meşveret, İslam Ansiklopedesi içinde cilt:29, 396-39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı
- Sönmez, E. (2012). Ahmed Rıza Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Tunaya, T.Z.(1989), Türkiye' de Siyasal Partiler, Cilt III, İttihat ve Terakki,Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi, 1. Baskı İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları



Makale Geliş Tarihi: 28.09.2018

Makale Kabul Tarihi: 21.10.2018

خوهرزا پیرۆزی د کهلتنووری کورداندا نێزیدی وه که میناک

Shemal Khamo KHUDUR¹

کورتە

خوهرزا وهکو سهروکانی و هێقینی پیکهاتهما کهلتورێ کوردی د هزرا ئۆلی، داب نهريت و ژيانا جفاکیدا دهیته ههژمارتن، کهسهی کورد ل گوری نهوین هزرکرنا کو ژ خوهرزای وهرگرتی دگهل نهوان گوهارتننن ئۆلی و جفاکی بین کو ب سهر ویدا هاتین کهفتیه پهوهندی و رفقتاری، ههه نهف بنهمایه بویه نهگهه کو دنای کورداندا ئۆلین کو نوینهرا تیا کهفته باوهههین کوردی دکهن بهمین ژنهوان ژێ نێزیدی، گهوههه و فلهسهفیا پتیریا باوهههین نێزیدیان لسهه خوهرزای هاتینه ئافاکرن، نهو ئافاکرن ژێ مینا چاچی روژی د ههموو جهژن و نهريت و پرنسپین نهوان بین ئۆلیدا دیاردین، ب تابهت نهو دیاروکی گریدای دهم و گوهرینین سالی و چاندنی و نهو ئهلمهینتین خوهرزای بین کو دبه نهگهه د نهوان گوهریناندا ب تابهت ژێ روژ. روژ وهک ماکا ههموو دیاروک و ئهلمهینتین خوهرزای ب روومهت و پیرۆزیمکا بلند دنای نێزیدیاندا دهیته دیتن، ژ بهر کو روژ ههم وهکو نهگههه یهکتاپههستییا کوردان دهیته دیتن و ههم ژێ وهکو رووهگهها نێزیدیان د دو عاکرنیدا.

ÖZET

Kürt Kültüründe Kutsal Doğa- Ezidilik Örneği

Doğa, Kürt kültürünün kompozisyonu için dini ideoloji, gelenekler, iletişim ve sosyal yaşam açısından da kaynak ve öz olarak görülmektedir. Kürt birey, doğadan edindiği düşünceye dayanarak geçirdiği toplumsal ve dini değişimlere dayanarak iletişim kurar ve davranır. Bu öncül sayesinde, Kürtler arasında, Ezidilik de dahil olmak üzere eski dinleri temsil eden bazı eski Kürt inançları bulunmaktadır. Ezidiliğin özü ve felsefesi, doğaya doğru çekildi ve bu, tüm Ezidi dini ritüelleri, törenleri, bayramları, gelenekleri ve ilkelerinde açıkça görülmektedir. Bu özellikle zamanla ilgili fenomenlerde, yıllık değişimlerde ve tarımda, özellikle güneşi değiştiren doğal unsurlara ek olarak belirgindir. Tüm doğal fenomenlerin ve öğelerin annesi olarak Güneş, Ezidiler tarafından kutsanmıştır. Çünkü Güneş, hem Kürtlerin tektanrılığının ardında yatan neden hem de Ezidilerin dua ederken karşılaştığı yön olarak görülüyor.

Anahtar Kelimeler: Kürt Kültürü, Doğa, Ezidilik

¹ shemal.khamo@yahoo.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-00001-7204-6831>

ABSTRACT

Holy Nature in Kurdish Culture –The Case of Ezdiyati

Nature is regarded as the source and essence for the composition of Kurdish culture in terms of religious ideology, traditions, communication and social life as well. The Kurdish individual, based on the thinking he gained from nature along with the social and religious changes he underwent, communicates and behaves. By virtue of this premises, there exist amongst Kurds some ancient Kurdish beliefs representing ancient religions, including Ezidism. The essence and philosophy of Ezidism has been drawn upon nature and this is crystal clear in all the Ezidy religious rituals, ceremonies, feasts, traditions, and principles. This is particularly evident in the time-related phenomena, yearly changes, and agriculture in addition to the natural elements that bring about those changes especially the sun. Sun as the mother of all natural phenomena and elements is canonized and sanctified by Ezidies because sun is viewed as both the reason behind Kurds monotheism and the direction Ezidies face while praying .

Key Words: Kurdish Culture, Nature, Ezidity

- دەستپێک

دیاروکی خوزای بۆینە ئەمگەر کو خەلک هزر د هەبوون و ئەمگەری ئێمان دیاروکاندا بکەت، ب ئەمگەر هزرکرنا خۆ یا بەردەوام ب گەهه هەندەک باوەری دەستپێشانی کری. ل گوری ئێمان باوەریان کومەکا پرنسیپ و نەری و خوداوەندا هاتینە هەبوونی. ب بۆرینا دەمی هیدی هیدی ئەو باوەری و پرنسیپێن کو مروقیەتی ژبو ئارامیا دەرونی خۆ دەستپێشانی کرین بەرەف گوهورین و پێشکەفتنا هزری چون، هەتا کو عەقڵی مروقی شای رادیی هیز و دەستەلاتی دناقیەنا خوداوەنداندا دیاربکەت ب گەهه یەکتاهیزەکی یان یەکتا باوەریەکی. واتە هەلبژارتنا تاکە خوداوەندی یی کو هەموو هیز و دیاروکی خوزای دەستیدا. هزرا مروقیەتی ژقوناغا پەرماریا خوداوەند بەرەف یەک خوداوەندی چوو، یی کو هیز و هەبوونا خوداوەندی دی ل پێشت گوە پاقێژن. ب ئەقی یەکی ژێ خوزا دبتە بەشەکی سەرەکی د هزر و کەلتور و باوەری مروقیەتی ب گەستی و بین کوردان ب تاییەتی، ژبەرکو هزرا خوداوەند و یەکتا پەرسنیا خوداوەندی ژناف مللەنن ئاری دەریازی تەقیا جیەانی بویه. ئەقی پیرۆزیا خوزای یاکو خوداوەند ئینایە هەبوونی، ئەو هزر و باوەری ب حورمەت و پیرۆزی دناقی کورداندا مایە ب تاییەتی ژێ نێز دییان، ژبەرکو هەتا نوکە خوزا و فەلسەفەیا خوزای مینا چاقتی روژی دنەری و جەژن و کەلتووری ئێماندا دکهفته بەرچاقت.

خوزا: خوزا ژبلی کو یی تزییە ژجوانیی و داهینانی د هەمان دەمی هینقی هزر و باوەرییە. هەر ژبەر هندی ژێ ریز و حورمەت و پیرۆزی خۆ دناقی مروقیەتییدا پەسەند کری، نە ژبەر وئ یەکی کو ب تتی نوینەراتیا هزرا کەفته باوەری مروقیەتییدا دکەت، بەلکو خوزا ب خۆ ب خۆ تا نوکە ژێ رولی خو د هەموو بواری ژیان و داهینان و جوانیی و ئارامیا دەروونیدا دبیت. خوزا بویه پشکەک د ئالیی فەلسەفە، زانست، هونەر و ئەدەبیدا. "خوزای ب گەنگیا خو هەر کەس ب خوقە مژولکریە فەیلەسوفان هەولا دیارکرنا نەینی و راستیا بنیاتی وئ دایە، تاییەتمەندی د ئالیی زانستی مچرردا خوزا ئیخستیە بەر تیس و فەکو لینا داکو قەدیتا تاییەتمەندی و یاسایی وئ بکەن، وینەکیشان ژێ هەول دایە دگەل باحقن، موزیک ژمانا ژێ ئیلهاما ئاوازی خو ژێ وەرگریە، شاعران ژێ هەستین خو د درمەقی خوزایدا وەرگریە، هەر وەکو (لیوناردو دافنشی) دبیزیت: خوزا ماموستایا هەموو ماموستایانە" (حسین عبود حمید: رسالە ماجستیر 1984، 11).

پیناسە و تیگە: خوزا یانزی سروشت ژ پەقیا لاتینی natura هاتیە وەرگرتن هەر هەمان پەقیا لاتینی یاکو ب رامانا بنیات دەیت ژ پەقیا (quois) لاتینی هاتیە وەرگریان رامانا وئ ژێ گریدان ئێمان تاییەتمەندی گەهەرییە، یین کو رومک و گیاندار وینکەتین دی یین د جیەانی ل سەر بنیاتی خو گەشەدکەن واتە گەشەکرنا خوب خوی یی دەستکاریا مروقیان. (بانا صحراوی : <http://mawdo.com/2018/5/22/3http://mawdo.com>) .خوزا د فەر هەنگا عەرەبیدا ژێ ب پەقیا (الطبیعة) دەیتە

ناسکر، لئ ههمان پمیف دوو رامانا د ناڤ خودا د حمونیت و لسەر ئهوان همدوو رامانا ژى ریکهفتن هاتیه کرن کو بریتیه ژ رامانا (الطبع و الطبیعة – رموشت و خوزا) د فصر همنگیدا و مسا هاتیه دیارکرن کو (الطبع – رموشت) همر تشتی گرنیدای ناخ و دهر وون و رفعتارین مروڤانه (الطبیعة – خوزا) ژى ب رامانا همر تشتی د گمردوونیدا دهیت، خوزا ل نک فعیلسوفین یونانی ژى ب واتایا جیهان و گمردوون دهیت ههموو تشتهکئ ماددی ب یاساین وئقه ب خوفه دگریت دنافا ئهواندا ژى مروڤ. (حسین عبود حمید: ل 15 – 16). خوزا ب حوکمئ جوانی دیاروکین خو دکاره بیته خودان ژماره که پر ژ رامان و تیگهان، ژبهر کو خوزا نهب تنئ د یهک نالیدا خودان مفایه، بملکو ژبو تهامیا نالیین ژبانی بویه و نیلهام واته همر یهک ب گوری مفا و مرگرتنا خو دکاره تیگه ههکی بدهته پال جوانی و رهنگینیا خوزای. سمره رای هه بوونا رامان و تیگه هین پر بین خوزای لئ رامان ژ ههموا کهفتنر " ناماژ مه ژبو تابیه تمندی و گمهری بیان سیفته گمهری یا همر تشتهکی، واته نهگمر همر تشتهکی د خوزهزاید سیفته خوه بی تابیهت ههبت خوزا دبه سیفته گمهری بیان سیفته، لئ خوزا د تیگه هه خوی نودا ل بهرامهر چقاکی مروڤایهتی و رموشه نیریا وی ژى ب کار دهیت". (اندرو ادجار و بیتر سیدجوبک: 2014، ل 385). خوزا ههم ژبو بنیاتی خو ب کار دهیت کو ههموو تشتهکئ ل دهوروهرین مه خوفه دگریت؛ ههم ژى ژبو ناسکرنا خوزا رفعتار و دانوستاندن و رموشه نیریا مروڤایهتی و مروڤان ژى دهیته بکار نیان.

خوزایی مروڤان گرنیدایی رموشت و ژیان و دهر وون کهلتورییه، ل گوری پرنسپ و هزرین کهلتوری و تاکه کهسی، مروڤ گهشبین و رهشبین دبت ئارام در ژوار دبت، همر ل گوری ئهوان رفعتار و للئینا ژى مروڤ ب رموشتهکئ دیارکری د ناڤ چقاکی خودا دهیته ناسکر. "سهبارت خوزایی ژدهرفه همر تشتی ماددی و ژدهرفه هزرا مروڤی دنهفی گمردوونیدا ب خوفه دگریت، ل گوری قانونان کار دکمت و ب دیاروکین جور ب جور دهیت، همر چهنده مروڤ ئهلمینتهکئ ژ خوزایی ب خویه، لئ هندهک کس مروڤان ب ئهلمینتهکئ خوزایی د همر مینر و هندمکین دن ژى جودا دکهن". (کهوستان جهمال سهلام: نامه ماستر، 1996، ل 50)

1- خوهزا د کهفته باوهرین مروڤایهتییدا:

خوزای ب هیز و رهنگین خویین کارتیکه مروڤ مجبور کریه پیروزی و پهنایی بهمه بهر هیزین متیافیزیکی و قهشارتی، بین کو د هزرا ئهوانا نهفی خوزایی و مسا جوان دنخنه للئین و توفانی. مروڤین دستپیکری ژبلی هندئ کو پرس ل سمر هه بوونا خو و گمردوونی هه بوونه، د ههمان دهمیدا همول دایه ل بهرسقین ئهوان پراسان بگهرن بین کو گرنیدان ب روودانا دیاروکین مهزنین خوزایی قه ههین؛ مینا روژ هه لاتن روژ ناڤا بوونی، بروسی، باران، لهه و گورانکارین کهش و ههوا. ل گوری هزرا خو همولداینه بو همر دیاروکهکی شروفه کر نهکی بکهن لئ بهرسق نه دین، دیسان د بنیاتی گمردونی و مبهسته داریا هه بوونیدا هزرکرن و هزرکرن (هزرکرنا ب هیقی (التفکیر التاملی) ب هیقی و مرگرتنا بهرسق، ل داویی ژى لسەر ههمان پرسئ کههشته بهرسقه رازیکر کو هیقیین ئهوان د درحقئ گمردوونی و بنیاتی تشتاندان ورژاندین. (ب.ش دلکوفان: لالش 1-2، 1994، ل 129). سهبارت گوهورینین کهش و ههوا ههموو گوهارتنن خوزای بین کو ب هیزا خوزای ب خوه دهینه گوهارتن ژ ناڤبرن خوداومندک هه بوویه، یان ژى خوداومندک ژبو هاتیه دانان. "عراقین کهش بو همر دیاروکهکی ژ دیاروکین خوزای خوداومندک دانابوو، خزمتکرن و رازیکرنا ئهوان خوداومندا ب ئهکهکی پیروز دزانین، داکو ژ تورهبونا ئهوان دوربن و بهلایا ب سمر ئهوانا نه هینن" (هیقی سعید دوسکی: حیزران، 2012، ل 178). پهرستن و ریزگرتن و ترسا خلکی ژ خوداومندا و مکریه کو ژماره که نیکجار زور یا خوداومندا پیداببت. "عیراقین کهش کهلهک خوداومند پهرستینه ژمارا ئهوان نیزیکی هزارو پننچ سهدا بویه رولئ ههریکه ژ ئهوان لسەر گرنگی و کهفتاتیا وی بوویه" (سامی سعید الاحمد: 2013، ل 7).

پەرستنا ديارو کين خوزايي دناڤ هممو مللعتين دهسپيکيدا همبوويه. لئ چاڤکانيا پهرستن و پيروز راگرتنا ديارو کين خوزايي ژبو سهردهمئ شارستانيهتا سومري د زڤرت؛ ب تاييهت پهرستنا گهورهترين ديارده و ههسارميا خوزايي کو نهوژي روژه . "روژ و وینه هزرکرنا وئ و ههرتشتي ب ويڤه گرپدای ژ کهڤنترين پهرستنا بويه دناڤ توخمئ مروڤاڤهتتيدا ب گشتي و بي ناري ب تاييهتي ، روژ يهکهمين و مهنترين تشت بويه کو سهرنجا مروڤان بخو کيشايي د ناليئ رامانا نولي و خوداوهنديا گهردونيدا د ههمان دهميدا يهکهم بابعتي هزرا مروڤا بويه" (ب.ش دلکوفان: 1994 ل129). پشتي کو مروڤ گههشتينه نهوئ باوهرئي کو هيز و گهرماتيا روژئ هوکارتين سهرمهکينه د گهورينا کهش و ههوايدا، نالافئ سهرمهکيئ خير و بهرمکعت و ژيانينه، ژبهه هندئ ژي ههردهمئ روژ هاتبا گرتن يان ههلانتا وئ گيرووبا خهک بهرف پهرستگههين خو د چوون ژبو دوعا و لاقهکرني داکو چارهکه دن نهو روناهي ل نهوان ب زڤرتتهڤه. "خوداوهندئ باژيري يان ژي خوداوهندئ روژئ بي بناڤ (شمش) يان (شمشا) خوداوهندئ سهرور بوو دناڤ هممو خوداوهندادا، (حزمر - الحضر) باژيري روژئ بوو، ل گوري گوتنا ميژوو نقيسي روماني (ديوي سيوس) پهرستگهههکا مهن ژبو پهرستنا روژئ ل نهوي باژيري هاتوو تهرخانکرن". (د. ماجد عيد الشمس : 2012، ل42) ههر سهبارت گرنگيا روژئ و خوداوهندئ وئ، (حامورابي) بي کو ب بابي ياسايي دهنيته ناسکر ل بهرامبهه خوداوهندئ روژئ خو چهمانديه و ياسايين خو ژئ ومهرگرتهنه". (ب.ش دلکوفان: 1994 ل130). ومهرگرنا ياسايا ژ خوداوهندئ روژئ دهنيته وئ واتايي کو روژ ب هيمايي خيرو بهرمکعت و دادپهرومريي هاتيه ناسکرن. "خوداوهندئ روژئ ب ههمان هزرا شارستانيا وهلاتئ دناڤهينا دوو رووباراندا ل مسري ژي هاتيه پهرستن و ريز و حورمعت پي هاتيهدان" چاوا شارستانيهتا وهلاتئ دناڤهينا دوو رووباراندا خوداوهندئ روژئ ب خوداوهندئ دادپهرومريي ههژمارتیه، مسريان ژي ب ههمان شيوه ههمان خوداوهند ب خوداوهندئ دادپهرومريي ههژمارتیه و باژير و پهرستگهه ژبو هاتيه نفاقکرن و تهرخانکرن". (طه باقر: 2011، ل12).

تاييهتمهنديا نولا مسري ياکهڤن نهو کو ژمارمهک ئيکجار زيده با خوداوهندا همبوويه، ههر ومکو دناڤ شارستانيهتا وهلاتئ دناڤهينا دوو رووباراندا هه. ههر ژبهه هندئ ژي پيشکهفتنا نولي ل شارستانيهتا (وادئ النيل) نه گههشته يهکا پهرستيئ (يهک خوداونديئ) ب تتئ بؤدهمکئ کيم نهبت نهوژي ل سهر دهمئ فيرعون(اخاتون). (طه باقر: 2011، 103). سهرمراي ومکهڤيا هممو گهلين کهڤن د پهرستن و پيروزکرنا ديارو کين خوزايدا، لئ مسريان ژبو بهرهمي ههر تشتهکي خوداوهندهک تهرخانکر بوو، واته تشتهک نينه کودشياندا نهبت ژبو ڤهگرتنا (حتوا) نهڤي هيزا خوزاي يا رادبههدهر، نهڤمژي بوو نهگهر کو پهيوهنديهکا نه سروشتي د ههجوون و ژمارميا خوداوهندادا پهيداڤبت، ليستا خوداوهندا دهمئ (تحتموسي سيئ) دا نيزيکي حهفت سهه خوداوهندا بوو. پهرستنا ديارو ک و هيزين خوزاي بين کو بهرهنبايتي هممو خودانين مسري پيک دهينا سي چاڤکانيين سهرمهکينه کو برينينه ژ:

- 1- هيزا ومهرگر ژ روژئ .
- 2- هيزا ومهرگر ژ عهردئ.
- 3- هيزا ومهرگر ژ نهوان جوهره گيانهوهرا بين کو ب گرنگترين سهرچاويين نابووري د ژيانا مروڤاڤهتتيداي پيکدهين ب تاييهت تهرش وکموال.(طه باقر: 2011، 103).

نهڤ چاڤکانيين کو بووينه بوينه نهگهر د دروستکرنا خوداوهنداندا، ژبو تهڤايا شارستانيهتئين کو خوداوهند نيناينه ههجووني و ههبندين دورسته. ژبههرو کو نهو هيزين خوزاي و ديارو کين وئ و خودانکرنا تهرش و کهوالي تيرا هندئ ههمنه کو مروڤ د چارچوڤي نهوان هيزاندا هزر بکهت باوهرئي پي بينت و پر نسيان لسهر ناقا بکهت.

2- خوهزا پيروزی د كهلتورێ كوردیدا:

2-1 كهلتور:

ژبو ناسكرنا تيگههێ كهلتورێ راين پير ژههف د جودا نين، كهلتور د رامانا خو ياگشتيدا هممو ئهوان تشنان ب خوه دگرت بين كو گریدای ژيانا مللهتهكێ دياركری د ئاليی ماددی و مهعهويدا. واته كهلتور هم هزرا مللتمان د ئاليی باومری و دانوستاندنیدا ب خوه دگمرت و همم ژي ئهوان ئالافين كو ژيانا مروغان پي دهربازدبت، مينا ئالافين خوارن و فەخوارن و چاندن و ئافاكرنی... هند. "كهلتور تعنيا وشهيهكه بهلام مانا واتيهكي فراوان دهبهخشيت له زمانی كوردیدا ووشهێ فهرهنگ، لای زورێك لهخهلك نوسهرانی كورد بههمان مهيهست بهكارديت، كه هممو پاشماوه ماددی و مهعهوبهيكاني گهل دمهگرپتموه له ميژوو، زهمان، فولكلور، ئايين، دابونهريت و هونەر ههرهيك لهو بهشانهش چهند لتيكي ديكميان لندهيهتهوه". (بوار نورالدين: 2007، ل 43). هس سهبارمت ئهوان بايهت و نهريتين كو كهلتور ب خوه دگرت (منوچهر موحسني) ديژيت: "كهلتور (culture) كومهليكي كهلمهكبوو له دابونهريت و شيوه جياوازمكان ژيان نيهيه، بهلكو سيستهمنيكي ريكخراوه لمرهفتمكان يان شيوهي گشتي ژيان گروهيك يان چهند گروهيك له خهلك رهگهزهمكاني كهلتور بيوواوهركان ههروهها بهها و بيرووا هاوبهشهكان مروقهكان به بهيهكمه دهبهستيهتهوه ناسنامهي كومهلايهيتيان بي دهبخشين". (منوچهر موحسني: 2002، ل 103). كهلتور پيناسايا خهلكيهي د دانوستاندن دابونهريت و بيروواوهرين ئولي و ملي... بين گهل يان چفاكهكي دهستنيشانكري.

دناف گهل و كهلتور مەزن و بهرفره هدا كهلتورين جودا جودا ههغه؛ ئه جودابون ژي ژبو توبوگرافيا جوگرافي هزر و باوهريان د زفرت. ههبوونا جوداها كهلتور دناف ئيك گهلدا ب نافي (وورده كهلتور (sub - culture) دهيته ب نافتكرن. "وورده كهلتور بريتييه لهكهلتوريكې بچوكر لهناو كهلتوريكې گهرمتردا له سيستميكې كهلتورې بهرفراوان دهژميردريت". (منوچهر موحسني: 2002، ل 113). جوداها كهلتورې دناف ئيك خيزاندا دهيته ديتن. واته سهمرای ههبوونا سيفاتين كهلتورې بين ههقبهش لي دههمان دهמידا ههبوونا نهتموه و باوهريين جودا دناف ئيك گهلدا دبته ئهگهرئ هندئ كو ئه نهتموه باوهريين جودا بيه خودان سيفهتەتەين كهلتورين خو بين تاييهت، واته يهك كهس د ئيك دم وجهدا د كارت بيته خودان چهندين كهلتور، كورد هم ههگرئ كهلتورې خيزانا هند و ئهوپيه و همم ژي ههگرئ كهلتورين خيزان هند و ئيراني و ههروسا ههگرئ كهلتورې كوردبونا خويه، دناف كوردبونا خودا ژي ههگرئ كهلتوركي تاييهتمنده كو ديژيني ووردكهلتور ئه كهلتورې گریدايي باومری و پرنسيپين ئولي و ملي چفاكي و ناوچهي.

كهلتورې مهزنه خيزاني ← كهلتورې كوردی ← كهلتورې باوهريين ئولي و چفاكي و ناوچهي.

رولي وورده كهلتورې د ئه ئه يهكيدا خويا دبته كو پاريزگاربي ل دابونهريت و بههاين ئولي سرووتين چفاكي بين خو دكهت، رهوش ب چ ئاواي بت دهستان ژي بهرنادهت د گهل ئهغه يهكي ژي وورده كهلتور و كهلتور مەزن يان ژي كهلتور رهمس تشنان دهمنه ههقدوو نهخاسمه ئهگهر د نافيينا ههردوو كهلتوراندا سازان و پيگه ژيان ههبت². كهلتور ب كهلتوران كاريگهر دبن، لي كهلتور هيزا دهستههلات و سياسي ل پشت بت كاريگهر بين وي ب سهر كهلتورين دندا ئاسانتر و ب هيزترن. "كهلتور هس نهتمويهك كهس تا زور كاريگهر گهلاني دراوسي بيسهروهيه بهلام كهلتوريك چهند دهسهلاتي سياسي لهپشت بيت هينده زياتر ئه روله دبينيته". (بوار نورالدين: 2007، ل 43). كورد د ئاليی ژيان و دانوستاندن پيگه ژيان و مروقهوستي و كهدا ههلال و هاريكاريندا ... خودان كهلتورمكي ئيكاچار جوان و بلندن. كوردان ب قيان و رهوش و تيتالين خو كارينه سهرمهجا

² كهلتور رهمس كومهكا تاييهتمنديين ماددی و چفاكي و روحيه كو نهدامين كومهلهكههكا مەزن پي دهينه ناسين، ودهكتهت كو د جياوازين ژ نهدامين كهسيهين رهگهزي و نهتولوزي ... (منوچهر موحسني: 2002، ل 411-412)

روژ هه لاتناسان د مهردایهتی و میړانیا خودا ب کیشین، لی ئه جارین ب خرابی بهس ل کوردان هاتیه مکر، د نالیی دزی و تالانکر نیدا ئه کلتور ب داگیرکاری ب سهر کورداندا هاتیه سپاندن. واته کاریگه ریا هزر و ژینگه ها داگیرکاری کوردستانی بوویه، هیدی هیدی خودانین دهسته لاته و هیزا داگیرکاری کلتور ب خول سهر کوردان سپاندن و کره بهشک ژ کلتور ئه ئهوان. (بدرخان السندي: 2007، ل 5- 8). لسه ئهقی یهکی هاتیه گوتن کو هاتنا لهشکر ئه عربین موسلمان ژ نیمچه دورگه و بیابانا عمره می یاکو ژ بهر نه بوونا چافکانین ژبانئ و خوشگوزهرانیی بی تژیبه ژ دزیی و تالانیرنا میراتی، ل دهمئ کوردستان ژ کفتیه بهر پلانا داگیرکرنا ئهوان ب داگیرکرنا خو کیم و زیده کاریگه ل کلتور ب کوردان کر. بهلی نکاری ب تهامی ل سهر زالبت د ئهقی نالیدا (شوان مستهفا عوسمان) دبیت: " باری جفاکی و شارستانی بین ههریمین کوردنشین بهری هاتنا ئیسلامئ تارادیهکی باش بهرهف پیش چوو بوو مینا گهلین ئیرانی و بیزهنتینی بوو، لی ب هاتنا لهشکر ئه عمره بین موسلمان ژ ژینگه ههکا نابووری و جفاکی یا پاشکفتی کارین حوکمئ دهملهتا خیلافهتا ئیسلامی ل گوری بنیاتی کلتور ب خو بی پاشکفتی دژانیا کلتورین پیشکفتی بین گهلین ژیردست بکن و ژبنه مایین ئولا ئیسلامی دوریکهفن" (بوار نورالدین: 2007، ل 45). کلتور نهشتهکی وهسا ناسانه و ههتاکو ب ناسانی ژ خو کیم بکمت و ب حهلیت و بهینه گوهورین کلتور ب بیابانی د دانوستاندن و رهفتار و هزرکر نیدا مینا بیابانی بی هسک و رهقه، دور ژهندي کا گهلین ئهقی بیابانی باوهری و پرنسیپین خو ژ چ بنهما و مردگرن. لی کلتور ب کوردان کلتور مکی خوزه ای چیا بهی، راسته ژبان لی یا ب زحمهته لی د ههمان دهمیدا یا پره ژخیر و بهر مکتئ، زحمهتیا خوزه ای کوردستانی میرانی کریه بههرا کوردان، خیر و بهر مکتا وی ژ مهردایهتی و میقان پهروهری و فیان.

2-2 خوزه ا د کلتور ب کوردیدا:

چاوا خوزه ا بویه بهر بنیاتی ههرا مروقان وهسا ژئ بویه نهگه ر ئ لقاندن و قهژاندنا ئهوی هزرئ. واته کسهک د خوزه ایدا هاتیه هه بوئی د ئالوزیا ئهوی خوزه ایدا هزرکر بت، بی گومان ئه باوهرین ژ ئهجامئ ئهوی هزرکر ئ د هینه بهرهم دئ ل دور هیز و پیروزی و پرنسیپین خوزه ای بن بین کو مروقی ب خو بخو چارچه مکرین. کاریگه ریا خوزه ای لسه مروقی زالبویه، ئیدی ئه زالبونه ژئ هیدی هیدی بویه فیانهکا خو بخوی د نابقه نیا مروقی و خوزه ایدا؛ ئه فیان ژئ سهرمنجامئ باوهری و پرنسیپ و بهر مکتین خوزه ا بهیه. ئیدی بورینا دهمی و هاتنا باوهرین نو ژئ نکاریه ئهوی حهز و پهرومندییا د کلتور ب کوردیدا پهیدا بووی د درحهقی خوزه ایدا کال بکمت. واته خوزه ا ب تنئ و مکو خوزه ا نه مایه بهلکو و مکو هزر و باوهری د ناخی مروقیدا هاتیه چاندن. خوزه ای د نالیی دبیتن و فورمیدا چاف تژیکرینه، د نالیی باوهری و پرنسیپاندا ناخ دهر وون.

زانابین نهتر و پؤلوجیایی لسه ئهوی یهکی د ریکه فینه کو مروق ل ئیک جی و ئیک نهژاد هاتیه هه بوئی، ئهگه مروق د رهنگ و روخسارئ خوزه ا ژ ههف د جودابن ژئ لی د بنیادا ژ نهژاد مکی هه فیشک بوینه و ژبو ئیک جوهره مروق د زقرن بی کو ل ئیک جه و ئیک وهلات مزه ن بوئی، ژ ئهوی جهی بهر بهلاقی هه موو جیهانی بووین، کوردستان دگهل هندهک دهقرین روژه لات و باشورئ وئ، ب لاندکا بهشریه تی دهیته ههژمارتن. کوردستان وهلاتئ ئیکئ و دووئ بی توخمی مروقانه پشتی کو هندهکا ژ وهلاتئ خو بی رهسن بارکری ژبو هندهک وهلاتئ نو، گهلین زاگروس بین کو پیک دهین ژ (لوری، سوبارتی و کالدی) هه موو د مالچوکیدا د هه فیشکن و ئیک خیرانن و نیزیکی ههفن، ئهف گهلین ناقبری ژئ د راستینیدا چهند عه شیرمه کن ژ یهک گهل، کو د نهژادا ژ ههف نه دجودانه، هه موو د زقرنهقه، گروپین گهلین هند و ئهروپی، ئهف عه شیرمه تین ل هه فکوم د نهژادئ خو بی ئیکئ و کهفندا بی گهلن کورده پهروونا زاراقین کوردی د ئیرودا رهنگه فاندانا وئ یهکیه. (حازم محمود هاجانی: 2013، ل 221-222)

باوهرین کوردان بین بهری ئیسلامی دابهشی سهر ئهوان باوهرییان دین، بین کو لسه ناخا کوردستانی هه بوون و پیروزییا خو ژبو بهشکه کوردان و ملهتین دی پهسندکری. لی باوهرین

دهستپیکي هس بۆ خوهزای و دیاروك و ئهلمهنتین وی د زقرن. " كوردان ژ بهری ئیسلامی باوهری و ئولین خو بین جودا ههجوینه، مینا پهستنا دیاروكین خوهزایی ومكو (روژ، ههیف، ستیر، دار و ناگر) ". (حازم محمود هاجانی: 2013، ل226) ملهتی ناری پتر ژ هس ملهتهکی دن ریز و حرومهت دایه پهستنا روژئ؛ ژ بهرکو د باوهریا نهواندا روژ سهنتهئ روناهیی و ژبانیه ژبو مروف و گیانههران، د ههمان دهمندا روژ و گسرماتیا نهوی لهشی مروفی ژگونه و بهکاریا پاقر دکهت، ژ بهر هندئ ژی ستیر پهیس و زهمدهشتیان مریین خو بن ناخ نهکرن ل جههکی بلند ل بهرامهر روژئ دادنان و گوتهی (بوچی بی دهنگیی). (ب.ش. دلکوفان: لالش، 1994، ل131). مانا پیروزی روژئ دناق کورداندا تیرا هندئ ههیه کو مروف پشت راسبیت کو کوردان پیروزی دایه تهف هیز و دیاروكین خوهزای لی ژ ههجو پتر دایه روژئ، ژ بهرکو روژ ب ههجوون و هیزا خو بویه مایی خیزو بهرمهکی ژبو پاراستنا مروقان ژ قر و سهئ و د ههمان دهمندا ستون و هیزا بهرهمی و چاندئ ژی بویه، ههروسا نهگهئ دل نارامبوونا خهلی بویه د دهرحقی دیاروكین خوهزایدا و پهناکههک بویه ژبو دوعا و نزاکنی ب نیهت و هزرکنا ههجوونا هیزمکا رادمهدهر ل پشت هیزا روژئ. تهف هزرکنا گهلی ناری بو نهگهئ هندئ کو بکارن هزرا بهکتا خوداومندیی بانژی بهکتاپهستی بینه ههجوونی و ههمان هزری بکهه ههقی ژبو تهفایا مروقایهتی. (عدنان زیان: لالش، 1997، ل30 - 36) کاریگهریا خوهزای نه ب تنی د نالیی هزری دهته دین بلکو د تهمامیا ژین و ژيانا کورداندا، تا نهوی راهی نهو کاریگهری د جوړ و رنگین جل بهرگاندا ژی دیاردیت واته رنگینا جلی کوردی رنگهدهان و ههسهرنگی و جوانیا خوهزاییه. (فانیزه محمد: 2014، ل220).

بیدهرا كهلتوروی کوردی بگره ژ هزرکرن دینتا ژيان و دانوستاندن و تور تبعهتی، ههتاكو د گههیهت خوارن و فهخوارن و ئافاکنی، تیرا نهفیسینهکا بی داوی دکهن، ئیک ژ نهوان خال و بابتهتین رول د هزر و میرانی و مهردایهتیا کورداندا هه خوهزاییه. خوهزایی کوردستان ب جوانی و دژواریا خو، واته ب خیر و شهین خوهف کاریگهری د ئافاکنرا هزر و کسهایی و ژيانا کورداندا ههجوویه. نهو رول و کاریگهری دایهش دبه سهر حمز و ترسی، حمزا خوهزای ژبو جوانی و خیر و بهرمهکتا وی دزقرت، ترسا وی ژی ژبو هیز و دژواریا دیاروكین وی بین ژنشکهکیه. " ترس ژ سرۆشتی بهکم ئهرك بویه دنۆلی دا". (کوفان ريسان حهسن: نامه ماسته، 2013، ل168). کوردان د قوناغین خو بین دهستپیکیدا خوهزا حهاندیه و هزر و باوهریین خو لسهر ئافاکنرینه. ههجوون و مانا ئولین كهفن دناق کورداندا بین مینا (نیزدی، عهلوپین کورد و کاکهییان) کو ههجوویان ژی ههفیشکیین زور د باوهریاندا ههینه بهلگهیهکا فهبره لسهر نهوی بهکی کو کوردان ب تهمامی خوهزا حهین بویه " نيزديياتي ئولا كهفن يا كوردبیه، ههفیشکیین دگهل ئولین دن بین مینا کاکهیی و قزلباش (عهلوپین کورد) ههیه، نهفان ئولا باوهری ب کراسگهوریی ههیه و سی روژیا ب روژ دین نهی خدر و نهی لپاس پیروز دکهن و جههکی تاییهت یی سوفیگهریی دنهفان ئولا دا ههیه، خوشک و برایی ناخرمتی ههنه و نهفان ههجوو ئولا پیر (ریهئ ئولی) ههیه". (ممو فرحان: 2013، ل23). پشتی دهرباوونا باوهریین نو بو ناف کوردان بهشک ژ نهوان باوهریین خوهزای بین کو بهمیناتی كهفته ئولا نهوان بیک دهینا ژبو باوهریین ملی هاتنه فهکو هاستن. واته ومکو كهفته باوهری مان. نهو ناماژ مین کو ههتا نوکه دناق کورداندا ماین و دینه بهلگه ل سهر پیروزی ئهلمهنت و دیاروكین خوهزای بریتینه ژ:

2-2-1. روژ و ههیف: پیروزی روژئ تانوكه دناق کوردانا مایه بهلگهیی نهفی گوتهی ژی تا نوکه سووند پی دهته خوارن. سهبارت نهریین پیروزی روژئ دناق کورداندا، شهفا (یهلدا)³ کو دریزترین شهفا زهستانیه ب واتایا ژدایکبوونی دهنت، تا نوکه ژی دناق کوردین روژهلاتا دهته ساغرن، کو دکهفته بهکم روژا چلی زهستانی. د نهفی شهفیدا کومهکا نهریتا دهتهکرن تابهئ سپیدی شاهیی دکهن و نافن ل ژفانی ژ دایکبوونهکه دن یا روژئ دمین، نهو فیقی ل شهفا دریزا نهفی جهزنی دهته خوارن دهربرینی ژ رنگی روژئ دکهن مینا هنار، زههش و سنج. (مسعود خالد گولی 2010، ل129 -

³ ب.ش. دلکوفان دینت: یلدا، بیلدا، بیلده، بیرنده، پهقهکه نارامی سربانییه، ب رامانا ژدایکبون دهنت. ههمان پهیف ل وهلاتن فارس و کوردستانی بهلافویه و ژبو شهفا ژدایکبوونا خوداومندیی روژئ (میترا) بکار هاتییه بنیزه: ب.ش. دلکوفان: لالش، 11، 1999، ل43.

134). نهریت و بنه‌مایی هزری و فلسفه‌ی بی‌ئەفی جه‌ئنی، پیروزی روژی و خیر و به‌مکتا وئ وه‌کو رمگه‌مکتی سه‌رمکیتی ژیانتی دل نارامیا رووحی دناڤ کورداندا په‌سه‌ند دکه‌ت. د هه‌مان ده‌میدا و مکو ئەلمه‌مینته‌کا ب گیان ژی به‌ری خو د ده‌نی ژبه‌رکو د ئەوی شه‌قیدا ل به‌ندا ژ دایکبوونه‌کا نوو یا روژی د راهه‌ستن. هه‌روه‌سا پیروزی هه‌یفتی ژی دناڤ کورداندا ده‌یته دیتن. به‌لگه‌ی ئەفی پیروزیی ژی هه‌بوون و چاره‌مکرنا نه‌خوشیه‌کویه ب ناڤی (کیمکا هه‌یفتی) واته کوردان ژبو چاره‌مکرنا ئەفی نه‌خوشی یاکو پتریا جاران زاروکان فه‌نگرت، په‌نا ژبو پیروزی هه‌یفتی بریه ب حوکمی وئ به‌کئی کو خوداوه‌ندی ئەفی هه‌یفتی چاره‌یه‌کئی به‌کمت، ژبه‌رکو دناڤ کوردن ئیز دبییدا تا نوکه خوداوه‌ند یان ژی خودان ریز حورمه‌تا خو هه‌یه و خوداوه‌ندی هه‌یفتی ژی دناڤ ئیز دبییدا (شیخ فه‌خری نادیانه) که‌سی ماف نیینه ژبلی شیخ و مریدین شیخ فه‌خری نادیاڤ چاره‌یا ئەفی ئیشتی به‌کمت.⁴

2-2-2. داروبار و ناگر:

پیروزی داران نه بنتی دباوه‌ریین که‌فتندا ده‌یته دیتن به‌لکو هه‌مان پیروزی د ئولین ئاسمانی ژی دا هه‌یه، مینا دار زیتونی و هه‌ژیری ... (بنیره: مسعود خالد گولی: 2010، ل 79-90). سه‌بارت پیروزی داروبار و ناگری د نفیسینا مه‌لا مه‌حمودئ بایه‌زیدی دا دیار دبت کو کوردان پشته باوه‌رگوهورینی ژی پیروزی داروبار و ناگری دناڤ دا مایه و ریز و حورمه‌ت دای، ل سه‌ر ئەفی به‌کئی ژی مه‌لا مه‌حمودئ بایه‌زیدی کوردان ب که‌سین سه‌ره‌شک و ب عیناڤ قه‌لم د ده‌ت د دبیزت کورد زوو ب زوو ده‌ست ژه‌وان باوه‌ریان به‌رناده‌ن بین کو ب به‌شه‌ک ژ ناسنامه و هه‌بوونا خو د هه‌ژمیرن، " ئەکراد زاف ئیعتباری ب زیاره‌ت به‌لکو ب دار و به‌ران هه‌ین داره‌کئ وه یاخو به‌ره‌کی زیاره‌ت دزانن و قوربانان دبه‌ن و سه‌ر ژ دکه‌ن و شه‌مالان دبه‌ن و قیدخینن و مکو نه‌خوشه‌کئی ئەوان دبیتن عه‌ده دکه‌ن کو بلانی شیفا ببینه، ئەزئ پیخواس بچه‌ فلان زیاره‌تی و قوربان و شه‌مالان ببه‌م". (بایه‌زیدی: به‌ره‌ه‌فکرن رشید فندی 2006، ل 51). هه‌ر سه‌بارت که‌سایه‌تی و عینادا کوردان مه‌لا مه‌حمود دبیزت: " ئەکراد دوه‌ده‌د جا هه‌یله‌دا زاف قه‌وی نه، و مکو تته‌ته‌ک ده‌قلی واندا بچه بوو ئیدی ممکن نینه، کو زه‌نا ژوی خه‌بری ته‌بدیل به‌کی، ئەلبه‌ته‌ه زانینا خو دکه‌ن و ئەه‌لی عینان". (بایه‌زیدی: به‌ره‌ه‌فکرن رشید فندی 2006، ل 51) دگوتنن مه‌لا مه‌حمودئ بایه‌زیدی دا زیاره‌ت، شه‌مال، قوربان، پیخواس دهریاز دین زیاره‌ت ب رامانا جه‌ه‌کئی پیروز ده‌یت ئەو جه‌ ژی بیگومان جه‌ی ئیک ژ بابچاکایه، شه‌مال ژی ب رامانا پیروزی ناگری و روناها وی ده‌یت، هه‌ر هه‌مان روناها وی ب رامانا خیر و به‌رمه‌تا روژی ده‌یت، پیخواس و قوربان ژی ب رامانا ریز و حورمه‌تا ئەوان باوه‌ریین ناڤیری ده‌یت، ئەف ب خوژی دبه‌ به‌لگه ژبو ئەوی خه‌زا پیروزی دناڤ کورداندا هه‌ی.

ب بورینا ده‌می و هاتن و چوون و گوهورینا باوه‌ریان رامانا پیروزرکنا داران ژی ب ره‌نگه‌کی هاته گوهورین کو به‌روفاژی پرئسیپ و باوه‌ریین نوو نه‌بت. " ژبو په‌سه‌ندانا ئەفان دارین مه‌زن ل سه‌ر ده‌می ئیسلامی بوچوونه‌کا نو ب خوقه‌ دیت، ژبو وئ به‌کئی په‌سه‌ندانا ئەفان داران به‌روفاژی سونه‌تین ئیسلامی نه‌بت پرانیا وان گه‌ه‌شته‌ه ئەوی ئەجماعی کو ل بین هه‌ر داره‌کئی زه‌لامه‌کئی ئولی، ئیمام زاده‌گ یان که‌سه‌کئی پیروز هاته‌یه فه‌شارتن". (مسعود خالد گولی: پارچه‌یه‌ک ژ که‌لتوری مه، ل 91).

2-2-3. پیروزه باوه‌ریین خه‌زای د شعرا جزیری و خانی دا:

د شعرا کلاسیک کوردیدا یان ژی دکارین بیژین د هه‌را پینگه‌هشتی و نفیسی یا کوردیدا، حورمه‌ت و پیروزی خه‌زای ده‌یته دیتن. ئەگه‌ر ئەم جزیری و مکو شاعره‌کئی مه‌زنی کوردان و هه‌رگه‌ین، نه‌باوه‌ره چ شاعرین دن بین کورد ل پله‌یا وی هه‌ین، چ ژنالیی به‌لاقبوونا ناڤ و ده‌نگان پانژی ژ نالیی بلندیا ئاستی شعرا وی. (تحسین دوسکی: 2005، ل 19). جزیر د شعرا خودا به‌حس ل گه‌له‌ک تیگه‌هان کریه کو گریدایی که‌فته باوه‌ریین کوردانه و پتریا ئەوان که‌فته باوه‌ریان ژی دناڤ ئیز دبییدا ده‌یته دیتن،

⁴بو زانین ریکا چاره‌مکرنا ئەفی نه‌خوشی دناڤ کوردن موسلمان و نیز دیدا و مکیه‌که، چاره‌مکرنا وئ ژی ب ره‌شکرنا که‌سی نه‌خوش ب ته‌ینی ده‌یته‌مکران واته ب ته‌ینی ئه‌یوه‌ی خاچمه‌کئ لسه‌ر سنگی زاروکی فه‌نگرتی ده‌یته کیشان.

مینا روژ و ناگر و روناھی و چه‌ند باوه‌ریین دن بین تایبه‌ت وه‌کو پیر و چه‌نگر و لالش... . روژ و روناھی و ناگر کو سی ئه‌لمه‌مینتین سه‌رمکینه د خوه‌زایدا هه‌ر هه‌مان ئه‌لمه‌مینت و مه‌کو ئه‌لمه‌مینتین پیرۆز دناف کورداندا هاتینه به‌حسکران.⁵ خانی ژێ ب هه‌مان شه‌وه به‌حس ل که‌فته باوه‌ریین کوردان کره‌" ئه‌مه‌ده‌ی خانی چه‌ند بیروباوه‌ریین که‌فن بین کوردان د (مه‌م و زینا) دا ب کارئیناينه و پاراستینه پشه‌که ژ ئه‌فان باوه‌ریان ژ ئالیی دیروکی فه‌ دزفرنه سه‌رده‌می پیش زاینی ب هزارین سالا و هنده‌ک ژێ دزفرنه ئیسلامی ئه‌ر ره‌وشت و تبتال و باوه‌ریین پیش زاینی د داستان و چه‌روک و چه‌فانوکی دناف کوردین تیزدی دا ده‌ینه دیتن". (کوفان ریسان سه‌سن: 2013، ل 131) هه‌روسا (حه‌جی جه‌عه‌فر) د په‌رتوکه (چه‌ند فه‌کولین ل دور مه‌م و زینا خانی) دا دبیژت: "ب هزارا من خانی گه‌له‌ک هه‌لداينه خوه ژ که‌فته باوه‌ریین کوردی و دژی ئیسلامی به‌پارێزت لئ نه‌شیا به و ناچار بویه به‌که‌فته ژیر کار تیکرنا باوه‌ریین ئولا تیزدییان کو یه‌ک ژ که‌فته باوه‌ریین کوردیه‌". (حه‌جی جه‌عه‌فر: 2009، ل 85) سه‌ره‌رای گوهورینا دم و فه‌لسه‌فه‌یین باوه‌ریین کوردان بین که‌فن لئ د شیاندا به‌هینه گوتن کو باوه‌ریین که‌فن بین کوردان و ئه‌و باوه‌ریین نوکه دناف کوردین تیزدیدا ده‌ینه دیتن دوو رویین یه‌ک داراڤن، هه‌ر چه‌نده باوه‌ریین ئولا تیزدییاتی ژێ قوناغین جودا ده‌رباز کرینه لئ که‌فته باوه‌ریین نه‌وان بین خوه‌زای ب حورمه‌ته‌کا بلند مایه. روژ و ناگر گه‌له‌ک ب پیرۆزی و حورمه‌ته‌کا بلند د شعرا خانی دا هاتینه به‌حسکران حه‌جی جه‌عه‌فر دبیژت: خانی زیدمتری بیست 20 جاران ناڤی ناگری د (مه‌م و زینا) دا ب کاربیا به و هه‌موو جاران ژێ ب پیرۆزی به‌ری خودایی.

حکام ب باطن و ب ظاهر

بن شهبه‌ مشابه‌ن ب ناگر

ره‌حمی کو دکهن ژره‌نگی روژ

قه‌ری کو دکهن جه‌انی دسوژن. (حه‌جی جه‌عه‌فر: 2009، ل 89)

خانی روژ ب پیرۆز زانییه و ب سه‌روکانیا ره‌حمی و دادپه‌روه‌ریی هه‌ژمارتیه، ئه‌ف یه‌که د فه‌لسه‌فه‌یا زوره‌یا مله‌مینتین روژ په‌ریس دا ده‌ینه دیتن، هه‌لبه‌ت کورد ژێ یه‌ک ژ نه‌وان مله‌تایه بین کو روژ ب هه‌مان تیگه‌هی دبین، بیگومان ناگر ژێ نوینه‌راتیا دادپه‌روه‌ری و ره‌حم و پیرۆزیا ئه‌وی روژ دکمت لسه‌ر عه‌دی، له‌وما ژێ د پارچه شعرا سه‌ریدا خانی ده‌سته‌هلاتدارین دیار و فه‌شارتی ب ناگری ده‌سه‌به‌ینت ره‌حم و دادپه‌وره‌یا نه‌وان ژبو سه‌روکانیا ره‌حما روژ فه‌دگه‌رینت.

مانا کهلتورۆی کوردی ب ئه‌فی ره‌نگی کو ئیرو ئه‌م دبینین و نه‌مه‌لینا وی د دم و هه‌ولین هه‌لاندنا ویدا، ژبو ئه‌وی باوه‌ریی و که‌ساتیا د ناخی کورداندا هه‌ی دزفرت، ژبه‌ر کو کورد د باوه‌ریین خودا نه‌یین دوو روونه، هه‌ر باوه‌ریه‌که نه‌وان باوه‌ری پئ هه‌بت یان پئ نه‌بت، ب ئاشکرای لئ دیاردبت و فه‌ناشیرن و د ده‌ته دیارکران، دبت ئه‌فه ژێ نه‌گه‌ر بت کو گه‌له‌ک کوردان ب که‌سین بی ئیمان و باوه‌ر سست ل قه‌لم بده‌ن، ژبه‌ر کو کورد دناخی خودا خودان ئیمان باوه‌ری ره‌وشتن نه‌ک ب فورم و خو دیارکرانی، واته ئیمان باوه‌ری و ره‌وشت دناف ناخ که‌ساتیا نه‌واندا هه‌یه، دبت کو به‌شه‌ک ژ نه‌وان باوه‌ریین د کهلتورۆی کوردیدا هه‌ین دگه‌ل نوو باوه‌ریان د هه‌فدژ و نه‌گونجای بن، لئ وه‌کو که‌فته باوه‌ری هاتینه پاراستن، کورد ل گوری هزر و کهلتور باوه‌ریین خو تیکه‌لیی دگه‌ل ئولی دکهن. ده‌هه‌مان ده‌مێدا کورد باوه‌ریین خو لسه‌ر که‌سی فه‌رمز ناکهن نه ب تونده‌ره‌ویی و نه‌ژی ب مزگینیی. (محمد محمود الخلیل 2013، ل 150 – 154).

⁵ ژبو زانیاریین زیدمتر لسه‌ر فه‌لسه‌فه و نمونه شعرین نه‌وان تیگه‌هان ب خوه‌ دگرن، بنیره: کوفان ریسان سه‌سن: هزر و فه‌لسه‌فه دقه‌رلین تیزدی یان دا و کار تیکرنا وان لسه‌ر هوزانا که‌فن و نوی با کوردی ب نمونه‌یین (جزیری، خانی، جگه‌رخوین و تیریز) نامه‌یا ماسته‌ری بو فاکولتی یا زانستین مروقه‌یه‌ی - زانکویا زاخو، 2013. قادر سه‌سن عیدو: شوونیه‌نجین تیزدییاتی د هوزانین مه‌لایی جزیری دا، گوڤارا لالش، ژماره 21، ده‌وک، جزیرانا 2004، ل 166 - 177.

3- خوهزا پيروزی د باوهريا نيزديياندا:

نيزدی د نالیی نژاد و ههبوون و ئولیدا ب بنهكوكا كوردان دهینه ههژمارتن، لهوما ژى هه
تشتی كو نیرۆ دناڤ نيزديياندا دهینه دیتن ژ كهلتهور و پرنسیپ و پیرۆزیان ب میرانه كهلتهوری
كوردی دهینه ههژمارتن. ههلبهت ئه میرانه كهلتهوری گریډای حورمهت و پیرۆزی و هزر و
فلسهفیه خوهزای. " نيزديياتی زادهی هزر و بیركردهوهی مروقی كوردی كونه". (سهلام ناوخوش:
لالش 31، 2010، ل 38). ههروسا (مار) كو نیک ژ روژ ههلاتناسین روسیهه دبیژت: " ئولا نيزدييان
ئیك ژ ئهوان ئولایه بین كو پتریا كوردان بهری هاتنا ئیسلامی لسه باوهرداربوون" (باسیلی نیکتن:
الکرد، 2008، ل 324). باوهرداریا زوریهیا كوردان ب نيزديياتی باوهربوونه ب پرنسیپ و
پیرۆزین خوهزای.

خوهزا گهوههه د پینکینانا باوهربین نيزديياندا. دم و قوناعین جودا بین نيزديياتی کارتیكرن
ل نهقی پیرۆزی نهکریه و تانوکه و مكو خو مایه ب حورمهتکا بلند دهینه دیتن. نيزدييان ژ ههبوونا خو
تا نیرۆ قوناعین جودا د نالیی باوهربین ئولی دا دهر باز کرینه، ل گوری هه قوناعمکی ژى ئاستی
هزری د دهرحق باوهربین خوهزایدا بلندبویه ههتاكو گههشتیه یهکتا پهرستی. " ئولا نيزدييان ژهیمابین
خوهزای (الگوکمه Totemism) بهرف گیانییی (الارواحیه Animism) چویه، ژ ئهوی ژى
بهرف پهرستنا دیارۆکین خوهزای، سنیر و ههساره و پاشی یهکتا پهرستی روژ، (الوحدانیه الشمسیه)
پاشان بۆ خودایی تاک و تعنیا، كو نوکه روژ و مكو سهمبول نورا خوهدایی دناڤ واند مایه، و مكو
رووگهههك د دوعلاین خودا بهرف وئ دچن". (مشختی: 2009، ل 105). ب دهر باز بوونا تهفایا
قوناعان حورمهت و پیرۆزی خوهزای دناڤ نيزدييانداکیم نهبوویه، و مكو فلسهفیه بیروباوهربین ئهوان
هه سر بههرمایه، ههلبهت تهمایا خوهزا پیرۆزی ئهوا كو د كهلتهوری نيزديياندا دهینه دیتن مینا
هه بوونا خوداوند و جهژن و ههلهفتان ههموو دکهفته د خزمهتا یهکتا پهرستییدا ئهوا كو نيزدييان د
دهستییکا خودا د دیارۆکین خوهزایا دیتی، ب کورتاسی نيزدی پیرۆزی ل ئهوان ئالافا دگرن بین كو
بوینه ئهگه و ریخوشکه د ناسکرنا خودایی تاک و تعنیا. واته خوهزا و خوداوندین خوهزای و مكو
پیرۆزی دهینه دیتن نهک و مكو پهرستن.

ژقهولئ ههريئ بهريئ كويوو:

"نهف قهوله قهولكي مهقبه

پهدشایی من نیکی عیدله

پهدشایی من نوربوو و نور ژئ دبوو حیسه". (شهمو قاسم دنانی: 2013، بهرگن دوئ، ل 22)

دوو قوناعین هههه گرنگ د دیروکا نيزديياندا دهینه دیتن، قوناعمک ژئ گریډای سهردمی
خوداونداییه، قوناغا دن ژى گریډای هاتنا شىخادیهه، د هه دوو قوناعاندا خوهزا خودان کاریگهری
بویه. ترس و ههژ ژ خوهزای ئهگه بوینه كو خوداوند پهدابین، واته خوهزای ههه ب جوانی و نارمیا
خو و ههه ژى ب تورهبوونا خو یا كو د توفان و عهد ههژاندا دیاردهكمت کاریگهری ل مروقی کریه.
(مسعود حایفی: 2010 ل 57-64). ههبوونا خوداوندان ههتا نوکه دناڤ نيزديياندا مایه و ب حورمهت
بهری خو د دهنی. "حورمهتا ئهقان خوداوندان ل ئهوی رادهیهه كو نيزدی خو ژ رهفاترین خو بهرپرس
ببین ل بهرامهه ئهوان خوداوندان نيزدی و ههسا باوهردکهه كو ئه خوداوند ب فهرمانین خودی
کاردهه". (کوفان ریسان حهسهن: 2013، ل 171) دشیاندایه بهینه گوتن، كو ئهف ریز و حورمهتا
خوداوندان دناڤ نيزديياندا ههه ب دوو ئالیان دهینه دیتن، ئالیهك ئهوه كو ئه خوداوند نوینهرا ئیا کهفته
ههرا كوردی د پینکینانا ئولیدا، ل ئالیهکی دن ژى ئه خودان ئهگه بوینه ژبو دیتنا رییا
یهکتا پهرستی.

ناقین ئهوان خوداوندین كو راسته راست پهوهندی ب دیارۆکین خوهزای فه ههه دناڤ نيزديياندا
بریتیه ژ:

1- پیرافات خوداوندان ئاف رابوون و توفانی.

2- شیخ ههرووس خوداوندی برق و بروسیان.

3- مهحمه رهشان خوداوندی بارانی.

4- دهرۆیشتی عهدا خوداوندی عهدی.

5- مملک فهخرمدین خوداوندی ههقی.

6- شیخ شمس خوداومندی روژی و خیر و رستی و نازادی.

شیخ شمس كو خوداومندی روژییه ب مهنترین خوداومند د نالیی هیز و دمستهه لاتیدا دناف نیزییداندا دهیته همژمارتن، روژ هم و هكو خوداومند و هم ژی و هكو هیمایئ نیزییدانیی دهیته دیتن، لهوما گهلهك یا ب روومعت و بهها بلنده، نیزیدی ب رووگهها خو دانتین و د دوعابین سپیده و نیفاراندا بهری خو د دهئی. ژبو ریژ و حورمعتا وئ ژی خیزانتین نیزیدی بین نولدار ل روژین چارشهم وئینیا چرای ل مالا خو قیدخن و هكو هیمایئ روژی لسم عمردی. (د.خلیل جندی: 1998، ل 28 - 29)

3-1. پیروزیا نله مینتین خوهزای د نیزییدانیی:

3-1-أ. روژ: پیروزیا روژی هاتییه بهسکرن كو دناف زوربهیا مللعتاندا ئه پیروزی هه بوویه، لی مانا ههمان پیروزی ب تنی دناف نیزییداندا دهیته دیتن. دچائی نیزییداندا روژ نورا خودی به، خیر و بهر مکتبه و پاكژترین نافرینه خودی خولقاندی، دهمی نیزیدی دوعابین خو دكهن بهری خو د دهنه روژی. (: Tarq şikrî 2001, L 16, lalîş, 24-259 " نیزیدی روژی و هكو كانیا و ژین و حوزوریا بهرچاف نا خودی دئی ده پیروز دیتن". (خانان ئومر خالی : 2011، ل 97). پیروزیا روژی نه ب تنی د دوعا و نهریتین نیزییداندا خویا دبت، بهلكو د نافتاكرنا قوبین بهرستگه هاندا ژی خویابه. (كوژان ريسان حسسن: 2013 ل 27).

3-1-ب. هه یف: پیروزیا هه یفی و هكو ئهله مینتبهكه خوهزای و پیروزیهكا ناسمانی یا نیزییدان ناگه هته پلهیا پیروزیا روژی، ژبهركو روژ د نالیی خوهزایدا ب خیر و بهر مکت و كانیكا ژینی دهیته همژمارتن، د نالیی بهكتابونیدا ژی ب روناھی و حوزرا خودی. " نافی خودانی هه یفی ل نك نیزییدان ب شیخ سن، مملهك سن، شیخ سن هاتییه". (حجی جعفر: ، لالش 10، 1999، ل 134) لی د. د.خلیل جندی د دهربارئ ههمان هزرده دبیزت: "شیخ سن نه خودانی هه یفی به ل نك نیزییدان هه و هكو ل نك سومری و بابلیان مملهك فهخرمدین خودانی هه یفی به. (د.خلیل جندی: 1998، ل 28). پهسه ندیا نه یفی گوتتی ژی د قهولئ مملهك شیخ سن دا دیاردبت.⁷

ناگر: ئهف پنهكتهیا خوهزای ژبلی كو ب هیما و سومبلا پیروزیا روناها روژی دهیته دیتن، نیزیدی پووتهكا مهن د دهنه ناگری، ئهف پوتهمان و پیروزیا مهن د هملكرنا چرا و جهژن و هملكهفتین ئهواندا دیاردبت. ب تاییهتی ژی د جهژنا (سهرسال) ئ دا. (عزالدين سليم باقصری: 2003، مهرگه ، ل 133).

3-1-ج. ناخ و ناف و دار: پیروزیا ناخ و نافی ل نك نیزییدان د دورستكرنا (بهرات) یدا كوم دبت، ژبهركو پنهكتهیا وئ ژ (ناخا كانیاسپییه*) كو پیروزترین ئافه ل نك نیزییدان و دباومریا ئهواندا دگهل ئافا توفانی یاكو لسمردمئی (نهی نوح) روودای تبهكل نه بوویه، ناخا گهلین لاشا نورانی كو نوینه راتیا تهفایا ناخی دكمت و ژبهركو لالش دباومریا نیزییداندا هیقینئ عمردییه، ب نه یفی رنگی ناخ و ناف دبنه پیروزترین رهگهزین خوهزای د ناف نیزییداندا. سهبارت پیروزیا دارا ل جهم نیزییدان هه موو دار ل جهم نیزییدان د پیروزن ب تاییهت دارا زهركوژی ب چ رنگا نابت بهیته برین و سووتن، ههلیهت نه بنتئ نهف داره یا پیروزه بهلكو هه موو دارو بارین دن ژی، لهوما دئ بینی ل تهمامیا جهین پیروز دار و هكو سه بوولهكا ئه جهی پیروز دهیته دیتن، رنگه مانا نه یفی پیروزی كمتیه ناف ژیان و كهلتورئ ئهوان ل دهمی نیزیدی دارهكا بهر هه می دهرن ل جهی ئهوی دارئ سه بر مکی دكهنه خیر داکو ب برینا ئهوی دارئ گونهارنهن، ههروسا ل (سفر ماسنا) ژی كو نیک ژههلهكفتین نیزییدان د نه یفی ههلهكفتیدا خلمهك دهیتهكرن كو دبیزنی خلمهتا "قول كیشانی" ئه قول ب رینا خلمهكار و ئیماندارا

⁶ بو زانین چهن دین خوداومندین دن ژی هه نه كو د نهرک و نافتاندا ژ ههف د جودانه مینا خوداومندین تنهگافهی و نیش و نازران ههروسا خوداومندین نهرش و كهوالی و گیانه مهران بنیره: د.خلیل جندی: ۱۹۹۸، ل ۲۶ - ۳۰

⁷ ژبو دیتنا نافهروكا قهولی بنیره: خدرئ سلیمان و خهلین جندی: نیزییدی ل بهر روشنایا هندك تبهكستید نالیی نیزیدی بان، چاپخانهی كوری زانباری كورد، بهغده، ۱۹۷۹، ل ۱۲۳ - ۱۲۶.

* د ریژی لسم پیروزیا ناخا كانیا سپی بنیره: پیر خهلات نهلیاس جهغو و زهیرر عمره ب سلو: ژپیروزین نیزییدان، ل ۱۴۷ - ۱۵۹.

دهینه کیشان، لئ ب تنی ئەو دار و قول دهینه کیشان بین کو هیزا ژیان و کەسکاتی و بەر هەمی نەمای، ژبو ئەفی بەکێ ژێ جقاتا خلمەتکارین لالاش ئەوان داران دەست نیشان دکن بین کو دی هینه برین.

4- خوەزا و جەژن:

جەژن ژبلی رامانین خۆ بین تۆلی و روحی و جفاکی، پتیرا جەژنین نێزدییان گریدای خوەزای و چاندن و دم گوهرینین سالینه. جەژنین کوردان ژبلی جەژنین دینی ئیسلامی پتر ب وەرژین سالی و ب سروشتیقه د گریدابنه. (کوفان خانکی: 2016، ل 45). نێزدییان د هەموو وەرژ سالی دا جەژن هەمه "نێزدی ریز و پیرۆزین ژ ئەلمەنتین سووبەخس را گرتنه و جەژن و ری و رسم ژیرا داینه ب تاییهت ژێ ژبو روژێ وەرژ و چاخین سالی پرانیا جەژنین نێزدییان گریدای قان دیارده و ئەلمەنتانن ژ جەژنا روچین نێز هەماکو بگهژه باتزمیی بیلنده و گورگای کو دوماهیکا جوت و جوبارییه". (Pir L38 Mala Êzdîan, Oldinborg, 2013 Xidir Silêman: واته چ جەژن دناف نێزدیاند ژ بنه ما و حورمهتا خوەزای نه دی بههرن، ب تنی جەژنا قوربانێ نەیت، جەژنین نێزدییان هەشتن کو بریتی ژ (سەر سالی، چلی هاقینی و چلی زفستانی، جەما، قوربان، روژین نیزی، بیلنده، خدر لیا س) جەژنا سەر سالی و روژین نیزی، بیلنده، خدر لیا س و قوربانێ ل نای خەلکی دهینه ئەجامدان. جەژنا چلی هاقینی و چلی زفستانی و جەمای ل گەلی لالاش دهینه گیران. لئ د نایهینا جەژنین نێزدییان بین کو حورمهت و پیرۆزیا خوەزای ب کووری دهیته دین (جەژنا سەر سالی، جەژنا روژین نیزی، جەژنا جەما و بیلنده و خدر لیا س). ژ بەر کو جەژنین نێزدییان گریدای خوەزای و دم گوهرینین سالی نه ئەو دم گوهرین ژێ گریدای دەستینک و داویا چاندنی نه، لەوما ژێ زوربەیا جەژنین نێزدییان د جەرگ و نەگورن. ژ بەر کو " نێزدی د هەژمارتین خودا پالیشتیی ل سەر سالناما روژ هەلاتی (بولیانی) یا کو ب 13 روژان ل پاش سالناما (غریغوری) یا روژ نایابی دهیت دکن". (عبد الناصر حسو: 2008، ل 19).

130

4-1. جەژنا سەر سالی: جەژنا سەر سالی کو ژگرنگرن و پیرۆزترین جەژنین نێزدییانه، ئەف جەژن ب هەموو دەلالهت و رامانین خوەه دەر برینی ژ پەیدا بوونا کنباتی (گەردوون) و حورمهت و پیرۆزیا خوەزای دکەت. " دباوەریا نێزدییاندا رههین وئ دکەفن و ناماژنه بو دەستیکا کنباتی". (عزالدين سابم باقسری: 2003، ص 132). ئەف جەژنه دکەفته چار شه مبوویا نیکێ ژ نیسانا روژ هەلاتی، واته د کۆکا بهاریدا دهیته کەرن. " ئەو جەژنا شاهی بوونیه ب سروشتی پتر ژ هەر تشتهکی دی ئەو شاهی بوونه ب هەلکەفتا هاتنا سەر سالا بهاری دهیته گیران نه ب سەر سالا دیرۆکی وەکو هەندەک هزر دکن". (L30 Memo Othman. 2014 Kürt Tarihi) د جەژنا سەر سالیاندا چەندین نەریت دهینه ئەجامدان، زوربەیا ئەوان نەریتان گریدای هەرا پەیدا بوونا گەردوون و خوەزا و شین و قەبوونا رەنگین بەهاری و زیدەبوونا گیانداریه. ئەو نەریتین راسته راست دەر برینی ژ گوتتا مه دکن بریتیه ژ:

-کەلاندن هیک و رەنگرنا وان.

-هەلاویستنا کولیکین نیسانێ ب دەر ئ خانیان قە.

-شکاندنا هیک دناف زەهقین چاندیدا.

-قەنگو هاستنا بووکان واته نەکرنا داوتمان د مەها نیسانیدا.

-نەکو لانا عەردی

-هەلکرنا چرایا ل لالشا نورانی.

کەلاندنا هیک د هەقارا جەژنا سەر سالیاندا دەر برینی ژ فورم و جەبرینا گەردوونی دکەت، رەنگرنا ئەوئ ژێ دەر برینه ژ رەنگ و جوانیا خوەزای، هەر ژ بەر جوانیا خوەزای و زیدەبوونا گیاندارا نێزدی د ئەفی مەهیدا عەردی بریندار ناکەن و ناکیلن، داکو بەهەر ب رەنگین خوی بین خوەزای خوشیی ژ جوانی و زیدەبوونا خۆ ببینت، هەر ژ بەر خاترا جوانیا خوەزای ئەوا دکەفته د هەمقا نیسانیدا نێزدی وەکو حورمهت و ریزگرتن بو ئەوئ جوانیی داوتمان ناکەن و بووکا قەناگو هیزن، ژ بەکو د باوەریا ئەواندا

نیسان بووكا سالی به و نابت چ بووكین دن ب ههبوونا وئ ههین، و دبیزن نیسان چ بووكا د سهرخوړا نابینت، لاسر نهقی یهكی بووچوونهكا دن ژههیه " هندمك هزردهكهن كو پيروزییا مهها نیسانتی ژوی چمندی هاتیه كو دنهوی مههیدا خوداوند و فریشته ژههف د زهوجن، لهوما ژی ئیزدییان زهواج د نهوی مههیدا گونه كرنه". (Kürt Tarihi 2013, Memo Othman L31). ههلاویستنا كولیکا ژی خوشی دهربرینه ب هاتن جوانیا بههاری و زیدهبوونئ كو ل سهر ههمان بنهما ژی جهژنا سهرسالی دهینتهكرن. شكاندنا هیکتی ژی ل ناف نهردین چاندی ب هیفیا خیروبهركهت زیدهبوونا رسقییه. ههلكرنا چرا ژی دهربرینه ژ پيروزییا روژی ههمو نهریتین كو د نهقی جهژنیدا دهینهكرن خودان رمان و دهربریتین جوانن د درحهقی خوهزا پيروزیی و خوهزا پاریزینیدا، ههر ههمان پيروزییان كو نهقی جهژنیدا دهینه دیتن، دبنه ستوونین سهرمکی د ئافاكرنا فلسفه و پرسپین ئولا ئیزدییا تینیدا.

2-4. جهژنا روژین نیزی: نهف جهژنه دقیت بکهفته ئینیا ئیکی ژ مهها کانونا ئیکی ب ههژمارا روژههلاتی، ل روژا دوشه موبوی سهربرا (قوربانیا) سهر ژیدکهن، سئ شه موبوی و چارشه موبوی و پینچ شه موبوی ب روژی دبن و ئینیی دبنه جهژن. نهف جهژنه ژی ومکو ههمو جهژنین دن بین ئیزدییان گریدایی خوهزایه، نهو خوهزایی كو سهر و سهقمه و گهرماتی لهوی و توفان و با و بارانا دناق خودا د هوینه، واته (خیر و شهرا)، مهرم و رمان و فلسفهیا خوهزای یا نهقی جهژنی، د نهوی چمندی كو د نهقی دهمی سالیدا سهر و سهقمه و سهرما و كورتبوونا روژان و روژی دگههته گویپنکی، واته كورتترین روژن د سالیدا، لهوما هزر هاتیه كرن داکو ئیدی تنگاکتر نهین د دهستی سهرماییدا و هیفیا وئ یهكی بخوازن كو روژ كورتترنهین، سئ روژیا بو كهرامت و بهرمهتا روژی ب روژی دبن، كو د بهر مبنیاتدا نهو كهرامت و بهرمهت و مهناتی رنگههدانا فیانا (خودئ) به د روژیدا، ب رمانهكه دن روژی گرتن بو فیانا (خودئ) و مهناتی و كهرامت و بهرمهت و دلوقانیا و بیه یاکو ئیزدییان د روژیدا دیتی، واته نیزی و مسا گریدای خوهزا و پيروزییا وینه د روژبگرتن خودا ژی هیفی و دوعایان ژ خودئ دكهن و ب روژی دبن داکو روژ پتر تنگاکتر و كورتتر نهبه، نیزی د ژبو قهگرا ژبانئ و خیر و بهرمهتا روژی و روناها وئ ب روژی دبن ژبهركو روژی ب روگهها خو دزانن. " نیزی سئ روژا ب روژینه، داکو روژ پتر كورت نهبه تنگاکتر نهبه خودئ لی پتر بهینه رحمی و ژ تنگافیی قورتال بکه". (Çejnên Êzidiyan, 2013 Pîr Xidir Slêman: L39- 41) (Mala Êzdiyan Oldinborg, دهلالهت و ره مهنهتا نهقی جهژنی د گرنگیا روژیدا دیاردیت، ژبهكور ههتا نوكه روژ ومکو سهنتهر و فلسفهیا نهقی جهژنی مایه، واته روژ ههم د دهستنیك و پینگافا یهكها هزركرنا ئیزدییا ن سهنتر بوویه و ههم ژی د قوناغ ئاشنابوونا یهكتاپهر سنییدا.

3-4. جهژنا جهما بیلنده و خدر الیاس : جهژن و خوهزا د ئیزدییا تینیدا دوو خوشك و برابین یهك مالچووكینه، یهكدو تهمام دكهن واته د فورم و ناقهر و كا خودا ژههف ناهینه جوداكرن، نهف جهژنه ل دهستنیكا و مرزی چاندنی دهینه گهران دریزترین جهژنا ئیزدییا نه ل لاشا نوورانی دهینه نهجامدان، دناق نهقی جهژنیدا كومهكا رئ و رسم و نهریتان دهینه گهران. لی رئ و رسما ههره دیار و بهرچاق قوربانیکرنا "گا" به ل بهر دهرگههی (شیشمس) دناق ئیزدییا ن ب مهنترین و خوداوند دهینه ههژمارتن. (كوفان خانکی: 2016، ل 48) ههلبهت نهو گاین ل روژا پینچی ژ جهژنی د رئ رسما (قهباغئ) دا ل بهر دهرگههی شیشمس دهینه قوربانیکرن نارمانج رمانا خو ههیه. " قوربانیکرنا گای دبنه نهگهرئ هندئ كو ب خوینا وی عهرد بهینه ئافدان و قهژاندن و خوهزا سهرژنو سهرهلبهت و جورین جودا جودا ژگیاندارا شین بین". (دعلی تتر نیرومی: 2008، ل 12) دهمی قوربانئ ژبو بهرامبهرد دهینهدان لاسر وی بنهمای دهینهدان كو هیز و خیر و كهرامت د نهوی بهرامبهردا دهینه دیتن، گهرمهكه نهو هیز و روناها خیرئ د روژیدا بمینت، داکو ب رنیا هیز و پيروزییا خو سالهكه پر خیر و بهرمهت د و مرزی چاندنیدا ب سهر ئهردیدا بارینت، نیزی د ژبو نهقی نارمانجئ و نهقی بنهمای هزری گای دكهنه قوربان ژبو خوداوندئ روژی. " داکو سالا بهیت سالا خیر و بهرمهت و پر بارانئ و دوماهلیك هاتنا و مرزی ههكاتیی بت گهرمهكه ژبو قئ مهبهستی روژ و هیزا روناها وئ ب سهر گای ب سهرمهقت". (شكری رشید خیرافای: لالاش 31، 2010، ل 159). ل سهر شیواز و نهریتین

قوربانیکرنا "گا"ی ههفجونهکا گهلمک نزیك دناقبهنا نیزی و میتراياناندا ههیه، ژبهركو د میتراينییدا ههموو دهما قوربانیکرنا "گا"ی د شکفت و سهردابین تاری بین پهرستگه هاندا بوو، لسه برین پهرستگه هان ژی تشتی هه ره دیار نه خشی مار و دویشک و کووچکا بوو، ئەگەر ئەم بەرئ خو بدیهنی هه مان تشت ل گهلیی لالش ژی دهینه دیتن مینا جهی "گای کوژ" و دیسان هه بوونا نه خشی ماری رهس لسه دیوارئ پهرستگه هه. هه بوونا ئەفئ جهژنی ل دسینکا پایزیی و ری رسما قوربانیکرنا "گا"ی ب مەرهما داوی بوونا و مرزئ هسکاتیی، دهه مان دهمیدا هیفی خواستنا خیر و بهر مکهتی بارینا بارانی بو سالا بهیت، و هه ره سا هه بوونا هه مان نهریت و مه بهستا د میتراينییدا، تیرا هندئ ههیه کو ئەم جهژنا جهماین ب سه و بفه ژبو خاترا خودانی روژئ ل قهلم بدیهن. جهما بوونا خه لکی ژی د جهمایندا ژبو دو عاکرن و هیفی خواستنا هه مان مه بهستیه.

ئو نهریتین دن بین کو د جهژنا جهمایندا د هینه کرن، مینا سه ما کیشان و په ری سوار کرن و بهرئ شباکی... نهریتین لاهمه کینه ل بهرام بهر نهریتا قوربانیکرنا "گا"ی ل روژا بینجی یا جهژنی، ژبهركو به شهك ژ ئەوان نهریتا ل پتریا جهژنین کو ل لالشی دهینه کرن د هه فیشکن و دوو باره دین، مینا سه ما کیشان ب ریزکرنا قهول و بهیتا لی خستنا دهف و شبا، دبت کو به شهك ژ ئەوان نهریتان کهفانیا ئەوان نه ل ئاستی کهفانیا نهریتا قوربانیکرنا "گا"ی بن، واته ژبو دهمه کی گهلمک دوور نازقرن.

4-4. جهژنا بیلنده: بهك ژ جهژنین دن بین نیزی دینهه کو ب نهریتین خو گریدان ب نهلمه نیتین خوزه ای قه ههیه. " ئەف جهژنه دکهفته نینیا دووی ژ چلی زفستانئ و په یوهندی ب و مرزئ چاندنی قه ههیه". (کوفان خانکی، 2016، ل 49) ئەف جهژنه گهلمک یا کهفته. " کهفانیا ئەفئ جهژنی قه دگره یته بهرئ هزاران سالا، ئەف جهژنه زهره مشتیا و بهرئ ئەوان مهیدی و ئاریا کره و تا نوکه نیزی دکهن" (د. ممو فرحان عیمان : 2013، ل 72) ژبلی سه مردانا گورستانئ دانا خیرئ بو مریان، و شکاندنا نانئ خهولیرئ ری و رسمه کا دن ب ناقي (گورگا گایی) ل دانئ ههفاری ل روژا بینج شه موبی دهیته کرن، دهمی جوتیار ژ کارئ خو قه دگره یته، خو لسه وی ناگری را دهافیزت بی کو ل دهرئ مالی ب (رهشکی) هاتیه هه لکر، کابانیا مالی ژی هندهک میویژ و شربینیا دگهله هندهک گهنمی و جهه ب سهر جوتیاری و ئەوان کهسین ل دور ناگری کومبووین را د هافیزت. ب رینیا نهریتا هه لکرنا ناگری کو ب ئەگه ری داوی بوونا و مرزئ چاندئ و بن ناخکرنا توفی دهیته کرن، هیفی و خواستنهك ژ روژئ د خوازن کو روژ گهرماتیا خو ژبو پاراستنا ئەوی توفی بن عهردبووی بهر دهت و ئەوی توفی ژ سهر و سهفما زفستانئ بهاریزت، د هه مان دهمیدا ژی هه فیا هاتنا گهرماتیئ ژبو خو و گیانه موه رین خو ژی دخوازن، هه لبهت ئەفئ نهریتی په یوهندی ب باوه رین کهفئ بین ناری قه ههیه. (بنیره: ب.ش. دلکوفان: بیلنده بین الامس و الیوم، ل 42 – 50). جهژنا بیلنده ل وهلات شیخی (بیلنده گشتی) و (میرماقا) ل نیلا جوانا و (باتزمی) ل نیلا چیلکا ب حوکه می نزیکا نهریت و دم سالی ئەف جهژن گهلمک نزیکی نیکن و بو زانین ژی بیلنده پیران ب هه فته که بهرئ بیلندا گشتی یا نیزی دینا دهیته کرن. ب دریزی بنیره: (İdu Baba Şêx: 2013 Çejnên Êzdiyan, Mala Êzdiyan Oldinborg, 1-210-216)

4-5. خدر لیا: ئەف جهژنه دکهفته بینج شه موبیا نیکی ژمه ها سباتا روژ ههلاتی، سه روژا بهرئ هنگی ئانکو ل روژین دوشه مبه و سه شه مبه و چار شه مبه یی ب روژئ دین و روژا بینج شه مبه یی. (شه مو قاسم کهلو و بین دن، 2014 ل 60). ئەف جهژنه ژی ژ ئەوان جهژنا به بین کو گریدان ب گوهرینا و مرزین سالی و داوی بوونا چاندنی قه ههیه، د نالیه کیدا دم و چاخئ ئەفئ جهژنی ب داوی بوونا سه رماییه ژبهركو د گوته کا نیزی دینا دهیته گوتهن "خدر لیا سال / ساربوو و خلاس" واته ئەف جهژنه سنوره که دناقبه نینا سه رماییه و گهرمیدا ژ نالیه کی دن قه ژی دبیزن داو بوونا چاندنییه ژبهركو قه لاندنا (دمخل و دان و گهنم و جهه و نوک و باقلک و نیسکان و توفکا) کو دبیزنی قه لانتک، ناماژیه ژبو ته مامبوونا و مرزئ چاندنی ئەم گوته نا دبیزت " خدر لیا سال و سال خلاس " مه بهست ژئ ته مامبوونا و مرزئ چاندنییه و نیزی کو بوونا هونکاتیا به هارییه، پاشی ئەم دمخل و دانئ بویه قه لانتک و هاتیه هیزان دبه (پنخون) و هندهک ژی دبیزن (ببخونه) نهک (پنخونه) ژبهركو د ئەفئ جهژنی نابت قوربانی بهینه دان و سه رژی کرن و نهچیر ژی قه ده غهیه ژبهركو ل جهم گیانه مه را و مرزئ ب گیانبوون و

زيڊميونى به، سمرڙينه كونا گياندارا و قهده غه كونا نيچيرئ د زمرده شتيتيدا ڙى دهيتنه ديتن ڙبهركو د ياساين ئهواندا ڙى گونه هه گيانه موزين خومالى بهينه سمرڙيكرن . (بنيره :كوفان خانكى، 2016، ل 49- 50. خدر خلات بحزاني: 2000، لالش 20، ل 61 - 63). خدر لياس دوو ناڤين ڙههف جودانه و ئهقان همر دووناقا پهموندپهكا ب هيز ب همر دوو ناڤين خوداومندين سوممى قه همر يهك ڙ(ادد و تموزى) قه ههيه، (ادد) خوداومندنى باراننپه و (تموزى) ڙى خوداومندئ چاندننپه و ببورينا دهى ناڤين ئهوان بووينه (خدر و لياس) و خودان ههمان ئهركن ڙههف نه جوو دابوونا ئهوان ڙى ڙ نهجامئ ئهوى يهكويه كو پهموندپهكا ب هيز دناڤهينا باران و چاندنيدا ههيه.

كورت و كورمانج چ وهرز نين ئيزديبان جهڙن و ههلكهفت تيدا نهين، ئهوه جهڙن و ههلكهفت ڙى نهگريداى خوهزاي و دم گوهورينئ سالى بن، جهڙن سمرسال و بههاري، جهڙن هافينئ، جهڙن پائيزئ و جهڙن زهستاني. ئهقه ب خو ڙى دپته سمرسروكانى و بهلگه لسمر ئهوى پهموندپا ب هيز و نهپر ياكو هزرو باومرى و فلهسهفيا جهڙن ئيزديبان ل سمر هاتينه ئاڤاكرن.

5- خوهزا و تيگسته پيروۆين ئيزديبان: د تيگسته پيروۆين ئيزديباندا (قهول و بهيت...) ندا ڙى ديسان خوهزا خو د دهته بهر چاڤ. واته چاوا خوهزا د جهڙن نسرپتن ئيزديباندا خودان فلهسهفه و رامانه و مسا ڙى ئهوى رول د هندك قهول بهيتادا ڙى ديارديت، ڙبهركو قهول بهيت رهنهگه مان و نوينمرا تپا ئهوان باومرين كهفن و نوو دكمت بين كو د ناف ئيزديباندا ههيوونا خو ههوى. مينا قهولئ دؤرا، قهولئ مهها، قهولئ عهرد و عزممان، قهولئ چارشهمبووئ و بهيتا بههاري... د قهولئ مههاندا همر يهك ڙههيفين سالى خو دجوانى ستايش و مفا خير و بهركهتيدا دهيتنه پيش، د قهولئ دؤرا دا ڙى بيكهاتپا گهردوونى و نهينبين وى خويادين، د قهولئ عهرد و عزممان دا ڙى ديالوگ دناڤهينا عهرد و ئاسمانا دهيتنه كرن و همر يهك ڙ ئهوان بهحس همل گرنگيا ههيوونا خو دكمت، ههلبهت بهيتا بههاري ڙى تيدا بهحس ل جوانيا بههاري و دنيايئ دهيتنه كرن ڙ قهولئ دؤرا:

دؤرا زهر ناگرئ سؤره

جى گرت ل عزممانئ ڙوره

شهوق ناڤيته دورئ ل دؤره. (شهو قاسم دنانى: 2013، بهرگئ دووئ، ل 152، تهمايا قهولئ 151 - 155)

ڙ قهولئ عهرد و عزممان:

عزممانا وه گوڤته دايه

عهردو ههكه ڙجهم من نههاته باران و بايه

ئهف كهونا خودئ دئ ب جى بت ئاڤهيه. (شهو قاسم دنانى: 2013، بهرگئ ئيكي، ل 367، تهمايا قهولئ ل 361 - 376)

ڙ قهولئ چارشهمبووئ:

يا مهلك شهرفهدينئ من و همر و همرى

تو بدهيه خاترا عهرد و عزممان و داروپهري

تو ل مه نهكويه تهنگافى و زوو ل بانگا مه وهرى.(شهو قاسم دنانى: 2013، بهرگئ دووئ، ل 375، تهمايا قهولئ ل 368 - 376)

ڙ قهولئ مهها:

دئ ڙيايى دهين نوسفهتئ

يه تڙيه خيرئ، ڙنارئ، ڙنعمهتن

ژێ تیت بێنا جنهتی . (د.خلیل جندی رهشو: 2013، 289. تهماهیا قهولی ل 281 – 290)

نه‌نجام

خه‌زا ب دیاروکیڤ خۆ بێن ب ترس و ژنشکه‌کیقه و ئەوئ جوانی و نارامیا دناق خه‌زا ده‌بوینه، کاریگه‌ری ل هه‌ز و خه‌یالێن مرۆفان کره‌به‌ ده‌په‌داکرنا هه‌یزێن مه‌تافه‌زیکی و خه‌واوه‌ند و هه‌زێن ئولی و روچه‌دا، هه‌ر ل سه‌ر هه‌مان به‌نمه‌ی هه‌یدی هه‌یدی ئەو هه‌ز پێشکه‌فتینه، هه‌تا که‌ هه‌شتینه (به‌کتا باوه‌ریا روژێ) ئەف هه‌ز ژێ ژبو مله‌ته‌ی ئاری دزه‌رت و ژناقا نه‌وان به‌لاقی دونه‌ی بویه، پێکه‌اته‌یا که‌ساتیا کوردان د ئالیی هه‌ز و ژین و ژیار و دانوستاندنیدا خه‌زا سه‌ربه‌هه‌ره، ژبه‌ر هه‌ندئ ژێ کورد ل گوری که‌لتووری خۆ باوه‌ریی نوو د هه‌ندووری خه‌وا ئافا که‌من، ئەو تته‌تی دکه‌ل ئولی هه‌شه‌ژبه‌ ژێ وه‌کو باوه‌ریه‌ک د سه‌رئ ئەواندا ده‌ینه ده‌ستان ژێ به‌رناده‌ن، کورد د باوه‌ریی خه‌وا نه‌یێن دوو روونه هه‌ر ژبه‌ر هه‌ندئ ژێ هه‌تا نوکه که‌فه‌ ئولێن کو نوینه‌راتیا هه‌زا کوردان دکه‌ن هه‌ندانه‌بوینه مه‌نا (نێژدی، عه‌لوینی کورد و کاکه‌یی) هه‌بوونا ئەفان ئولان به‌لکه‌یه له‌سه‌ر خه‌زا هه‌باندا کوردان، خه‌زا ب حورمه‌ت و په‌ڕۆزه‌کا بلند دناق نێژدیه‌ندا و مه‌کو ئێک ژبه‌نه‌کوکیڤ کوردان ده‌ینه دیتن، ب تابه‌ت روژ، په‌ڕۆزه‌یا روژێ د دوو ئالیاندا ده‌ینه دیتن د ئالیه‌کیدا ئالاقی په‌یدا کرنا په‌کتا په‌سته‌تی بوو دناق مله‌ته‌ی ئاری دا، د ئالیه‌کی دندا ژێ و مه‌کو رووکه‌ها نێژدیه‌نا د دوعا کرنیدا، په‌ڕۆزه‌یا خه‌زای دناق نێژدیه‌ندا ل ئەوی راده‌یه‌یه کو هه‌موو جه‌ژنێن نێژدیه‌یان گه‌ردای دیاروک و دم گوه‌ره‌بێن سالینه، واته چ و مه‌رژێن سالی نین نێژدیه‌یان جه‌ژن تیدا نه‌بن و ئەفه‌ ژبلی هه‌بوونا خه‌واوه‌ندی تابه‌ت ب دیاروکیڤ خه‌زای فه‌.

چاڤکانی

ب زمانێ کوردی: 1- په‌رتوک

- 1- بواری نورالدین: 2007، ره‌دووه‌که‌وتن له که‌لتووری کوردیا، ئه‌نسیتیه‌تی که‌له‌پوری کوردی – سه‌لیمانی، چاپی دووم، چاپخانه‌ ناراس هه‌ولێر.
- 2- په‌ر خه‌لات ئه‌لیاس جه‌عه‌و و زه‌هیر عه‌ره‌ب سه‌لو: 2013 ژ په‌ڕۆزه‌ی نێژدیه‌یان، چاپا ئێکی، ژوه‌شانه‌ن ده‌سته‌یا بلند یا به‌نگه‌هی لاله‌ش یه‌ ره‌وشنه‌بیری و کومه‌لاهیه‌تی، چاپخانه‌یا هه‌وار، ده‌وک.
- 3- ته‌حسین دوسکی: 2005 دیوانا مه‌لاهێن جه‌زیری، ژوه‌شانه‌ن ده‌زگه‌هی سه‌یرێ یه‌ چاپ و وه‌شانه‌ی، چاپخانه‌ وه‌زاره‌تا په‌روه‌دی، هه‌ولێر.
- 4- حه‌جی جه‌عه‌فر: 2009 چه‌ند فه‌کولینه‌ک ل دور مه‌م و زه‌نا خانی، چاپا ئێکی، ژ وه‌شانه‌ن ئه‌نسیتیه‌تیا که‌له‌پووری کوردی، چاپخانه‌ ناراس، هه‌ولێر.
- 5- خانا ئومه‌ر خالی: 2001، نێژدیه‌تی جه‌اک و سه‌مه‌بول و ربه‌تول و مه‌یت، وه‌رگه‌ران ژ ئه‌نگلیزی: ئه‌رگه‌ن ئۆپه‌نگه‌ین، گو هه‌ورنه‌ ژ په‌یتێن لاته‌ینی کوفان خانی، .
- 6- خه‌دی سه‌لیمان و خه‌طیله‌ جندی: 1979، نێژدیه‌تی له‌سه‌ر رو‌شناه‌یا هه‌ندکه‌ ته‌یکه‌ستید نایه‌ نێژدی یان، چاپخانه‌ی کوری زانه‌اری کورد، به‌عه‌دا.
- 7- خه‌طیله‌ جندی ره‌شو: 2013، په‌رن ژ نه‌ده‌یه‌ی دینه‌ی نێژدیه‌یان، چاپا دووی، ده‌زگه‌هی سه‌یرێ- ده‌وک، چاپخانه‌ جه‌م، توکه‌یا.
- 8- خه‌دی سه‌لیمان و بێن دن: 2014، په‌روه‌ردا نێژدیه‌تی، ربه‌زا چاره‌ی به‌نه‌رتی، چاپا چاری.
- 9- ربه‌سان هه‌سه‌ن: 2004 نێژدیه‌تی ده‌مه‌م و زه‌نا خانی دا، چاپا ئێکی، ژوه‌شانه‌ن به‌نگه‌هی لاله‌ش یه‌ ره‌وشنه‌بیری و کومه‌لاهیه‌تی، چاپخانه‌ خه‌بات، ده‌وک.
- 10- شه‌مه‌و قاسم دنانی: 2013، چه‌ند ته‌یکه‌ستین په‌ڕۆزه‌ بێن ئولا نێژدیه‌یان، به‌رگه‌ی ئێکی، ژوه‌شانه‌ن ده‌سته‌یا بلندیا به‌نگه‌هی لاله‌ش یه‌ ره‌وشنه‌بیری و کومه‌لاهیه‌تی، چاپخانه‌یا هه‌وار، ده‌وک.
- 11- شه‌مه‌و قاسم دنانی: 2013 چه‌ند ته‌یکه‌ستین په‌ڕۆزه‌ بێن ئولا نێژدیه‌یان، به‌رگه‌ی دووی، ژوه‌شانه‌ن ده‌سته‌یا بلندیا به‌نگه‌هی لاله‌ش یه‌ ره‌وشنه‌بیری و کومه‌لاهیه‌تی، چاپخانه‌یا هه‌وار، ده‌وک.
- 13- عه‌ادات و ره‌سومه‌تانه‌ی ئه‌کراده‌یا یا مه‌لا مه‌حموودێ باه‌زه‌دی: 2006، به‌ر هه‌فکه‌رن: ره‌شه‌د فندی، ژوه‌شانه‌ن ده‌زگه‌هی سه‌یرێ یه‌ چاپ و وه‌شانه‌ی، چاپا ئێکی، چاپخانه‌ حه‌جی هه‌شم هه‌ولێر.

- 14- کوفان خانکی: 2016، هزر و فەلسەفە د ئەدیبی دینی نێزدیان دا، ژوشانین دەستەیا بلند یا بنگەهێ لالاش، چاپا نێکی، چاپخانەیا هاوار، دھوک .
- 15- منوچەر موحنسی: 2002، دەروازمکانی کومەلناسی، و: رێبوار سیوہیلی و موسلح ئیروانی ...، چاپی یەکمەم، دەزگای چاپ و بەلاوکردنەوی موکریانی، چاپخانەیی وەزارەتی پەرورەدە، هەولێر.
- 16- مسعود خالد گولی: 2010، پارچەمیک ژکەلتوری مە: ژوشانین زانکویا دھوک- سەنتەری فەکولتین کوردی و پاراستنا بەلگەنامان، چاپا دووی دھوک
17. Mala Êzidîyan Uldinburg , Çejnên Êzidîyan, Çapa Êkê, Çapxana 2013 Rewşinbîrî, Hewlêr
- 2- نامین ئەکادیمی:**
- 18- کوفان رێسان حەسەن: 2013، هزر و فەلسەفە دقەولین نێزدی بان دا و کارتیکرنا وان لاسەر هوزانا کەف و نوی یا کوردی ب نمونەیین (جزیری، خانی، جگەرخوین و تیریز) نامەیا ماستەری بۆ فاکولتی زاستین مروقاییەتی - زانکویا زاخۆ.
- 19- کەویستان جەمال سەلام: 1996، سروشت لە شعری نویی کوردی دا، 1930 – 1960، نامەیا ماستەری، کولیزا نادابی، زانکویا سەلاحەددین .
- 3- گوڤار فەکولین.**
- 20- تارک شکرێ خەمۆ: 2000 سەرسال پیرۆزترین و کەفترین جەژنا نێزدیا و مللەتین ميسوؤتامیابە گوڤارا لالاش، ژمارە 12، ژوشانین بنگەهێ لالاش بێ روشەنبیری و کومەلایەتی، دھوک.
- 21- سەلام ناوخۆش: 2010، نێزدیاتی و زمانی ناین و نەتەوی، گوڤارا لالاش، ژمارە 31، ژوشانین بنگەهێ لالاش بێ روشەنبیری و کومەلایەتی، دھوک.
- 22- قادر حەسەن عیدۆ: 2004 شوونپەنجین نێزدیاتی د هوزانین مەلایی جزیری دا، گوڤارا لالاش، ژمارە 21، ژوشانین بنگەهێ لالاش بێ روشەنبیری و کومەلایەتی، دھوک.
- 23-Tarq Şikrî Xemo: 2001 *Roj Perêşên Û Êzdî Û Roj*, Guvara Laliş, Jimare 16 Ji Weşanên Bingehê Laliş yê Rewşinbîrî û Kumelayetî, Dihok.
- 24- Kamil Xodêda: 2001, *Sefera Masta*, Guvara Laliş, Jimare 16, Ji Weşanên Bingehê Laliş Yê rewşinbîrî –
- 25-Mem othman: serê sala êzidîan, kurt tarihi, Ji weşanên dezgehê peywend, jimare 1, 15/10/2014 Türkiye
- ب زمانی عەرەبی: 1- پەرتوک:**
- 26- اندرو ادجار و بیتر سیدجویک: 2014، موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات الأساسية، مراجعة تقديم و تعليق: محمد الجوهری، ترجمة: هناء الجوهری، الطبعة الثانية، المركز القومي للترجمة، القاهرة .
- 27- مشەختی، احمد ملا خلیل: 2009، من ازربيجان الی لالاش، تحقیق و تعليق: د. خلیل جندي، الطبعة الاولى، دار سبیریز، مطبعة حجي هاشم، اربیل.
- 28- د. بدرخان السندی: 2007، الكرد في المنظر الاستشراقي، دار سثیریز للطباعة و النشر، الطبعة الثانية، مطبعة حجي هاشم اربیل.
- 29- حازم محمود هاجانی: 2013، صفحات من تاريخ الكرد و كردستان، من منشورات المديرية العامة للإعلام و الطباعة و النشر- دھوک، الطبعة الثانية، مطبعة محافظة دھوک، 2013.
- 30- خلیل جندي: 1998، نحو معرفة حقيقة الديانة الايزيدية، الطبعة الاولى منشورات رابون، اوبسالا، سوید.
- 31- داود مرا ختاری: 2011، معبد لالاش و المراسيم الدينية الايزيدية، الطبعة الاولى، من منشورات ديوان اوقاف المسيحيين و الديانات الاخرى، بغداد.
- 32- عزالدین سلیم باقسری: 2013، مآرطە، الايزيدية الاصل، التسمية، المفاهيم، الطقوس، المراسيم و النصوص الدينية، الطبعة الاولى، مطبعة ختبات، دھوک.

- 33- طه باقر: 2011، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، من منشورات البيت الوراق، الطبعة الاولى الجز الثاني، بغداد.
- 34- علي تتر نيروتي: 2008، الميثرائية تاريخ و معتقدات، ترجمة: ثير خدر سليمان، الطبعة الاولى، من منشورات مركز لالش الثقافي و الاجتماعي، مطبعة خاني، دهوك.
- 35- فراس السواح: 2004، موسوعة تاريخ الاديان، الطبعة الاولى، الكتاب الثاني، من منشورات دار علماء الدين.
- 36- ماجد عبد الشمس: 2012، الاله و الانسان و اسرار جنائن بابل، الطبعة الثالثة، منشورات دار علماء الدين،
- 37- مسعود حايفي: 2010 مدخل الى دراسة تاريخ الاديان، الطبعة الاولى، دار الاوائل، سوريا.
- 38- محمد محمود الخليل: 2013 الشخصية الكوردية (دراسة سوسولوجية)، الطبعة الاولى، من منشورات دار موكرياني للبحوث و النشر، اربيل.
- 39- ممو فرحان عثمان: 2013، دراسات و مباحث في الفلسفة و ماهية الديانة الايزيدية، تقديم و مراجعة: عبدالفتاح علي البوتاني، الطبعة الاولى، من اصدارات مركز الابحاث العلمية و الدراسات الكوردية - جامعة دهوك.
- 2- نامين نهكادي:
- 40- حسين عبود حميد: 1948 الطبيعة في الشعر العراقي الحديث، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الاداب بجامعة البصرة، سنة.
- 3- **گوفار فهكولين.**
- 41- ب.ش دلکوفان: 1994، الشمس في المعتقدات منذ اقدم العصور و حتى الان، مجلة لالش عدد 1-2، من اصدارات مركز لالش الثقافي و الاجتماعي، دهوك.
- 42- ب.ش. دلکوفان: بيلنده بين الامس و اليوم، مجلة لالش، عدد 11، دهوك، 1999.
- 43- خدر خلات بزاني: 2000، الزراعة اعيادها. فلسفتها، اساطيرها، و اشياء اخرى، مجلة لالش، عدد 20، من اصدارات مركز لالش الثقافي و الاجتماعي، دهوك.
- 44- شكري رشيد خيرافاي: 2010 الثور في المعتقدات القديمة، مجلة لالش عدد 31، من اصدارات مركز لالش الثقافي و الاجتماعي، دهوك.
- 45- عدنان زيان: 1997، التوحيد و المعتقدات الارية، مجلة لالش، عدد 8، من اصدارات مركز لالش الثقافي و الاجتماعي، دهوك.
- 46- كامل خديده: 1997 لياس دراسة مقانة، مجلة الالش عدد 11، من اصدارات مركز لالش الثقافي و الاجتماعي، دهوك.
- 47- هيفي سعيد دوسكي: 2012، دور الاله انليل في انزال الكوارث على البشر المجاعة نموذجا، مجلة جامعة دهوك، (العلوم الانسانية و الاجتماعية)، المجلد 15، عدد 1، دهوك.
- 4- **مالپهري نهنتر نينتن:**
- 48- بانا صحراوي: تعريف الطبيعة، ذمالثتري: <http://mawdoo3.com> 22/5/2018

Çavkanî bi latîni

- Andru Adcar & Bitir Sidcuyk, 2014, *Mewsu'et Elnezerye û Liphqafye, Elmefahîm û Elmistelhat Elesasye, Mirace'e Teqdîm û Te'liq: Muhemed Elcwahrî*, (Tercume) Hena Elcewahrî, Elteb'e Elsanye, el-Merkez el-Qewmî li'l-Tercume, Qahire.
- B. Şi Dilkovan, "Bîlînde Beyne Elems û Elyewm", *Mecele Laliş*, 'Eded 11, Suhok, 1999.

- B. Şi Dilkovan, 1994, “Elşemis Fî Elm'tqedat Munzu Eqdem El'sur û Heta Elan”, *Mecleet Laliş*, 'Edet 1 – 2, Min Îzdarat Merkiz Laliş Elseqafi û Elîctima'î, Duhok.
- Bana Sehrawî: Te'rîf Elteb'î'e, Ji Malperê : <http://mawdoo3.Com> (22.05.2018)
- Bedirxan Elsindî, 2007, *El-Kurd Fî Menzur Elîstîşraqî*, Dar Spirêz Liltyba'e û Elneşir, Elteb'e Elsaniye, Metbe'e Hecî Haşim, Erbil.
- Biwar Nûreddîn, 2007, *Redûkewtin le Keltûrî Kurdî da*, Enstîtuya Kelepûrî Kurdî – Silêmanî, Çapî 2., Çapxane Aras: Hewlêr.
- Dawd Mirad Xetarî, 2011, *Me'bed Laliş Û Elmerasîm Eldînye Elîzîdye*, Elteb'e Elula, Min Menşurat Dîwan Ewqaf Elmesîhîn û Lidiyanat Uxra, Bexdad.
- Ednan Ziyar, 1997, “Eltuhîd û Elmu'teqedat Elarye”, *Mecleet Laliş*, 'Eded 8 , Min Îsdarat Merkiz Laliş Elseqafi û Elîctima'î, Duhok.
- Elî Teter Nêrwey, 2008, *Elmîtraye Tarîx Û M'teqdat*, (Tercume) Pîr Xidir Silêman, Elteb'e Elula, Min Menşurat Merkiz Laliş Elseqafi û Elîctima'î, Metbe'et Xanî, Duhok.
- Fîras Elsiwah, 2004, *Mewsu'et Tarîx Eledyan*, Elteb'e Elula, Elkîtab Elsanî, Min Menşurat Dar 'Elaedîn.
- Hazim Mehmud Hacanî, 2013, *Sefehat Min Tarîx Elkurd û Kurdistan*, Min Menşurat Elmidîrye El'ame Lilî'lam û Îltîba'e û Eltîba'e û Neşir- Duhok, Elteb'e Sanye, Metbe'e Mihafezet Duhok, 2013.
- Hecî Ce'fer, 2009, *Çend Vekulînek li dor Mem û Zîna Xanî*, Çapa 1., Weşanên Enstîtuya Kelepûrî Kurdî, Çapxana Aras: Hewlêr.
- Hisên 'Ebud Hemîd, 1984 “Elteb'î'e Fî Elş'ri El'raqî Elhedîs”, *Rîsale Macistêr*, Miqedîme Îla Kulyet Adab Bîcam'et Elbesre, .
- Hîvî Se'îd Duskî, 2012, “Dewr Elalîhe Anlîl Fî Înzal Kewars 'La Elbeşr Elmec'e Nimuzecen”, *Mecleet Cam'e Duhok*, (El'lum Elînsanye û Elîctma'ye), Elmiceld 15, 'Eded 1, Duhok.
- Kamil Xodêda, 2001, “Sefera Masta”, *Govara Laliş*, Jimare 16, Weşanên Bingehê Laliş yê Rewşenbîrî.
- Kamil Xudîde, 1997, “Xidir – Liyas Miqarne”, *Mecleet Laliş*, 'Eded 11, Min Îsdarat Merkiz Laliş Elseqafi û Elîctima'î, Duhok.
- Kewîstan Cemal Selam, 1996, *Siroşt le Şi'ri Nuwêy Kurdî da (1930–1960)*, Nameyeka Masterê, Kulîja Adabê, Zankoya Selaheddîn.
- Kouvan Rêsan Hesên, 2013, *Hizr û Felsefe di Qewlên Êzdiyan da û Kartêkirina Wan li ser Hozana Kevin û Nû ya Kurdî bi Nimuneyên Cizîrî, Xanî, Cegerxwîn û Tîrêj*, Nameya Masterê Bo Fakultiya Zanistên Mirovayeti, Zankoya Zaxo.
- Kovan Xankî, 2016, *Hizr û Felsefe di Edîbê Dînê Êzdiyan da*, Weşanên Desteya Blind ya Bingehê Laliş, Çapa 1., Çapxaneya Hawar: Duhok.
- Macid 'Ebd Elşemis, 2012, *Elalîhe û Lînsan û Estrar Cenana Babil*, Elteb'e Sals, Min Menşurat Dar 'Elaedîn.
- Mala Êzdiyan Uldinburg, 2013, *Çejnên Êzdiyan*, Çapa 1., Çapxana Rewşinbîrî: Hewlêr.

- Mela Mehmûdê Bayezîdî, 2006, *'Adat û Rusûmatnameyê Ekrađan*, (Berhevkirin) Reşîd Findî, Çapa 1., Weşanên Dezgehê Spîrêz: Hewlêr.
- Mem Osman, 2014, “Serê Sala Êzîdîan”, *Kürt Tarihi*, Weşanên Peywend, Jimare 1, İstanbul.
- Memu Ferhan Usman, 2013, *Dîrasat û Mebahis Fî Elfelsefet û Mahyet Eldyane Elîzdye*, Teqdim û Mirac'e: 'Ebdelfetah 'Lî Elbutanî, Elteb'e Elula, Min Îsdatat Merkiz Ebhas El'limye Ê Eldirasat Elkurdye – Camî'e, Duhok.
- Mes'ud Hayifî, 2010, *Medxel Îla Dîrasat Tarîx Eledyan*, Elteb'e Elula, Dar Ewal, Suriya.
- Mes'ud Xalid Golî, 2010, *Parçeyek ji Keltorê Me: Çapa 2.*, Weşanên Zankoya Duhok- Senterê Vekolînên Kurdî û Parastina Belgenaman: Duhok .
- Minuçîhr Muhsinî, 2002, *Derwazekani Komelnasî Rêbiwar Sîweylî û Muslih Îrwanî...*, Çapî 1., Dezgayî Çap û Belawkirdinewey Mukiryani, Çapxaney Wezareti Perwerde: Hewlêr.
- Mişextî, Ehmid Mela Xelîl, 2009, *Min Azerbêcan Îla Laliş*, (Tehqîq û Te'lîq) Dr. Xelîl Cindî, Elteb'e Elola, Dar Sbîrêz, Metbe'e Hecî Haşim, Erbil.
- Muhemed Mehmud Elxelîl, 2013, *el-Şexisyat el-Kurdiye (Diraset Susîwluçye)*, Elteb'e Elula, Min Menşurat Dar Mukiryani Lilbihus û Elneşr, Erbil.
- Pîr Xelat Elyas Ce'fu & Zihêr 'Ereb Silo, 2013, *Ji Pîruzîyên Êzdiyan*, Çapa 1., Ji Weşanên Desteya Bilind ya Bingehê Laliş yê Rewşinbîrî û Kumelayetî, Çapxaneya Hawar: Duhok .
- Qadir Hesen 'Îdo, 2004, “Şûnpencên Êzdiyatî di Hozanên Melayê Cizîrî da”, *Govara Laliş*, Jimare 21, Weşanên Bingehê Laliş yê Rewşinbîrî û Kumelayetî, Duhok.
- Rêsan Hesen, 2004, *Êzdiyatî di Mem û Zîna Xanî da*, Çapa 1., Weşanên Bingehê Laliş yê Ruşinbîrî û Komelayetî: Duhok.
- Selam Nawxoş, 2010, “Êzdiyatî û Zîmanî Ayn û Neteweyî”, *Govara Laliş*, Jimare 31, Weşanên Bingehê Laliş yê Rewşinbîrî û Komelayetî, Duhok.
- Şemo Qasim Dinanî, 2013, *Çend Têkstên Pîroz yên Ola Êzdiyan*, Bergê 1., Weşanên Desteya Blind ya Bingehê Laliş yê Rewşinbîrî û Komelayetî, Çapxaneya Hawar: Duhok.
- Şemo Qasim Dinanî, 2013, *Çend Têkstên Pîroz yên Ola Êzdiyan*, Bergê 2., Ji Weşanên Desteya Blind ya Bingehê Laliş Yê Rewşinbîrî û Kumelayetî, Çapxaneya Hawar: Duhok.
- Şukrî Reşîd Xêravay, 2010, “Elsewr Fî Mu'teqedat Elqedîme”, *Mecelê Laliş*, 'Eded 31, Min Îsdatat Merkiz Laliş Elseqafî û Elîctima'î, Duhok.
- Tariq Şikrî Xemo, 2000, “Sersal Pîroztirîn û Kevintirîn Cejna Êzdiyan û Milletên Mesopotamyayê”, *Guvara Laliş*, Jimare 12, Weşanên Bingehê Laliş yê Rewşinbîrî û Kumelayetî, Duhok.
- Tariq Şikrî Xemo, 2001, “Roj Perêsên û Êzdî û Roj”, *Govara Laliş*, Jimare 16, Weşanên Bingehê Laliş yê Rewşinbîrî û Komelayetî, Duhok.
- Teha Baqir, 2011, *Muqedîme Fî Tarîx Elhezarat Elqedîme*, Min Menşurat Elbeyt Eluraq, Elteb'e Elula, Elciz Sanî, Bexdad.

- Tehsîn Dûskî, 2005, *Dîwana Melayê Cizîrî*, Weşanên Dezgehê Spîrêz: Hewlêr.
- Xana Omer Xalî, 2001, *Êzdiyatî Civak û Sembul û Rîtol û Mît*, (Wergêran ji Îngilîzî) Ergîn Opengîn, (Guhurîna ji Pîtên Latînî) Kovan Xankî.
- Xelîl Cindî Reşo, 2013, *Perin ji Edebê Dînê Êzdiyan*, Çapa 2., Dezgehê Spîrêz: Duhok.
- Xelîl Cindî, 1998, *Nehwe Me'rifet Heqîqet Eldyane Elîzdiye*, Elteb'e Ola Menşurat Rabûn, Obsala, Siuyd.
- Xidir Pîr Silêman û yên din, 2014, *Perwerda Êzdiyatîyê*, Rêza Çarê Bineretî, Çapa 4.
- Xidir Xelat Behranî, 2000, "Elzîra'e E'yaduha. Felsefêha. Esatîreha, û Eşya Oxra", *Mecelê Laliş*, 'Eded 20, Min Îsdatat Merkiz Laliş Elseqafî û Elîctima'î, Duhok.
- Xidirê Silêman & Xelîlê Cindî, 1979, *Êzdiyatî li ber Roşnaya Hindek Têkstêd Aynê Êzdiyan*, Çapxaney Kûrî Zanyarî Kurd: Bexda.
- Zedîn Selîm Baqesrî, 2013, *Mergeh, Elîzidye Elesl, Eltesmye, Elmefahîm, Eltiqus Elmerasîm û Elnisus Eldînye, Elteb'e Elula*, Metibe'e Xebat, Duhok.



Makale Geliş Tarihi: 20.09.2018

Makale Kabul Tarihi: 11.12.2018

النص ومستويات تحليله: دراسة في اللسانيات النصية

د. خالد العدواني*

Khaled al Adwani

ملخص البحث

منذ سبعينيات القرن الماضي بدأ علم اللغة الحديث يشهد منعطفًا كبيرًا تمثل في تحوّل كثير من المشتغلين في هذا المجال من الاهتمام بالجملة بوصفها وحدة الدراسة لهذا العلم إلى الاهتمام بالنص الذي بدؤوا يرون فيه الوحدة الأكثر مناسبة لإجراء درس اللغوي . وقد كانت لهم في ذلك جهود ومساهمات كثيرة ، تمثلت في محاولة تحديد مفهوم هذه الوحدة الجديدة ، وكذلك تحديد المستويات التي تحويها ، ثم بعد ذلك تحديد القضايا التي يمكن أن تُدرس في نطاق كل مستوى من هذه المستويات . وفي الدراسة التالية سوف نحاول أن نقدم للقارئ العام والطالب المبتدئ في هذا المجال ، أن نقدم لهما عرضًا توصيفيًا موجزًا لجهود الباحثين في هذا المجال من خلال الوقوف عند أهم ما جاء في أعمالهم من محاولات تحديد مفهوم النص ، ثم تحديد المستويات التي يحويها والتي يمكن أن يحلل من خلالها الكلمات المفتاحية: اللسانيات النصية ، النص ، الجملة ، المستوى القواعدي ، المستوى الدلالي ، المستوى التداولي ، المستوى البلاغي .

ÖZET

Metin ve Tahlil Düzeyleri: Dilbilimsel Metin Araştırması

Yetmişli yıllardan bu yana, modern dil bilim araştırmacıları cümleyi bırakıp metin çalışmalarına daha çok önem vermesi dil biliminde önemli gelişmeler görülmesine zemin hazırlamıştır. Bu yeni fikir üzerine birçok çalışma yapılmış ve yeni araştırmalara imza atılmıştır. Bu çalışmalardan sonra araştırmacının tanımını yapabilmış kısımlara ayırmış ve konuyu bir sonuca bağlamışlardır. Daha sonra bu araştırmayı talep edenler ve okumak isteyenler için dil bilim araştırmacılarının yaptığı çalışmalarını, kullandıkları yöntemleri ve gösterdikleri çabaları sizlere daha geniş açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Metin Dilleri, Metin, Cümle, Gramer Düzeyi, Delalet Seviyesi, Tedavül Seviyesi,

* أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية بمعهد اللغات الحية - جامعة ماردين أرتكلو .

ABSTRACT

Text and Its Analysis Level: a Study in Text Linguistics

Since the seventies of the last century Modern Linguistics began experiencing a significant turning point in the transformation represents many of the workers in this area of interest as a wholesale unit that revolves around this lesson to pay attention to the text linguistic unity as the most suitable to carry out this lesson. It was for them in this effort and many attempts, was the attempt to define the concept of this new unit, as well as determine the levels they contain, and then determine which issues can be studied within each of these levels. In the next study we will try to give the general reader and beginner student in this area, to offer them a Fill in a descriptive summary of the efforts of researchers in this area through a stand at the main points in their attempts to define the concept of the text, and then determine the levels at which it contains and which can be analyzed through it .

Key words: Linguistics Text, Text, Sentence, Grammatical Level, Semantic Level, Deliberative Level.

مُقَدِّمَةٌ:

يتناول هذا البحث مسألة أخذت حيزًا كبيرًا من اهتمام المشتغلين بالدرس اللساني النصي Text Linguistics ؛ وذلك لما لها من أهمية في توجيه هذا الدرس وإرساء قواعده الصحيحة ؛ إذ هي البوابة التي لا يمكن الدخول إليه إلا من خلالها ، أمّا هذه المسألة ، فهي استعراض مفهوم النص عند الدارسين في هذا المجال ، ثم بيان المستويات التي حاولوا أن يدرسوه من خلالها .

وهو يهدف من وراء ذلك إلى تقديم صورة عن معالجات المشتغلين بالدرس النصي لهذه المسألة ، تُعرّف القارئ العام بأساسيات هذا المجال ، وتُعين طالب العلم المبتدئ الراغب في ولوج هذا المجال الدقيق على الدخول إليه من بوابته الصحيحة .

أما الخطة التي سار عليها ، فقد ارتبطت ارتباطاً مباشراً بما يسعى إلى معالجته ، إذ وقف أولاً عند مفهوم النص عند المشتغلين بالدرس اللساني النصي ، فأشار إلى الاختلاف الكبير بين هؤلاء في تعريف النص راداً ذلك إلى اختلاف المعايير التي انطلقوا منها ، ثم انتقل بعد ذلك ليكشف عن آراء هؤلاء في المستويات التي يجب أن تُراعى في تحليل النص ، فناقشها من خلال الوقوف عند جهود ثلاثة أعلام ، هم: تون . آ . فان ديك ، وتزيفيتان تودوروف ، والأساذ محمد خطابي .

1- مفهوم النص:

الواقع أن علماء اللسانيات النصية لم يتفقوا على مفهوم محدد للنص ؛ وذلك بسبب اختلاف المعايير التي كانوا ينطلقون إليه منها . يقول جان ماري سشايفر J . M . Schaeffer : " إنه لمن النادر أن يكون مفهوم النص المستعمل بشكل واسع في إطار اللسانيات والدراسات الأدبية - قد حُدّد بشكل واضح : إن بعضها يحدد تطبيقه على الخطاب المكتوب ، بل على العمل الأدبي ، وبعضها الآخر يرى فيه مرادفاً للخطاب ، وأخيراً فإن بعضها يعطيه توسعاً سيميائياً منتقلاً ، فيتكلم عن نص فيلمي ، وعن نص موسيقي ، ... إلى آخره " ¹ .

وبناءً على ذلك لن يكون هدفنا هنا أن نصل إلى مفهوم محدد للمنتالية اللغوية المسماة نصاً ، بل سنحاول أن نقدم للقارئ الكريم ، وذلك قدر الإمكان تصوراً معيناً للنص عند العلماء المشتغلين في مجال اللسانيات النصية ، وذلك من خلال عرض أهم المعايير التي اعتمدوا عليها في تعريف النص ، وهي معيار المكونات الجمالية للنص وتتابعها ، ومعيار الترابط ، ومعيار التواصل النصي والسياق ، ومعيار

¹ - ديكرو ، أوزوالد ، وجان ماري سشايفر ، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ، ترجمة الدكتور منذر عياشي ، جامعة البحرين ، 2003م ، ص822 ، وعياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - بيروت ، ط1 ، 2004م ، ص119 .

فعل الكتابة ، ومعيار الإنتاجية الأدبية ، ومعيار الاعتماد على جملة المقاربات المختلفة والمواصفات التي تجعل الملفوظ نصاً .

1- النص من حيث مكوناته الجمالية وتتابعها:

لقد انطلق بعض العلماء من هذا المعيار في مسعاهم إلى تحديد مفهوم النص بوصفه وحدة الدراسة في مجال علم اللغة النصي ، ورأوا فيه السبيل المثلى لذلك ، ومن هؤلاء الباحث تزيفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) الذي يقول في تعريفه: " يمكن للنص أن يكون جملة ، كما يمكنه أن يكون كتاباً تاماً ، وهو يُعرّف باستقلاله ، وانغلاقه² ، ثم يقول في وصفه: " إنه يكون نظاماً لا يجوز أن نطابقه مع النظام اللساني ، ولكن أن نضعه في علاقة معه: إنها علاقة تجاور وتشابه في الوقت نفسه"³ ، ومن هؤلاء أيضاً الدكتور سعد عبد العزيز مصلوح ، فهو يقول : " أما النص ، فليس إلا سلسلة من الجمل ، كل منها يفيد السامع فائدة بحسن السكوت عليها ، وهو مجرد حاصل جمع للجمل ، أو لنماذج الجمل الداخلة في تشكيله"⁴ .

2- النص من حيث الترابط:

يشكل الترابط المعيار الأساس في تحديد مفهوم النص لدى بعض العلماء في هذا المجال ، من مثل هارفج (Harweg) الذي يقول: إن النص " ترابط مستمر للاستبدالات السنجميمية التي تظهر الترابط النحوي في النص"⁵ .

ومن هؤلاء أيضاً الباحث فاينريش (H. Weinrich) الذي يرى أن النص هو " وحدة كلية مترابطة الأجزاء ، فالجمل يتبع بعضها بعضاً وفقاً لنظام سديد بحيث تسهم كل جملة في فهم الجملة التي تليها فهماً معقولاً ، كما تسهم الجملة التالية من ناحية أخرى في فهم الجمل السابقة عليها فهماً أفضل"⁶ ، ومنهم أيضاً برينكر (H. Brinker) الذي يرى أن النص هو " تتابع متماسك من علامات لغوية أو مركبات من علامات لغوية لا تدخل (لا تحتضنها) تحت أي وحدة لغوية أخرى(أشمل)"⁷ ، ومنهم أيضاً هلبش الذي يرى أن النص هو: " تتابع متماسك من الجمل"⁸ .

3- النص من حيث التواصل النصي والسياق:

لم تكن مسألة التواصل النصي والسياق بمنأى عن اهتمام علماء لغة النص وهم يحاولون ضبط مفهوم النص ، وممن اعتمد على هذا المعيار الباحث شميت (S. J. Schmidt) ، فهو يقول: " النص هو كل جزء لغوي منطوق من فعل التواصل في حدث التواصل ، يحدد من جهة الموضوع ، وفيه بوظيفة تواصلية يمكن تعرّفها ، أي يحقق كفاءة إنجازية يمكن تعرّفها"⁹ ، وممن اعتمد عليه أيضاً هارتمان (P.Hartmann) الذي حدّد النص بأنه: " علامة لغوية أصلية ، تبرز الجانب الاتصالي والسيمائي"¹⁰ ، وممن اعتمد عليه أيضاً الدكتور محمد حماسة عبداللطيف الذي يشير إلى أن النص لا يمكن أن يصبح نصاً

²- عياشي ، الدكتور منذر ، الأسلوبية وتحليل الخطاب ، مركز الإنماء الحضاري ، ط1 ، 2002م ، ص122 .

³- نفسه ، ص122 .

⁴- مصلوح ، الدكتور سعد ، من نحو الجملة إلى نحو النص ، منشور ضمن الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت بعنوان: عيد السلام هارون معلماً ومؤلفاً ومحققاً للأستاذين الدكتور وديعة النجم ، والدكتور عبده بدوي ، 1989 – 1990م ، ص407 .

⁵- بحيري ، سعيد حسن ، علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات ، مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان ، ط1 ، 1997م ، ص108 ، والفقي ، الدكتور صبحي إبراهيم ، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: دراسة تطبيقية على السور المكية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة - مصر ، ط1 ، 1421 هـ - 2000م ، ص1: 32 .

⁶- العبد ، الدكتور محمد ، اللغة والإبداع الأدبي ، دار الفكر ، القاهرة ، ط1 ، 1989م ، ص36 .

⁷- بحيري ، سعيد حسن ، علم لغة النص ، ص109 .

⁸- واورزنيك ، زتسيسلاف ، مدخل إلى علم النص : مشكلات بناء النص ، ترجمة الدكتور سعيد حسن بحيري ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1 ، 1424هـ - 2003م ، ص54 .

⁹- نفسه ، ص58 .

¹⁰- بحيري ، الدكتور سعيد حسن ، علم لغة النص ، ص108 ، وعفيفي ، الدكتور أحمد ، نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي ، مكتبة زهرة الشرق ، القاهرة ، ط1 ، 2001م ، ص27 .

: " إلا إذا كان رسالة لغوية تشغل حيزاً معيناً ، فيها جدلية محكمة مضمفورة من المفردات والبنية النحوية ، وهذه الجدلية المضمفورة تؤلف سياقاً خاصاً بالنص نفسه يثبت في المرسلّة اللغوية كلها" ¹¹ .

4- النص من حيث فعل الكتابة:

لقد حاول بعض علماء النص تحديد مفهوم النص انطلاقاً من فعل الكتابة ، فكان النص لديهم هو كل خطاب تثبته الكتابة ، ولعل أبرز هؤلاء هو بول ريكور (Paul Ricoeur) الذي حاول أن يؤسس نظرية للحدث الكتابي تميزه من الحدث الكلامي ، وتؤثر فيه في الوقت نفسه ، وتجعله مستقلاً بذاته وفاعلاً بغيره أيضاً ، ومن هذا المنطلق قال في تعريف النص: " ألا فلنسم نصاً كل خطاب تثبته الكتابة" ¹² ، ورأى أن التثبيت بوساطة الكتابة يعد جزءاً من النص نفسه ¹³ .

5- النص من حيث الإنتاجية الأدبية :

وهناك علماء حاولوا أن يعرفوا النص اعتماداً على معيار آخر هو معيار الإنتاجية الأدبية ، ومن أبرز هؤلاء الباحث الفرنسي رولان بارت (Roland Barthes) الذي انتقل في رؤيته للنص وتعامله معه من الموقف السلبي للمتلقّي إلى موقف آخر ، صار فيه النص فعالية كتابية ينضوي تحتها كل من الكاتب والقارئ ، لا كأدوات لتثبيت المعنى ، ولكن كبريق خاطف ومضات عابرة في فضاءات الخطاب غير المتناهية ¹⁴ .

6- النص من حيث جملة المقاربات المختلفة:

لقد حاول بعض الباحثين تقديم تعريفات للنص تراعي جوانبه المختلفة ؛ وذلك لأنهم لم يقتنعوا بما تقدمه التعريفات القصيرة من معلومات دقيقة يستند إليها عند الفصل بين النص وغيره من مصطلحات اللغة التي تتداخل معه ، ومن هؤلاء لوتمان Lotman الذي يرى أن النص يعتمد على مكونات عدة ، هي ¹⁵ :

أ- التعبير: فالنص يتمثل في علاقات محددة تختلف عن الأبنية القائمة خارج النص(في النص الأدبي يتم التعبير أولاً من خلال علامات اللغة الطبيعي) .

ب- التحديد: فالنص يحتوي على دلالة غير قابلة للتجزئة ، كأن يكون قصة أو وثيقة أو قصيدة ، والقارئ يعرف كل واحد من هذه النصوص بمجموعة من الخصائص والسمات .

ج- الخاصية البنوية: إن بروز البنية شرط أساسي لتكوين النص ، فالنص لا يمثل مجرد متواليّة من مجموعة علامات تقع بين حدين فاصلين .

ومن هؤلاء أيضاً روبرت دي بوجراند (Robort de Beaugrand) وولفجانج دريسلر (Wolfgang Dresslar) اللذان عرّفا النص بأنه " حدث اتصالي تتحقق نصيته إذا اجتمعت له سبعة معايير ، وهي الربط والتماسك والقصديّة والمقبولية والإخبارية والموقفية والتناص " ¹⁶ ، فهذا التعريف ، كما نرى ،

¹¹ - عبد اللطيف ، الدكتور محمد حماسة ، منهج في التحليل النصي للقصيدة ، مجلة فصول ، المجلد الخامس عشر ، العدد الثاني ، 1996م ، ص 108 .

¹² - عياشي ، الدكتور منذر ، الأسلوبية وتحليل الخطاب ، ص 127 .

¹³ - نفسه ، ص 127

¹⁴ - عياشي ، الدكتور منذر ، الأسلوبية وتحليل الخطاب ، ص 125- 126

¹⁵ - فضل ، الدكتور صلاح ، بلاغة الخطاب وعلم النص ، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونغمان ومكتبة لبنان ناشرون ، ط 1 ، 1996م ، ص 300- 301 ، وبوقرة ، نعمان ، نحو النص: مبادئه واتجاهاته الأساسية في ضوء النظرية اللسانية الحديثة ، علامات في النقد ، ج 61 ، م 16 ، جمادى الأولى 1428 هـ - ماي 2007 م ، ص 16

¹⁶ - بحيري ، سعيد ، علم لغة النص ، ص 146 ، والفقي ، صبحي إبراهيم ، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ، 1: 33- 34

يُدخل في حساباته النص ، وكل ما يتصل به من ظروف محيطية كالمنتج والمتلقي والسياق المقامي التواصلي والإعلامية والتواصل¹⁷ .

وهكذا نلاحظ أن مصطلح (نص) لم يكن أسعد حالاً من مصطلح (جملة) ؛ إذ لا يوجد تعريف للنص معترف به من قِبل عدد مقبول من الباحثين في اتجاهات علم لغة النص بشكل مطلق ، بل هناك اختلاف شديد بين هذه الاتجاهات في تعريف النص ، هذا الاختلاف يصل إلى حد الغموض أحياناً ، والتعقيد أحياناً أخرى ، ولا شك أن السبب الأساسي في ذلك هو اختلاف المعايير المعتمدة من قِبل الباحثين في تعريف هذا الكائن اللغوي .

2- مستويات التحليل في الدرس اللساني النصي:

سنحاول في هذه الفقرة من بحثنا أن نسلط الضوء على قضية مهمة جداً في الدراسات اللسانية النصية ، وتتبع أهميتها هذه من أنها تساعد إلى مدى بعيد في ضبط هذا الدرس وتحديد مجاله ، وهذه القضية هي قضية المستويات التي يحل هذا الدرس النص من خلالها .

والواقع أن الاهتمام بقضية مستويات التحليل اهتمام أصيل في الدرس اللساني الحديث ، إذ نلاحظ أنها قد حظيت باهتمام واضح في لسانيات الجملة أيضاً . يقول الدكتور رضوان قضماني: " إن أي تحليل لساني ، أو دراسة للغة لا يتم إلا بعد تحديد مستوياتها ، ولا ينطلق إلا منها ، ويتم تحديد هذه المستويات انطلاقاً من وحداتها الأساسية ، والعلاقات التراتبية القائمة بينها"¹⁸ .

أما منهجنا في هذه الفقرة ، فيقوم أساساً على تتبع ما قيل في هذا الباب عند ثلاثة من أعلام اللسانيات النصية ، وهم الباحث الألماني تون . آ . فان ديك ، صاحب منهج (نحوية النص) ، والباحث البلغاري الأصل تزيفيتان تودوروف ، والباحث العربي المغربي الأستاذ محمد خطابي .

1- مستويات التحليل النصي عند فان ديك:

لقد توسع فان ديك في دراسته لنحو النص اعتماداً على عدم كفاية نحو الجملة لوصف ظواهر تتجاوز الجملة إلى النص ، وإن كان هذا لا يعني عدم أهمية نحو الجملة أو التقليل من شأنه . يقول الدكتور سعيد بحيري: " بدأ فنديك T. A. Van Dijk ببيان أوجه عدم كفاية نحو الجملة لوصف ظواهر تتجاوز حدود الجملة غير أن ذلك لا يعني -بأية حال كما ورد فيما سبق في عدة مواضع- رفض مقولات نحو الجملة أو التقليل من قيمتها أو التشكيك في صحتها "¹⁹ .

والواقع أن هذا التوسع جعله يقسم هذا النحو إلى مستويات ثلاثة ، وهذه المستويات هي مستوى قواعد التحليل اللغوي التواصلية ، والمستوى الدلالي ، والمستوى التداولي . يقول فان ديك مبيناً ضرورة التلازم بين هذه المستويات الثلاثة في الوصف مؤكداً أهمية الوصف التداولي للنص ، يقول: " إن القول: " لن يوصف فقط باعتبار بنيته الداخلية، والمعنى المسند إليه ، وإنما سيوصف أيضاً باعتبار الفعل المنجـز بانـتاج مثل هذا القول " ²⁰ .

أ - مستوى قواعد التحليل اللغوي التواصلية:

وهذه القواعد هي عبارة عن أنساق لغوية تحدد السلوك اللغوي ، كما يتجلى في استعمال الأقوال اللغوية المنجزة ، وذلك يعني اهتمام النحو بصياغة البنيات المجردة للأقوال صوتياً وتركيبياً ومورفولوجياً عند مستعملي اللغة .

¹⁷- مصلوح ، الدكتور سعد ، نحو أجرومية للنص الشعري: دراسة في قصيدة جاهلية ، مجلة فصول ، المجلد العاشر ، العددان الأول والثاني ، يوليو/ أغسطس ، 1991م ، ص 154 .

¹⁸- قضماني ، الدكتور رضوان ، مدخل إلى اللسانيات، منشورات جامعة البعث ، حمص ، 1988م ، ص 73

¹⁹- بحيري ، الدكتور سعيد حسن ، علم لغة النص ، ص 218

²⁰- خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 29

ويشير ذلك إلى أن ما جعل هذه القواعد تواضعية هو كونها مشتركة بين أفراد عشيرة لغوية²¹ ، وهي قواعد يستنبطها هؤلاء الأفراد وفق الأقوال اللغوية .

ففي هذا المستوى إذاً يتم التحليل اللساني النصي على ثلاثة مستويات أساسية ، وهي المستوى الصوتي ، والمستوى الصرفي (المورفولوجي) ، والمستوى النحوي ، وقد حاول فان ديك بيان أهمية كل مستوى من هذه المستويات في التحليل .

1- المستوى الصوتي والمستوى الصرفي:

يرى فان ديك أولاً أن المميزات الصرفية الصوتية للنصوص تعبر في كثير من الأحيان عن العلاقات الدلالية التحتية ، ولذلك نراه يقول: " ويبدو مسبقاً أن المميزات الصرفية الصوتية للنصوص تُعد في معظم الأحيان التعبير عن العلاقات الدلالية التحتية " ²² .

وهو ينظر إلى الوصف الصوتي للنصوص بوصفه تتابعات جمالية ، ويرى أنه يجب على الفائدة في هذا الميدان أن تصب من بين أشياء أخرى على تحليل اتساق الأصوات وعلى النبر وعلى النغمة . يقول: " يُنظر إلى الوصف الصوتي للنصوص بوصفه تتابعات جمالية ، وهو لا يزال يعد في بداياته ، ويجب على الفائدة في هذا الميدان أن تصب من بين أشياء أخرى ، على تحليل اتساق الأصوات وعلى النبر وعلى النغمة " ²³ .

ويبدو أن تركيزه على هذه النقاط الثلاث يعود إلى مدى تأثرها بالسياق النصي ، إذ نلاحظ أنه يشير إلى أن الصيغة النغمية للضمير في بعض اللغات تختلف داخل النص عنها في الجمل عندما تكون معزولة . يقول: " ويجب أن نلاحظ أيضاً استعمال الصيغة النغمية للضمير في بعض اللغات ، وذلك كما في الجمل المتعاقبة في التابع التالي للإنكليزية:

(I went to the pub. John went to the movies)

وفي مثل هذه الحالات ، فإن التعبير " I " و " John " إذ يقعان في بداية الجملة ، فإنهما يستطيعان أن يأخذا نبراً أكثر مما هو موجود عندما تتمثل الجمل معزولة ، وتظهر فيها هذه الكلمات " ²⁴ .

على أن ما ينبغي أن نشير إليه أخيراً هو أن فان ديك لم يــــر في دراسة النص على هذا المستوى فائدة كبيرة ، وذلك لأن النص في رأيه " لا يمتلك على هذا المستوى إلا نادراً مميزات تختلف بشكل نسقي عن مميزات الجمل المؤلفة " ²⁵ .

2- المستوى النحوي:

لقد حظي هذا المستوى بجانب لا بأس به من اهتمام فان ديك ، وهو يحاول جاهداً وضع نظرية عامة لتحليل النص ، وذلك على الرغم من أنه قد رأى أن المكون النحوي لقواعد النص لا يحمل إلا مهمات قليلة خاصة ²⁶ .

وقد رأى أن بنية تتابع الجمل يمكن أن توصف وصفاً كافياً بمصطلحات تسلسل خطي منظم وبسيط ، إذ يقول في ذلك: " وتبدو بنية تتابع الجمل قادرة أن تُوصف وصفاً كافياً بمصطلحات تسلسل خطي منظم وبسيط: (ج1، ج2...ج ن) " ²⁷ .

²¹ - نفسه ، ص 28

²² - عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 150 .

²³ - نفسه ، ص 150

²⁴ - عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 150

²⁵ - نفسه ، ص 149

²⁶ - نفسه ، ص 151

²⁷ - نفسه ، ص 151

وهو يرى أن هنالك أكثر من سبب يوجب وصف البنية الجمالية في إطار التتابعات²⁸ ، منها أن الجمل التي تشكل جزءاً كاملاً من جمل متتابعة تمتلك عدداً معيناً من المميزات النحوية التي لا تمتلكها الجمل المعزولة ، وقد مثل لذلك بالتتابع التالي:

- Je suis alle au café. Pas Jean . Lui voulait aller au cinema

أنا ذهبت إلى المقهى ، ليس جان . هو يريد أن يذهب إلى السينما .

.A- : C'est Jean qui a termine la tarte?

أ- أياكون جان هو الذي أنهى الفطيرة ؟

B- : Non , pas lui , moi

ب - لا ، ليس هو ، أنا .

ثم قال بعد ذلك: " تعد الجمل الثانية من هذا التابع غير كافية في ذاتها ، وعلى الأقل من وجهة نظر نحوية ، وإن هذا ليستلزم ألا نفهمها إلا من جانب تأويل الجمل السابقة ، وما كان ذلك كذلك إلا لأن مفهوم القاعدية مفهوم نسبي . في الواقع: يمكن للجمل أن تكون من منظور نحوي قاعدية تماماً في سياق جمل أخرى " ²⁹ .

ومن هذه الأسباب أيضاً أن عدداً كبيراً من هذه التتابعات يعد متعادلاً مع مميزات الجمل المركبة ، ومثال ذلك عند فان ديك استعمال ضمائر الإشارة العائدة . يقول : " فاستعمال ضمائر الإشارة العائدة يعد مثلاً على ذلك : تحيل هذه الضمائر إلى الأشياء ذاتها التي تحيل إليها التعبيرات في الجملة أو عدد الجملة الذي يسبق ، ويقول آخر فان إعمال الضمائر يذهب خلف حدود الجملة " ³⁰ .

ومن هنا ندرك مدى أهمية مفهوم التابع الجملي في التحليل النحوي للنص عند ديك ، إذ إن هذا المفهوم هو مفهوم " موافق بالنسبة إلى الوصف الملائم للعبارة اللسانية " ³¹ .

وهكذا نجد أن مستوى القواعد التوازنية في نظرية فان ديك النصية هو مستوى يركز على البنية الشكلية للمتتالية النصية ، إذ يركز على وجود مجموعة من القوانين الاختيارية التي استخلصت من النص ذاته ، وتتوفر على دراسة النص وتراكيبه وأبنيته ووظيفته بمعايير علمية ³² .

ب- المستوى الدلالي:

يرى فان ديك أن النحو إذا لم يهتم بجانب المعنى يظل ناقصاً ، ولذلك تراه يشير إلى أن الأمر يقتضي ضرورة أن يحدد النحو " بنية المعنى المرتبطة بهذه الأشكال ، وذلك رغم أن المعنى ليس جزءاً من بنية الأقوال " ³³ ، وبناءً على هذا يمكن أن يوصف النحو لـدى فان ديك بأنه " نسق نظري من قواعد الصورة والمعنى " ³⁴ .

ومن هذا المنطلق حظيت العلاقات الدلالية بين الجمل باهتمام كبير من ديك فقد رأى أنه من المهم جداً أن تقوم بين الجمل المنظور إليها في كليتها علاقة ، وأن التتابعات الجمالية يجب أن توصف بمصطلحات العلاقات الدلالية بين الجمل ³⁵ .

²⁸ - نفسه ، ص 151-152

²⁹ - عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 151

³⁰ - نفسه ، ص 152

³¹ - نفسه ، ص 153 .

³² - بجيري ، الدكتور سعيد حسن ، علم لغة النص ، ص 219

³³ - خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 28 .

³⁴ - نفسه ، ص 29 .

³⁵ - عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 154

وقد وجد أن العلاقات الدلالية بين الجمل يمكن أن تكون على ضربين ، هما: العلاقات المرجعية ، وعلاقات المعنى ، إذ يقول: " ويقول آخر ، فإن التتابعات الجمالية توصف بشكل رئيس بمصطلحات العلاقات الدلالية بين الجمل ، ويمكن لهذه العلاقات أن تكون على ضربين على الأقل : العلاقات المرجعية أو التوسمية ، وعلاقات المعنى أو القصدية³⁶ "37 .

وهو لم يكتف بذلك فقط ، بل إنه قد رأى ضرورة التمييز بين العلاقات الدلالية الموجودة بين الجمل المنظور إليها بوصفها كلاً واحداً مستقلاً ، والعلاقات الدلالية الموجودة بين مكونات هذه الجمل . يقول : " ويمكن بعد ذلك أن يكون مفيداً إنجاز تمييز بين العلاقات الدلالية الموجودة بين الجمل أو أعضاء الجمل المنظور إليها بوصفها كلاً ، وبين العلاقات الدلالية الموجودة بين مكونات هذه الجمل أو أعضاء هذه الجمل "38 .

وهكذا ندرك مدى الاهتمام الذي حظي به الجانب الدلالي للنص من قبل فان ديك ، وإتماماً لوضوح صورة هذا الاهتمام نرى أن نتوقف ، في هذا المقام ، عند ثلاث قضايا شغلت حيزاً مهماً من كتابات ديك ، وهي: الترابط ، والانسجام ، والبنيات الكلية³⁹ .

1- الترابط:

يستعمل فان ديك مفهوم (الترابط) للإشارة إلى علاقة خاصة بين الجمل ، وقد فضّل الباحث الحديث عن العلاقة بين قضيتي جملة ما أو جمل ما ، وذلك لأن الجملة مقسولة تركيبية والترابط علاقة دلالية . يقول: " ولكي نقيم تمييزاً بين العلاقات الواسمة لظواهر السطح ، والعلاقات الدلالية ، فسنترك عن العلاقات بين القضايا "40 .

والحقيقة أن ما كان يسعى إليه فان ديك من خلال هذا المفهوم هو معرفة المعيار الذي تحدد بموجبه مقبولة المتتالية الجمالية المسماة نصّاً أو عدم مقبوليتها ، وهو قد صرح بهذا الطموح على نحو مباشر في التساؤل التالي ؛ يقول في ذلك: " ما هي أصناف القيود المحددة لهذه الحُدوس حول المقبولة الدلالية لهذه الجمل والخطابات "41 .

وقد انتهى فان ديك بعد استعراضه للأمثلة المختلفة ، ومناقشتها إلى أن " الشرط الأدنى لترابط القضايا التي تعبر عنها جملة أو متتالية هو ارتباطها بموضوع التخاطب نفسه "42 ، وبناءً على هذا تكون الوقائع التي تشير إليها القضايا متعلقة بقدر ما تكون مرتبطة بموضوع التخاطب ، ومن هنا رأينا يستبعد الجملة التالية : " ذهبنا إلى الشاطئ ، وولد بيتر في مانشيستر " ، وما شابهها من أن تكون قضاياها متعلقة ، ومن ثم من أن تكون مقبولة في التخاطب ؛ وذلك لأن " موضوع السابق فيها هو الذهاب إلى الشاطئ ، بينما موضوع اللاحق هو مكان ميلاد بيتر "43 .

2- الانسجام:

³⁶ - " هكذا وجدت في الترجمة ، ونعتقد أن الأصل هو " القصدية

³⁷ - عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 154

³⁸ - نفسه ، ص 154

³⁹ - خير دليل على اهتمام ديك بهذه القضايا هو أنه قد خصص لها القسم الأول من كتابه النص والسياق . ينظر خطابي ، محمد ، لسانيات

النص ، ص 27

⁴⁰ - عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 156

⁴¹ - خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 31

⁴² - نفسه ، ص 34

⁴³ - نفسه ، ص 34 .

يرى فان ديك أن تحليل الانسجام يحتاج إلى تحديد نوع الدلالة التي ستمكننا من ذلك ، وهي ، كما يرى ، دلالة نسبية ، أي إننا لا نؤول الجمل أو القضايا بمعزل عن الجمل والقضايا التي تسبقها ، " فالعلاقة بين الجمل محددة باعتبار التأويلات النسبية "44 .

والحقيقة أن فان ديك لم يكتفِ بمجرد الإشارة إلى أهمية تحديد نوع الدلالة في تحليل الانسجام ، بل إنه قد تجاوز ذلك إلى محاولة البرهنة على ضرورة التأويل النسبي ، وذلك من خلال محاولته تحليل ثلاثة مقاطع من قصة بوليسية .

ولعل أهم ما جاء في هذا التحليل هو أن ديك قد كشف عن الكثير من العلاقات التي تحقق الانسجام ، سواءً أكان ذلك داخل المقطع الواحد أم بين المقاطع ؟ .

والحقيقة أننا نستطيع أن نختزل وسائل انسجام الخطاب التي عرضها ديك في تحليله لمقاطع القصة البوليسية الثلاثة على النحو التالي⁴⁵ .

أ - تطابق الذوات .

ب - علاقات : التضمن ، الجزء - الكل ، الملكية .

ج - مبدأ الحالة العادية المفترضة للعالم .

د - مفهوم الإطار .

هـ - التطابق الإحالي .

و - تعالق المحمولات .

ز - العلاقات الرابطة بين المواضيع الجديدة : علاقة الرؤية ، التذكر... .

هذا ، باختصار ، ما استعنا الوصول إليه من كلام فان ديك على الانسجام ، وهو على قلته يدل على مدى العناية التي أولاها ديك للانسجام على الرغم من أنه ليس إلا مظهراً خطابياً واحداً من مظاهر خطابية أخرى في المستوى الدلالي .

3- البنيات الكلية :

لقد حظي مفهوم (البنية الكلية) بجانب مهم من تفكير ديك في الجانب الدلالي للنص ، فقد رأى أن لكل خطاب بنية كلية ترتبط بها أجزاء الخطاب . يقول الدكتور خالد محمود جمعة في معرض كلامه على نموذج (ديك) النصي: " ودعوته هذه (أي دعوة ديك إلى ضرورة وجود نظرية نص تخص القصة) تطلبت منه التوقف أمام مفهوم البنية الموسعة Makro Struktur والبناء عليه ، وأوصلته في النهاية إلى أن كل نص من النصوص ، ومهما كان نوعه ، يشتمل على بنية موسعة ؛ لأنه يتضمن بنية دلالية عميقة تشكل البنية الدلالية العامة للنص من ناحية أولى ، ولا تسوّى بالبنية العميقة للجمل من ناحية ثانية "46 .

وهو يرى أن الوصول إلى هذه البنية لا يجري هكذا ، بل عبر عمليات متنوعة تشترك كلها في سمة واحدة ، وهي الاختزال ، وهذه العمليات ، كما يراها فان ديك ، هي⁴⁷ :

أ - الحذف أو الانتخاب : وهو حذف ، في تتابع القضايا ، لكل القضايا التي لا تعد شروطاً لتأويل قضايا تالية في النص ، أو اختيار القضايا التي تعد شروطاً للتأويل النصي .

44- نفسه ، ص 34

45- نفسه ، ص 37

46- جمعة ، الدكتور خالد محمود ، نظرية النص بين التنظير والتطبيق ، علامات في النقد ، ج 49 ، ص 13 ، رجب 1424هـ - سبتمبر 2003م

ص 516

47- عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 160-161

ب - التعميم: وهو تعويض تتابع من القضايا بقضية تستلزمها كل قضية من قضايا التابع . مثال : " ماري تلعب بالكرة ، جان يلعب بالكرّيات ، ميشيل يلعب بالدمية ... " ← يلعب الأطفال بألعابهم .

ج - البناء : إنه تعويض تتابع من القضايا بقضية تحيل إجمالاً إلى الحدث نفسه الذي تحيل إليه قضايا التابع في مجموعها ، ومثاله تعويض التابع التالي: " ذهبت إلى المحطة اشترت بطاقة ، ارتددت إلى الرصيف ، صعدت إلى القطار " بالقضية التالية: " قمتُ برحلة في القطار " .

والبنية الكلية لدى فان ديك ليست شيئاً معطى مسبقاً ، بل هي مفهوم مجرد حدسي به تتجلى كلية الخطاب ووحدته . يقول الدكتور سعيد بحيري : " يبحث فنديك إذن عن بنية كلية دلالية مجردة تمكنه من اختزال عدد غير محدود من المعلومات التي تقدمها المتواليات الجمالية ، ويشكل الحدس المعيار في مثل هذه العملية" ⁴⁸ .

ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن مفهوم البنية الكلية عند فان ديك لا يمكن أن يقوم وحده ، بل هو يحتاج إلى وسيلة ملموسة توضحه وتجعله مقبولاً ، وهذه الوسيلة هي مفهوم موضوع الخطاب . يقول الأستاذ محمد خطابي في ذلك : " وكما لاحظنا في تعامل ديك مع الخطاب المحلل سابقاً ، تعد البنية الكلية افتراضاً يحتاج إلى وسيلة ملموسة توضحه وتجعله مقبولاً كمفهوم ، وقد وجد ديك أن مفهوم موضوع الخطاب هو هذه الوسيلة" ⁴⁹ .

كل ما سبق يدل على أهمية المستوى الدلالي في نظرية ديك النصية ، وهي أهمية تنبع في المقام الأول من الحرية الكبيرة التي تمنحه إياها قوانين الدلالة لما تتسم به من الدينامية والتغير . يقول الدكتور سعيد بحيري: " وبديهي أن يعثر على تلك الحرية في قوانين الدلالة التي تتصف بالدينامية والتغير" ⁵⁰ .

ج- المستوى التداولي:

ويعني ذلك عند فان ديك دراسة وصفية للنص من واقع النظر إلى كونه مقبولاً تداولياً في السياق الذي أنجز فيه ، وهو مستوى العمل ، بمعنى أن القول " لن يُوصف فقط باعتبار بنيته الداخلية والمعنى المسند إليه ، وإنما سيُوصف أيضاً باعتبار الفعل المنجز بإنتاج مثل هذا القول" ⁵¹ ، فلم تعد دراسة النص كافية من خلال وصف بنيته النحوية أو الدلالية ، بل لا بد من دراسته أيضاً على مستوى الخطاب ، أي الحدث الكلامي وما يتطلبه من قيود ومعايير .

وتبرز قيمة إضافة المكون التداولي إلى المكونين النحوي والدلالي في أن المكون التداولي لن يحدد فقط شروط مناسبة الجمل للسياقات التواصلية التي تنجز فيها ، بل سيحدد أيضاً شروط مناسبة الخطاب لسياقاته التواصلية . يقول: " المكون التداولي لن يحدد فقط شروط المناسبة بالنسبة للجمل ، بل سيحدد أيضاً شروط المناسبة بالنسبة لأنواع الخطاب" ⁵² .

ويرى ديك أن الدراسة التداولية للنصوص تستند إلى تأويل للنص بوصفه فعلاً للسان أو بوصفه سلسلة من أفعال اللسان ، فهو يقول: " وبما أن النصوص هي ، بالإضافة إلى أشياء أخرى ، نتاجات من الجمل ، فيمكننا أن نحللها أيضاً على المستوى التداولي بوصفها نتاجات من أفعال اللسان" ⁵³ .

ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن ديك قد حاول في ثنايا دراسته للمستوى التداولي للنص أن يتكلم على بنية كلية على المستوى النفعي تعرضها سلسلة محددة من أفعال الكلام ، وترتبط بشكل منظم مع البنية الدلالية الكلية . يقول الدكتور خالد محمود جمعة: " ولم يكتف (يقصد ديك) بتأكيد المستوى الدلالي

⁴⁸ - بحيري ، الدكتور سعيد حسن ، علم لغة النص ، ص 248 .

⁴⁹ - خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 46 .

⁵⁰ - بحيري ، الدكتور سعيد حسن ، علم لغة النص ، ص 219 .

⁵¹ - خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 29 .

⁵² - خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 29 .

⁵³ - عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 172 .

وحسب ، بل لاحظ وجود بنى كلية على المستوى النفعي أيضاً ، لأن بنية فعل الكلام Makro " sprechakt الكلية تعرضها سلسلة Sequenz محددة من أفعال الكلام ، كما وأشار إلى ما بين كل من البنية الدلالية الكلية والنفعية من ترابط منظم ، لأن الأولى تمثل المضمون أو المحتوى الإخباري لفعل الكلام ، ويمثل فعل الكلام الكلي الوظيفة النفعية لموضوع النص "54 .

وهو يرى أخيراً أن تحديد الأفعال الكبرى انطلاقاً من تواليات أفعال اللسان أمر مهم جداً بالنسبة إلى التأويل الإدراكي لمتواليات أفعال اللسان ، وهذا ما يدل عليه قوله: " إن التأويل التداولي الإجمالي للنص ، أي تحديد الأفعال الكبرى انطلاقاً من تواليات أفعال اللسان- ليعد مهماً بالنسبة إلى التأويل الإدراكي (التداول) لمتواليات أفعال اللسان وإنجازها وتوجيهها "55 .

عند هذا الحد يمكن أن نوقف كلامنا على مستويات التحليل النصي عند فان ديك لنقول ملخصين: إن ديك قد حاول في بحوثه أن يقدم تصوراً لتحليل النص على ثلاثة مستويات ، وهي مستوى القواعد اللغوية التواصلية ، ويضم القواعد المتواضع عليها من قبل الجماعة اللغوية ، وهي قواعد صوتية وصرفية وتركيبية ، والثاني هو المستوى الدلالي أو لنقل مستوى المضمون ، والثالث هو المستوى التداولي أو مستوى الحدث الكلامي وما يتطلبه من قيود ومعايير .

2- مستويات التحليل النصي عند تودوروف:

لقد اقترح تودوروف أن يتم التمييز بين ثلاثة وجوه للنص ، وهي الوجه الكلامي ، أو الشفاهي ، وهو يتكون من كل العناصر اللسانية الصوتية ، والقاعدية للجمل التي تكونه ، والوجه النحوي الذي لا يحيل إلى نحو الجمل ، بل إلى العلاقات بين الوحدات النصية (جمل ، مجموعات من الجمل) ، والوجه الدلالي ، وهو إنتاج معقد للمضمون الدلالي للوحدات اللسانية . يقول: " وهكذا ، فإننا بخصوص النصوص سنتحدث عن الوجه الكلامي الذي سيكون مكوناً من كل العناصر اللسانية المتعلقة بالجملة تحديداً ، والتي تكونه (العناصر الصوتية ، والقاعدية ، إلى آخره) وسنتحدث عن الوجه النحوي محيلين ليس إلى نحو الجمل ، ولكن إلى العلاقات بين الوحدات النصية (جمل ، مجموعات من الجمل ، إلى آخره) ، كما سنتحدث أخيراً عن الوجه الدلالي ، وهو إنتاج معقد للمضمون الدلالي للوحدات اللسانية "56 .

أ – الوجه الكلامي:

وهو الوجه الذي يتكوّن من كل العناصر اللسانية للجمل التي تكونه ، أو لنقل عنه كما قال تودوروف نفسه: إنه الوجه " الذي سيكون مكوناً من كل العناصر اللسانية المتعلقة بالجملة تحديداً ، والتي تكونه (العناصر الصوتية ، والقاعدية ، إلى آخره) "57 .

ولا بد من الإشارة إلى أن تودوروف يرى أن دراسة هذا الوجه تحتوي أيضاً دراسة الوقائع الأسلوبية والظواهر الأكثر بدائية ، من مثل طول النص وغير ذلك . يقول ماري جان سشايغر معبراً عن هذه الفكرة عند تودوروف: " وتحتوي دراسة الوجه الشفوي أيضاً دراسة الوقائع الأسلوبية ، وكذلك أيضاً دراسة الظواهر الأكثر بدائية مثل طول النص ، إلى آخره "58 .

ب – الوجه النحوي:

يمثل الوجه النحوي الوجه الثاني من وجوه النص عند تودوروف ، وفي هذا الوجه لا نحيل إلى نحو الجمل ، بل إلى العلاقات بين الوحدات النصية المختلفة كالجمل ومجموعات الجمل وغير ذلك . فهذا

54- جمعة ، الدكتور خالد محمود ، نظرية النص بين التنظير والتطبيق ، ص 518

55- عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 174 .

56- عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 110 ، ويمكن أن ينظر أيضاً في عياشي ، الدكتور منذر ، الأسلوبية وتحليل الخطاب ، ص 123

57- عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 110 .

58- ديكر ، أوزوالد ، وجان ماري سشايغر ، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ، ص 825

الوجه عند تودوروف هو " الذي يحيل ليس إلى نحو الجمل ، ولكن إلى العلاقات بين الوحدات النصية (جمل ، مجموعات من الجمل ، إلى آخره) " ⁵⁹ .

وتستند دراسة الوجه النحوي للنص عند تزييفتان تودوروف إلى تحليل للقضايا تختزل من خلاله الخطاب إلى قضايا بسيطة ، ومكونة من عامل (مسند إليه) ومن مسند ، أو من عدد من العاملين (مثل المسند إليه والشيء) ومن مسند ، وتتناسب القضية هنا مع ما يسميه جان دوبوا الجملة في حدها الأدنى . يقول جان ماري سشايفر : " وأما ما يخص دراسة الوجه النحوي للنص ، فإن تودوروف كان قد اقترح الانطلاق من تحليل قولي يكون أهلاً لاختزال الخطاب إلى مقولات منطقية بسيطة تتكون من عامل (مسند إليه) ومن مسند ، أو من عدد من العوامل (مثلاً: المسند إليه والشيء) ومن مسند ، وهو اقتراح يتناسب مع الجملة الدنيا لجان دوبوا " ⁶⁰ .

والحقيقة أن ما يقصده تودوروف من وراء ذلك هو دراسة الأنظمة المختلفة التي تحكم العلاقات بين الجمل في النص ، وهي النظام المنطقي ، والنظام المكاني والنظام الزماني . يقول جان ماري سشايفر معبراً عن ذلك: " والمقصود بعد ذلك دراسة الأنظمة المختلفة التي تحكم العلاقات بين الجمل " ⁶¹ .

1- النظام المنطقي:

وهو يجمع كل العلاقات المنطقية بين القضايا كالسببية التي تكثر في القصة وتجمع شروط الوجود والنتائج والحوافز ، وكالفصل والوصل والقصر والاشتمال التي تكثر في الخطاب التعليمي على نحو خاص . يقول تودوروف: " هناك النظام المنطقي الذي يجمع كل العلاقات المنطقية بين القضايا: السببية ، الفصل ، الوصل ، القصر ، الاشتغال ، وإن السببية التي هي كثيرة الورد في القصة على نحو خاص ليست على كل حال مفهوماً بسيطاً . إنها تجمع شروط الوجود والنتائج والحوافز ، إلى آخره ، وكذلك فإن علاقات مثل الاشتغال هي كثيرة الورد في الخطاب التعليمي على وجه خاص (الضوابط ، الأمثلة) " ⁶²

2- النظام الزماني :

وهو ، كما يرى تودوروف ، يتكون من تعاقب الوقائع التي يستدعيها الخطاب ، وهو يوجد في بعض نماذج النص كاليوميات الخاصة والمذكرات كما يوجد في الخطاب المرجعي كما في التاريخ والقصة ، ويغيب من الخطاب الوصفي والشعر الغنائي ⁶³ .

3- النظام المكاني:

ويكون عندما لا تكون القضايا لا منطقية ولا زمانية ، ولكن عندما تكون قضايا تشابه أو لا تشابه ، ويعد الإيقاع الشعري مثلاً لهذا النظام المكاني ⁶⁴ .

ونود أن نشير أخيراً إلى الاهتمام الواضح الذي أولاه تودوروف في تحليلاته النحوية للبنية النحوية للنصوص السردية ، وذلك بفضل مفهوم التحويل الاستدلالي الذي استلهمه من هاريس . يقول سشايفر في ذلك: " ولقد ركز تودوروف تحليلاته النحوية حول مسألة النحو السردية ، فهو لما كان يستلهم من مفهوم التحويل الاستدلالي الذي أنشأه هاريس ، فقد اقترح بيان البنية النحوية للنصوص السردية وذلك بمساعدة مفهوم التحويل الاستدلالي: تكون الجملتان في علاقة تحويلية عندما يكون مسند إحداهما تحويلاً للآخر " ⁶⁵ .

⁵⁹ - ديكر ، أوزوالد ، وجان ماري سشايفر ، القاموس الموسوعي الجديد لعلم اللسان ، ص 824-825

⁶⁰ - نفسه ، ص 825

⁶¹ - نفسه ، ص 825

⁶² - عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 112

⁶³ - عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 112-113 .

⁶⁴ - نفسه ، ص 113 .

⁶⁵ - ديكر ، أوزوالد ، وجان ماري سشايفر ، القاموس الموسوعي الجديد لعلم اللسان ، ص 825

ج - الوجه الدلالي:

وهذا الوجه ، كما يرى تودوروف ، هو " إنتاج معقد للمضمون الدلالي للوحدات اللسانية "66 ، وهو يهتم بدراسة البنى الكبرى في النص ، ولا سيما البنى البرهانية أو السردية. يقول جان ماري سشايغر معبراً عن هذا المعنى عند تودوروف يقول: " يجب على التحليل الدلالي فيما يخصه أن يدرس البنى الكبرى ، ولا سيما البنى البرهانية أو السردية (الموضوعاتية مثلاً) "67 .

ويرى تودوروف أن القضايا التي تثيرها الوجوه الدلالية يجب أن تدرس في سياقها الخاص ، وهو يثني على دراسات الوجه الدلالي للنص التي أجريت في إطار المنظور القوالي ، وخاصة الدراسة التي قام بها بيكير لخطابات من نموذج العرض والتي كشفت فيها عن ترسمتين أساسيتين : (موضوع _ تقييد - إشهار) (و مشكلة - حل) . يقول : " تثير الوجوه الدلالية والكلامية قضايا يجب أن ندرسها في سياقها الخاص ، وستشير هنا فقط إلى أنه من التحليلات النادرة التي تلامس الوجه الدلالي للنص إنما توجد في المنظور القوالي ، فلقد حلل أ . ل . بيكير خطابات من نموذج العرض ، وكشف عن ترسمتين أساسيتين : موضوع - تقييد - إشهار ، ومشكلة - حل "68 .

هذا بإيجاز ما استطعنا أن نصل إليه من كلام تودوروف على وجوه التحليل النصي ، وهو على إيجازه يدل على أهمية هذه المحاولة وإن لم تسلم من النقد ، إذ هناك من رأى أنها تختزل النص إلى نسق من القيود اللسانية مما يشوش التمييز بين وقائع لغوية ووقائع نصية ، ومن هؤلاء جان ماري سشايغر الذي يقول: " ولكن المشكلة التي تعالج النص بوصفه نسقاً تضمينياً إزاء نسق اللغة ، فإنها تختزله على الرغم من كل شيء إلى نسق من القيود اللسانية تماماً ، وهذا ما يشوش مجدداً التمييز بين الوقائع اللغوية ، والوقائع النصية التي يدعمها تودوروف من جهة أخرى "69 .

3- مستويات التحليل النصي عند الأستاذ محمد خطابي:

لقد قدم الأستاذ محمد خطابي في مستهل تحليله لفصيحة فارس الكلمات الغربية لأدونيس إطاراً نظرياً لتحليل النص يتألف من خمسة مستويات ، هي : المستوى النحوي ، والمستوى المعجمي ، والمستوى الدلالي ، والمستوى التداولي ، والمستوى البلاغي "70 .

وتجدر الإشارة ههنا إلى أن الباحث قد استخلص هذا الإطار من إدماج المقترحات الغربية في مجالات اللسانيات الوصفية ولسانيات الخطاب وتحليل الخطاب والذكاء الاصطناعي ، والمقترحات العربية في ميادين البلاغة والنقد الأدبي وعلم التفسير وعلوم القرآن . يقول الدكتور جميل عبد المجيد حسين: " وقد استخلص هذا الإطار من إدماج المقترحات الغربية والمقترحات العربية مصنفاً إياها في أربعة مستويات ، مضيقاً إليها مستوى خامساً اقتضته خصوصية الخطاب الشعري (المستوى البلاغي) "71 .

أ - المستوى النحوي:

ويتألف هذا المستوى عند الأستاذ خطابي من ست قضايا ، هي:72:

- 1- الإحالة . 2- الإشارة . 3- أدوات المقارنة . 4- العطف . 5- الحذف . 6- الاستبدال .
- ب - المستوى المعجمي:

وهو يتألف ، في رأي الباحث ، من ثلاث قضايا ، هي:73:

- عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 110 ، وينظر أيضاً: عياشي ، الدكتور منذر ، الأسلوبية وتحليل الخطاب ، ص

123

67- ديكرو ، أوزوالد ، وجان ماري سشايغر ، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ، ص 825

68- عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، ص 111 .

69- ديكرو ، أوزوالد ، وجان ماري سشايغر ، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ، ص 826 .

70 - خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 211

71- حسين ، الدكتور جميل ، علم النص: أسسه المعرفية وتجلياته النقدية ، عالم الفكر ، العدد 2 ، المجلد 32 ، 2003م ، ص 162 .

72- خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 211 .

1- التكرير : وهذه القضية تتألف من عدد من القضايا الجزئية ، هي:

- البناء . - المناسبة . - رد العجز على الصدر .

2- التضام .

3 - المطابقة .

وهذان المستويان ، كما يرى الأستاذ خطابي ، يتعلقان بالجانب الاتساق للنص ، إذ يقول في بداية الفصل الثامن الذي عقده لتحليل قصيدة(فارس الكلمات الغربية) نحوياً ومعجمياً، يقول: " سنقارب في هذا الفصل مستويين يتعلقان (بهما يتجلى) باتساق النص ، وهما المستوى النحوي ، والمستوى المعجمي "74 .

ج - المستوى الدلالي:

ويتألف هذا المستوى من خمس قضايا ، وهي ، كما يراها الأستاذ خطابي⁷⁵:

1- مبدأ الاشتراك : وهو يضم .

- الجامع العقلي . - الجامع الوهمي .

2- العلاقات : وهي:

- علاقة الإجمال / التفصيل . - علاقة العموم / الخصوص .

3- موضوع الخطاب .

4- البنية الكلية .

5- التغيري .

د - المستوى التداولي:

ويتألف عنده من قضيتين أساسيتين ، وهما⁷⁶:

1- السياق وخصائصه .

2- المعرفة الخلفية : وتضم:

- الأطر . - الجامع الخيالي . - التضام النفسي .

هـ - المستوى البلاغي:

لقد أضاف الأستاذ محمد خطابي هذا المستوى مراعاة لطبيعة الخطاب الذي كان يسعى إلى تحليله ، وهو الخطاب الشعري ، وقد هدف من خلال إضافة هذا المستوى إلى رصد دلالة الاستعارات في النص المحلل وصولاً إلى البحث في كيفية تعاقبها من أجل إنتاج نص منسجم . يقول: " نظراً لخصوصية الخطاب الشعري فقد أضفنا مستوى بلاغياً نرصد فيه دلالة الاستعارات الموظفة في النص وصولاً إلى البحث في كيفية تعاقبها من أجل إنتاج نص منسجم "77 .

ونود أن نشير أخيراً إلى أن هذا الإطار النظري الذي صاغه الأستاذ خطابي لم يسلم من النقد ، إذ إن هناك من رأى أنه كان من الأولى إدراج هذا المستوى في المستوى الدلالي . يقول الدكتور جميل عبد المجيد حسين: " ولا يعني كل هذا نفي وجود التفاتات جيدة في التحليل ، وذلك كتحليل علاقة العموم-

⁷³ - خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 211 .

⁷⁴ - نفسه ، ص 213 .

⁷⁵ - نفسه ، ص 211 .

⁷⁶ - خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 211 .

⁷⁷ - خطابي ، محمد ، لسانيات النص ، ص 211- 212 .

الخصوص فيما بين العنوان والنص وتحليل المستوى الاستعاري ، كما في تحليله لاستعارات الريح والماء والنهار والليل وإن كان من الأولى فيما أرى إدراج هذا المستوى في المستوى الدلالي "78 .

خاتمة:

حاولنا في هذا البحث أن نقدم للقارئ الكريم صورة عن آراء المشتغلين في مجال اللسانيات النصية في مفهوم النص والمستويات التي يمكن أن يُحلل من خلالها ، وقد توصلنا من خلال ذلك إلى جملة نتائج يمكن أن نعرضها على النحو التالي:

- 1- حظيت مسألة تحديد مفهوم النص والمستويات التي يمكن أن يُحلل من خلالها باهتمام كبير من الباحثين في مجال اللسانيات النصية .
- 2- لم يتفق الباحثون في مفهوم النص على تصور واحد له ، بل كانت آراؤهم في ذلك شتى ، والسبب في تعدد مفهوم النص لديهم هو اختلاف معايير التحديد ، من مثل معيار المكونات الجمالية للنص وتتابعها ، ومعيار الترابط ، ومعيار التواصل النصي والسياق ، ومعيار فعل الكتابة ، ومعيار الإنتاجية الأدبية ، ومعيار الاعتماد على جملة المقاربات المختلفة والمواصفات التي تجعل الملفوظ نص .
- 3- تباينت مستويات تحليل النص عند الباحثين كما تباينت تصوراتهم لمفهوم النص ، إذ هنالك من حصرها في ثلاثة مستويات هي: مستوى القواعد اللغوية التواصلية والمستوى الدلالي والمستوى التداولي ، وهناك من استبدل المستوى الكلامي أو الشفاهي بالمستوى التداولي ، وهناك من أضاف إلى ذلك مستويات أخرى ، من مثل المستوى المعجمي والمستوى البلاغي .
- 4- لم تسلم أقوال الباحثين في مجال تحديد مفهوم النص أو في مجال بيان مستويات تحليله من النقد وبيان جوانب النقص فيها ، وهذا أمر طبيعي في مجال العلوم اللغوية والإنسانية عامة ؛ إذ لا مجال للقول بقطعية الآراء والأحكام فيها .

مراجع البحث

1- الكتب:

أ- الكتب المؤلفة:

- 1- بحيري ، سعيد حسن ، علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات ، مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر- لونغمان ، ط1 ، 1997م .
- 2- العبد ، الدكتور محمد ، اللغة والإبداع الأدبي ، دار الفكر ، القاهرة ، ط1 ، 1989م .
- 3- عفيفي ، الدكتور أحمد ، نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي ، مكتبة زهرة الشرق ، القاهرة ، ط1 ، 2001م .
- 4- عياشي ، الدكتور منذر ، العلاماتية وعلم النص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - بيروت ، ط1 ، 2004م .
- 5- عياشي ، الدكتور منذر ، الأسلوبية وتحليل الخطاب ، مركز الإنماء الحضاري ، ط1 ، 2002م .
- 6- فضل ، الدكتور صلاح ، بلاغة الخطاب وعلم النص ، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونغمان ومكتبة لبنان ناشرون ، ط1 ، 1996م .
- 7- الفقي ، الدكتور صبحي إبراهيم ، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: دراسة تطبيقية على السور المكية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة - مصر ، ط1 ، 1421 هـ - 2000 م .
- 8- قضماني ، الدكتور رضوان ، مدخل إلى اللسانيات، منشورات جامعة البعث ، حمص، 1988م .

ب- الكتب المترجمة:

78- حسين ، الدكتور جميل عبد المجيد ، علم النص: أسسه المعرفية وتجلياته النقدية ، ص 163 .

- 9- ديكرو ، أوزوالد ، وجان ماري سشايفر ، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ، ترجمة الدكتور منذر عياشي ، جامعة البحرين ، 2003م .
- 10- واورزنيك ، زتسيسلاف ، مدخل إلى علم النص : مشكلات بناء النص ، ترجمة الدكتور سعيد حسن بحيري ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1 ، 1424هـ - 2003 م.
- 2- المقالات:**
- 11- بوقرة ، نعمان ، نحو النص: مبادئه واتجاهاته الأساسية في ضوء النظرية اللسانية الحديثة ، علامات في النقد ، ج 61 ، م 16 ، جمادى الأولى 1428 هـ - ماي 2007 م .
- 12- جمعة ، الدكتور خالد محمود ، نظرية النص بين التنظير والتطبيق ، علامات في النقد ، ج 49 ، م 13 ، رجب 1424هـ - سبتمبر 2003م .
- 13- حسين ، الدكتور جميل ، علم النص: أسسه المعرفية وتجلياته النقدية ، عالم الفكر ، العدد 2 ، المجلد 32 ، 2003م ، ص 162 .
- 14- عبد اللطيف ، الدكتور محمد حماسة ، منهج في التحليل النصي للقصيدة ، مجلة فصول ، المجلد الخامس عشر ، العدد الثاني ، 1996م .
- 15- مصلوح ، الدكتور سعد ، من نحو الجملة إلى نحو النص ، منشور ضمن الكتاب التذكري الذي أصدرته جامعة الكويت بعنوان: عبد السلام هارون معلماً ومؤلفاً ومحققاً للأستاذين الدكتور وديعة النجم ، والدكتور عبده بدوي ، 1989 – 1990 م .
- 16- مصلوح ، الدكتور سعد ، نحو أجرومية للنص الشعري: دراسة في قصيدة جاهلية ، مجلة فصول ، المجلد العاشر ، العددان الأول والثاني ، يوليو/ أغسطس ، 1991 م .

Kaynakça

Kitaplar:

Telif kitaplar:

- Buhayri, Said Hasan, *İlmu Lügati Elnas*, Elmefahim Vel İtticahat, Mektebetü Lübnan Naşirun Ve Elşeriketul Masriyye Elalemiyye Linneşir – Longman, ta 1, 1997 m.
- Elabd, Dr. Ahmed, *Nahvu Elnas, İtticahun Cedid fi Eldersi Elnahavi*, Mektebetü Zehretü Elşerk, Elkahira, ta 1, 2001 m.
- Afifi, Dr. Ahmed, *Nahvu Elnass: İtticahun Cedid Fİ Eldersi Elnahavi*, Mektebetü Zehretü Elşerkk, ta 1, 2004 m.
- Ayyaşi, Dr. Munzir, *Elalamatıyyetu ve İlmu Elnass*, Elmerkezü Elsekafi Elarabi, Eldaru Elbeydaa, Beyrut, ta 1, 2004 m.
- Ayyaşi, Dr. Munzir, *Eluslubiyye ve Tahlilü Elhitab*, Merkez Elinmaa Elhadari, ta 1, 2002 m.
- Fadl, Dr. Salah, *Belagatül Hitab ve İlmu Elnass*, Elşeriketul Masriyye Elalemiyye Linneşir – Lonjman Ve Mektebetü Lübnan Naşirun, ta 1, 1996 m.
- Elfaki, Dr. Subhi İbrahim, *İlmu Elluğa Elnassi Beyne Elnazariyye ve Eltatbik*, Dirasetun Tatbikiyye Ala Elsuver Elmekkiyye , Daru Kiba li Eltibaa ve Elneşir ve Eltevvii, Elkahire – mısır, ta 1, 1421 h, 2000 m.
- Kadamati, Dr. Rıdvan , *Medhal İla Ellisaniyyat*, Menşurat Cami'atul Baas, hums, 1988 m.

b- Tercüme kitaplar:

- Dikro, Ozald, ve Can Mari Sişayfır, *Elkamusu Elmevsu'ii Elcedid li Ulumi Ellisan*, Tercemetu Elduktor Munzir Ayyaşi, Cami'atu Elbahreyin, 2003 m.
- Vavır Zinyak, Zıt Silaf, *Medhal İla İlmi Elnass: Müşkilatu Bina'i Elnass*, Tercemetu Elduktor Said Hasan Bahiri, Muessesetu Elmuhhtar Linneşir Ve Eltevzi'i, Elkahira, ta 1, 1424 h, 2003 m.

Makaleler:

- Bukkra, Numan, *Nahvu Elnass: Mebadi'uhu Ve İtticahatuhu Elesasiyye Fi Davi'i Elnazariyye Ellisaniyye Elhadise, Alamatun fi Elnakd*, c61, m16, cemadelu'la 1428 h, may 2007 m.
- Cuma'a, Dr. Halid Mahmud, *Nazariyyetu Elnaas Beyne Eltamzir Ve Eltatbik, Alamatun Fi Elnakd*, c49, m13, recep1424 h, kasım 2003 m.
- Huseyin, Dr. Cemil, *İlmu Elnass: Ususehu Elmarifiyye Ve Tecelliyatuhu Elnakdiyye*, Alemu Elfikir, Aladed 2, elmücelled32, 2003 m, s162.
- Abdullatif, Dr. Muhammed Hamase, *Menhecun Fi Eltahlil Elnassi Lilkaside, Mecelletu Fusul*, elmücelled 15, s. 2, 1996 m.
- Masluh, ve Dr. Saad, *Min Nahvi Elcümle İla Nahvi Elnass, Menşur Dimne Elkitabi Eltizkari Ellezi Asderethu Cami'atu Elküveyt Bi'unvan: badusselam harun mu'allimen ve mu'ellifen ve muhakkiken lil'ustazeyn Dr. Vedi'a Elnecm*, ve Dr. Abdo Bedevi, 1989 – 1996 m.
- Masluh, Dr. Saad, *Nahve Ecrumiyye Elnass Elşiri: Dirasetün Fi Kasidetin Cahiliyye*, Mecelletü Fusul, Elmucelledül 10., s. 1-2., temmuz / ağustos 1991 m.



Makale Geliş Tarihi: 28.07.2018

Makale Kabul Tarihi: 20.11.2018

الصراع الحضاري في الرواية السورية بين 2000-2010 نماذج روائية مختارة

د. إبراهيم خليل الشبلي*

İbrahim Alshbli*

الملخص

تشكل العلاقة مع الآخر تحدياً كبيراً للذات، فقد حظيت تلك القضية باهتمام بالغ من المفكرين والأدباء العرب؛ لتطرح نفسها بوصفها إشكالية فكرية وأدبية حاولت الذات التعامل معها بوساطة مرجعيات ثقافية وفكرية وتقاليدي أدبية مختلفة، كان للخطاب الروائي الجراة الأكبر في التعبير عنها يتناول هذا البحث الأليات والوسائل الفنية التي عبرت بوساطتها الرواية السورية الصادرة بين 2000 إلى 2010 من خلال نماذج روائية مختارة عن أشكال الصراع الحضاري المتمثل بالعلاقة بين الذات والآخر، ومن تلك الأشكال معاناة العربي في الغرب، وعدم قدرته على الاندماج في المجتمع الغربي، وخصوصاً ما يتصل بالصراع الناتج من اختلاف القيم والتقاليد والعادات الاجتماعية بين الشرق والغرب، كما يدرس البحث مسألة الصراع المباشر الذي يظهر عبر مقاومة الذات للآخر المستعمر من جهة، ومقاومة الصورة المشوهة عن العرب والمسلمين في الغرب من جهة أخرى. يتبع البحث المنهج الوصفي الذي يقوم على أدوت من أهم التحليل والمقارنة، كما يفيد من تقنيات تحليل السرد الروائي مثل الزمان والمكان والشخصيات.

الكلمات المفتاحية: الصراع، الحضاري، الرواية، السورية، الذات، الآخر

ÖZET

Suriye Romanında Uygarlık Çatışması (Seçilmiş Roman Örnekleri- 2000-2010)

Karşı tarafla iletişim, birey için büyük bir restleşme meydana getirir. Bu durum kişiye kültürel, fikri otoriteler ve farklı edebi gelenekler aracılığıyla kendisiyle iletişime geçmesini sağlayıp kendisine fikri ve edebi sorunsal bir nitelik kazandırmak istemesiyle Arap düşünürleri ve ediplerinin derin dikkatine mazhar oldu. Roman dili bu sorunu ifade etmede en büyük cesarete sahipti. Bu araştırma, Suriye anlatısının zaman ve teknik açıdan geçirmiş olduğu aşamaları, uygarlık çatışması bağlamında kişinin kendisiyle ve diğerleriyle olan ilişkilerini 2000-2010 yılları arasında yayınlanmış örnek romanlar üzerinden incelemektedir. Bu sorunlardan Arapların Batıdaki problemleri, batı toplumuyla uyum sağlayamaması ve özellikle toplumsal değere haiz olan örf, adet ve geleneklerin batı ile çatışmasını gösterebiliriz. Çalışmamız ayrıca bir yandan kişinin sömürgeci olarak gördüğü batıyla çatışmasını yansıtırken diğer yandan bu sömürgeciye yanlış yansıtılan Araplarla müslümanların hakiki doğru yüzünü göstermeye çalışmıştır. Aynı zamanda araştırmanın en önemli niteliği analiz ve karşılaştırmaya dayalı açıklayıcı yaklaşım yanı sıra zaman, yer ve kişilikleri de tahlil ederek, roman anlatı tekniklerini analiz etmesidir.

Anahtar Kelimeler: Çatışma, Medeniyet, Suriye Romanı, Kişilik,

* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية، المعهد العالي للغات الحية، جامعة مردين.

ABSTRACT

The Civilizational Conflict in the Syrian Novel between 2000-2010

The relationship with the other is a great challenge to oneself, and that issue has received the keen attention of the Arab thinkers and writers; to present itself as an intellectual and literary problematic that the self-tried to deal with the mediation of different cultural, intellectual and literary traditions to the novelist's most daring speech. This research examines the mechanisms and technical means through which the Syrian narrative has been expressed about the forms of civilizational conflict, namely, the relationship between one's self and the other, including the Arab suffering in the west, and its inability to integrate into Western society, especially in relation to the conflict resulting from different values. The social traditions and customs between East and West and the research examines the question of direct conflict that manifests itself through self-resistance to the other colonizer on the one hand, and resistance to the distorted image of Arabs and Muslims in the west on the other. The research follows the descriptive approach based on the most important analysis and comparison, as well as the techniques of novel narrative analysis such as time, place and personalities.

Key Words: Conflict, Civilization, Syrian Novel, Personality

مقدمة:

تُشكّل العلاقة مع الآخر تحدياً كبيراً للذات، فقد حظيت تلك القضية باهتمام بالغ من المفكرين والأدباء العرب؛ لنطرح نفسها بوصفها ((إشكالية فكرية وأدبية)) (1) حاولت الذات التعامل معها بواسطة مرجعيات ثقافية وفكرية وتقاليديّة أدبية مختلفة، كان للخطاب الروائي الجراة الأكبر في التعبير عنها.

وقد مثلت العلاقة مع الغرب إشكالية كبرى في الفكر العربي المعاصر؛ إذ أدت إلى انقسام العرب، فهم إما مُتمسكون بالماضي، واقعون تحت تأثير سلطة التراث، وإما علمانيون خاضعون لتأثير الغرب، أو توفيقيون يحاولون إقامة توازنٍ شبه مستحيلٍ بين التراث والغرب، وهم في حالاتهم تلك أسرى لما هو خارج عن ذواتهم؛ إذ إنهم يعانون استلاباً أمام قوة الغرب، ممّا أفقد الذات العربية خصوصيتها، وحدّ من إمكانية تفرّدها واستقلالها (2).

ولعلّ مصطلحي (الشرق) و(الغرب) ((يستخدمان بشكلٍ مُشوَّش، ويُستهلكان بلا حدود، ويُستعملان أحياناً، في سياقاتٍ غامضة، مُنتجة، بذلك، صوراً نمطيةً مُلتبسةً عن الذات والآخر. لا يُنظر إلى الغرب في واقعيتّه ووجوده العيني، أي بوصفه مُختزناً بالتناقضات والاختلافات والمفارقات، بل يصبح قوةً مُنتجةً للأساطير والكلبيشيات والتصورات المغلوطة)) (3)، وهذا السلوك يفضي إلى ترسيخ الصور النمطية والمقولة حول الآخر، وتعزيز الانطباعات السائدة حوله في الثقافات المختلفة، ويُسهّم في ازدياد الهوية بين الشرق والغرب، وتقليص مساحات التفاهم والحوار؛ ذلك أنّه من ((المستحيل اختزال مسألة الهوية والاختلاف، الذات والآخر... في معطىٍ تفسيريٍّ واحدٍ، كما أنّها لا تُحيل على خزانٍ ثقافيٍّ، وإنّما على ثقافةٍ حيّةٍ، أو على النتائج المادية للثقافة، وعلى النشاط الذي يُنتج هذه القضايا ويستوعبها من خلال تجاوزها... لكن كم من تجاوزاتٍ ارتكبت باسم الحقّ في الاختلاف؟ وكم من مأسٍ واختلالاتٍ أحدثها هوس الهوية)) (4).

1- معاناة العربي في الغرب:

(1): مجموعة مؤلفين، صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه، ص(811).
 (2): ينظر: الانصاري، د.محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأديان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999، ص(645).
 (3): أفاية، محمد نور، الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص(14-15).
 (4): أفاية، محمد نور، الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، ص(8).

سأط الخطاب الروائي السوري الضوء على إشكاليّة جوهريّة في علاقة الذات بالآخر، تمثّلت فيما يقاسيه البطل في موطن الآخر من معانٍ نفسية واجتماعية؛ إذ لم تحقّق رحلته إلى الغرب غايتها في الخلاص من الواقع المرير الذي عاشه في موطنه، بل على العكس من ذلك، سبّبت له مزيداً من الإحساس بالتمييز والشعور بالدونية إزاء المجتمع الغربي، الذي تحكّمه تقاليد اجتماعية وثقافية تعترض سبيل تأقلمه معه؛ لذا أخفقت محاولاته الحثيثة في أن يصبح جزءاً منه، وهذا ما لمسّه (الأخضر)؛ إذ أحسّ بالتمييز من الفرنسيين؛ لذا فهو ((يكرههم. مذ كان في باريس كان يرى تعاليمهم وصلفهم.. يعرفونك من مستعمراتهم، يعاملونك معاملة الإذلال والمهانة!! مرات عديدة ثار على مثل تلك المعاملة. خاصةً معاملة السود أولئك الذين جاؤوا من المستعمرات الإفريقية، وكلّ منهم يريد أن يُحصّل العلم، طبيباً أو مهندساً، فيزيائياً أو كيميائياً، لكن على أشواك التمييز العنصري)) (5). يُفصح المقطع السردى السابق عن صورة المجتمع الفرنسي، كما تنعكس في وجدان (الأخضر)، وقد ركّز الراوي على النواحي النفسية والاجتماعية لشخصيته، فطريقة تعامل الفرنسيين معه تركت أثراً في نفسه ووجدانه، وهو في قرارة نفسه يشعر بالذلّ والمهانة، وقد ناقشت الروايات المدروسة قضيةً مهمّةً مُتجذّرة في الغرب، وهي قضية التمييز العنصري، على أساس اللون، أو العرق، أو الانتماء الحضاري، فقد نظر الغربيون بازدراء نحو ذوي البشرة السوداء (6)، كما فرقت قضية التمييز العنصري نفسها بوصفها مقولةً مركزيةً في الرواية الأمريكية (7)، ولاسيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فقد عبّر (Muhammad Khan) بطل رواية (The Submission) عن صدمته من معاملة رجال الأمن له في مطار لوس أنجلوس، عندما كان على وشك المغادرة إلى منزله في نيويورك، فقد خضع لتفتيش دقيق، ولم يقف الأمر عند هذا الحد؛ إذ حُجز للاستجواب، وأخبره المحققون بأنّه إجراءً عاديّ يأتي في إطار الإجراءات الأمنية الاحترازية: ((- سأله المحققون عن مكان ولادته؟

-أجاب: ولدت في فيرجينا، التي تقع في أمريكا، ما معناه أنّي مواطنٌ أمريكي مثلكم.

-سأله أحدهم، هل تحبُّ هذا البلد، محمد؟

161

-كما تحبُّه أنت، وبالقدر الذي تحبه أنت)) (8)، وإذا كان (Muhammad) يعاني من التمييز في أمريكا، على الرغم من أنّه يحمل جنسيّتها، فإنّ قلق الأخضر إزاء معاملة الفرنسيين له يغدو مُسوِّعاً، ولاسيما في ظلّ التعالي والتمييز الذي يُمارَس في ذلك هناك، فكلُّ محاولات العربي للاندماج في ذلك المجتمع تصطدم بجدار التمييز والتعالي الذي يمارسه مجتمع الآخر عليه، ذلك السلوك الذي يترك أثراً عميقاً في وعيه، ويجعله يعيش أزمةً نفسيةً واجتماعيةً مريرةً، كما حدث ل(نبيل) في رواية (أول حب آخر حب)؛ إذ ظهرت معاناته في المجتمع الأمريكي، ذلك الفضاء المكاني والاجتماعي الذي شكّل مجرد الوصول إليه حلماً كبيراً للعديد من الشخصيات الروائية المُمثّلة للذات، إلّا أنّها أصيبت بخيبة كبيرة بعد أن أحسّت بالذلّ والإهانة هناك، ف (نبيل) تزوّج (مكي) طمعاً في الحصول على الجنسية الأمريكية؛ ليعيش ظروفًا اجتماعيةً وماديةً أفضل تضمن له السير في تحقيق ما جاء من أجله، وهو أن يكمل دراسته، إلّا أنّ زواجه منها كلفه مزيداً من الذلّ، وحملته كثيراً من الأعباء؛ إذ لم ينجح ((في دراسته. كان يسهر الليل وينام في النهار. غاب عن مقاعد الجامعة، ولكي يشغل وقته لجأ إلى العمل في المطاعم والبارات، فتحوّل من طالبٍ يبحث عن العلم، إلى مُدمنٍ على السهر والمُخدّرات. ازدادت نفقاته، ومُتطلّبات مكي والطفل من جهة،

(٥): ناصيف، عبد الكريم، الطريق إلى الشمس (الجوزاء)، ص(319).

(٦): بنظر: Melamd, Abraham, The image of the black in Jewish culture, a history of the other. first published by the dge Curzon. London, 2003, p(123).

(٧): تتكرر الإشارة إلى ظاهرة التمييز والنظر بريبة في العرب والمسلمين في الرواية الأمريكية، بنظر على سبيل المثال:

Walter. Jess. The Zero (: Regan), 2006. P(37-63).

و (25) Abbott, Shirley. The Future of Love (Chapel Hill: Algonquin Books, 2008. P(39-46).

و DeLillo. Don. Falling Man, Scribner, New York. 2007. P(39-46).

و- Safran Foer, Jonathan. Extremely Loud and Incredibly Close (Boston: Houghton Mifflin, 2005. P (27-29).

2011 (: Farrar, Straus and Giroux, New York) Waldman, Amy. The Submission. (٨). (26) p

ومصاريفه التي تتصاعد كلما انغمس باللغو من جهة أخرى)) (9). يُصوّر الراوي/ المُبَيِّر الواقع الذي عانى منه (نبيل)؛ إذ يُقدِّم رؤيته؛ ليرصد ما يعانیه (نبيل)، وعلى الرغم من أنه غير مُشارك في الحدث، فإنّه يقوم بتوجيه السرد ونقل الأحداث، وتصوير واقع الشخصيات في الفضاء الجديد الذي انتقلت إليه (أمريكا)، وقد استخدم □ مير الغائب، الذي يو □ ج أنه يقدم الرؤية السردية من الخارج، وأن السرد، هنا، مو □ وعي، فالرؤية ((تجسّد من خلال منظور الراوي لمادّة القصّة، فهي تخضع لإرادته ولموقفه الفكري، وهو يُحدّد بوساطتها، أي بميزاتِها الخاصّة، التي تُحدّد طبيعة الراوي الذي يقف خلفها. فهما مُتداخِلان ومُترابِطان، وكلّ منهما ينهض على الآخر، فلا رؤية بدون راوٍ، ولا راوٍ بدون رؤية، وينعكس هذا التداخل بصورة مباشرة على بناء المادّة القصصية، فالرؤية تُحدّد إلى درجة كبرى نوع البناء، ونمط العلاقات بين العناصر الفنية، لسبب أساسي، وهو أنّها تمتلك هيمنة شبيهة مُطلقاً على تلك العناصر)) (10). يظهر (نبيل) بوصفه قطباً دلاليّاً يُمثّل (الذات)، وتظهر (ميكى) بوصفها قطباً دلاليّاً يُمثّل (الأخر)، وتبدو عبر المسرد طبيعة المجتمع الأمريكي المُستغَلّ، والذي يتبلور، هنا، في شخصيتها؛ إذ يُوكّد الراوي أنانيّتها واستغلالها له، فهي ((لا تعرف أن تحبّ سوى نفسها، فلا شيء يستحقّ الأهمية، عدا تأمين مستلزماتِها في الحياة. كلّ الأمور تنتهي أخيراً. الفرح والحزن. البسيط والمُعقّد. أتنام أو تعمل؟ أتحضن ابنها أم تربيها أمّها؟ النتيجة واحدة. المُهمُّ أن تتصرّف بما تُمليه عليها اللحظة. متناسية ما مضى مُتجاهلة ما هو مُقبِل. لا يهّمها أن ينجح نبيل في دراسته أم لا. يهّمها في الدرجة الأولى الاستيلاء على ما في جيوبه)) (11). يُقدِّم الراوي وجهة نظره بوساطة الخطاب المسرود؛ إذ يُصوّر معاناة نبيل من أنانيّة (ميكى) واستغلالها له، فهي لا تكثرث لمستقبله ودراسته، ولا تُقدِّم له أيّة مُساندة ليحقّق ما جاء من أجله؛ لأنّها لا تريد من زوجها منه سوى أن تستولي على ما في جيوبه؛ لتتركه يعيش صراعاً نفسياً مريراً، وإذا كان للزواج أثر كبير في إحساس المرء بالاستقرار، فإنّه يصبح في الغرب مصدرراً للعذاب والمتاعب، تتسبّب فيه التقاليد الاجتماعيّة، التي تحك علاقة الفرد مع محيطه، ولم تستطع (هند) أن تتأقلم مع المجتمع الأمريكي، فقد ((تعوّدت على الحياة في أمريكا، أو أنّ أمريكا هي التي عوّدتها على نمط من حياة، خلقت منها إنساناً آخر، شبّهت جسدها لآلة لا تعرف الهدوء، أو السكينة، فهي تملك روحاً وجسداً، تلك الروح التي لم تستطع أمريكا التوصل إليها، ولم تستطع أن تنتزع من أعماقها حبّاً وأحلامها التي نمت في الوطن، فهي تعيش الواقع والحلم معاً، وتعلم أنّهما لن ينفصلا أبداً)) (12). يُقدِّم الراوي وجهة نظره عبر الخطاب المسرود، الذي يعبر عن حالها وهي تعاني انفصاماً نفسياً عن موطنها الجديد (أمريكا)؛ لتعيش صراعاً كبيراً بين ما تريد أن تكون، وما فر □ ه عليها الفضاء الاجتماعي الذي تعيش فيه، ويتوسّل الراوي لتقديم وجهة نظره بمستويات مُتعدّدة، يتّصل المستوى الأول، هنا، بالراوي العالم بكلّ شيء، الذي يُحكّم السيطرة على عالمه الروائي، ويتخلّل في صياغته وتشكيله، ويعرف معرفة تامّة أدقّ التفاصيل المُتصلة بالشخصيات وردود أفعالها؛ إذ تُنظّم رؤيته الموقعية حركة السرد، والأحداث، والشخصيات، والفضاء، والمكان، والزمان، ويتّصل المستوى الثاني بالرؤية الذاتية، وهي المُقدّمة عبر الشخصيات، وردود أفعالها وموقفها من الآخر، ويتّصل المستوى الثالث برؤية سردية مُقدّمة بوساطة الخطاب المعروف، وهذه المستويات في تداخلها وتضافرها تُسهم في إنتاج الرؤية وتقديمها. وتتكرّر صور الابتزاز الذي يعاني منه العربي في الغرب، ولاسيّما في زواجه من الأمريكيّة طمعاً في الحصول على الجنسيّة، وهذا ما واجهه (زاهي) بعد أن تزوّج من (ساندي)، فقد حافظ ((على تحقيق أهمّ شرط، في معاهدة زواجه من ساندي، وهو احترام البيت الذي يجمعهما، فأنتت علاقاته بعيداً عن العيون. لكنّ ساندي التي لا تصحو من الخمر إلا لتشرب ثانية، أخلّت بالشروط، فحدث الشجار بينهما، وكان أن عاد زاهي ليكتشف أنّها في الداخل بصحبة أحد الرجال. ذُهل في البداية، ثمّ غضب. فتح الباب ورماها خارجاً. أمّا هي فقد واجهته بما لا يُقارن بهذه الدولارات القليلة التي يرميها لها، حريّتها التي لا تبيعها بثمن، ومنذ تلك

(9): رشو، ماري، أول حب آخر حب، ص(90).

(10): إبراهيم، د. عبد الله، المتخيل السرد، مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، 1990، ص(62).

(11): رشو، ماري، أول حب آخر حب، ص(91).

(12): رشو، ماري، أول حب آخر حب، ص(202).

الحادثة ابتدأت عملية الابتزاز...⁽¹³⁾. والإلحاح على تصوير ما تتعرض له الشخصيات الممثلة للذات من استغلال وابتزاز يُظهر معاناة العربي في المجتمع الأمريكي، كما هو حال (هند)، التي أحسّت بالضيق والاعترا ب فيه، تقول مخاطبةً (جاد): ((إنه الخوف يا جاد الصغير، خفت التشرّد والضيق، خفت من عالم جديد لا يمتُّ لجذوري بصلّة، من الصعب شرح هذا، وكيف هو، أو كيف يكون؟ شيء يشبه الوطن والتشبيث بالأرض))⁽¹⁴⁾. مشكلة الاندماج في المجتمع الأمريكي تُؤرقها، وتجعلها غريبة في مجتمع لا يمتُّ إلى جذورها بصلّة، وهنا، ينتقل الراوي من الخطاب المسرود إلى الخطاب المعروض، عبر (الحوار)، ويأتي هذا التوظيف للعرض غير المباشر (حوار الشخصيات)؛ ليكشف معاناة الذات وعذابها في المجتمع الغربي، وتتكرّر هذه الصورة في غير مو □ ع من الرواية (*): لتؤكد هذه القضية التي احتلت مساحات واسعة من الخطاب السردي. وينقل لنا الراوي في رواية (سهرة تتركبة للموتى)، معاناة (ناجي)، الذي أخفق في أن يصبح فرنسيًا، على الرغم من حصوله على الجنسية الفرنسية، يقول: ((لقد حملت الجنسية الفرنسية، لكنني لم أنجح في أن أصير فرنسيًا في أمور عديدة، أهمها نظرتي إلى الأسرة. ما تزال قناعاتي الشريفة عن مهنة الزوجة كربة منزل فقط، وارتباط الأولاد بأهلهم وأسرهم مهما تقدّموا في السن، كارتباطي الوثيق بأمي وبقية أفراد أسرتي، مهما سخروا مني.. ولا أطيق أن تسهر ابنتي الشابة لو كانت لي ابنة مع صاحبها وتعاشره وتسلكه دونما زواج، فثلثت في التكيف مع المجتمع الفرنسي، فأحدثت قراراً بعدم تأسيس أسرة هناك))⁽¹⁵⁾. يصف المقطع السردي السابق مشكلة (ناجي) ومعاناته بسبب اختلاف القيم بين موطنه، وقيم المجتمع الفرنسي، التي تتعارض بشكل كبير مع ما ترسخ في وعيه من قيم وتقاليد، فمشكلة الاندماج من أبرز التحديّات التي تواجه الذات، ويؤكد الراوي الفكرة ذاتها عبر مونولوج (ناجي)، وهو يتحدث عن معاناته في (باريس): ((في مدينة شاسعة اسمها باريس، أحمل جنسية دولتها لكنني أشعر في كلّ مكان فيها، كما يشعر (ابن الحرام) في اللقاءات العائلية الحميمة: إنّه منهم وليس منهم، وينظرون إليه شذراً، وإذا لاطفوه فترفعاً منهم واستعرا □اً لإنسانيتهم على شاشته اختلافه، كما كان يكرّر ذلك الشاعر كلّما ثمل))⁽¹⁶⁾. توسّل الراوي العالم بكل شيء بالمونولوج؛ ليقدّم رؤيته السردية، وينقل معاناة (ناجي) في فرنسا، ويصوّر أحاسيسه، وموقفه من الآخر، كما يرصد معاناته في الفضاء الاجتماعي والجغرافي الجديد، الذي يعاني فيه من إشكالات كثيرة في مقدمتها مشكلة الاندماج في الغرب، وهذا ما عر □ه الراوي عبر المسرود الذاتي، الذي جاء على لسان (عبد الكريم الخوالقي)، فقد وصف ما لاقاه من آلام ومعاناة في (باريس) من علاقات وتقاليد اجتماعية تختلف عن منظومة القيم التي تربى عليها، يقول: ((ما الذي أصابني منذ اليوم الذي فرحت فيه لحصولي على عمل في فندق نصف عربي في باريس بعد بطالة مريرة في بيروت؟ وكيف غضبت عليّ أُمي لزواجي من فرنسيّة، وقاطعتني شقيقاتي ووالدي، وحملوني مسؤولية وفاتها بسكتة قلبية مفاجئة ليلة عرسي بالذات))⁽¹⁷⁾. يصف الراوي الحدث ولا يتدخّل فيه؛ ليصوّر معاناة (عبد الكريم) بعد أن قاطعه والده وإخوته وحملوه مسؤولية موت والدته بسبب زواجه من فرنسيّة، ويرى عبد الكريم أن مصدر عذابات عدم القدرة على الانسجام مع المجتمع الفرنسي، وهذا ما أكدّه الراوي، فقد قدّم لنا موقف (خليل النرع) الذي طالما مثّل له الغرب فضاءً مغريباً كان يحلم في أن يجد فيه ما افتقده في الوطن، إلّا أنّ ذلك الفضاء بكل ما فيه أصبح سجنًا كبيراً، وهذا ما جاء على لسانه في حوار مع (فواز): ((أعرف كم الحياة في المنفى مهينة. لن أنسى يوماً أيامي البائسة في جنيف ودّلي))⁽¹⁸⁾. مسألة الزواج من الأجنبية تُؤرق كثيراً من أبناء الجاليات العربية، ولاسيما أنّ الرجل الشرقي لا يرى في ذلك الزواج أيّة مزايا له، فهو صفة خاسرة بالنسبة إليه، في ظلّ التفتكّ الأسري، الذي يجعل كلّ فردٍ من أفراد العائلة يرفع شعار (رَبِّي أسألك نفسي) على حدّ تعبير

⁽¹³⁾: المصدر السابق، ص(73-74).

⁽¹⁴⁾: رشو، ماري، أول حب آخر حب، ص(114).

* ينظر: المصدر السابق الصفحات (9، 15، 36، 51، 73، 91، 96، 127...).

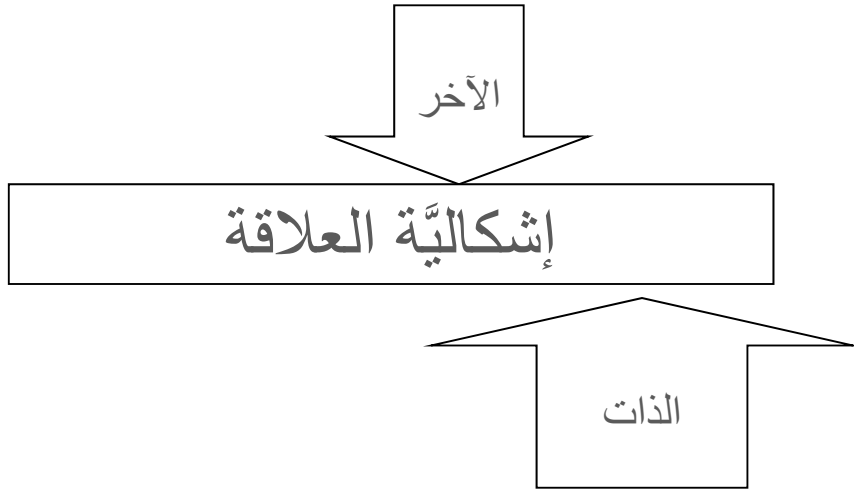
⁽¹⁵⁾: السمان، غادة، سهرة تتركبة للموتى، منشورات غادة السمان، بيروت، ط1، 2003 ص(44).

⁽¹⁶⁾: السمان، غادة، سهرة تتركبة للموتى، ص(79).

⁽¹⁷⁾: المصدر السابق، ص(42-43).

⁽¹⁸⁾: المصدر السابق، ص(268).

(ناجي)(19)، فضلاً عن مسألة المُساكنة، التي تُتيح للمرأة أن تحمل خارج إطار الزوجية، وهو أمرٌ يتعارض مع كلِّ القيم والمبادئ التي تربي عليها العربي(20). وتتعدّد صيغ السرد من المسرود المباشر، إلى المنقول المباشر، إلى الخطاب المعروض، وهذا يشير إلى أهميّة هذه القضية، وإلى سعي الراوي لتقديم رؤيته بكلِّ الوسائل الفنيّة المُمكنة، ذلك أنّ الانتقال من صيغة سردية إلى أخرى، ليس لغاية جماليّة فحسب؛ أي تفكيك وتيرة السرد وتكسيها بإدخال صيغ سردية أو تضميناتٍ على الصيغة الأصل، بل يتعدّى ذلك؛ لتؤدّي التبدلات السردية دوراً مُهمّاً في تطوير الأحداث، ومنحها دلالاتٍ عميقة(21). ويمكن التعبير عن إشكاليّة العلاقة بين الذات والآخر بالشكل الآتي:



ومهما يكن من أمرٍ، فقد توسّلت الروايات المدروسة بوسائلٍ فنيّةٍ مختلفةٍ للتعبير عن إشكاليّة العلاقة مع الآخر، كما سلّطت الضوء على ما لاقاه البطل من معاناةٍ في الغرب؛ إذ صوّرت الاختلاف الكبير بين المفاهيم والقيم والتقاليد الاجتماعيّة، التي تحكم علاقة الإنسان بمحيطه في المجتمع الغربي، وما ترسّب في وعيه، وأشارت كذلك إلى مسألة زواج العربي من الأجنبيّة، وما يربّيه على عاتقه من أعباءٍ وهمومٍ ومعاناةٍ نفسيّةٍ واجتماعيّةٍ، وقد أفضى ذلك إلى صعوبة اندماجه في المجتمع الغربي.

2- الصراع بين الذات والآخر:

طرحت علاقة الذات بالآخر نفسها بوصفها إشكاليّة مركزية في العلاقات الحضاريّة، وأثارت جدلاً واسعاً بين الشرق والغرب، فقد ذهب بعض المُفكرين الغربيين، وفي مقدّمتهم صمويل هنتغتون إلى القول بـ(صدام الحضارات)؛ إذ رأى أنّ أية علاقة بين الحضارات تقوم على أساس الصراع، وأنّ الحسم في تلك القضية لا يتمُّ إلا بانتصار طرفٍ على الآخر، وإخضاعه بشئى الوسائل(22)، وهذا من شأنه أن يُربّخ الصور السلبية والمُشوّهة عن الآخر؛ إذ ((لا تفتأ الصورة السلبية اللا مو □ وعيّة، غير الواقعيّة، الصورة المُشوّهة أن تبرز من جديدٍ حينما نتوقّع أنّها اختفت، فتحدث اهتزازاتٍ في مرتكزات القيم والأفكار التي بدأت تترسّخ في الشرق عن إنسانيّة الغرب وفضله على العالم. هذه الاهتزازات بدأت تطرح تساؤلاتٍ حول مصداقيّة المفاهيم السائدة ونظريّات التحليل. وقد بدا جليّاً للشرق أو للغرب، أنّ اتّخاذ الأحكام والتقييدات والإجراءات على مستوى توزيع الأدوار وتقسيم العالم وتنظيم المشاركة، إنّما أصبح محكوماً

(19): ينظر: السمان، عادة، سهرة تنكزية للموتى، ص(18).

(20): ينظر: المصدر السابق، ص(45).

(21): ينظر: يقطين، د. سعيد، تحليل الخطاب الروائي (الزمن- السرد- التبنيير)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط4، 2005. ص(212) وما بعدها.

(22): ينظر: هنتغتون، صمويل، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قصوه، كتاب سطور، القاهرة، ط2، 1999، ص(24) وما بعدها.

بموازين القوة وبالتفان لئبة الحضارية، التي تتخذ أشكالاً عديدة، سياسية، وثقافية، ومعرفية...)) (23)؛ لذا، فإن الصراع مع الآخر يغدو مُسوَّغاً في إطار تلك العلاقة القائمة على مبدأ النصر أو الهزيمة، ولاسيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، والغزو الأمريكي للعراق 2003، وما ترتب على ذلك من ردود أفعال كبيرة من العرب والمسلمين في مختلف أرجاء العالم. وهناك من يرى أن ((التفاوت في القوة والصراع للسيطرة على القوة العسكرية والاقتصادية والمؤسسية يُعدُّ أحد مصادر الصراع بين الغرب والحضارات الأخرى، وتُمثِّل الاختلافات في الثقافة؛ أي في القيم والمعتقدات الأساسية مصدراً ثانياً للصراع)) (24)، من ذلك المقارنة التي أكدتها أعمال الصهيوني (عاموز عوز) بين المستعمرة الخضراء، التي تُمثِّل العمل الإبداعي (الصهيوني)، والجبل الكئيب، الذي يُمثِّل التهديد العربي بالانقراض على الصهاينة المساكين، وقد أظهرت رواياته العربي بوصفه متخلفاً، وشريراً، ووحشاً يترصص بالصهاينة المسالمين، وقد وظَّف كلَّ الإمكانات الفنية لتسويه صورة العربي، بل إنَّه سعى إلى ترسيخ الصورة المُشوَّهة عن العرب، ولاسيما في أعماله القصصية المُوجَّهة إلى الأطفال؛ لينبئ مشاعر الحقد والعداء للعرب في نفوس الأطفال (25).

وقد عمدت معظم وسائل الإعلام في الغرب إلى الربط بين الإرهاب والإسلام؛ لترسيخ فكرة الصراع بين الغرب والإسلام، وهذا ما تجلَّى في الروايات المدروسة، فقد ظهر صراع الشخصيات المُمثَّلة للذات مع الشخصيات الأجنبية المُمثَّلة للآخر؛ إذ عبَّر الراوي في رواية (جنود الله) عن الصبغة الدينية التي تصمَّنها المنشور الذي أرسله القس الأمريكي (باركلي) إلى (ميللر) وبقية جنود الاحتلال الأمريكي في العراق، وقد تفاجأ من مضمون المنشور، الذي احتوى ((على تنبيه موجَّه إلى ميللر شخصياً، مع تحذير شديد للجهة، يُسبغ على الحرب أوصافاً دينية، حرب أميركا المسيحية □ د العرب والمسلمين!!

- ليس النزاع على أرض، ولا على النفط، ولا على إعادة تشكيل الشرق الأوسط، أو إحلال الديمقراطية... بل على شيء لا يمكن التفاهم ولا التفاوض حوله؛ إنَّه القضاء على الشر، بالتخلُّص من المسلمين، عهدنا مع الربِّ يُخوِّلنا إخفاءهم، عهد لن ننكث عنه، ما دام الله معنا)) (26). اصطبغ الخطاب في هذا المقطع السردية بصبغة دينية، فقد عبَّر الراوي عن وجهة نظره عبر منشور (باركلي)، الذي حاول تفسير الهدف الحقيقي من غزو العراق واحتلاله، وهو التخلُّص من العرب الأشرار. وتكرَّر هذه الصورة في ذلك المنشور؛ إذ يعرض (باركلي) صورة تفصيلية لتلك الحرب المُقدَّسة - المزعومة - يقول مُخاطباً (ميللر): ((أنت مدعوٌّ لإنفاذ إخوانك جنود الربِّ، الذين كرسوا حياتهم لهذه المعركة، لقد تطوَّعوا لمحاربة جيوش الشيطان، فلا تُعاكسهم، لأنَّ تكون من قوى الدجال وأنت لا تدري، فكفَّ عمَّا تُحاول أن تُصقِّه بهم من آيَّهات، لقد قاموا بواجبهم أمام الله في حرب الحياة والموت، حرب لن تتوقَّف إلا بتدمير مدن الإسلام، نحن لم نهجر بلادنا وبيوتنا، وترك زوجاتنا وأولادنا، وأسلوب عيشنا الرغيد، وتكبَّد عناء قطع آلاف الأميال وعبور المحيطات للوصول إلى هذه الصحارى الشاسعة والبشر المُتخلفين الذين يكرهوننا، ولا يتورَّعون عن سفك دماننا، إلا لتُقدِّم لهم الموت)) (27). يؤكد (باركلي) قدسية الحرب على العرب، كما تظهر رغبته في □ فاء الصبغة الدينية عبر توظيف بعض العبارات السردية (جنود الرب، محاربة جيوش الشيطان، حرب لن تتوقَّف إلا بتدمير مدن العرب...)، فضلاً عن تشويهِه صورة العرب، ويظهر ذلك في جوابه عن سؤال أحد جنود المارينز حول الجيوش المتحاربة، فأجاب: إنَّ جنود الخير تضمُّ الأمريكان والأوروبيين والإسرائيليين، وأمَّا جنود الشرِّ فهم العرب والمسلمون، وأنَّ الغلبة ستكون لجيوش الربِّ (28). تُعبِّر وجهة النظر المُقدَّمة في المقاطع السردية السابقة عن صورة الآخر (الأمريكي)، الذي لا يرى العرب إلا من زاوية الصراع على المستويات السياسية والعسكرية والفكرية والاقتصادية.. ويستمرُّ

(23): مجموعة مؤلفين، صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه، ص (434).

(24): هنتغتون، صمونيل، الإسلام والغرب، أفاق الصدام، ترجمة مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1995، ص (44).

(25): ينظر: هلسا، غالب، نقد الأدب الصهيوني، دراسة إيديولوجية نقدية لأعمال الصهيوني عاموس عوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995، ص (18).

(26): حداد، فواز، جنود الله، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص (212).

(27): المصدر السابق، ص (213).

(28): ينظر: حداد، فواز، جنود الله، ص (256).

القُسُّ في تشويه صورة العرب والمسلمين في محاوراته بالجنود، ولكنَّ إحدى المحاورات ((لم تعجب كابورالاً زنجياً. وقف قائلاً، إنَّ ما يعرفه عن الإسلام أنَّه دينٌ مثل المسيحية واليهودية، المسلمون يعبدون الربَّ نفسه، ويصُلُّون مثل الآخرين ودينهم يردعهم عن الأعمال السيئة!!

- إذا كان الإسلام ديناً فهو من أحبِّ الأديان...

- لَوْح الكابورال برأسه غير مُصَدِّقٍ وقال:

- أنت لا تقول الحقيقة)) (29). يُحاكِم الكابورال الزنجي ما أدعاه القُسُّ وما أورده من آراءٍ تحاول تشويه صورة العرب والمسلمين في أذهان الجنود الأمريكيين، وكأنَّ الراوي أراد أن يثير قضيةً مهمَّةً، وهي أنَّ تشويه صورة العرب فعلٌ مُعمَّدٌ، وليس ناتجاً عن سوء الفهم، فالقُسُّ يعلم حقيقة الإسلام، ولكنَّه يصِرُّ على تشويهه، طالما أنَّ الإسلام بالنسبة إليه دين الأعداء، ولا بدُّ من حسم الموقف معهم عبر الصراع، فلا مجال للحوار أو التصالح معهم.

المُتأمل في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب، يجد أنَّ ((كلَّ فترةٍ من فترات التاريخ الجدلي لعلاقة (الشرق) و(الغرب). تفرز نمطها الصراع، وأنَّ لحظات التفاهم والهدنة والاعتراف تبدو نادرة أو عابرة)) (30). ويصوِّر الراوي في رواية (الطريق إلى الشمس، الجوزاء) حال (البطحيش) وما أصابه من قلقٍ وحيرةٍ، فقد تكاثرت الأعداء أمامه، ولم يعد يعرف أيُّهم يقاتل، فقد (سأله عزيز (ما بك؟) أجاب أنا حائرٌ، بلدي هنا يدعوني كي أقاتل الفرنسيين وأناجزه، بلدي هناك يدعوني أيضاً.. فلسطين تدعوني يا عزو... الخطر داهمهم والمؤامرة عليها قاتلة، فهل أذهب إليها أم أبقى؟ هل أقاتل مع الذين يقاتلون فيها عدوِّين لدوين: الإنكليز واليهود.. أم أطلُّ هنا أصارع الفرنسيين)) (31). حديث (البطحيش) يُظهر تكاثر الأعداء على الأمة العربية، فكُلُّ منهم يريد إخضاعها والسيطرة عليها بقوة السلاح، ولكنَّ الراوي لا يكتفي بالإشارة إلى الصراع مع الآخر الذي يحاول القضاء على الذات وطمس هويَّتها، بل يتطرَّق إلى مسألة الاختلاف في القيم بين الشرق والغرب، وهذا ما جاء على لسان (جانيت) في حوارها مع (الأخضر)، التي عرِّفت عليه أن يتزوَّجها، لكنَّه رفض خشية تفريق أهله وأصدقائه وعدم قبولهم لتلك الفكرة، تقول (جانيت) مخاطبةً إيَّاه: (إذن، هو عقل الشرق: يقبلني صديقةً لكنَّه يرفضني زوجةً، قالت، وكثيرٌ من العتب في عينيها.

جانيت، أرجو أن تفهميني، ردَّ الأخضر، وفي صوته تلعثمٌ وفي عينيهِ خجلٌ وحيرةٌ. لو كنت في باريس لما كانت هناك مشكلةٌ. لكن أنا هنا في الشرق، حيث الما ي والحا ير يعيشان معاً، وعلى سطح واحد... أنت بنفسك رأيت ذلك. الما ي جزءٌ لا يتجزأ من الحا ير، فكيف لأحدنا أن يتجاوزَه، كيف له أن يُغفله؟

-كيف نُغفله هناك؟ كيف نتجاوزَه؟

-لأنَّكم الغرب ونحن الشرق.. الشرق الذي يضرب بجذوره عميقاً في التاريخ، فينشُد إلى التاريخ، يسحره الما ي أكثر من الحا ير فيعيش الما ي أكثر من الحا ير (32). يظهر أثر الفضاء الاجتماعي في تحديد تصرُّفات الشخصيات وردود أفعالها؛ إذ بدا (الأخضر) عاجزاً عن إيجاد مُسَوِّغٍ مُقنعٍ حول الاختلاف الكبير بين الشرق والغرب، فقد بقي أسيراً للواقع الاجتماعي الذي يعيش في ظلِّه، وإذا كان الواقع الاجتماعي مرجعاً خارجياً، فإنَّه ((يتمثَّل مرجعاً داخلياً بمسروود يتشكَّل في علاقاتٍ بنائيةٍ داخل النصِّ. إنَّ الشخصية مثلاً، التي هي مكوِّن أساسيٌّ من مكوِّنات السرد الروائي، إنَّما تتبني داخل عالمها وتتحقَّق بعلاقةٍ مع مرجعٍ هو شخصٌ مُفترَضٌ ينتمي إلى العالم المرجعي، أو إلى الحياة بما هي واقعٌ اجتماعيٌّ، تُحيل عليه الشخصية، لدى القراءة، بالدلالة، أو الإيحاء الذي تُمارسه هذه الشخصية بمنطوقاتها وسلوكياتها، ومجمل علاقاتها المُتَحَقِّقة في زمانٍ ومكانٍ، والقائمة على مستوى مُتخيلٍ يروم بنية شكلٍ

(29): المصدر السابق، ص(257-258).

(30): آفافية، محمد نور، الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، ص(14).

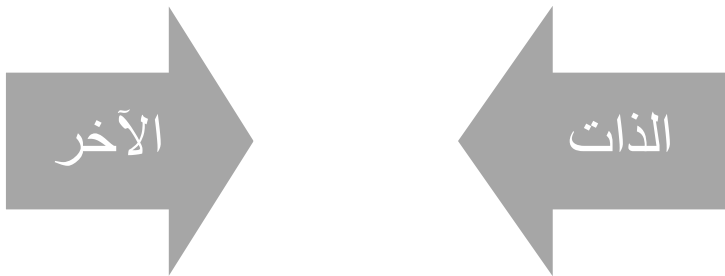
(31): ناصيف، عبد الكريم، الطريق إلى الشمس (الجوزاء)، ص(33).

(32): المصدر السابق، ص(329).

تُكسبه فنّيته طابعه الحقيقي، وتشي جماليتها بقيم منظوره)) (33)، وقد أراد الراوي أن يُؤكّد الصراع الذي يسم العلاقة بين الشرق والغرب عبر حوار (الأخضر) و(جانيت)، التي تقول مُخاطبةً إيّاه: ((لم يعد أحدٌ يؤمن بمثل هذه العادات !! أعراس !! أياماً وليالي لماذا! الفتى عندنا يضع يده بيد الفتاة ويذهبان إلى الكنيسة أو السجل المدني، يسجّلان زواجهما وينتهي الأمر..

- هو ذا الفرق بيننا، شرقٌ وغربٌ" كادت تقول له كما قالت ذات يوم للكابيتان جيرار "الشرق شرقٌ والغرب غربٌ ولا يلتقيان" (34). تقر جانيت بأن الاختلاف بين الشرق والغرب عميق، وأن المسافة التي تفصلهما شاسعة.

يُصوّر الراوي في رواية (أعدائي)، حيرة (إبراهيم) من واقع العرب؛ إذ يقول مُخاطباً أباه: ((والله العظيم نُحسُّ أننا دائخون لا نفهم ما يجري. يا ليتها كانت حرباً صليبيّة. كنّا فهمناها. مسيحيون □ دّ إسلام. أوروبيون □ دّ مشرقيين. كانت سهلة. ولكن مسلمون وفرنسيون يهاجمونا ومسلمون وألمان يدافعون عنّا. عربٌ في الجيش الإنكليزي وفي جيش الشريف يهاجمونا. وعربٌ في الجيش العثماني يقاومونهم. خليفة المسلمين في إسطنبول يعلن الجهاد المُقدّس باسم الإسلام. والشريف حسين، سليل الرسول، يعلن الجهاد □ دّ العثمانيين... احك لماذا لا تحكي)) (35). تشي العبارات السردية (دائخون لا نفهم ما يجري، كنّا فهمناها، لماذا لا تحكي) بحال □ طراب التي وصل إليها العرب والمسلمون، الذين انقسموا إلى فريقين متقاتلين، كلٌّ إلى جانب حليفه، وكلٌّ منهما دوافعه ومُسوِّغاته التي يُقيّمها لخوض تلك المعركة، وقد توارى الراوي خلف شخصيّة (إبراهيم)، وقام بتسجيل مصاحبات هذا الخطاب المعروض، وما ينطوي عليه من دلالاتٍ تتصل بمضامين الرواية السردية، التي عبّرت عن الصراع الذي يسم العلاقة بين الشرق والغرب، وهو ناتجٌ عن عدم التواصل الحضاري البتاء، فليس ((لأنّ الشرق شرقٌ والغرب غربٌ لم يلتقيا، وإنما لأنهما لم يلتقيا قيل إنّ الشرق شرقٌ والغرب غربٌ. وفي الواقع، إنّ المسألة مسألة تاريخ، لا مسألة جغرافيا. والتاريخ لا يعرف غير التبدّل والتحوّل قانوناً، ولا يقرُّ للأرض إلا بالكروية، لا بالانقسام إلى جهاتٍ أربع. ولولا التاريخ، ولولا قانون التطوّر المتفاوت للتاريخ، لما تكرّس وجود غربٍ وشرقٍ، أو شمالٍ وجنوبٍ في كيانٍ مُفصّلة. والشرق لم يحتلّ مكانه نزولاً عند حكم الجغرافيا، وإنما نزولاً عند حكم التاريخ)) (36)، يتعمّق الصراع بوساطة التوظيفات على مستوى الأحداث والشخصيات؛ ليؤكد ما استقر في خلد كلّ من الشرقي والغربي من تصوّراتٍ وأحكامٍ مسبقةٍ سلبيةٍ في غالبيتها، ويُعدُّ ذلك من مفرزات التاريخ والصراع القائم بين الشرق والغرب، وهذا الرفض المُتبادل، يشير إلى الهوة الكبيرة بين الذات والآخر، وإلى انعدام فرص التواصل أو التصالح بينهما (37). ومن الممكن أن نعبر عن الصراع بين الذات والآخر في الشكل الآتي:



(33): العبد، ديمنى، الرواية العربية، المتخيل وبنية الفنية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011، ص(35-36).

(34): ناصيف، عيد الكريم، الطريق إلى الشمس (الجزء)، ص(95).

(35): عدوان، ممدوح، أعدائي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000 ص(340).

(36): طرابيشي، جورج، شرق وغرب، رجولة وأنوثة، دار الطليعة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1997، ص(191).

(37): ينظر: بطاينة، جودي، شخصية الآخر في الرواية في الأردن، ص(173-174).

عالجت الروايات المدروسة موضوع الصراع بين الذات والآخر من زوايا مُتعدّدة، فقد أشارت إلى الصراع في إطار السيطرة ومحاولة إخضاع الآخر بالقوّة، وصوّرت الصراع الناجم عن الاختلاف في التقاليد الاجتماعيّة والمفاهيم بين الشرق والغرب، كما أدّى اختلاف الفضاء الاجتماعيّ دوراً مهمّاً في تغيير المشاعر والانطباعات وردود أفعال الشخصيات إزاء الآخر، وظهرت قضية مهمّة، وهي مسألة التصوّرات والأحكام المُستبقة المُترسّبة في وعي كلّ من الطرفين حول الآخر، والتي أدّت إلى تأجيج الصراع الحضاري بينهما.

3- سرد الذات وإشكاليّة الهوية:

نظرة الذات إلى الآخر تختلف باختلاف المرجعيّات الثقافيّة والفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة التي تدخل في تكوينها، ولعلّ هذا الاختلاف يقودنا إلى التساؤل عن نظرة الذات إلى نفسها وإلى المجتمع الذي تعيش فيه، ولاسيّما في ظلّ التفاعل مع الآخر، والتحدّيات التي تواجهها، وفي مقدّماتها، العولمة، التي كادت تصف بالخصوصيّات القوميّة، لتنتج نمطاً مختلفاً من التفاعل والتواصل الحضاري يقوم على الاستهلاك، الذي يجعل المجتمعات الأضعف غير قادرة على المواجهة الحضاريّة، والأهمّ من ذلك ((أن قراءة العولمة بلغة الهوية ومنطق الغزو، لا تخلو من الخداع والسذاجة. ذلك أن الذين يُحدّثوننا عن الغزو الثقافي، يتغافلون عن كون الثقافة الحيّة والمُتجدّدة، المزدهرة والفعّالة، إنّما هي قدرتها على الانتشار والتوسّع والاختراق، على سبيل الخلق والإنتاج أو الابتكار)) (38)، ولكنّ قدرة أيّة ثقافة على الإبداع والابتكار مرهونة بعواملٍ داخلية: سياسيّة، واجتماعيّة، واقتصاديّة، وثقافيّة، فضلاً عن العوامل الخارجيّة. والبحث في الهوية بحثٌ مُزدوجٌ، فهو بحثٌ فيها، وبحثٌ عنها، وكلٌّ منهما يختلف عن الآخر، ف((البحث في الهوية، بحثٌ معرفيٌّ، أمّا البحث عن الهوية فبحثٌ إبديولوجي غالباً. البحث في الهوية بحثٌ صنّع لهذه الهوية، ومتابعٌ لصنعها باستمرار، أمّا البحث عنها، فيعني أنّ الهوية مُنجزّة، ولكنّها □انعةٌ يجب البحث عنها لاستردادها)) (39)؛ لذا فإنّ البحث فيها، يُواجه تحدّياتٍ كبيرة، منها الثقة المفرطة بالآخر، التي تودّي إلى الوقوع في شركه، وهذا ما عكسه (صبري) في رواية (الطريق إلى الشمس، الجوزاء) حين وصف البراءة التي اتّسم بها العرب في تعاملهم مع الغرب بقوله: ((كأنّ أبرياء وما أسهل أن تخدع بريئاً لم يعرف الخداع والمكيدة من قبل... نحن خارجون من قلب الصحراء ... من قلب الطبيعة، من قلب البراءة، وهم ذوو باعٍ طويلٍ في التأمّر والكيد، في خدع الاستعمار وأحبابه، فكيف لا يمكنهم أن يخدعونا؟)) (40). الخطاب المُقدّم عبر الرؤية السردية يُلخّص □عف العرب في علاقتهم مع الآخر؛ إذ أصبحوا فريسةً سهلةً أمام الاستعمار، فموقفهم منه، هنا، موقفٌ سلبيٌّ يتّسم بالعطالة والاستلاب، ولكنّه لا يبيق على حاله، ذلك أنّ خطاب الهوية يحفل بمفردات الاختراق، والغزو، والمحو في توصيفه للعلاقة مع الآخر، وهذا الأمر يدعو إلى ((إعادة النظر في مسألة الهوية وفي طريقة إدارتها والتعامل معها، بعد أن أمست أشبه بالداء أو العُصاب المُستحكم. بهذا المعنى ما نحتاج إليه هو الخروج من قوقعة الهوية ومعسكرات العقائد، لكي نتعاطى مع خصوصيّتنا ومُعطيات وجودنا، بصورةٍ حرّةٍ ونقديةٍ، وبطريقةٍ حيّةٍ مفتوحةٍ على الأحداث والتطوّرات، وذلك من أجل قلب الأولويّات، وإعادة إنتاج الهوية بشكلٍ يخرجها مخرجاً أكثر قوّةً وفاعليّةً وحضوراً)) (41). وقد ظهرت مشكلة (جورجي) في رواية (أول حب آخر حب)، فعلى الرغم من عيشه في أمريكا، فإنّه لم ينسّ عادات بلده، فهو ((محبوبٌ أينما وُجد، ربّما لهدونه وسلوكه مع الآخرين. مازال يحتفظ بما تلقّاه في طفولته، وحفظه في شبابه، وما لم يستطع التخلّي عنه. لم ينسّ عادات بلده ومُقدّساته)) (42). يتمسك (جورجي) بقيم بلده، ويراه سبباً لمواجهة الواقع الذي يعيشه في المجتمع الأمريكي، فالتمسك بالهوية يُمثّل خطّ الدفاع الأوّل أمام التحدّيات التي تُهدّد

(38): حرب، علي، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط2، 2004، ص(46).

(39): الحلاق، محمد راتب، نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 1997، ص(53).

(40): ناصيف، عبد الكريم، الطريق إلى الشمس (الجوزاء)، ص(32).

(41): حرب، علي، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية، ص(21).

(42): رشو، ماري، أول حب آخر حب، ص(96).

البطل، ولكن الأمر يختلف إلى درجة كبيرة مع (لين)، التي تظهر في حوارها مع (هند) غير معنّية بوطنها، فهي تجهل أحد أهم رموز النضال الوطني □ الاستعمار، وكأنّها تعيش حالة انفصام عن وطنها، وتماهٍ مع وطنها الجديد (أمريكا) :

((تابعت هند مُرَدِّدةً " فيها إبراهيم هنانو. راكب عاظهر حصانو"

قاطعتها لين قائلّة:

يجب أن تنام فالن. إنّه موعد نومها. لكن. من هو إبراهيم هنانو ؟

-أسمعُ به منذ طفولتي. هل هو أحد أقرابنا ؟

- □ حكّت هند من أعماقها. قالت:

- هو يقرب كلّ عربيّ. إنّه منا □ ل سورّي. حارب الاستعمار الفرنسي في بلادنا((43)). حال التغريب التي تعيشها (لين)، جعلتها غير مكترثة بما □ أمّتها وتاريخها، ولعلّ سلوكها ذلك يدعو إلى التمسك بالهويّة.

المُتأمل في الخطاب العربي المعاصر، يجد أنّه بقي رهيناً لتجاذباتٍ داخلية، ونزاعٍ بين الإسلامي والعلماني والقومي...، ممّا جعل الوصول إلى مشروعٍ فكريّ عربيّ في مواجهة الآخر أمراً شبه مستحيل، فقد ((ظلّ العرب يتعرّ □ ون كلّ يومٍ لاعتداءٍ جديدٍ من الغرب، وإن اتّخذ هذا الاعتداء في كلّ مرّة صورةً مختلفةً، فهو اعتداءٌ عسكريّ مرّةً، وسياسيّ مرّةً، واقتصاديّ مرّةً، وثقافيّ مرّةً، ولكّنه في جميع الأحوال واحدٌ في جوهره: حضارةٌ قويّةٌ يعتادها واقتصادها وثقافتها بنفسها، تعتدي على حضارةٍ أصابها الوهن الشديد في عتادها واقتصادها وثقافتها بنفسها، فإذا بالحضارة المُعتدى عليها تسأل نفسها، وتعيد على نفسها السؤال في كلّ مرّةٍ يتجدّد عليها الاعتداء: ما سبب كلّ هذا الوهن؟ ما هو الذي تنطوي عليه حضارتي "أو ثقافتي" ((44)؛ ليغدو سؤال الهوية مفتوحاً، ولا إجابة شافية عنه، فمسألة الهوية تُمثّل إشكاليةً مركزيةً في الوعي العربي، وعلى الرغم من ذلك لم يُقدّم الخطاب العربي مشروعاً حضارياً قادراً على مواجهة التحديّات التي يواجهها.

خاتمة:

عبّرت الرواية السورية عن إشكالية العلاقة مع الآخر، وسلّطت الضوء على ما لاقاه البطل من معاناةٍ في الغرب، وصوّرت الاختلاف الكبير بين المفاهيم والقيم والتقاليد الاجتماعية، التي تحكم علاقة الإنسان بمحيطه في المجتمع الغربي، وما ترسّب في وعي البطل في موطنه، وأشارت كذلك إلى مسألة زواج العربي من الأجنبية، وما ربّبه على عاتقه من أعباءٍ وهمومٍ ومعاناةٍ نفسيةٍ واجتماعيةٍ، فضلاً عن التحديّ الأبرز الذي يواجهه في الغرب، والمتمثّل بصعوبة الاندماج في المجتمع الغربي.

عالجت الرواية السورية م □ وع الصراع بين الذات والآخر من زوايا مُتعدّدة، من ذلك الصراع في إطار السيطرة ومحاولة إخضاع الآخر بالقوّة، والصراع الناشئ من الاختلاف في التقاليد الاجتماعية والمفاهيم بين الشرق والغرب؛ إذ أسهم اختلاف الفضاء الاجتماعي في تغيير المشاعر والانطباعات وردود أفعال الشخصيات المُمثّلة للذات إزاء الواقع الذي تعيش في ظلّه

أشارت الروايات إلى قضيةٍ مهمّة، وهي مسألة التصوّرات والأحكام المُستقاة المُترسّبة في وعي كلّ من الطرفين حول الآخر، والتي أفضت إلى تأجيج الصراع الحضاري بين الشرق والغرب. فقد جاءت العلاقة الجنسية في إطارها الطبيعي، فلم تنطو على رغبةٍ في الانتقام من الغرب، بل كانت نتيجةً لإحساس البطل بالتحزّر ممّا لاقاه في وطنه من كبتٍ، وقمعٍ، وحرمانٍ...

المصادر والمراجع:

(43): رشو، ماري، أول حب آخر حب، ص(116-117).
(44): أمين، د.جلال، المثقون العرب وإسرائيل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998، ص(20).

- إبراهيم، د. عبد الله، المتخيل السرد، مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، 1990.
- أفاية، محمد نور، الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000.
- أمين، د. جلال، المتفقون العرب وإسرائيل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998.
- الأنصاري، د. محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأقطاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999.
- البيطانية، جودي، شخصية الآخر في الرواية في الأردن، الوراق للطباعة والنشر، عمان، ط1، 2004.
- حداد، فواز، جنود الله، دار رياض الريس للكتاب والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- حرب، علي، حديث النهايات، فتوحات العولمة وأمازق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط2، 2004.
- الحلاق، محمد راتب، نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د. ط، 1997.
- رشو، ماري: أول حب.. آخر حب، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2002.
- السمان، غادة، سهرة تنكزية للموتى، منشورات غادة السمان، بيروت، ط1، 2003.
- طرابيشي، جورج، شرق وغرب، رجولة وأثوثة، دار الطليعة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1997.
- عدوان، ممدوح، أعدائي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000.
- العبد، ديمنى، الرواية العربية، المتخيل وبنيتها الفنية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011.
- مجموعة مؤلفين، صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999.
- هلسا، غالب، نقد الأدب الصهيوني، دراسة إيديولوجية نقدية لأعمال الصهيوني عاموس عوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995.
- هنتغتون، صموئيل، الإسلام والغرب، آفاق الصدام، ترجمة مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1995.
- هنتغتون، صموئيل، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوه، كتاب سطور، القاهرة، ط2، 1999.
- ناصر، عبد الكريم: الطريق إلى الشمس (الجوزاء)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د. ط. دمشق، 2000.
- يقتين، د. سعيد، تحليل الخطاب الروائي (الزمن-السرد-التبئير)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط4، 2005.

İngilizce Kaynaklar:

- Abbott, Shirley, *The Future of Love* (Chapel Hill: Algonquin Books, 2008).
- Delillo. Don, *Falling Man*, scribner, new york. 2007.
- Melamd, Abraham, *The Image Of The Black In Jewish Culture, A History Of The Other*, First Published By The Dge Curzon. London, 2003.
- Waldman, Amy, *The Submission* (: Farrar, Straus And Giroux, New York) 2011.

Kaynakça

- 1-İbrahim, Abdullah, *El-Mutehayyel Es Serdi, Mukarabat Nakdiye fit Tenas ver-Rua ved- Dilale*, El Merkez Es Sekafi El Arabi Ed Dar'ul Beyza-Beyrut Et Tabatul Ula 1990.
- 2-Efaye, Muhammed Nur, *Suretu El Ahar fil Fikri El Arabi El İslami El Vasiit- El Merkez Es Sekafi El Arabi Ed Dar'ul Beyza-Beyrut Et Tabatul Ula – 2000.*
- 3-Emin, Celal, *El Musekkefunel Arab ve İsrail, DaruŞ Şuruk, El- Kahira, Et Tabatul Ula-1998.*
- 4-El Ensari, Muhammed Cabir, *El Fikrul Arabi ve Sira'u El-Ezded, El Müessesel Arabiyye lid Dirasat ven Neşr –Et Tabatus Saniye, Beyrut- 1999.*
- 5-El Bataine, Cudi, *Şahsiyyetul Ahar fir Rivaye fil Urdün*, El Varrak lit Tibaa ven Neşir, Amman Et Tabatul Ula, 2004.
- 6-Haddad, Fevvez, *Cunudullah*, Daru Riyadu'r Erreis lil Kutub ven Neşir Beyrut-Et Tabatul Ula 2010.
- 7-Harb, Ali, *Hadisun Nihayat*, El Merkez Es Sekafi El Arabi Ed Dar'ul Beyza-Beyrut Et Tabatus Saniye- 2004.
- 8-El Hallak, *Muhammed, Ratib, Nahnu Vel Ahar*, Menşuratu İttihadi El Kuttabil Arab-Dımaşk-1997.
- 9-Rışşo, Mari, *Evvel Hub Ahir Hub, Darul Hivar, Ellazikiyye*, Et Tabatul Ula - 2002.
- 10-Es Semman, Gade, *Sehratun tenekkuriyyetun lil Mevta*, Menşurat Gade Es-Semman, Beyrut-Et Tabatul Ula -2003.
- 11-Tarabişi, Corc, *Şark ve Garb Ruculetun ve Unusetun*, Darut Talia lit Tibaati ven Neşr, Beyrut-Et Tabatur Rabia-1997.
- 12-Udva n, Memduh, A'dai, *Daru Memduh Udvan lin Neşr, Dımaşk, Et Tabautul Ula-2000.*
- 13-El Iyd, Yunma, *Er-Rivayetul Arabiyye, El Mutehayyelu ve Bunyetuhu El Fenniye*, Darul Farabi, Beyrut, Et Tabatul Ula-2011.
- 14-Mecmuatu Muellifin, *SuretulAhar, El Arabiyyu Naziran ve Manzuran İleyhi*, Tahrir Et Tahir Lebib, Merkezi Dirasati El Vahdetil Arabiyye, BeyrutEt Tabatul Ula-1999.
- 15-Helse, Galib, *Nakdul Edebi Essuhyoni*, El Muessesetu'l Arabiyyetu lid Dirasati ven Neşri, Beyrut, Et Tabatul Ula-1995.
- 16-Hentikton, Samuel, *El İslamu Vel Garb, Afakus Sidam, Tercemetu Mecdi, Şarşar, Mektebetu Medbuli, El Kahira-Et Tabatul Ula-1995.*
- 17-Hentikton, Samuel, *Sidamul Hadarat, İdetu Sun'i En Nizami El Alemi*, Tercemetu Tal'at Eş Şayıb, Kitabı Suttur El Kahira-Et Tabatus Saniye-1999.
- 18-Nasif, Abdulkerim, *Et Tariku İleş Şemsi (El Cevza)*, Menşuratu İttihadi El Kuttabil Arab-Dımaşk- 2000.
- 19-Yaktin, Said, *Tahlilu El Hitabi er Rivai (ez Zemen, Es Serd, Et Teb'ir)*, El Merkez Es Sekafi El Arabi Ed Dar'ul Beyza-Beyrut Et Tabatur Rabia -2005.



Çeviri | Translation





DI DI WAQAÎNAMEYA METROPOLÎT ELYASÊ NISÊBÎNÎ DE MÎREKTÎYA MERWANÎYAN

Nivîskar: Ephrem Isa Yousif*
Wergera ji frensî: Mustafa ASLAN

Mezopotamyaya Jorîn

Waqanûsên Suryanî yên wekî Elyasê (bî suryanî Elîa) Nisêbînî (975-1046) bi kêfxweşî ji me re behsa dîroka mîrektîya kurd ya Merwanîya dîkin. Ji 372an heta 478an hicrî (983-1085 P.Z.) desthelatdarîya Merwanîyan li ser herêma Amedê berdewam kir.

Gelo mirov dikare carek din lehengîya efsanewî ya van mîrekan, navûdengê mîrxasîya wan û desthelatdrîya wana bi hêz û kirdeyên wanî ronîkar bibine? Di dema mîrektîya Merwanîyan de ji bo avakirina dewleteke nû û mîrektîyeke bi şewqûşemal, cisaret, şahrezayî û bikêrhatîbûn bi comerdî dihatin bikaranîn.

Diyarbakir, yek ji sê navçeyên “nîvtengava” Cizîrê bû. Ji bo herêma ku dikeve navbera jorîn ya çemên Dijle û Feratê nivîskarên suryanî û ereb yên berê digotin Mezopotamyaya Jorîn. Lê Diyar Rabi’a (navenda Musila îroyîn) û Diyar Mudar (Reqqaya îroyîn) jî diketin nav sînorên herêma Cizîrê. Bi gotinek din, ji herêma ku îro dikeve nav sînorên Tirkîye, Sûrî û Iraqê Cizîr dihat gotin.

Li herêma Diyarbakirê gelê kurd tevî gelên suryanî û ereb dijiyan. Cih û warên weke Arzen**, Meyafarqîn, Hesenkêf, Xelat, Milazgir û Êrcîşê di nav sînorên herêma Diyarbakirê de bûn.

Damezirînerê ewil yê mîrektîya Merwanîya şivanek kurdî xwedî pez yê bi navê Abû Şuca ‘Badh bin Dostik e. Vî şivanî dev ji pezê xwe berda, dest avêt çekan û bi mêranîya xwe bû şervanekî mîrxas ku navûdengê wî belav bû.

Serokê mîrektîya îranî ya desthelatdarê împaratorîya misilman, ku beşek mezin ji herêma Cizîrê jî dikete nav, Abdul al-Dewle bû. Piştî mirina Abdul al-Dewle

* hrem Isa Yousif di sala 1944an li gundê Sanat yê suryanîyên keldanî ku girêdayî Zaxo ye ji dayik bû. Di sisîyê meha Tirmeha 2018an de li Parîsê çû ser dilovanîya Xwedê.

** Arzen dikeve başûr-rojavayê Misircê ango Qurtelan. Cihekî wêran e (wergêr)

di 983an de bajarê Meyafarqîn (bî navê îro Farqîn) ango bi navê wê yê berê *Martîropolîs* ^{***}, kete destê 'Badh. Piştê bajarên Amed, Xelat û Nisêbînê jî ketî destê wî. Hemdanîyên hikimdarê Mûsilê û Ûqeylîdên ji malbata mîrekên ereb yên Şî'a li hemberî hêza 'Badh benda xwe kirin yek û nehiştin ku herêma Mûsilê têkeve destê wî. 'Badh di sala 990an de li bajarê Balad çû ser dilovaniya Xwedê. Bûrayê 'Badh, Marwan di cihê wî de bû hikimdar û bi vî awayî mîrektîya Merwanîya hate damizirandin. Piştî wî sê lawên wî mîrektîya Herêma Dîyarbekir kirin.

Hatina Elyas a Nisêbînê

Suryanî kî bûn? Ew mîrsgirên aşûriyên kevnare û her weha yên aramiyan in. Zimanê suryanîyan devokek ji zimanê aramî bû. Suryanîyan ev devok kirin zimanê çand û zanistê. Hîn di destpêka serdema zayînê de suryanîyan xaçperestî qebûl kirin. Di belavbûna xaçperestîyê de Bajarê Edesa (Ruhaya îroyîn) û herêma wê bûne navendên çalak.

Waqanûsê bi navê Elyas ku di heman demê de metropolîtê Nisêbînê bû, bi çavên xwe şahdeyîya hatina Merwanîyan kiriye. Di nivîsên xwe de Elyas bi awayekî pesindarî behsa mîrzayên Merwanî yên şahreza û xweşbîn dîke. Van mîrzeyan têkilîyên li ser hîmên rêzgirtin, qedirnasî û dostanîyê damezirandin digel rewşenbîrên suryanîyên rojhilatî (ango nestûrî) û rojavayî (ango yaqûbî) ku niştecihên Mezopotamya Jorîn bûn. Suryanî bi piranî li bajarên mîrektîya Merwanîyan û digel ereb û kurdan bi aşîyane dijyan.

Elyasê Nisêbînî, kurê Îsa ye, ku weke Elyas bar-Şenaya jî tê naskirin û 11ê meha sibata sala 975an li bajarê Şena ji dayîk bû. Bajarê Şena, ne pir dûr Kerkûkê bû. Ew bajar li devera ku Zapê mezin dîkeve ser çemê Dîjle hatibû avakirin û ji serê sedsala VIIIan ve keşîxaneyeka (pîskoposî) navendî ya suryanî bû. Li dêra Mar Mîkhael, nêzikî bajarê Mûsila di bin desthelatdariya Ûqeylîdan de Elyas bixwe bû qeşe. Di bin serpereştîya mamosteyê navdar Yûhanê Kulek de perwerdeyî dît û xwe gihand. Di sala 994an de bû qeşe (*prêtre*), di sala 1002an de bû serqeşe (*evêque*) yê Beyt Nûhadra ku dikeve bakurê Nînova û di sala 1008an de jî bû metranê (*métropolit*) Manestera Nisêbînê.

Bajarê Nisêbînê xwedî dîrokek dirêj e. Ev bajarê ku di navbera sînorên Sasanî û Bizansîyan de cih digirt, di heman demê de navendek rawestîna ya kerwanan jî bû. Di sala 639an de ketibû bin destê ereban. Di serê sedsala 11an de bajarê Nisêbînê digel malên xweyî qeşeng, mizgefta xwe, serşokên xwe û beçeyên xweyî şênber, cihekî kêfxweşîyê bû. Hem ji alî desthelatdarî hem ji alî sîyasî Nisêbînê girêdayî mîrektîya Dîyarbekir bû. Wekî tê zanîn paytextê mîrektîyê Meyafarqîn bû. Nisêbîn ji mêj ve navendek dînî ya girîng bû. *Ekol* ^{****} bi

^{***} Derbarê vî navî de bnr. Mustafa Alican (2012), "Meyyâfârikîn Îsmi Üzerine Bir Soruşturma" *Tarih İncelemeleri Dergisi* Cilt: XXVII, Sayı: 1, ss. 1-21 (wergêr)

^{****} Bêhtir weke zaniyê Nisêbînê tê zanîn (wergêr)

navûdeng li vî bajarî, ji alî Yaqûbê Nisêbînî û Narsayî ve di sedsalên IV. û V. de hate damezirandin.

Metran Elyas heta roja ku çû ser dilovanîya Xwedê, ango 18ê Tîrmeha 1046an, li bajarê Nisêbînê jiya. Lê li dêra Meyafarqîn, li cem birayê xwe yê bijîşk hate binaxkirin. Heta roja dawî ya jiyana xwe Elyas bi karûbarê rewşenbîrîyê daket. Ji xeynî suryanî, zimanê erebî jî zanîbû û çanda îslamî jî nêz ve nas dikir. Gelek berhem afirandin, weke Waqainame, Gramera Suryanî û Leksîkona Erebi-Suryanî. Her weha îlahî, vaaznameyên arûzî, name û nivîsên suryanî yên cûrbicûr jî nivîsîn e. Bi erebî jî berhemên dînî û exlaqî, pirtûka Rûniştinan, pirtûka Îsbatê û name nivîsîne. Waqainameya ku di sala 1018an de bi du zimanan (suryanî û erebî) nivîsîye xwedî girîngîyek taybet e ji bo dîroka kurdan. Ji ber ku nivîskar dî vê berhemê de derbarê jînenîgerîya desthelatdarên destpêkê yên mîrektîya merwanîya û têkilîyên kurdan û şahrezayên suryanî de agahîyên balkeş dide.

Serpêhatîya (trajediya) Mîr Abu ‘Alî al-Hasan b. Marwan (990-997)

Di waqainameya xwe de Elyas bi kurtasî behsa jiyana Abu ‘Alî al-Hasan dike. Al-Hasan biraziyê mezin î ‘Badh e. Piştî mirina apê xwe Abu ‘Alî al-Hasan bi jina serokê leşkerê extiyar re dizewice û diçe li Heskîfê bi cîh dibe. Li hemberî Hemdanîyên dawî şer kir, zora wan bir û tevahîya keleşan xistin destê xwe. Her weha Meyafarqîn û Amed jî zefî kir. Di sala 997an de li Amedê ji alî gelê bajêr ve, ku li dijî wî di serhildanê de bûn, hate kuştin. Piştî wî birayê wî Abu Mansûr Sa’îd bi navê Mumahîd al-Dewle bû mîr. Derbarê vê bûyerê de Elyas weha nivîsîye:

“Di vê salê de Mîr Abu ‘Alî, lawê Merwan, çû Amedê û gelê bajêr derket pêşîya wî. Dema ku kete deriyê bajêr zilamek bi navê Evdilbarî mîr kuşt û bi vî awayî serî hilda, bajar xiste bin destê xwe. Wî çaxî Abu Mansûr Sa’îd walîyê Cizîrê bû. Dema bihîst ku birayê wî hatiye kuştin, bi lezgîni xwe gihand Meyafarqînê û di 7ê meha Zulqaade (11 Çirîya Paşîn 997) de bû mîr. Ji wê rojê û vir de navê wî bû Mumahîd al-Dewle”¹

Mumahîd al-Dewle Sa’îd (997-1011)

Weke dîplomatekî kohne Mumahîd hirs û hewesên Bîzansîyên Anadolîya bakur ji bo xwe bikaranîn. Têkilîyên vî mîrzeyî ligel împaratorê Bîzansî Bazîl (976-1025) bêhtir bi dostanî bûn. Dema împarator Bazîl kuştina şahê Xerzan (Gurcistana jorîn) Dawid, ku wesyet kiribû welatê wî jî Bîzansa re bimîne, bihîst dev ji sefera Surî ya ji bo dagirkirina mîrekên ereb berda û Çemê Feratê derbas kir, vegeşîya. Hat dewleta Dawid dagir kir. Di sala 999an de mîrên herêmî yên wekî Mumahîd al-Dewle “îngê xwe danîn ser xalîyê wî” û jê re sonda sêdaqetê xwarin, wekî ku Elyasê Nisêbînî neqil dike:

¹ Louis Joseph Delaporte (wer. û ed.), *La Chronographie d’Elie bar-Shinaya, Métropolitain de Nisibe*, Paris, 1910, r. 138

“Di vê salê (390 H. 1311 selekosî) de şahê Xerzan mir. Şahê Rûma Bazîl derket welatê Xerzan. Mumahhîd al-Dewle derket pêşiya wî û li ser xaliyê wî meşîya. Şah ew bi kêfxweşî pêşwazî kir û kire mîr. Bi vî awayî aştî hat ser sînoran”²

Mumahhîd al-Dewle ji vê aştîyê mifa girt ji bo ku dîwarên sûra paytextê xwe Meyafarqînê, cihê desthelatdarîyê, nû bike û navê xwe li ser dîwarên sûrê bide nivîsandin. Heta roja îro jî ew nav maye di cihê xwe de.

Di sala 1000î de Mumahhîd al-Dewle ji mîrê bûyîd Baha' al-Dewle xwest ku jê re bijîjkê xaçperest yê nexweşxaneyê Bexdadê, Gabriêl b. 'Abdalla b. Boxtîşo bişîne. Ev bijîjk ji malbata Boxtîşo ya bi navûdeng bû, ku timî xizmeta xelîfeyê Ebbasî al-Mansûr (754-775) dikir. Gabriêlê 80ê salî tevli lawê xwe ber bi bajarê Meyafarqînê ve hilkişyan da ku here li wir karê bijîjkîyê bike. Piştî du sala xizmet kir, di nav şanûşerefê û dewlemendîyê de çû rehmêtê.

Wekî birayê wî Abu 'Alî al-Hasan, dawîya Mumahhîd al-Dewle Sa'id jî pir trajîk bû. Elyasê Nisêbînî pir li ber ket û demek dirêj mîrzayê xwe ji bîr nekir. Qesasê ku bi dek û fena “*mîrzayê pîroz*”, heskiriyê ber dilê wî kuşt wekî kafir (ji bo suryanîyan bi navkirinek pir giran) bi nav kir. Pir derbas nebû birayê ciwan ê Mumahhîd, Nasr al-Dewle Ehmed, qesasê birayê xwe kuşt. Di sala 1010an de Xwedayê adil serkeftin kire para birayê wî. Elyas weha behsa vê bûyerê dike:

“Di wê salê de, şeva 5ê Gumada (14ê çîleya pêşîn sala 1010ê P.Z.) Sarwînê kafir bi dekûdolaban rehmêtîyê Mumahhîd al-Dewle kuşt. Lê Xwedê serkeftin kire para Abu Nasir, birayê Mumahhîd al-Dewle û Sarwîn xiste nav destê wî. Abu Nasir ew kuşt û bi navê Nasir al-Dewle bû mîr.”³

Mîrê Serkeftî Nasir al-Dewle Ehmed b. Marwan (1011-1061)

Piştî desthelatdarîyên kurt yên herdu birayên xwe yên mezin lawê Marwan yê sêyemîn bû mîrê desthelatdar. Siyasetmederê kohne Nasir al-Dewle, bi şahrezayî bi mîrê bûyîd Sultan al-Dawla, Xelîfeyê Misrê al-Hakîm û împaratorê Bîzansî Bazîlê IIan xwe da qebûlkirin. Hersêkan jê re peyam şandin û ew pîroz kirin. Ew sê hêzên gewre yên herêmî bûn ku dewleta Meyafarqîn dorpêç kiribûn.

Elyasê Nisêbînî radigihêne ku di sala 1011an de *mîrê serkeftî* Nasir al-Dewle Ehmed b. Marwan bajarê Amedê, ku beşek girîng ji axa mîrektîya wî bû, lê di bin desthelatdarîya Vasal Ibn Dimne de bû, xiste destê xwe:

“Di wê salê de, *mîrê serkeftî* Nasir al-Dewle çû Amed dorpêç kir û zor da Ibn Dimne. Dema Ibn Dimne dît ku kes nayê hewara wî, xwe teslîmî Nasir al-Dewle kir. Efser û berhevkarê bacê ketin bajêr û têde desthelatdarîya xwe cîbicî kirin.

² H.b. r. 138

³ H.b. r. 141.

Di wê salê de Ibn Dimne hate kuştin. Niştecihên bajarê Amedê ew kuştin. Û Nasir al-Dewle bajar xiste destê xwe”⁴

Li gorî hin çavkanîyên din Nasir al-Dewle li derdora sala 1024an bajarê Amedê xiste destê xwe. Bi împarator Konstantînopol re peyama ne-dijminkariyê mohr kir, lê carek an du caran ev peyam bînpê kir. Navûdengê vî mîrê kurd î misilman ewqas belav bû ku niştecihên Ruhayê hewariya xwe jê re anîn da ku wan ji bin destê serokeşîrên ereban rizgar bike.

Di sala 1026-1027an de Nasir al-Dewle bajarê Ruha zeft kir û tevli axa mîrektîya xwe kir. Lê di sala 1031an de şahê bîzansî bajar ji destê wî derxist. Hikimdarîya dirêj ya Nasir al-Dewle Ehmed desthelatdarîya Merwanîyan gihande asta herî bilind. Li serê kaşekî nêzikî Meyafarqînê cihê dêra Keçikê kelehek nû avakir. Ji xeynî wê çend pir û serşokên giştî avakirin. Rasatxane nû kir. Ji mizgeftên Amed û Meyafarqîn re pirtûkxane çê kirin.

Mîrê adil, comerd, dilbirehm û di heman demê de pragmatîk, li bajarê Meyafarqînê ku di bin tîrêjê roja Rojhilat de dibiriqand, mumîn, zanyar û dîrokzanên wekî Ibn al-Attîr, helbestvanên wekî Abdalla al-Kazarûnî al-Tîhamî li derdora xwe civandin. Mazûvaniya penaberên sîyasî yên wekî xelîfeyê Abbasî yê pêşerojê Muqtadî (1075-1099) kir. Li carîyên qeşeng li xwarinçêkerên zîrek gerîya, lê di heman demê de kesekî gelek dîndar û xwedî îbadet bû. Dîwana wî ya bi navûdeng bi xemlûxêza xwe yî giranbuha û zerafeta xwe bandorek bê hempa li ser mêhvanên xwe çêdikir; wekî ku camek ji meya herî bi qîmet vexwaribin mat diman.

Elyas û Wezîr Abu al-Qasim al-Mexribî

Nasir al-Dewle b. Marwan zêdeyî pêncî salî li ser text ma; gelê xwe di nava aştîyê de parast. Wezîrên zîrek ji xwe re bijartin ku bajarê Diyarbekir çî ji alî aborî çî ji alî çandî ve gelek dewlemend kirin. Abu al-Qasim al-Huseyîn al-Mexribî (981-1027) yê penaber yek ji van wezîran bû. Ev wezîr li Misrê ji dayîk bûbû, piştî kuştina bavê wî ji alî xelîfe al-Hakîm (996-1021) ji welatê xwe revîya, li Iraqê bû penaber. Piştî demekê wezîrtîya mîrzayê ûqeylîd ê Mûsilê Qirwaş b. Al-Mukkallad (1001-1050) kir, dûre hat bû wezîrê xelîfeyê Bexdadê al-Qadir (991-1031). Lê ji ber ku têkilîyên wî bi xelîfe re xerab bûn, ji wir jî hate Meyafarqînê.

Abu al-Qasim al-Mexribî kete xizmeta Nasir al-Dewle û ji sala 1025an heta 1027an wezîrtîya wî kir. Mirovekî zana û xwediyê pirtûkxaneyê dewlemend bû. Derbarê sîyasetê de gelek berhem afirandin: yek ji wan pirtûkên bi navûdeng ya bi navê *Kîtab fil Siyasa* ye, ku bê guman ji mîrê xwe Nasir al-Dewle b. Marwan re nivîsîbû.

⁴ H.b. r. 141

Li vê mîrektîya kurd Abu al-Qasim al-Mexribî bi rewşenbîrên suryanî yên ku di bin desthelatdarîya mîrzayê wî de dijiyan têkilîyên ji dil û germ ava kirin. Bi taybetî, dema bi metran Elyasê Nisêbînî yê dindar re ku xwedî dadmendîyek bêşik, dîplomat û xwedî nezaket bû li ser mijarên dînî nîqaş dikirin, gelek kêfxweş dibû. Elyasê evîndarê zanîn û agahîyê di heman demê de xwedî çandek îslamî ya gelek bi hêz bû.

Di demek kurt de di navbera herdu mirovan de têkilîyek li ser hîmê ewleyî, bawerî û rêzgirtinê ava bû. Du sê salan herdu mirov li Nisêbînê dihatin cem hev, ji hevdu re pirtûk dişandin, name ji hev re dinivîsîn; wekî nameya ku Elyas ji wezîr re nivîsî, derbarê yekbûna îlahî de, wekî bersiva daxwaza wezîr ku jê xwestibû nerînên xwe yên ku di hevdîtînan wan de anîbûn ziman, derbasî nivîsê bike.

Ziyaret û hevdîtina yekem

Wezîr roja îne 19ê hezîrana 1026an diçe Nisêbînê û roja din ew û Elyas cara yekem hevdu dibinin. Elyas weha behsa vê hevdîtîne dîke:

“Wezîr, ku Xwedê jê razî be, roja îne 26ê meha yekem ya sala borî ango sala 410an hate Nisêbînê. Roja şemiya dûre ez çûm cem (heta wî çaxî min qet ew nedîtibû); ez nêzîkî xwe kirim, rêz li min girt û ez li kêleka xwe dame rûniştin. Piştî min ji bo wî ji Xwedê dua kirin û bi wesîleya hatina wî ew pîroz kir, ez rabûm ku herim, lê wî ez rawestandim û got: zanibe ku ev demek dirêj e min zêde dixwest em li hev rast bîn û te bibinim. Ez dixwazim ku tu qebûl kî bêyî cem min û derkevî li gorî dema ku min xwest”⁵

Wezîr 17 rojan li Nisêbînê ma û qasî deh caran wî û metran hevdu dîtin, ya li mala metran ya jî li dêra wî dihatin cem hev û li ser mijarên curbicur wekî dîn, gramer û stêrnasî sohbet dikirin. Wezîr gelek meraq dikir gelo xaçperest yek xweda ne an pîrxweda ne. Di hevdîtînan bi wezîr re heta ji Elyas hat, bi riya referansên ji Incîl û Qurana pîroz, hewil da pê bide famkirin ku bi rastî xaçperest yekxweda ne.

Ziyaret û hevdîtina duyem

Roja sêşembê 20ê meha çileyê pêşîn sala 1026 Abu al-Qasim digel Nasir al-Dewle hatin Nisêbînê û 25 rojan li wir man. Çawa gihan Nisêbînê Abu al-Qasim yek şand dû metran. Dema metran hat, wezîr li gorî adetê û ligel gotinên xweş hal wextê wî pirsî. Dûre li ser mijarên ku bala wî dikşand bi metran re sohbet kir.

⁵ Metnê erebî dnv. Louis Cheikho, kovara Machriq, j. 20, 1922 û sê risaleyên kevin yên polemik et teolojîya xaçperestî, Bêrûd, 1923, r. 27 Wergera ji bo fransî ji alî Bénédicte Landron, dnv. *Attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, weş. Cariscript, Paris, 1994, r. 290.

Ziyaret û hevdîtina sêyem

Piştî salek derbas bû, roja 27ê çileyê pêşîn sala 1027an wezîr carek din hat Nisêbînê ziyareta metran û vê carê bi qasî deh rojan li wir ma û sohbetên xwe bi metran re berdewam kirin.

Piştê bi dilekî xemgîn û bi weswese vegeerîya Meyafarqînê. Ji Elyas rica kir ku *Pirtûka li ser şeweya bi dîrxistina wesweseyan* ku jê xwestibû jê re bişîne. Çar meh piştî vegeera wî 15ê cotmeha 1027an di 45 salîya xwe de çû ser dilovanîya Xwedê.

Pirtûka Rûniştinan

Pirtûka Rûniştinan (*Kîtab al-Mecalis*) ku piştî mirina wezîr hatiye nivîsandin û pêşkêşî kesek bi navê Abu al-Ala Sa'id b. Sahl hatiye kirin behsa heft hevdîtînan pêşîn yê Elyasê Nisêbînî û Abu al-Qasim û hersê hevdîtînan wan yê Nisêbînê dike.

Rûniştina yekem ya pirtûka Elyas behsa Yekîtîbûn (*wahdet al-wicûd*) û Teslîsê dike, ya duyem behsa dînadûnê (*reankarnasyon*) dike, ya sêyem ji îspatên derbarê yekxwedanîya xaçperestan li gorî Încil û Quranê xeber dide, ya çaran îspatên derbarê rastîya dînekî dide.

Di pirtûka xwe de Elyas dibêje rojek pêncşembê sohbetek weha di navbera wî û Abu al-Qasim de derbas bû:

Bo çî mirov ji berjewendiyên xwe zêdetir ji dînê xwe hez dikin?

Di vê sehayê de, Elyas dibêje:

Du cure mirov hene: yê ku ji ber dab û nerîtan ji dînê xwe hez dikin, didin dî dînê bavûkalên xwe û yê ku ji rastî û resenîya wî ji dînê xwe hez dikin.” (Rûnistina çarem)⁶

Di Rûniştina pêncan de Elyas lihevkerina bingehîn a sê civakên xaçperest ên sereke piştrast dike. Wezîr jê dixwaze:

“Piştî ku em ji Nisêbînê herin ez dixwazim derbarê yekîtîbûnê de tu nameyekê binivîsî ku têde her tiştê ku berî niha te ji min re gotibû hebe û hin tiştên ji nav wan tiştên ku te ji min re ne gotibûn lê bi kêr tînin jî lê zêde bike.”

Min bersiva wî da û got, “Ser çavan, wekî tu dixwazî ez ê bikim”. Piştî çûna wî min daxwaza wî anî cih û ev name nivîsî.”⁷

Di rûniştina şeşan de Elyas ji zanistên zimanî di nav xaçperestan û misilmanan de xeber dide.

Rûniştina heftan behsa stêrnasî û pirsên curbicur dike

⁶ L. Cheikho, h. b. r. ?

⁷ L. Cheikho, h. b. r. ?

Jihevreşandina nameyan û pirtûkan

Her weha wezîr ji metran tika dike ku çend pirtûkan ji yên xwe wekî *Şêweya dûrkirina xemgîniyê û Wekhevkirina pîvan û giraniyan*, tekane pirtûka ku hatiye parastin û *Reddiyeya Cahiz* ku Elyas nivîsî jê re bişîne da ku bersiva berhema bi navê *Reddiyeya Xaçperestan* ya teologê misilman Cahiz (775-868) bide ku di gelek tezên xwe de xaçperest gunehbar dikirin.

Abu al-Qasim ji Elyas re spasîyên xwe diyar kirin ku berhemên xwe jêre şandibûn. Ji bo xwendina wan wezîr gelek doktorên misilman li dor xwe civandibûn. Ew doktor gelek heyran mabûn li hember zanînen berfireh ên xaçperestekî derbarê Quranê de. Wezîr ji Elyas re piştrast kir ku bi xêra rîsaleyan wî ew giha wê bahwerîyê ku xaçperest ne pîrxweda ne. Di berdewamiyê de digot ku berhemek weha na hêle ku xwîn bête rijandin. Her weha wezîr beyan kir ku metran “îşareta rehmê û qencîyê” ye ku Xwedê ji xaçperestan re şandiye.

Pirtûka rûniştinan ya Elyasê Nisêbînî pir belav bû. Ji xeynî suryanîyan, ji alî civakên xaçperestên din ên wekî maronîyan, melkîtan, yaqûbîyan û kiptîyên misrê rêzgirtin hemberî vê pirtûkê hatin nişandan.

Ji xeynî vê pirtûkê metran di tarîxeke ne diyar de berhemek bi navê *Pirtûka Îzbatê* (Kitab al-Burhan) jî nivîsiye. Di vê pirtûkê de vedigere ser têkilîyên xaçperest û misilmanan ku dixwest xwe nêzîk bike. Li ser vê mijarê weha dibêje:

“Ji destpêka desthelatdarîya wan, em rojhilatîyên din, me ji destê misilmanan – ku Xwedê wan biparêze – tenê qencî, rêzgirtin û parastin dît; gelek dêrên me li welatên wan hene, di nav wan de bi awayekî eşkere û elhemdila li gor daxwaza me em îbadeta xwe dikin. Ji ber vêna em li ser xwe ferz dikin ku li hemberî wan sedeqetê nişan bidin û di îbadeta xwe de em ji wan re duayan dikin, ji ber ku weke rêveberên me pêwîst e em ji wan re dua bikin”⁸

Elyas û birayê xwe Abu Sa'id Mansur b. Îsa di xizmeta Merwanîyan de

Birayê wî Abu Sa'id Mansur b. Îsa piştgirîya Elyas dikir. Waqanûsên ereb yên wekî İbn Ebî Usaybiya (1194-1270) bi pesindarî behsa vî bijîjkê bihêz dikin ku sernavê wî Zahid al-Ulema ango “zanayê herî zêde ji malê dinyayê dût” bû. Useybiya weha behsa vî bijîjkê dike:

“Zahid al-Ulema, Abu Sa'id Mensûr b. Îsa ye; xaçperestekî nestorî bû û birayê wî metranê Nisêbînê ye xwedî mezyetên bi navûdeng bû. Weki bijîjk xizmeta Nasir al-Dewle dikir (ku İbn Butlan pirtûka bi navê Ziyafeta Bijîjkan jêre itxaf kiribû). Nasir al-Dewle pir rêzgirtin hemberî Zahid al-Ulema nişan dida. Di

⁸ Metnê erebî dnv. destnivîsa li Vatîkan, j. arşivê: 180, fasîkul 157, r. 158 Wergera ji bo fransî ji alî Bénédict Landron, dnv. *Attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, weş. Cariscript, Paris, 1994, r. 289.

sehaya bijîjkîyê de xwe bi wî piştrast dikir û jê re her tim qencî dikir. Zahid al-Ulema nexweşxaneyê Meyafarqînê ava kir.”⁹

Kesekî dil bir rahm û qencîperest Abu Sa’id Mansur b. Îsa nexweşxane bi rêve bir û ji dilûkezebê şênîyê Meyafarqînê tedawî kirin. Ew di heman demê de nivîskar bû jî. Li ser şiroveya xewnan û pêşbînîyan pirtûkek û gelek rîsale derbarê bijîjkîyê de nivîsîn. Elyas berhemek ji yên xwe ya bi navê Pirtûka Derbarê Rehîbîyê itxafi wî kir.

Elyas û bijîjk Abu al-Hasan al-Muxtar ango Îbn Butlan jî, ku demekê kete xizmeta Nasir al-Dewle, hevdu nas kirin. Ev suryanîyê rojhilatî yê bijîjk, ku li Bexdadê bi navûdeng û di heman demê de filozof, polîgraf û rastfîkêr bû, xwendekarê heskirî yê Abu al-Ferec b. Tayyib, qeşe, bijîjk û şirovekerê Aristo (+1043) bû.

Xwedî ramanên azad Îbn Butlan gelek carî çû Sûrî, Misrê û Konstantînopolê. Îbn Butlan, seraya Meyafarqînê jî ziyaret kir ku bi ihtîşam û biriqandina xwe bal dikişand. Ibn Butlan ji bo demborina xweş ya mîrzayê Merwanî rîsaleyek bi navê ziyafeta bijîjkan nivîsî ku têde qerf li bijîjkan û dabûnerîten wan tên kirin û ew îthafî mîrza kir.

Tarîya şevê

Têkilîyên birêzgirtin yên navbera Nasir al-Dewle b. Marwan û Elyasê Nisêbînî heta roja mirina metran, 17ê tîrmehê 1046an berdewam kirin. 1054an Nasir al-Dewle b. Marwan mecbûr ma têkeve bin serdestîya Tûgrûl Begê Selçûqî ku herêma Nisêbînê tarûmar kir û beşek mezin ji herêma Cizîrê xiste bin destê xwe. Lê dîse al-Marwan desthelatdarê herêma xwe ma. Di sala 1061ê de çû ser dilovanîya Xwedê.

Ev serdema xweş ya aşî û lihevkirina kurd û suryanîyan, ji alî afirandinên di sehaya çandî de, gelek dewlemend bû. Ev serdem di sehaya bazirganîyê, huner û pîşeyî de jî gelek dewlemend û balkêş bû. Nivîsên ser dîwaran ku Nasir al-Dewle li Diyarbekirê li pişt xwe hiştine û heta roja me hatine şahdebûna biriqandina hunerî ya hikimdarîya wî dikin.

Piştî mirina Nasir al-Dewle hêza merwanîyan ber bi têkçûnê ve kêm bû. Lawê wî yê duyem Nîzam di cihê wî de bû mîr û heta sala 1079an hikimdarîya wî berdewam kir. Piştî Nîzam kurê wî Nasir al-Dewle Mansûr kete şuna wî.

Dawîya mîrektîya merwanîya bi gavê hêdî û di nav bêhna îxanetê de xwe nêzîk dikir. Wezîrek kevin yê Diyarbekir ibn Cahir ji Diyarbekir çû Bexdadê. Li wir nevîyê Tûgrûl Beg, Melîk Şah û wezîr Nîzam al-Mulk îqna kirin ku here Meyafarqînê dorpêç bike.

⁹ Îbn Abi Usaybiya, ‘Yun al-Anba fî Tabaqat al-Tibba, berhevoka 380 çavkanî ku li Misrê sala 1921ê hate weşandin û li Bêrûdê ji nû de hate çapkirin, r. 341.

Dema bajar kete destê wî İbn Cahir dest danî ser xizneyên bê hesab yê Merwanîyan û ji xwe re hiştin. Ji sala 1085an û pê ve Diyarbekir hema bêje bi temami kete bin desthelatdariya Selçûqîyan. Tenê bajarê Cizîrê ma di destê mirê dawî Nasir al-Dewle Mansûr de. Piştî mirina Melik Şah di sala 1092an de gengeşî derketin û Diyarbekirê hinek serxwebûna xwe bi dest xist.

Bê guman Merwanî bi temami winda nebûn. Heta nivê sedsala 12an jî behsa wan dihate kirin. Mînak serqeseyê suryanî Michel di waqainameya xwe ya ku di sala 1195an de nivîsiye behsa Merwanîyan dike.

Wekî li jor hate destnîşan kirin ev bû çiroka Merwanîyên ku ne tenê desthelatdarên Diyarbekirê bûn, lê her weha gelê cîran jî xistibûn bin desthelatdariya xwe. Wekî taca berfê ya li serê çiyayên bilind biriqandin. Serborîya wan û ya waqanûsên suryanîyan, zana û şehrazayên Mezopotamya jorîn, heta roja îro di bîra kurd û suryanîyan de zindî mane.

Çavkanî

Delaporte, L. J. (wer. û ed.), *La Chronographie d'Elie bar-Shinaya, Métropolitain de Nisibe*, Paris:1910.

Cheikho, L. *Machriq*, j. 20, 1922.

_____ *Sê Rîsaleyên Kevin yê Polemik û Teolojîya Xaçperestî*, Bêrûd: 1923.

İbn Abi Usaybiya, 'Uyun al-Anba fi Tabaqat al-Tibba', Misir:1921

Landron, Bénédicte. (dnv.) *Attitudes nestorienne vis-à-vis de l'Islam*, Cariscript, Paris:1994.

Pêvek: Jîyan û Berhemên Ephrem Isa Yousif

Ephrem Isa Yousif di sala 1944an li gundê Sanat ê suryanîyên keldanî ku girêdayî Zaxo ye ji dayîk bû. Di sisîyê meha Tirmeha 2018an de li Parîsê çû ser dilovanîya Xwedê.

Ephrem Isa, piştî qedandina xwendina qesetiyê li enstituya frensî ya dînî li Mûsilê di sala 1974an de çû Fransa û li wir piştî doktora di qada medenîyetên kevnare de doktora duyem de qada felsefeyê de qedand.

Li zaningeha Nice û Toulouse (başûrê Fransa) bi salan dersên felsefe, dîrok û ziman dan. Piştê li Parîsê niştecih bû û dest bi lêkolînên derbarê dîroka kevnare ya Mezopotamyayê kir. Zêdeyî deh pirtûkên derbarê vê qadê nivîsandin. Piranîya van pirtûkan bo zimanê wekî erebî, inglîzî û tirkî hatin wergerandin.

Her wiha li gelek sempozyum û konferansan gotar pêşkêş kirin. Ev gotara jorîn yek ji wan e. Gotar bi sernavê "*Le métropolitain Élie de Nisibe, ses relations avec la dynastie des Marwanides*" bi zimanê fransî di çarçova sempozyuma bi navê "*Di Dîroka Mezopotamya de Nisêbîn*" (Mezopotamya Tarihinde Nusaybin Sempozyumu) ku di 8 û 9ê gulana 2010an de ji alî şaredariya Nisêbînê ve hate lidarxistin, hate pêşkêşkirin. Cara yekem gotar li vir bi wergera kurdî (kurmançî) tê weşandin. Bi weşana vê gotarê me xwest em zanyarê berêz Ephrem Isa, pispore dîroka kevnare ya Mezopotamya bibîrbînin.

Berhemên Ephrem Isa Yousif

- Mésopotamie Paradis des Jours Anciens, L'Harmattan, Paris, 1996 (Wergera tirkî: Kadim Günlerin Cenneti: Mezopotamya Avesta yayınları 2002)
- L'épopée du Tigre et de l'Euphrate, L'Harmattan, Paris, 1999 (Wergera tirkî: Dicle Fırat Destanı Avesta yayınları 2004)
- Les Chroniqueurs syriaques, L'Harmattan, Paris, 2002 (Wergera tirkî: Süryanî Vakanüvîsleri Doz yayınları 2009)
- La floraison des philosophes syriaques, L'Harmattan, Paris, 2003 (Wergera tirkî: Mezopotamya'nın Bilim Öncüleri: Süryanî Tercüman ve Filozofları Doz yayınları 2007)
- Une chronique mésopotamienne (1830-1976), L'Harmattan, Paris, 2004
- Les Syriaques racontent les Croisades, L'Harmattan, Paris, 2006
- Les Villes étoilées de la Haute Mésopotamie, L'Harmattan, Paris, 2009
(Wergera tirkî: Mezopotamya'nın Yıldız Şehirleri, Avesta Yayınları 2011)
- Saladin et l'Épopée des Ayyoubides, L'Harmattan, Paris, 2010
- Les Figures illustres de la Mésopotamie, L'Harmattan, Paris, 2012
- Les Chrétiens de Mésopotamie, L'Harmattan, Paris, 2014
- Deux Chroniques syriaques, L'Harmattan, Paris, 2015
- L'Odyssée des Chrétiens de Mésopotamie, L'Harmattan, Paris, 2017



Kitap Değerlendirmesi | Book Review

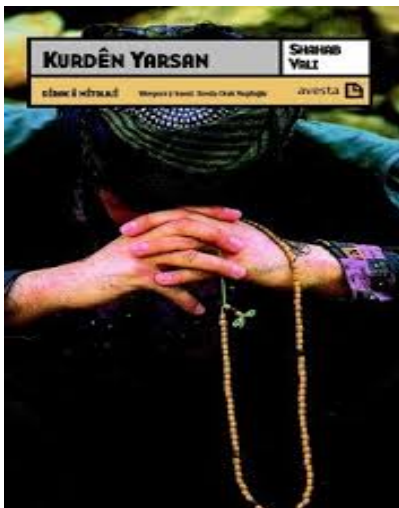


KITAP DEĞERLENDİRME

Shahab Vali, Kurdên Yarsan: Dîrok û Mîtoloji

Wergera ji fransî: Sevda Orak Reşitoğlu

Stenbol, Weşanên Avesta, 2018. (463 rûpel)



Ev berhem, teza doktorayê ya Shahab Vali ye ku cara pêşî sala 2011ê li Fransayê bi navê “*Les Yârsân: Aspects Mythologiques – Aspects Doctrinaux*” hatiye çapkirin. Heft sal piştî çapa fransî, ji aliyê lêkolînera kurd Sevda Orak Reşitoğlu ve, ji fransî bo kurmancî hatiye wergerandin. Berhem ji çar beşên sereke, ferhengeke goranî-kurmancî û encamekê pêk tê.

Di pêşgotina çapa kurmancî de Shahab Vali beyan dike ku çend guherîn li ser kitêbê hatine kirin. Hindek beşên kitêbê jê hatine derxistin û hindek beşên di lê hatine zêdekirin. Kelamên pîroz yên kurdên Yarsan bi lehceya xwe ya orjînal hatine parastin û ji elîfbêya aramî hatine latînîzekirin. Ji ber ku metnên kelaman zêdetir destxet in, di wergerê de nivîskarî bi xwe ew latînîze kirine.

Metnên goranî yên ku bingeha vê kitêbê pêk tînin, ji sala 1988ê heta sala 2008ê rasterast li herêma goranîaxêv hatine berhevkirin. Xebatên nivîskarî yên master û doktorayê li ser van metnan in û gelekên wan heta niha bi elîfbêya latînî nehatine çapkirin. Lewma jî di bibliyografyayê de çavkaniyên kitêbê wek du beşan hatine tesnîfkirin: Destxet û berhemên çapnebûyî yên bi goranî û farisî, berhemên çapbûyî yên îngilîzî, kurdî, tirkî, fransî û farisî.

Destxetên kelaman ji arşîvên sereke yên derwêş, ‘alim, hunermend û pêşengên civakî yên kurdên Yarsan hatine wergirtin ku gelekên wan wek ‘defterên serdeman’ têne zanîn. Ev kelmên girîng ên defteran bi awayekî peregende heta

niha ji aliyê gelek lêkolîneran ve hatine çapkirin lê gelek nusxeyên kelaman bi awayekî çapnebûyî di arşîvan de hê jî li hêviya xwendinê ne.

Berhem ji çar beşên sereke pêk tê:

- I. Beşa Yekem: Dîrok û Bawerî
- II. Beşa Duyem: Mîtoloji
- III. Beşa Sêyem: Kesayetên Ne Îranî
- IV. Beşa Çarem: Aferîdeyên Mîtolojîk

Beşa yekem li ser nîqaş û lêgerînên binavkirina rast ya vê cema'eta dînî ye. Li ser peyvên “Yarsan”, “Ehlê Heq” û “Elîyûllahî” heta niha gelek nivîskar û pisporan fikrên xwe pêşkêş kirine lê di encama beşê de nivîskar beyan dike ku endamên vê baweriya qedîm a Rojhilatê Kurdistanê, xwe wek “kurdên Yarsan” bi nav dikin: “Piraniya berhemên ku ji aliyê zanayên Yarsanan ve hatine nivîsîn wisa nîşan didin ku ev sîstema fikrî, dînekî cuda ye.”

Sebebên vê binavkirinê jî ji aliyê nivîskar ve bi çar cudahiyên sereke hatine ravekirin. Li gor van taybetiyan, baweriya kurdên Yarsan ji aliyê ‘nubûwet’, ‘kitêba pîroz’, ‘dawiya dinyayê’ (qiyamet) û ‘têgeha îmametê’, ji mezheba Şi‘î cuda ye. Lewma jî wek pêşkêşkirina tezeke doktrînal, nivîskar ber‘eksê gelek lêkolînerên vê qadê, baweriya kurdên Yarsan wek ‘dînekî cuda’ bi nav dike.

Piştî pênaseya baweriyê, têgehên sereke yên wekî ‘zat’, ‘tecelliya îlahî’, ‘dûnadûn’ (kirasguhertin/reankarnasyon) û ‘ferîštenasî’ hatine ravekirin. Herwiha di dawiya beşê de li ser edebiyata Yarsanan, taybetiyên kelaman û pêwendiya naveroka wan di gel Şahnameya Firdewsî, çend binbeşên dî cih digrin.

Mîtoloji û kesayetên mîtîk ên baweriya Yarsan, bi awayekî berfireh di beşa duyem de hatine pênasekirin. Ev beş, bi pênaseyê nûjen a ‘mîtos’ê dest pê dike û têgehên girîng ên wekî afirandina cihanê û însanan, li gor metnên Yarsanan hatine nixandî. Xanedan û kesayetên îranî ku xwe dispêrin repertûareke mîtîk a îranî, bi awayekî berfireh û li gel nimûneyên ji kelaman hatine pêşkêşkirin. Di vê beşê de ya balkêş ew e ku karakterên mîtolojiya kurdên Yarsan, ji gelek aliyên bingehîn ve, ji karakterên îranî yên Şahnameya Firdewsî cuda ne.

Kesayetên ne îranî yên mîtolojiya Yarsanan di beşa sêyem de hatine nasandin û ji bo her karakterî ji nav destxetên kelaman nimûneyên balkêş hatine peyda kirin. Di vê beşê de hem Malbata Tûraniyan, hem jî takekesên wek Zehak, Mihrab û Tehmîne Xatûn hatine nasandin û taybetiyên wan ên sereke ji nimûneyên metnên pîroz, bi taybet jî ji nav Şehnameya kurdî, ji gelek aliyên ve hatine zelalkirin. Bo nimûne di mîta Zehak de berî ku du marên reş li sermilên Zehak derkevin, Iblîs carekê wek însanekî qenc, carekê jî wek aşpêjekî baş xwe nîşanî Zehak dide. Di hevnasîna yekem de jê dixwaze ku Zehak babê xwe bikuje û ew jî bi ya wî dike, babê xwe dikuje. Piştî hevnasîna Zehak û Iblîs, ev mît, rengêkî nas digre û du marên mejîxur li sermilên wî peyda dibin. Wekî tê zanîn ev herdu marên reş, sersebebê serhildana Kawayê Ahenger û çîroka Newrozê ne ku bi vî halê xwe yê îroyîn ev mît di nav civakê de berbelav e. Di dawiya sedsala 20an de heman çîrok

ji nav Şahnameya kurdî derdikeve û ji bo kurdan dibe mîteke netewe-avaker û cejneke neteweyî pêk tîne ku li her derê welat bi coş û xuroş tê pîrozkirin.

Aferîdeyên mîtolojîk ên cîhana kurdên Yarsan di beşa çarem de cih digrin û kitêb bi danasîn û ravekirina taybetiyên mîtik ên van aferîdeyan diqede. Di nav wan aferîdeyan de Sîmurg, Rexş, Erjeng Dêw û Dêwê Spî cih digrin. Ev balinde, hesp û dêwên efsanewî di macerayên Rustem de derdikevin pêşiya me û dirûvê wan, nêzikî metnên Zerduştî ne. Nivîskar di vê beşa dawiyê de arkeolojiya peyvê kûrtir dike û ji bo eşkerekirina binyada wan karakter û aferîdeyan, serî li gelek çavkaniyên curbecur dide. Lêkolînerên qadê her çend heta niha ji gelek aliyên ve li ser van karakterên mîtik kar kiribin jî, nivîskar cara ‘ewil bi muqayeseya cîhana mîtik a Şahnameya Firdewsî û Şahnameya kurdî ferq û cudahiyan bîngêhîn ên mîtolojîya kurdên Yarsan û hevpariyên wan bi hûrgilî radixe ber çavên xwîneran. Di dûmahîka vê beşê de ferhengeke peyvên ‘esasî yên goranî, ji aliyê nivîskar ve hatiye danîn da ku ji bo têgehiştina beyt û kelaman, rê li ber xwîneran xweştir bike.

Ev xebata ku li ser mîtolojî û baweriya kurdên Yarsan wekî panorameyê berfireh digel cehd û kedeke mezin hatiye sêwirandin, bi çavkaniyên ‘esasî yên qada lêkolînê û metnên pîroz ku gelekê wan destxetên çapnekirî ne, bi nêrîneke ‘hundirîn’ û şîroveyêke ‘xwemalî’, dûr ji armanc û endîşeyên oryantalist, cema’eteke veşartî ya civaka pir-reng a kurdan, dide ber ronahiya ferasetêke ‘ilmî.

Tê zanîn ku di nav xebatên kurdolojiya li Tirkîye’yê de heta niha pir kêma xebatên kurmançî li ser kurdên Yarsan hatine çapkirin. “Kurdên Yarsan” û wergera wê ya kurmançî, tevî qusûr û kêmasiyên xwe, di qada xwe de ji niha ve metneke daner û ‘esasî ye. Siberoj, temamê kelimên kurdên Yarsan (ku transkrîpsiyon û çapkirina wan ji aliyê endamên vê cema’etê ve wekî qebhet û gunehekê tê qebûl kirin, ji ber ku ew ‘kelamên pîroz’ in) di nav antolojiyê berfireh de eger bêne çapkirin û kurmançîzekirin, di qada lêkolînê kurdnasiyê de, dê kêmasiyêke dî ya mezin, bête temam kirin. Ev teza ‘ilmî, ji bo hevnasîna cema’etên curcebur û pêkhatiyên Kurdistanê yên jihevdukerî, erka xwe ya bîngêhîn tîne cih û di navbera kurdên Rojhilat û Bakur de; di navbera goranî û kurmançî de dibe pireke têgehiştin û hevnasînê.

Shahab Vali, bi vê xebatê, aliyekî bîngêhîn ê bawerî û mîtolojîya kurdan, tevî gelek şîrove û analîzên balkêş, ji bo xwînerên kurmançî ronî û zelal dike.

Erol ŞAYBAK

Xwendekarê Mastirê li Beşa Ziman û Çanda Kurdî

Zanîngeha Mardîn Artuklu

Yayın İlkeleri

Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü tarafından çıkarılan JMS (The Journal of Mesopotamian Studies), Kürt, Arap ve Süryani dili kültürü ve edebiyatları alanlarındaki bilimsel nitelikli çalışmalara yer veren hakemli bir dergidir. Kış (Şubat) ve Yaz (Ağustos) sayıları olmak üzere yılda iki defa yayınlanır. Yayınlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçütlerine uygunluk, alana bir yenilik getirme ve başka yerde yayınlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, yayınlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir.

Yazıların Değerlendirilmesi

- Dergimize gönderilen yazılar, öncelikli olarak yayın kuruluşu dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. İlkelerle uygun bulunanlar, iki hakeme gönderilir. Yazarlar, hakemlerin önerilerini dikkate alıp gerekli düzeltmeleri yaparlar; fakat katılmadıkları noktalara itiraz etme hakkına sahiptirler.
- Gönderilen telif makaleler, Editör Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmek üzere “kör hakem” yöntemiyle konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Makale, en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir.
- Hakemlerden biri veya her ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara gönderilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı hakem veya Editör Kurulu tarafından değerlendirilir. Ayrıca yazarların, hakemler tarafından belirtilen görüşlere itiraz etme hakkı bulunmaktadır. Yapılan itirazlar editör kurulu tarafından görüşülüp uygun bir karar alınır.
- Yayınlanmasına karar verilen yazılar, sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra pdf formatında yazarlara gönderilir. Yazar son okumayı yapar ve gerekli düzeltmeleri metin üzerinde işaretleyerek dergiye geri gönderir.
- Yayınlanmayan yazılar iade edilmez ve yazılardaki görüşlerin yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayınlanan yazılar için yazardan dergiye veya dergiden yazara herhangi bir ücret ödenmez.
- Yayın aşamasında yazılar üzerinde esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editör Kurulu tarafından yapılabilir.
- Yayınlanan yazıların yayın hakları MAÜ Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü’ne devredilmiş sayılır. Bu devir, sanal ortamı da kapsar.
- Makale gönderimi ve değerlendirme süreci Dergipark sistemi üzerinden yürütülür.
- Makaleler değerlendirme sürecine alınmadan önce iThentica intihal programı kullanılarak benzerlik analizine tabii tutulur.

Yayın Dili

- JMS’nin yayın dili Türkçe, Kürtçe, Arapça, İngilizce ve Süryanicidir. Ancak her sayıda, dergide yer alan çalışmaların en az yarısının Kürtçe ve onun çeşitli lehçelerinde yazılmış olması ilke olarak benimsenmiştir. Dergiye gönderilecek yazıların akademik dil kullanımıyla ilgili her türlü kusurdan arınmış olması gerekir.

Yazım Kuralları ve Sayfa Düzeni

- Yazılar A4 boyutunda kâğıda, MS Word veya uyumlu programlarla yazılmalıdır. Yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır. Yazılar 12 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalı, sayfalar numaralandırılmalıdır. Makalelerin uzunluğu en fazla 9.000 sözcük olmalıdır. Özel yazı karakterleri kullanılmamalı, transkripsiyon işaretleri varsa bununla ilgili dokümanlar ulaştırılmalıdır.
 - Yazarın adı, soyadı, unvanı, görev yaptığı kurum, ORCID numarası ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir.
 - Makalenin başlığı içerikle uyumlu olup koyu harflerle yazılmalı ve 15 sözcüğü geçmemelidir.
 - Makalenin başında, en fazla 150 ile 200 sözcükten oluşan bir öz yer almalıdır. Türkçe dışındaki dillerde yazılan makalelerde öz makalenin orijinal dilinin yanı sıra Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. İngilizce öz kısmında makalenin ismine de yer verilmelidir. Özlerin altında genelden özele doğru sıralanmış 4 ila 6 sözcükten oluşan anahtar sözcükler bulunmalıdır.
 - Başlıklar koyu harflerle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlıdır. Ana başlıkların, 1., 2., ara başlıklarınsa, 1.1., 1.2., 2.1., 2.2 şeklinde numaralandırılması tavsiye edilir. Ana ve ara başlıkların tümü (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) koyu harflerle yazılmalıdır.
 - Metin içindeki vurgulanması gereken ifadeler, “tırnak içinde” gösterilir, eğik veya koyu karakter kullanılmaz. Hem “tırnak içinde” hem eğik veya hem koyu hem eğik yazmak gibi çifte vurgulama yapılmaz.
 - Bölüm ve paragraf başlarında girinti uygulanmaz.
 - Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde e-posta yoluyla ayrıca ulaştırılmalıdır.
- ### Kaynak Gösterimi
- Alıntı yapma ve kaynak göstermede APA yöntemi kabul edilmektedir.
 - Dipnot ve kaynakların yazımı konusunda, yöntem bakımından kendi içinde tutarlılık şarttır. Uzun yapıt (kitap, dergi, gazete vb.) adları eğik, kısa yapıt (makale, öykü, şiir vb.) adları ise “tırnak içinde” yazılır. Ayrıca dipnotların yalnızca metne alınamayan ek bilgiler için kullanılması önerilir.
 - Bir yapıtın derleyeni, çevireni, yayına hazırlayanı, editörü varsa künyede mutlaka gösterilmelidir.
 - Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, yazarı, başlığı ve yayın tarihi belirtilmiş olanlar kullanılır. Ayrıca künye bilgilerinde parantez içinde erişim tarihi belirtilmelidir.
 - Ulaşılabilir kaynaklarda ikincil kaynak kullanımından kaçınılmalıdır.
 - Atıf yapılmayan çalışmalara Kaynaklar kısmında kesinlikle yer verilmemelidir.
 - Kaynaklar metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Eserlerin yayınevlere açık şekilde ve makalelerin bulunduğu sayfa aralıkları belirtilmelidir.
 - Latin harfleri dışındaki alfabetlerle yazılmış makalelerde Latin harfleriyle yazılmış başlık, özet, anahtar kelimeler, ve kaynakçaya (referanslar) yer verilmelidir.

Publication Principles

The Journal of Mesopotamia Studies (JMS) is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The JMS is a peer-reviewed journal which gives places to scientific researches on Kurdish, Arabic and Syriac culture, language and literature. It is published semi-annually (Winter and Summer Issues). The articles to be published should bear criteria of scientific researches, be innovative, and also should not be published anywhere else before. If an article has been presented in a scientific meeting, it will be accepted on the condition that it has not been published anywhere before.

The Evaluation of Articles

- Articles submitted for publication are firstly examined by editorial board in accordance with the publication principles of the journal. The endorsed ones are sent to two reviewers. The authors corrected the article according to the notes by reviewers; however they have right to object to the points where they do not agree with.
- Articles submitted for publication are sent to two experts of the field via method of "blind review" after they examined by Editorial Board. In the case of split in opinion of these two reviewers, the article is sent to another reviewer. The article is published if at least two reviewers express positive opinion. The reports by reviewers are sent to the authors to pronounce the evaluation result.
- If one or both reviewers express "it could be published after certain revisions", the article is sent to the author for the required revisions. After revisions are done, they are checked by reviewers or the Editorial Board to evaluate whether they are done in accordance with the remarks. Besides, the authors have right to object to the reviewers opinions. The objections are evaluated and resulted by the editorial board.
- The articles that decided to be published are sent to the author in PDF formatted after page adjustment. The author makes the last reading and shows necessary revisions on the text and sent it back.
- The unpublished articles are not return back to the rightful owner, furthermore the authors are responsible for the opinions of the articles.
- The journal does not demand any fees to publish their articles, and likewise does not pay any fees for publishing articles.
- The Editorial Board may make small adjustments those are not on the main stage.
- It is accepted that the copyright of the published articles are transferred to The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. This transfer includes virtual platforms.
- Article submission and evaluation process is conducted on Dergipark system.
- Before Evaluation process starts, the articles are analyzed via iThentica plagiarism program.

Language(s) of Publication

- The JMS gives places to articles in Turkish, Kurdish, Arabic, English and Syriac. However, it accepted as a principle that at least half of the studies in the journal should be in Kurdish and its various dialects. The articles sent to the journal must be free from all kinds of defects related to the use of academic language.

Writing Rules and Page Layout

- The articles must be written on MS Word or compatible programs. Times New Roman should be used as typeface.

The articles should be written in 12 font size in 1.5 ink line spacing and the pages should bear numbers. The articles should be maximum 9,000 words. The custom typefaces should not be used and if there are transcription signs, their documents should be sent with the article.

- The name, surname, title, place of work, ORCID number and e-mail address of the author(s) must be stated.
- The title of the article must be in accordance with the content and written in bold face, and also must not be longer than 15 words.
- There must be an abstract of maximum 150 to 200 words at the start of the article. For the articles written in languages other than Turkish, the abstract must be written both in the original language of the article and in English. The title of the article must be stated before the abstract as well. There must be maximum 4 to 6 key words that ranked from general to specific at the bottom of the abstract.
- The title must be written in bold face. There should be intermediate titles in the long articles. It is recommended that the main titles numbered as 1., 2., and intermediate titles as 1.1, 1.2., 2.1., 2.2. All the main and intermediate titles (main sections, sources and appendices) should be written in bold face.
- Expressions highlighted in the text, must be «in quotes», bold or italic faces must not be used. There must not be double highlighting as «in quotes» and bold or italic.
- There must not be intents at the start of section and paragraphs.
- Illustrations, graphics, images and other materials those used in text must be in JPEG or GIF format. Visual material and attachments must be delivered also via e-mail if required.

References

- APA is accepted for citation and references.
- Methodically consistency is essential for writing the footnotes and sources. Names of long works (books, magazines, newspapers etc.) should be written in italic face, names of short works (articles, stories, poems and so on) «in quotes». Also, it recommended that to use footnotes only for the additional information that cannot be given in the text.
- The compiler, translator, preparer for publication, editor must be shown in the tag if exist.
- In case of the citation of the text of electronic media, the name of author, title and date of publication which are specified are used. The date of access should also be noted in parentheses in catalog information.
- The secondary sources should be avoided if the primary resources are available.
- The works those have not been cited must not be shown in the sources.
- The sources should be given at the end of the text in alphabetical order. The publishing houses should be given clearly and the pages ranges of the articles should be stated.
- Articles written in any alphabets other than Latin alphabet should include the title, abstract, keywords, and references written in Latin.

