

the journal of mesopotamian studies



Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies
Vol. 2/1 Winter 2017

ISSN: 2147-6659



MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü



The Journal of
Mesopotamian Studies

Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies

Vol. 2/1 Winter 2017

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. M. Nesim DORU (Enstitü Müdürü)

Sayı Editörü | Issue Editor
Dr. Necat KESKİN

Editör Yardımcısı | Assistant Editor
Ass. Mesut ARSLAN

Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor
Ali DEMİR (Enstitü Sekreteri)

Teknik Destek | Technical Support
Uzm. Ferhat DEMİRALP

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Farouk İSMAİL, Doç. Dr. Rafik SULEİMAN, Dr. Kutlu AKALIN, Dr. Mustafa ASLAN, Dr. Shahab VALI, Dr. Necat KESKİN, Dr. Yılmaz ÖZDİL, Öğr. Gör. ZÜlküf ERGÜN, Öğr. Gör. İbrahim BİNGÖL, Öğr. Gör. Mehmet Tayfun

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA - Mardin Artuklu Ün., Prof. Dr. Abdülhalim AYDIN - Fırat Ün., Prof. Dr. Carina JAHANI Uppsala Ün. (İsveç), Prof. Dr. Gülşat AYGEM - Illinois Ün. (ABD), Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR - Mardin Artuklu Ün., Prof. Dr. Mesut ERGİN - Dicle Ün., Prof. Dr. M. Faruk TOPRAK - Ankara Ün., Prof. Dr. Vahab VALI (İran), Doç. Dr. Abdulwahab K. MOUSA - Zaho Ün. (Irak), Doç. Dr. Abdurrahman ADAK - Mardin Artuklu Ün., Doç. Dr. Hazem Said MONTASIR - El-Ezher Ün. (Mısır), Doç. Dr. Jean François PEROUSE - İst. Anad. Arş. Enst., Doç. Dr. M. Nesim DORU - Mardin Artuklu Ün., Doç. Dr. M. Sait TOPRAK - Mardin Artuklu Ün., Doç. Dr. Vahap ÖZPOLAT - Mardin Artuklu Ün., Dr. Amr TAHER - Harvard Ün. (ABD), Dr. Barzoo ELIASI - Oxford Ün. (İngiltere), Dr. Kaveh DASTOOREH - Koye Ün. (Irak), Dr. Khaled KHAYATI - London Ün. (İngiltere), Dr. M. Zahir ERTEKİN - Bingöl Ün., Dr. Nesim SÖNMEZ - Van Yüzüncü Yıl Ün., Dr. Osman ASLANOĞLU - Dicle Ün., Dr. Yavuz AYKAN - Boğaziçi Ün., Dr. Michael CHYET - Washington Library (ABD), Dr. Hayrullah ACAR - Mardin Artuklu Ün., Dr. Mustafa ÖZTÜRK - Mardin Artuklu Ün.

Bu Sayının Hakemleri | Reviewers of This Issue
Prof. Dr. Farouk İSMAİL, Doç. Dr. Rafik SULEİMAN, Doç. Dr. Tahirhan AYDIN, Doç. Dr. M. Sait TOPRAK, Dr. Ahmet ABDÜLHADİOĞLU, Dr. Abdurrahim ÖZMEN, Dr. Ahmet GEMİ, Dr. Hayreddin KIZIL, Dr. M. Zahir ERTEKİN, Dr. Ayşe YILDIRIM, Dr. Canser KARDAŞ, Dr. Mesut KESKİN, Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Dr. Necat KESKİN, Dr. Nurettin BELTEKİN, Dr. Kutlu AKALIN, Öğr. Gör. Hikmettin ATTI, Öğr. Gör. Ramazan PERTEV, Öğr. Gör. Zülküf ERGÜN, Öğr. Gör. İbrahim BİNGÖL, Öğr. Gör. Mehmet TAYFUN

Yönetim Yeri | Head Office
Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de 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://dergipark.gov.tr/jms

Baskı | Printing
Dizgi ve Tasarım: Abdulsemet ÖZER
Baskı: Zekisan Matbaa Kırtasiye

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
Mehmet Akif Ersoy Cad. Et Balık Kurumu Yanı Kaya-3 Apt. Altı Yenişehir - Diyarbakır
Tel&Fax: 0412 226 71 79 - 228 38 20 - 228 38 21 - Şubat 2017

© Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de 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 yayımlanacaktır. Dergide Kürt, Arap ve Süryani kültürü, dili ve edebiyatı alanlarında akademik nitelik taşıyan ve Türkçe, Kürtçe, Arapça, İngilizce ve Süryanice dillerinde yazılacak olan bilimsel çalışmalara yer verilecektir. | The Journal of Mesopotamian Studies is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The Journal Mesopotamian Studies is a international peer-reviwed journal and will be published semi-annually (August - February). The scientific research on Kurdish, Arabic and Syriac culture, language and literature which written in Turkish, Kurdish, Arabic and Syriac languages will be published in The Journal of Mesopotamian Studies.

İçindekiler | Contents

Editör'den	IV-VII	Editorial
Makaleler Articles		
Pirsgirêkên Giştî yê Xebatên Folklorê Kurdî û Çend Pêşniyaz	01-15	Necat KESKÎN General Problems of Kurdish Folklore Studies and Some Suggestions
Ramazan PERTEV Celadet Ali Bedir-Xan: Danerê Termînolojiya (Zaravenasiya) Folklorê Kurdî	17-31	Ramazan PERTEV Celadet Ali Bedir-Khan: The Founder of Kurdish Terminology of Folklor
Avdo KARATAŞ Folklor û Afirandina Çanda Nivîskî	33-52	Avdo KARATAŞ Folklore and Producing of Written Culture
Bünyamin DEMİR Motîfên Sereke di Çîrokên Mîrze Mihemed de	53-68	Bünyamin DEMİR Main Motifs in the Mirze Mihemed's Folktales
M. Şirin FİLİZ Xwendineke Berawirdî ya Problema Xerabiyê di <i>Mem û Zîna</i> Ehmedê Xanî û <i>Othelloya</i> Shakespeare de	69-87	M. Şirin FİLİZ A Comparative Study on the Problem of Evil in Ehmedê Xanî's <i>Mem û Zîn</i> and Shakespeare's <i>Othello</i>
Mikail BÜLBÜL Peyvrêzî di Frazên Navdêrî de (Devoka Mêrdînê)	89-117	Mikail BÜLBÜL Word Order in Noun Phrases (Mardin's Accent)
Yakup AYKAÇ Bibliyografyaya Tezên Beşên Kurdolojiyê yê li Tirkîyeyê (2011-2016)	119-132	Yakup AYKAÇ The Bibliography of the Theses in the Departments of Kurdology in Turkey (2011-2016)
Zafer DUYGU Doğu Kilisesi: Erken Yüzyılları Özelinde Bir Değerlendirme	133-155	Zafer DUYGU A Survey in the Context of Its Early Centuries
Abdurrahim ÖZMEN Farklılıkları "Anlamak"	157-166	Abdurrahim ÖZMEN "Understanding" the Differences
نوبار رمضان محمّد الشيخ أحمد بن الشيخ صالح وفكره من خلال كتاب علة التناحر	167-180	Nûbar Remdan Mehemed Glimpse into Sheikh Ahmad bin Sheikh Saleh's Life and His Book "Illet Al-Tenahur"
Çeviri Translation		
Pierre LECOQ Gramera Dîrokî ya Zimanê Kurdî Wer. Yılmaz ÖZDİL	183-190	Pierre LECOQ The Historical Grammer of Kurdish Language Trs. Yılmaz ÖZDİL
Kitap Değerlendirmesi Book Review		
Seyid Qedrî Haşimî Dîwana Irfan Danasîn: Zülküf Ergün	193-197	Seyid Qedrî Haşimî Dîwana Irfan Review: Zülküf Ergün
Zülküf ERGÜN Bajar-Edebiyat û Cizîra Botan Danasîn: Kenan Subaşî	198-201	Zülküf ERGÜN Bajar-Edebiyat û Cizîra Botan Review: Kenan Subaşî

Editör'den

Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü'nün bünyesinde çıkan *The Journal Of Mesopotamian Studies* dergimizin 2. Sayısını sizinle paylaşmaktan büyük mutluluk duymaktayız. Olağanüstü hallerin yaşandığı günümüz ortamında, dil ve kültür alanında akademik çalışmaları sürdürmek, bu çalışmaları çok dilli-hakemli-akademik bir dergi kapsamında bir araya getirmek ayrıca memnuniyet vericidir.

Dergimizin ilk sayısı bizi gururlandıran bir ilgiye mazhar oldu. Umuyoruz ki bu sayımız da akademik çevrelerden, Kürdoloji, Süryanice ve Arap Dili ve Kültürü alanındaki çalışmalarla ilgilenen akademik çevrelerden, araştırmacılardan ve okuyuculardan yine aynı şekilde ilgi görür.

Enstitümüz bünyesinde Kürt Dili ve Kültürü, Arap Dili ve Kültürü ve Süryani Dili ve Kültürü Anabilim dalları yer almaktadır. En büyük çabamız ve temennimiz bu çeşitliliği dergi sayfalarında da gösterebilmek, görebilmektir.

Kuşkusuz bu durum farklı dil ve lehçelerden gelen makale sayısına da doğrudan bağlıdır. Bu konuda da gerek enstitü ve bölümlerin görece yeni oluşları, gerek bu dillerde yayınlanan akademik dergilerin azlığı ve gerekse söz konusu dillerde akademik makale yazımının Türkçeye nazaran görece yeni ve az olması başlıca sorunlar olarak ön plana çıkmaktadır.

Diğer yandan akademik bir dergiye makale gönderilmesi de birçok değişkene bağlı görünmektedir. Doçentlik için puanlamaya dahil olup olmadığı, indekslerde taranıp taranmadığı ya da hangi indekslerde tarandığı, akademik teşvik içine dahil olup olmadığı gibi sorular araştırmacının çalışmasını hangi dergiye göndereceği tercihini doğrudan etkilemektedir. Bu durum yayın hayatına yeni başlayan Kürtçe, Süryanice, Arapça gibi dillerde makale kabul eden akademik dergiler için ciddi bir sorun teşkil etmektedir.

Tüm bu olumsuzluklara karşılık dergimizin birinci sayısı büyük bir ilgiyle karşılaştı. Benzer ilgiyi makale gönderiminde de görmek bizi memnun etmektedir. İlk sayıda olduğu gibi bu sayıda da Kürtçenin Kurmancî lehçesi ile kaleme alınan makaleler çoğunlukta. Önümüzdeki sayılarda hem Kürtçenin diğer lehçeleri, hem Arapça ve hem Süryanice kaleme alınan bilimsel çalışmaları görmeyi umuyoruz.

Kürt folklor çalışmaları alanıyla ilgili makalelerin çoğunluk arz ettiği dergimizin bu sayısında on makale, bir çeviri ve iki kitap tanıtımı yer almaktadır. Makalelerden iki tanesi Türkçe, yedi tanesi Kürtçenin Kurmancî lehçesi, bir tanesi de Arapça ile kaleme alınmıştır.

Necat Keskin'in *Pirgîrêkên Gîştî yê Xebatên Folklorê Kurdî û Çend Pêşniyaz* isimli çalışması Kürt Folklor çalışmalarındaki genel sorunları ve bu sorunlara yönelik çözüm önerilerini ele almaktadır.

Ramazan Pertev'in *Celadet Alî Bedir-Xan: Danerê Termînolojiya (Zaravenasiya) Folklorê Kurdî* isimli çalışması bugün kullanılan Kürtçe latin alfabesi ve gramerinin mimarı Celadet Alî Bedirxan'ın Kürt Folkloru ile ilgili çalışmaları üzerinde durmaktadır.

Avdo Karataş'ın *Folklor û Afirandina Çanda Nivîskî* başlıklı çalışması ise Folklor ve Yazılı Kültür ilişkisini ele almaktadır. Folklorun yazılı kültürün yaratılmasındaki rolünü ele alan yazar, Kürt folklor çalışmalarının da Kürtler arasında bir yazılı kültürün oluşmasında önemli olabileceğini tartışmaktadır.

Bünyamin Demir'in *Motîfên Sereke di Çîrokên Mirze Mihemed de* başlığını taşıyan çalışması Mirze Mihemed'in ana karakter olduğu Kürt masallarını motif açısından analiz etmektedir.

M. Şirin Filiz'in *Xwendineke Berawirdî ya Problema Xerabiyê di Mem û Zîna Ehmedê Xanî û Othelloya Shakespeare de* başlıklı çalışması, kaynağını folklor ve halk edebiyatından alan iki önemli eseri "kötülük" problemi üzerinden karşılaştırmaktadır.

Mikail Bülbül'ün *Peyvrêzî di Frazên Navdêrî de (Devoka Mêrdînê)* isimli çalışması ise dil çalışmaları alanında olup, Kürtçenin Mardin ağzındaki kelime ve cümle oluşumları üzerine yoğunlaşmaktadır.

Yakup Aykaç *Bibliyografyaya Tezên Beşên Kurdolojiyê yên li Tirkîyeyê (2011-2016)* başlıklı çalışmasında Türkiye'nin Mardin Artuklu, Bingöl, Muş Alpaslan, Dicle ve Van Yüzcüncü Yıl üniversitelerinin Yaşayan Diller Enstitülerinde yapılmış olan yüksek lisans çalışmalarının bir bibliyografyasını sunmaktadır.

Zafer Duygu *Doğu Kilisesi: Erken Yüzyılları Özelinde Bir Değerlendirme* isimli çalışmasında Doğu (Süryânî) Kilisesi'nin geçmişini erken yüzyıllar açısından ana hatlarıyla tasvir etmektedir.

Abdurrahim Özmen, Farklılıkları "Anlamak" başlıklı makalesi ile genel olarak Anadolu ve Mezopotamya'da özel olarak da Mardin ve Tur Abdin bölgesindeki kültürel çeşitliliği anlama üzerine kavramsal bir giriş sunmaktadır.

Nûbar Remdan Mehemed - *الشيخ أحمد بن الشيخ صالح وفكره من خلال كتاب علة التناحر* - *Şeyh Ahmed Bin Şeyh Salih ve İllet Et-Tenâhur Adlı Eseri* isimli çalışmasında Suriyeli Kürt Müzisyen Mihemed Şêxo'nun da birçok şiirini bestelemiş olduğu Şeyh Ahmed ve onun *İllet Et-Tenâhur* isimli eseri üzerinde durmaktadır.

Dergimizin bu sayısında yer verdiğimiz çeviri eser, Pierre Lecoq'un Kürtçenin tarihsel gramerini konu alan *La grammaire historique du kurde* adlı çalışmasının çevirisidir. Makaleyi Fransızcadan Kürtçeye Yılmaz Özdil çevirdi. Dergimizin bu sayısında, enstitümüz bünyesindeki öğretim elemanlarımıza ait iki kitap değerlendirmesi bulunmaktadır.

Son olarak, Enstitümüzün bütün çalışanlarının katkılarıyla hazırlanmış kolektif bir ürün olan *The Journal of Mesopotamian Studies* dergisinin kendi alanında ortaya çıkardığı heyecanı önümüzdeki dönemde de sürdüreceğini umuyor ve akademi dünyasının her türlü öneri ve eleştirilerine açık olduğumuzu, bu eleştiri ve önerilerinden bizimle paylaşmalarından memnuniyet duyacağımızı bir kez daha belirtmek istiyoruz. Önümüzdeki sayıda buluşmak dileğiyle.

Dr. Necat KESKİN
Editör

Editorial

We are pleased to present the 2nd issue of The Journal of Mesopotamian Studies which is published within the body of Mardin Artuklu University, The Institute of Living Languages in Turkey. It is also pleasing to continue academic studies in the field of language and culture in the setting of today's extraordinary situations and to bring these studies together in a multilingual peer-reviewed academic journal.

The first issue of our journal was so welcomed with great interest which make us proud. We hope that this issue will be equally appealed by academia, researchers, and readers alike who are interested in Kurdish Studies, Syriac Studies and Arabic Language and Culture.

Kurdish Language and Culture, Arabic Language and Culture and Assyrian Language and Culture branches are included within the body of our Institute. Our greatest effort and hope are to be able to show and see this diversity on the pages of our journal.

Undoubtedly, this situation is directly related to the number of articles from different languages and dialects. In this regard, both the newness of the institute and departments as well as scarcity of academic journals published in these languages and also the relatively newness and insufficiency of academic articles in these languages in comparison with Turkish are the main problems.

On the other hand, sending articles to an academic journal seems to depend on many variables. Whether it is included in the scorecard for associate professorship, whether it is scanned by the indexes or by which indexes it is scanned, whether it is included in the academic encouragement or not directly influences the choice of the researchers to send their works. This situation poses a serious problem for academic journals accepting articles in languages such as Kurdish, Syriac and Arabic, which have just started in the publication life.

In spite of all these negativities, the first issue of our journal was welcomed with great interest. We are pleased to see similar interest in article submission as well. As it was in the first issue, in this issue the majority of the articles are also written in Kurmanji dialect of Kurdish. We hope to see studies written both in other dialects of Kurdish and also in Arabic and Syriac.

In this issue of our journal, which includes a majority of articles on Kurdish folklore studies, there are ten articles, one translation and two book reviews. Two of the articles are in Turkish, seven are in Kurmanji dialect of Kurdish and one is in Arabic.

Necat Keskin's article titled *Pirsgirêkên Giştî yê Xebatên Folklorê Kurdî û Çend Pêşniyaz* (General Problems of Kurdish Folklore Studies and Some Suggestions) deals with the general problems of Kurdish Folklore studies and suggests solutions to these problems.

Ramazan Pertev's work entitled *Celadet Alî Bedir-Xan: Danerê Termînolojiya (Zaravenasiya) Folklorê Kurdî* (Celadet Ali Bedir-Khan: The Founder of Kurdish Terminology of Folklore) deals with Celadet Ali Bedir-Khan's studies of Kurdish Folklore who is the founder of modern Latin Kurdish alphabet and Kurdish Grammar.

Avdo Karataş's work entitled *Folklor û Afirandina Çanda Nivîskî* (Folklore and Producing Written Culture) deals with the relation of Folklore and Written Culture.

The researcher who handles the role of folklore in creating written culture, discusses that Kurdish Folklore studies might be important in forming a written culture among Kurds.

Bünyamin Demir's work entitled *Motîfên Sereke di Çîrokên Mirze Mihemed de* (Main Motifs in the Mirze Mihemed's Folktales) analyzes Kurdish folktales in which Mirze Mihemed is the main character in terms of motifs.

M. Şirin Filiz in his work entitled *Xwendineke Berawirdî ya Problema Xerabiyê di Mem û Zîna Ehmedê Xanî û Othelloya Shakespeare de* (A Comparative Study on The Problem of Evil in Ehmedê Xanî's Mem û Zîn and Shakespeare's Othello) compares two significant works which have sources in folklore and folk literature in terms of the problem of 'evil'.

Mikail Bülbül's work entitled *Peyvrêzî di Frazên Navdêrî de (Devoka Mêrdînê)* (Word Order in Noun Phrases (Mardin's Accent)) is a linguistic topic and deals with vocabulary and syntax of the Mardin accent of Kurdish.

Yakup Aykaç presents a bibliography of master theses (MA) which are written in the Living Language Institutes of Mardin Artuklu, Bingöl, Muş Alpaslan, Dicle and Van Yüzüncü Yıl Universities in his work entitled *Bibliyografyaya Tezên Beşên Kurdolojiyê yên li Tirkiyeyê (2011-2016)* (The Bibliography of the Theses in the Departments of Kurdology in Turkey (2011-2016)).

In his work entitled *Doğu Kilisesi: Erken Yüzyılları Özelinde Bir Değerlendirme* (The Church of the East: A Survey in the Context of Its Early Centuries), Zafer Duygu describes main aspects of East (Assyrian) Church in terms of early centuries.

In his article, titled *Farklılıkları "Anlamak"* ("Understanding" the Differences), Abdurrahim Özmen presents a conceptual introduction to understand cultural diversity in Anatolia and Mesopotamia in general, and Mardin and Tur Abdin region in particular.

In the work entitled *الشيخ أحمد بن الشيخ صالح وفكره من خلال كتاب علة التناحر - (Glimpse into Sheikh Ahmad bin Sheikh Saleh's Life and His Book "Illet Al-Tenahur)*, Nûbar Remdan Mehemed deals with Sheikh Ahmad and his book entitled *Illet Al-Tenahur* whose many poems were also composed by Syrian Kurdish musician Mihemed Şêxo.

In this issue of our journal we present the translation of Pierre Lecoq's work entitled *La grammaire historique du kurde* which deals with historical grammar of Kurdish language. This article was translated from French to Kurdish by Yılmaz Özdil. There are also reviews of two books of lecturers of our institute.

Finally, we hope that the excitement that has been created by The Journal of Mesopotamian Studies, which is a collective product prepared by the contributions of all the staff of our Institute, will continue in the coming period and we want to specify once again that we are open to all kinds of suggestions and criticisms of the academia and that we would be pleased if they share their criticisms and suggestions with us.

Hope to see you in the coming issue.

Dr. Necat KESKİN
Editor



Makaleler | Articles





PIRSGIRÊKÊN GIŞTÎ YÊN XEBATÊN FOLKLORÊ KURDÎ Û ÇEND PÊŞNIYAZ

Necat KESKÎN *

KURTE

Xebatên folklorê xwedî dîrokeke dirêj in, lê "folk-lore" wek têgeh cara pêşî di sala 1846an de hat bikaranîn û di demeke kin de ji hêla civaka zanistî hat pejirandin. Di demeke kin de ji bi rê û rêbaz û mijarên xwe weke disîplîneke serbixwe hat qebûlkirin. Ji ber têkiliya berbiçav bi pêvajoya netewebûnê re ji xebatên folklorê pêşî li Ewropayê û piştê ji li derveyî Ewropayê belav bûn. Ji bo birêvebirina van xebatan komele û sazî hatin avakirin, kovar hatin weşandin. Di çarîka pêşî ya sedsala 20mîn de rewşên birêkurdan ji bal kişandin ser xebatên folklorê. Her çiqasî wek têgeh bi nav nekiribin ji di kovar û nivîsên xwe de cih dan van xebatan. Ligel ku di ser mînakên pêşî de sed sal derbas bûye, îro hê ji xebatên folklorê kurdî xwedî pirsgirêkên bingehîn in. Ev pirsgirêkên bingehîn wek "ên dezgehi" û "ên têgehi" dikarin werin binavkirin. Di vê gotarê de ev pirsgirêkên bingehîn û herweha hinek pêşniyaz ji bo çareseriyê wan dê werin gotûbêjkirin.

Bêjeyên serke: Folklor, xebatên folklorê kurdî, pirsgirêk, pêşniyaz

ABSTRACT

"General Problems of Kurdish Folklore Studies and Some Suggestions"

Folklore studies has a long history, but folk-lore as a term was first used in 1846 and shortly after it was used it got adopted by the scientific community. Then with its subjects and methods it was also accepted an independent discipline. Because of its clear relation with nation building, the folklore studies were spread first in Europe and then in the outside of the Europe. Associations, and institutions were found, journals were published and for organizing those studies. Kurdish intellectuals also drew attention to the folklore studies in the first quarter of the 20th century. Even though they did not name the term, they gave a wide coverage to those works in their writings. Although a hundred years had passed over the first examples of those works, Kurdish folklore studies still have basic problems which can be described as "institutional" and "conceptual" ones. In this article, those problems and also some suggestions for their solutions will be discussed.

Key Words: Folklore, Kurdish Folklore Studies, Problems, Suggestions

* Alk. Doç., Zanîngeha Mardîn Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî yên li Tirkiyeyê, Beşa Ziman û Çanda Kurdî,
necatkeskin@gmail.com

DESTPÊK

Derbarê xebatên folklorê kurdî de eleqeyê akademîk her ku diçe zêdetir dibe ku ev yek ji bo dahatûya vê qadê cihê kêfxweşiyê ye. Lê dîsa belkî ji hemû qadên din bêhtir ev qad xwedî pîsgirêkên nebilêvkirî ye. Ji bo pêşdeçûna vê qadê divê pîsgirêkên sereke bi giştî werin diyarkirin da ku rê li ber xebatên dahatûyê veke. Di vê gotarê de jî armanca sereke, nîşankirina hinek ji van pîsgirêkên sereke ye. Berî ku em derbasî pîsgirêkan bibin, em ê bi kurtasî li ser folklor, destpêka xebatên folklorê rawestî û dîw re jî em ê pîsgirêkên qadê nîşan bidin. Di dawiyê de jî li gor van pîsgirêkan dê amaje bi hinek pêşniyaz were kirin.

1. Folklor

Folklor zanîstek e ku bi rêbaz û teknîkên zanistî li ser çanda gelekî an jî here-mekê lêkolînan dike, hêmanên çandê berhev dike, polîn dike, wan bi yê din re berawird dike, li ser wan şiroveyan pêşkêş dike û di dawî de jî digihije sentezekê (Örnek 2002: 15). Ji du peyvên ji zimanê anglo-saxonî ku folk=gel û lore=zanîn pêk te. Li gor vê yekê ev term tê wateya 'zanîna gel' an jî 'zanista gel'. Yanî tiştên ku di nav gel de tên zanîn, ango pêzanîna 'gel', an jî "gelnasî".

Her wekî tê zanîn dîroka peyva folklorê ber bi sedsala 18mîn ve diçe. Li gor gelek folklornasan ev peyv cara yekemîn di sala 1846an de ji aliyê William John Thoms ve di kowara Athenaum de hatiye bikaranîn (Dorson 1972: 1). Thoms, di nivîsa xwe de peyva folklorê ji dêvla peyvên 'antikîteye populer', 'wêjeya populer' bi kar tîne. Lê berê ku Thoms vê peyvê wiha binav bike, di zimanê elmanî de peyva bi hêman wateyê 'wolkskunde' dihat bikaranîn. Loma, îdfiayeke wiha jî heye ku Thoms dibe ku ev peyv ji zimanê Elmanî girtibe û dûre wergerandibe zimanê Îngilîzî û ji wir jî ketibe zimanê anglo-saksonîyan tevde (Gö-zaydın 1992: 1018-1021). Her du têgeh jî heta salên 1960î-1970yî di wateya lêgerîn û lêkolînên li ser edebiyata gelerî û tiştên bi derdora wê ve girêdayî de dihat bikaranîn (Le Utley 2005).

Pêşketinên teknîkî û guhertinên di civakê de wek her tiştî bandora xwe li ser zanîstê û herweha li ser folklorê jî kiriye. Êdî folklor ne ew qad e ku tenê bi "edebiyata gelêrî" ve eleqedar dibe. Di vê navberê de nêrînên li ser "tradîsyona devkî" jî tên guhertin. Mînak êdî "çîrokên modern" jî dikevin nava mijarên vê qada berfireh (bnr. Arzu Öztürkmen 1998).

Lê careke din divê were bibîranîn ku folklor û xebatên folklorê ji destpêkê ve bêhtir li ser çîrok, destanan sekinîne ku mijarên edebiyata gelerî ne. Ev yek wek ku gelekî hatiye gotin û nivîsandin bi rewşa civakî ya wê demê, hişmendiya netewetî û avakirina netewê ve girêdayî ye ku bîngeha xwe ji 'romantîzma elman' digire.

Bingeha avakirina folklorê jî wek zanistên sosyolojî, antropolojî di sed sala 18mîn û 19mîn de hatiye danîn û ev yek jî bi serdema 'ronakbûn'ê ve girêdayî ye. Herweha peywendiya wê bi Şoreşa Fransî jî heye ku hişmendiya netewebûnê li seranserê cihanê belav dike. Bi vê pevajoîyê ve êdî entellektuel û rewşenbîrên 'netewe'yên cuda ji bo avakirina 'netewe'ya xwe li 'ruh'ê veşartî ku bi piranî li gor wan dikare di nav 'gel' de were dîtîn digerin. Ev 'volksgeist' (ruhê gel) a ku Herder behsa wê dike bi xwe ye.³

Ji aliyê din ve, xebatên folklorê yên pêşî bi hişmendiya zanistî ya dema xwe ya sereke ku peresenparêzî (evolutionarism) an jî tekamûl tê gotin ve jî girêdayî ne. Li gor vê yekê ku serkeşê wê James G. Frazer e, folklor jî tiştên kevnar ku di nav 'gel' de bi awayekî mane pêk te. Wan koka gelek orf, adet, bîr û bawerî yên di nav gel de dijîn di nav bîr û baweriyên 'civakên hoveber' de dişopandin. Ev yek herweha bi pêvajoya mêtinkariyê ve jî girêdayî xuya dike. Ji ber ku gava di vê serdeme de "civakên modern" rastî "yên din" hatin bi wan re ew hişmendî çêbû ku ew "civakên hoveber" halê yên "modern" ê kevintir e.

Herweha wek li jor jî hat gotin ev yek di heman demê de dibe bingeha fikra ku dibêje 'ruh'ê netewe di nav gel de dikare were şopandin jî. Ev 'ruh'ê ku di nav gel de jî bêhtir di mît, efsane, çîrok û cureyên din ên edebiyata gelerî de dihate dîtîn, loma xebatên destpêkê ên folklorê hemû li ser cureyên edebiyata gelerî rawestiyane. Bi gotineke din ew 'ruh'ê veşartî ên netewê di nav van keresteyan gelerî an jî edebiyata gelerî de ne. Serkeşê van xebatan jî her du birayên elman, Jacob û Wilhelm Grimm in ku di heman demê de di nav "romantîkên elman" an de tîn dîtîn (Banarlı, 2007:19-20).

Nêrîna *romantîzma elman* bandoreke mezin li ser hemû xebatên folklorê yên destpêkê kiriye. Mînakên bi vî awayî gelek in. Ya herî ber çav û nêzik jî xebatên folklorê li Tirkiyeyê ne. Di destpêkê da wekî elmanan entellektûelên tirk ên wekî Ziya Gökalp, Fuad Köprülü û Rıza Tevfik ji bo avakirina neteweyekê bal kişandine ser xebatên folklorê û ev sahe bi tirkî wek *halkiyat* jî bi nav kirine (Örnek 2000). Ev jî bo xebatên folklorê û saheya folklorê li Tirkiyeyê û ji bo avakirina neteweya 'tirk' bûye bingehêk (Öztürkmen 1998).⁴

2. Kurte-nêrînek li ser xebatên folklorê kurdî

Destpêka xebatên folklorê yên kurdî jî ne durrî heman raman û pêvajoyê ne. Her wekî ku hişmendiya netewebûnê belav bû û gelen di nav Dewleta Osmanî de wek yewnan û sirban serxwebûna xwe bi dest xistin û herweha gelên wek ereb û tirkan jî li ser nasnameyek 'netewî' rawestiyane, di nav kurdan de jî hişmendiyeke 'netewî'

³Ji bo kurte-nêrîneke 'volksgeist'a Herder bnr. Andrew Hamilton (2011). "Herder's Theory of the Volksgeist", <http://www.counter-currents.com/2011/05/herders-theory-of-the-volksgeist> 09.10.2015.

⁴Ji bo tîkiliya netewetî û folklorê bnr. Arzu Öztürkmen (1998); ji bo romantîzma Elman, netewetî û folklor jî bnr; William Wilson "Herder, Folklore, and Romantic Nationalism"; Lael Weisman "Herder, Folklore, and Modern Humanism".

an jî wek ku Özoğlu (2009: 33) dibeje "xwehişyariyek kurdbûnê" hêdî hêdî derket holê. Her çiqasî, bêhtir jî ji ber bandora olî, ev hişmendî negihajtibe asteke ku welatekî serbixwe bixwazin jî dîsa di nav entellektûelên kurdan de ev hişmendî wek nasnameyek, wek 'netewe'yeke cuda di nav 'ummet'a misilmanan de hat pêjirandin.

Ji bo derbirîna vê "nasname"yê jî xebatên dezgehî hatin kirin. Avakirina komeleyan, çapkirina rojname û kovaran vê yeke nişan dide. Xebatên folklorê jî beşeke girîng a van hewldanan bû. Her çiqasî xebatên Mela Mehmûdê Bazîdî wek destpêka xebatên folklorê were nişankirin jî bi vê hişmendîya 'netewî' û damezrandina komeleyan û weşandina rojname û kovaran mijar û xebatên têkildarî 'folklor'ê zêdetir dibin (Yıldırım û yên din 2013). Dîsa jî xebatên Mela Mehmûdê Bazîdî ji hela naveroka xwe ve ji yên piştî xwe bêhtir 'folklorî' ne. Ji ber ku wî ne tene di warê edebiyata gelêrî de, lê di warê orf, adet û kevneşopîyan de jî hinek berhevkarî kirine. Wî ev karên xwe bi hevkarî û alikariya konsolosê Rusyayê yê Erziromê Alexandere Jaba (1803-1894) kiri ye, ji ber ku yek ji wezîfeyên Alexandere Jaba jî ew bû ku derheqê çand û nasname ya kurdan de agahîyan berhev bike. Jaba, bi vî awayî gelek mela û seydayên kurd li dora xwe dane hevûdu, ji wan kurdî jî hîn bûye. Mela Mehmûdê Bazîdî di nav wan de bi xebat û zanîna xwe derketiye pêş. Jaba bi alikariya wan mela û zana, nemaze bi Mela Mehmûdê Bazîdî re gelek karê berhevkirinê dike. Wek ku yek ji wezîfeya wî, bidestxistina agahî di derbarê kurdan, nasname û çanda wan û berhevkirina keresteyên çanda kurdan bû, wî keresteyên ku hatine berhevkirin ku di nav wan de destnivîs jî hene ji Akademiya Zanistî ya Petersburgê re şiyandine (Avcı 2010).⁵

Ji aliyê din ve dikare were gotin ku berbelavbûna xebatên folklorî bi hişmendîyeke 'netewî' bi damezrandina komele û weşandina kovar û rojnameyên kurdî re di destpêka sedsala 20mîn de dest pê dike. Êdî entelijensiyaya kurdan jî wekî hemdemên xwe, ji bo nasnameya xwe dixwest 'li gelê xwe vegerin'. Ji ber ku wekî entelijensiyaya elman û tirkên wan jî êdî bawer dikir ku 'ruh'ê netewe 'di nav gel' bi xwe de ye û ji bo bidestxistina vî 'ruh'î diviyabû xebatan bikin. Dîsa wek mînakên hemdemên xwe wan jî di vî warê de bêhtir xebatên xwe li ser berhevkirina çîrok, gotinên pêşîyan, destanên kurdan kirin ku heta wî wextî di nav gel de bi devkî hatibûn veguhaztin. Bi vî awayî jî di warê folklorê kurdî de, bêhtir jî edebiyata gelêrî, gelek xebat hatin kirin ku îro jî mirov dikare ji wan sûd bigire. Lê, ligel van xebatên girîng li ser çanda kurdî, gava bi yên gelen din re tê berawirdkirin, îro tê dîtin ku hîna jî wek zanist 'folklor', û xebatên folklorî yên kurdî li gorî yên gelen din pêş neketiye. Her çiqasî demên dawî hewldanek hebe ji mirov dikare bibeje ku di nav kurdan de folklor û xebatên folklorî negihîştine asta

⁵ Ji bo agahiyên berfireh derbarê Mela Mahmudê Bazîdî, têkiliya wî bi Alexandere Jaba re bnr: Ziya Avcı (2010), "Mela Mahmudê Bazîdî- (1797-1867)" di nav Mela Mahmudê Bazîdî, Adat û Rusûmatnameya Ekradiye (Amd. Ziya Avcı), Diyarbakir: Lîs, r. 11-42.

ku tê xwestin. An jî gava mirov van xebata bi yê dinyayê re berawird dike, li gor wana hîna di asta 'destpêk'ê de xuya dikin.

Sedema vê yekê ya sereke dikare wek "rewşa siyasî" ya kurdan û bêstatûbûna wan were nîşankirin ku rê li ber gelek tiştên din jî digire. Kurd bi piranî di nav çar dewletên "netewe-dewlet" de di bin pergalên wan ên çandî, aborî, civakî û siyasî de jiyana xwe didomînin. Tevî vê yekê înkarkirin, qedexekirin û zextên li ser çand û zimanê kurdî jî bandora xwe li "zanist" û xebatên kurdî û her weha xebatên folklorê kurdî jî kiriye. Ji aliyê din ve di nav vê rewşa sedsalî de kurd jî aliyê çandî, civakî, siyasî hinekî ji hev dûr jî ketine ku ev "jihevduketin" bandorê li xebatên folklorê jî kiriye û ev yek hîn berdeham e.

Lê belê dîsa jî mirov dikare bibêje ku kurdan xebatên li ser "folklor" a xwe bi awayekî meşandine. Ji bilî kurdên li ser axa xwe yê di nav çar "netewe-dewlet" an de dijîn, kurdên Ermenîstanê jî, nemaze ji aliyê xebatên zanyarî ve, hejayî behskirinê ne. Her çiqasî hejmaran wan kêm be jî ji aliyê xebatên zanistî yê folklorê ve cihê sereke digirin. Di vê pêşketinê de bandora kurdolojiya rusî jî mirov divê bilêv bike.⁶

Eger bi kurtasî û bi gelemperî mirov bibêje sedema sereke ya pêşneketina xebatên folklorê yê kurdî wek li jor jî hat gotin rewşa siyasî ya kurdan, bêstatûbûn û jihevdukbûna wan e. Lê her çiqasî sedemeye sereke jî be ji bo pirsgirêkên xebatên folklorê kurdî bi serê xwe nabe ravekar. Ji ber ku ligel vê bêstatûbûnê û astengên ku derdixê pêşiya lêkolînê di vî warî de, berdehamiyeye nisbî (rêjeyî-relative) ku bi riya sazî û dezgehên li ser çanda kurdan dixebitin jî hebû/ heye.⁷

Wek ku li jor jî hate gotin ji salên 1930î û vir de kurdên Ermenîstanê bi giştî li ser çandê û bi taybetî jî li ser folklorê xebat meşandine. Wek ku Omarkhali (2014:148) dibêje; *"Ermenîstan ji bo sehaya folklorê û zimannasiya tetbîqî ji bo gelek projeyên lêkolînê bu navend"*. Ji aliyê din ve li Tirkîyê piştî ew qas înkâr, asimilasyon û zextên li ser kurdî, îro -her çiqasî armanca damezrandina wan, navê wan were nîqaşkirin jî û hîna di destpêkê de bê jî- enstîtuyên fermî yê "zimanên zindî" ku li ser çand û zimanê kurdî dixebitin û girêdayî dewletê hene. Ji bilî van, enstîtuyên ne girêdayî dewletê jî -wek Enstîtuya Kurdî ya Stenbol û Amedê- hene û dîsa li van deran xebatên li ser çand, ziman û folklorê jî tên kirin. Loma îro her çiqasî bêstatûbûn û "rewşa siyasî" ya kurdan ji bo "qelsbûn" a xebatên folklorê kurdî sedema sereke be jî, ew pirsgirêkên xebatên folklorê kurdî bi serê xwe rave nake û ji aliyê din ve ligel vê sedema sereke jî pirsgirêk dikarin werin çareserkin.

⁶ Ji bo dîroka kurdolojiya rusî û cihê wê li nav xebatên kurdolojiyê de bnr. K. Omarkhali & N. Mossaki (2014). "A History of Russian Kurdology".

⁷ Ji bo kurte-dîroka xebatên folklorê kurdî û xebatên hatine kirin bnr. K. Yıldırım, M. Aslan, R. Pertev (2013). Ji Destpêkê Heta Niha Folklorê Kurdî, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi yayınları.

2.1. Xebatên folklorê kurdî û pirsgirêkên wê

Xebat û sehaya folklorê kurdî gihajtiye wê asta ku êdî li ser "pirsgirêkên xwe" raweste û ji bo çareseriyê wan gavan biavêje. Ji bo vê yekê jî berî her tiştî divê bersivên van pirsan werin dayîn: pirsgirêkên xebat û sehaya folklorê kurdî çi ne? û îro çawa dikarin werin çareserîkirin? Ev pirsgirêk bi gîştî wek 1) Pirsgirêkên teorîk û têgehî, 2) Pirsgirêkên dezgehî dikare were nîşankirin.

2.1.1. Pirsgirêkên teorîk û têgehî

Di nav pirsgirêkên teorîk û têgehî de binavkirin û pênasekirina qadê, gengeşiya li ser "cure"yan û nediyarbûna naverokê, "kategorîzasyon" an jî diyarkirina mijarên sereke yê qadê, derbarê şert û mercên nû de tûnebûna têgeh û nêrînên nû, dikare were nîşankirin. Ekici (2013: 42) jî bo xebatên folklorê tirkî vê yekê weke "pirsgirêkên têgehî" bi nav dixe û weha dibêje;

"Yek ji pirsgirêkên bingehîn ku lêkolînerên zanistîya gel [halk bilimi] a tirkî ji serî de rûbirûyê wê mane, pênasekirina vê qadê û bisînorbûna hilberîna pênaseyên nû ne ku li gorî şert û mercên cihan û welat ku diguherin û pêş dikevin".

Heman gotin jî bo yê kurdî jî bi hesanî dikare were bilêvkirin. Berî her tiştî pirsgirêka sereke, li gorî me, di binavkirinê de derdikeve meydana. Ev yek herweha rewşa pênasekirin û naverokê jî bi xwe re tîne. Binavkirin, bi ser de pênasekirin jî bo sehayeke zanistî gelekî girîng e û ev yek bi xwe re naveroka xebatan jî diyar dixe. Li gorî pênaseyê naverok û mijara sahe jî tê guhertin. Îro jî gava mirov li xebatên folklorê yê di nav kurdan de dinere, tiştê herî sereke ku mirov dibîne cudayîya pênasekirin û bikaranîna peyva 'folklor' û naveroka wê ye. Ev nayê wê wateyê ku haya rewşenbîrên kurdan ji 'folklore' tune ye, an jî folkloras û xebatên wan li ser folklorê tune ne, yan jî ev têgeh jî aliyên wan ve nehatiye bikaranîn. Wek li jor hate gotin xebatên folklorî jî zû de dest pê kirine û wek têgeh jî "folklor" hatiye bikaranîn, lê mesele ew e ku "konsensûs"ek li ser van xebatan, nemaze li ser binavkirina wan xuya nake. Hê di salên 1930î û 1940î de têgeha "folklor"ê jî hêla kurdan ve hatiye bikaranîn. Kurdên Qefqasê û nemaze jî ên li Ermenîstanê ev têgeh bikar anîne û di sala 1941ê de jî Celadet Bedirxan pênaseya wê di "ferhengok" a kovara Hawarê de weha kiriye;

"Folklor zanîn an zanistîya xelkê ye. Ev beje bi eslê xwe ingilîzî ye. Lê îro ketiye hemû zimanên dinyayê. Ji lewre me jî ew xistiye zimanê xwe. Ji xwe kurdên Qefqasê beriya me ev bêje xistine zimanê xwe û kitebek bi navê *Folklorê Kurdmançî* belav kirine" (Bedirxan 1941/1998: 759).

Pirtûka ku Celadet Bedirxan behs dixe "Folklorê Kurmanca" ya ku Heciyê Cindî û Eminê Ewdal bi hev re amade kirine û di 1936an de li Erîvanê weşandin e. Lê tê xuyakirin ku hem ev pirtûk û hem yê dîvê re ku li Ermenîstan hatine weşandin

tenê li ser aliyekî folklorê dirawestin ku ew jî "edebiyata gelêrî" ye û tenê beşek wek ji xebatên folklorê tê dîtin.

Ligel vê yekê îro hîn jî di binavkirinê de lihevhatinek tune. Xebatên li Ermenîstanê carinan wek "folklor", carinan jî wek "zargotin" (Celîl 2013) tê bikaranîn. Li Herêma Kurdistanê gelek caran ev xebat di bin navê "edebî folklorî" de an jî "edebiyata gelêrî" de tên kirin.⁸ Wekî din dîsa li Herêma Kurdistanê têgeha "kelepor" jî tê bikaranîn ku ew jî di nav xwe de xebatên "folklor"ê dihewîne.⁹ Li nav kurdên Tirkiyeyê têgeha folklorê, bi bandora zanîngehên Tirkiyeyê, tê bikaranîn, lê careke din naverok wek "edebiyata gelêrî" ye. Herweha di beşên kurdî yên enstityûnê zindî de jî her çiqas hewldaneke bikaranîna têgeha "folklor"ê hebe jî dîsa bêhtir "edebiyata gelêrî" tê bikaranîn.¹⁰ An jî "folklor" ne wek "beş"eke serbixwe lê binbeşeke "edebiyata gelêrî" tê dîtin.

Nebûna "konsensûs" a binavkirinê û pênasîkirinê bandorê li xebatên di warê folklorê de jî dike ku mirov dikare wek pirsgirêkeke din nîşan bike. Wek mînak eger folklor tenê wek "edebiyata gelêrî" an jî "edebiyata devkî" were dîtin, ku îro jî bi piranî rewş weha ye, wî wextî ew beşên din ên folklorê dê werin paşguhkirin. Ev yek hinekî bi "belavbûn" a zanyarên kurdan û herweha parçebûna kurdan, rewşa ziman ve jî girêdayî xuya dike.

Kurdên li "welatên cuda" dijîn û di nav disîplînên wan welatan de kar dikin an jî di nav pergala perwerdeya wan de digihjin bi awayê cuda folklorê bi nav dikin. Di vir de mînaka herî sereke careke din ya kurdên Ermenîstanê ye. Folklorasên kurd ên Ermenîstanê ji ber ku di bin pergala zanista Sowyetê de bûn, û li Yekîtiya Sowyet jî folklor bêhtir wek "çanda devkî" dihat dîtin (bnr. Propp 1998) wan jî di nav vê pergala de "folklor" wek "edebiyata gelêrî" bi nav kirin û xebatên xwe bi vî awayî meşandin.

Ev nêrîn li gorî wextê xwe dibê ku "rast" an jî "nêrîneke" derbasdar be, lê xuya ye ku careke din folklorasên kurd jî "guherînên di civaka zanistî" de "bêxeber" tevdiqerî(ya)n. Ji ber ku piranî piştî salên 1960î û 1970î nêrîna derbarê folklorê hat guhertin û êdî folklor ne tenê bi "edebiyata devkî" an jî "gelêrî" mijûl dibû, lê mijarên din jî tevî wan xebatan dibûn. Di vî warî de nêrîna Richard M. Dorson (1972) ya ku folklorê û "folk-life-jiyana gelêrî" di bin çar binbeşên sereke dabeş dike wek mînak dikare were dayîn. Ev binbeşên ku Dorson (1972: 2-5) bi nav dike bi kurtasî ev in;

1- Edebiyata devkî/gelêrî (Oral Literature)

2- Çanda madî

⁸ Wek mînak navê xebata Şukriye Resul Ibrahim (1986), "Edebî Folklorî Kurdî" ye.

⁹ Bnr. Enstîtuya Keleporî Kurdî /Kurdish Heritage Institute. <http://www.khi03.com/>

¹⁰ Bnr. R. Pertev (edt.) (2015). Edebiyata Kurdî ya Gelêrî, Stembol: Avesta. Di vir de "edebiyata gelêrî" bi mebesta "folklor"ê hatiye bikaranîn. Heman rewş jî bo dersên lîsans û lîsansa bilind, nemaze ya bêtez, jî derbasdar e. Di bin navê darsa "edebiyata gelêrî" de, folklor, dîrok û teoriyên folklorê jî tên dayîn. Ev yek jî xuya diwê ku ji tradîsyona tirkî were. Lê di dersên lîsansa bilind ya bitez de bi navê "folklor"ê bi xwe ders hene ku hêviya avakirina tradîsyoneke nû dide.

3- Adetên gel ên civakî

4- Bicihanîna hunerên gelêrî (performing folk art)

Lê xebatên folklorê kurdî, çî bi navê "folklor",¹¹ çî bi navê "zargotin" an jî bi navê "edebiyata gelêrî" bin, bêhtir li ser mijarên "edebiyata gelêrî" disekin ku tenê "beş"ek ji xebatên folklorê ye. Piraniyên xebatan li ser çîrok, destan, hikaye, gotinên peşyan hwd. ku mijarên edebiyata gelêrî ne.

Li vir divê were gotin ku li ser mijarên edebiyata gelêrî bi xwe jî lihevhatinek tune. Binavkirin, pênasêkirin û tesnîfa van mijaran jî ne birêkûpêk e. Wek mînak, destan çî ye? Çîrok çî ye? Çîrokên gelêrî çî ne? Cudahî û hevmanendiyên wan çî ne? Mît û efsane li ku disekin? Bersiva van pirsan tevde ne eşkere ye û li gor kesan dikare were guhertin. Yanî bi awayekî din dikare were gotin ku pirs "cure" (genre) jî di xebatên kurdî de zêde nehatiye niqaşkirin.¹²

Heman tişt tevî yê din jî bo xebatên folklorê kurdî jî derbasdar e û bi xebatên teorîk ve jî girêdayî ne. Ji ber ku li ser van mijaran niqaşên berferê nehatine kirin, mijarên li ser têgehên bingehîn ên folklorê, li ser teorî û dîroka wê jî derketine meydanê. Ev yek jî ji bo geşedana xebatên folklorê yê kurdî û herweha weke sehayê zanistî jî bo geşedana "folklor"ê pirsgirêkeke girîng e.¹³ Eger ev xebat nebin, niqaşên li ser têgehên, li ser "cure"yan, li ser guherîn û mijarên nû ku derdikevin meydanê de jî nayên kirin. Wek mînak, hîn di salên 1960î de li ser pênasê "gel"(folk) ya di folklorê de niqaşên teorîk dihatin kirin.¹⁴ Îro ligel van niqaşan, niqaşên derbarê teknoloji û folklorê de jî tên kirin ku bi serê xwe mijarên nû yê folklorê ne.

Pirsgirêkeke din ya xebatên folklorê kurdî ku dîsa bi van xebatên li jor hatine behskirin ve girêdayî ye, nediyarkirin an jî tûnebûna xebatên berferê li ser binbeş an jî mijarên sereke yê folklorê ye. Li vir tişt ku em dixwazin bibêjin ji aliyekî ve "kategorizasyon" a xebatên folklorê ye ku bi ingilîzî carinan wek "genre" (cure) an jî wek "category" (kategorî) û bi tirkî jî wek "kadro" (kom) tên binavkirin. Ev "kategorî" wek kom an jî beşên berferê in ku gelek bendên têkildarî hev di nav xwe de dihewînin (Kalaycı 2016).

Ji bilî "kategorizekirin" a Dorson ku li jor hate behskirin, di çavkaniyêke din de jî "genre" (cure) yê folklorê bi vî awayî tê tesnîfkirin;

¹¹ Li gor fikrê me, peyva 'folklor' her çiqasî dikare wekî 'zanîna gel' an jî 'gelnasî' were wergerandin jî, ji ber ku ev peyv di akademî û weşanên akademîk ku di bin serdestiya zimanê ingilîzî de ne bi vî halî yanî wek 'folklor' tê nasîn, kurd jî dikarin bi vî rengî bikarbin.

¹² Li vir di xebatê hêjayî behskirinê ne. Yek jê teza doktora ya Michael L. Chyet (1991: 64-102) ya li ser "Mem û zîn" e û ya din jî ya Christin Allison (2007:103-152) e. Di her du xebatan de jî ji bo "cure" beşek serbixwe heye.

¹³ Dikare were gotin ku ev yek ne tenê ji bo xebatên folklorê lê ji bo xebatên kurdî tev de derbasdar e û bi rewşa zimanê kurdî ve gelekî girêdayî ye. Xebatên têkildarî sehayê kurdoloji divê li ser vî mijarê jî rawestin.

¹⁴ Alan Dundes (1965). *The Study of Folklore*, London: Prentice-Hall r. 1-3.; Di heman mijarê de gotara Richard M. Dorson (1970) ya bi navê 'Is There Folk in the City?' jî balkêş e. Her du gotar jî li ser wateya 'gel' di saheya zanista folklorê de dirawestin. Lê belê li vir mirov divê bibêje ku niqaşên li ser têgeh û naveroka folklorê hîna jî didomin û ev jî li gor pêşketinên civakî, çandî, aborî û siyasî asayî ne. Lê dîsa jî wek sahe, beş, navê sahe 'konsensûs'ek he ye. Nebê di nav folklorê de.

1-Çanda madî:

2-Muzîk

3-Vegotin

4-Hûnera devkî

5-Bawerî û Ol

6-Xwarin-vexwarin.¹⁵

Kalaycı (2016)¹⁶ behsa "kategorizekirin" a frensî û ingilîzan jî dike û herweha listeya dirêj ya folklorên û etnologê tirk Sedat Veyis Örnek jî dide.¹⁷ Ji bilî ya Örnek, hinek tesnîfên din yê folklorê tirkî jî hêla Zanîngeha Stenbolê, lêkolîner Nail Tan, û hinekê din jî hatibû kirin.¹⁸

Derbarê xebatên folklorê kurdî, tesnîfa dîrokî û mijarên wê kêm tişt hatine gotin ku ew jî di xebata bi navê "Ji Destpêkê Heta Niha Folklorê Kurdî" (Yıldırım, Pertev, Aslan 2013) de cih digirin. Di vê pirtûkê de xebatên folklorê kurdî bi giştî wek "serdema klasîk" û "serdema modern" (r. 52) tê tesnîfkirin û mijarên sereke (kategorî) jî bi awayekî giştî weke ya Dorson di bin çar binbeşan de hatiye tesnîfkirin;

1) Edebiyata Gelêrî

2) Adet û Tore

3) Bîr û Baweriyên Gelêrî

4) Zanyariyên Gelêrî (r.143-144).

Bêguman ev xebat ji bo destpêkê ceribandineke baş e, lê pêwîstiya wê bi berfirehkirinê re heye. Ew jî me ber bi pirsgirêkeke din ya xebatên folklorê kurdî ve dibe ku ew jî wek "arşivkirin" dikare were binavkirin. Di vir de jî em rastî pirsgirêkên "dezgehî" dibin.

2.1.2. Pirsgirêkên dezgehî

Di nav xebatên folklorê kurdî de tiştê wek pirsgirêkê derdikeve pêşiya mirov ew e ku şopandina keresteyên folklorîk di nav dîrokê de (diakronîk) hinekî zehmet e. Ew jî bi arşivên ve girêdayî ye. Ji ber vê yekê berî van pirsgirêkan tevan belkî mirov behsa tûnebûna arşivên bike baştir e. Ji ber ku ev pirsgirêka herî sereke ne tenê ya xebatên folklorê lê hemû xebatên têkildarî kurdî, kurdolojî yê. Ya rastî bi gelemperî dikare were gotin ku kurd jî aliyê "arşivkirin"ê ve ne serkeftî ne ku raste rast girêdayî "hafîzeya kolektîf"ê. Di vir de divê mirov bîne ziman ku arşiv jî aliyekî

¹⁵<http://www.library.illinois.edu/sshel/specialcollections/folklore/definition.html> 05.08.2016.

¹⁶<http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/26.php> 05.08.2016.

¹⁷ Sedat Veyis Örnek vê tesnîf an jî "kategorizekirin"ê di pirtûka xwe ya bi navê "Türk Halk Bilimi" de bi berfirehî nişan dike. Bnr. Sedat Veyis Örnek (2002). Türk Halk Bilimi, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları.

¹⁸ Herweha di van pirtûkan de jî derbarê tesnîfa mijarên (kadro-genre-category) folklorê tirkî hinek ceribandin û minak hene; Nail Tan (1985). Folklor (Halkbilim)-Genel Bilgiler-, İstanbul: Halk Kültürü yayınları; Folklor ve Etnografya Klavuzu (1949), İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Müze ve Arşivi, İstanbul: Berksoy matbaası; Sait Evliyacıoğlu & Şerif Baykurt (1988). Türk Halkbilimi, (2.bsk), Ankara.

weke Pierre Nora (2006: 9) tîne ziman yek ji "mekanên hafize"yê ye. Hafizeya gelekî, çandekî ji bo nîfşên dahatû dipareze û bi vî awayî jî wê hafizeya kolektîf her tim hişyar dihele.

Ji aliyên din ve arşîv ji bo xebatên zanistî jî her weha gelekî girîng in, nemaze arşîvên folklorê ku bi heman awayî li ser kevneşopiyên bi devkî ji nîfşekê bo nîfşên dahatû hatine veguhastin. Di vî warî de mînakê nêzîk ya xebatên folklorê tirkî ne. Îro jî navendeke bi navê "Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi" (Navenda Belge û Zanînen Çanda Gel) di bin banê Wezaretê Çandê de xebatên xwe didomîne. Bi hezaran qeydên ji her aliyên Anatolyayê di vî navêndê de cih digirin û li benda lêkolînan in. Ev jî aliyekî ve hafizeya xebatên folklorê Anatolyayê ye.¹⁹

Çanda gel li ser kevneşopiyên bi devkî ye û bi vî awayî di nav nîfşan de tê veguhastin û ji ber vî yekê jî her ku diçe wînda dibe an jî diguhere. Eger mirov bixwaze berawirdinekê bike an jî guherîna fam bike divê li paşerojê, jiyana paşerojê jî binere. Ev yek ji bo folklorê kurdî mijareke girîngtir e. Ji ber ku şer, pevçûn, pîrsgirêkên siyasî gelek caran derî li ber karên bi vî rengî, yanî berhevkarî û arşîvkirin, digire, û di dawiyê de jî gelek tiştên ji bîrkirin an jî wînda dibin. Şer, sirgûn, koçberî her tiştî li pey xwe dihêle û rê nade careke din mirov lê vegere. Tenê li Tirkiyeyê di nav van çil salên dawî de kurd rûbirûyê şewitandina gundan, koçberiya bi girseyî bûn û di nava vî hengamê de gelek hemanên folklorîk bêyî ku werin berhevkarî wînda bûn an jî ji bîr bûn. Dikare were gotin ku kurdan ji aliyê "naskirin"ê de gelek destkeftî bidest xistine, lê ji aliyê "çand"ê xwe ve jî gelek tişt wînda kirine. Lê dîsa jî folklorên kurdî di vî warî de divê bi hişmendîya "sibe ji îro derengtir e" tev bigerin.

Bêguman, bi taybetî li Rusya û Ermenîstanê di warê xebatên kurdolojî û folklorê kurdî de arşîvên giranbiha hene ku yek ji wan ya Alexander Jaba bû û niha kopyayekê wê li Zanîngeha Mardin Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zindî ye. Arşîva Berlînê jî hêjayî behskirinê ye. Herweha li Herêma Kurdistanê jî bi navê "Enstîtuya Keleşporî" enstîtuyekê heye û arşîva wê jî heye. Lê dîsa jî ev gelekî hindik in û hemû lêkolîner nikarin xwe bigihîjin wan. Herweha arşîvên şexsî an jî malbatî jî, weke malbata Celîlan, hene ku ev jî bi awayekî divê têkevin nava civakê akademîk ku berê me dide pîrsgirêkeke din.

Di qada xebatên folklorê kurdî de pîrsgirêkeke din dikare wek "kêmbûna saziyan" were binavkirin. Ev yek bi giştî wek "pîrsgirêkên dezgehî" jî dikare were binavkirin. Her çiqasî navêndên çandê, enstîtû û beşên, kurdolojî hebin jî navend, komele û saziyên raste rast bi berfirehî bi folklorê ve eleqedar in tunene, an jî kêmin. Di vî warî de hinek pêşniyaz hebin jî ev pêşniyaz hîna nehatine pêjîrandin, an jî bi ser neketine.²⁰ Folklor, weke gelek qadên zanistî yê civakî, qadeke weha ye ku

¹⁹ Derbarê navêndê, dîrok û geşedana wê bnr. Erol Evciin (2013). "Türk Halk Kültürü Araştırmaları İçin Önemli Bir Merkez: Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi", *Milli Folklor*, yıl.25, sayı.100, ss. 225-242. Herweha derbarê vî navêndê bnr. <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12689/halk-kulturubilgi-ve-belge-merkezi.html> 03.08.2016.

²⁰ Ji bo mînakeke pêşniyarê bnr. Necat Keskin (2015). "Navenda Lêkolînan Folklorê Kurdan",

encax bi riya navend, komele, enstîtu û saziyan dikare pêş bikeve. Berhevkin, arşivkin, tesnîfkirina hêmanên folklorîk û di qada akademîk de bi riya weşandinê belavkirina wan bêyî "dezgeh"an gelekî zehmet e. Di vî warî de Komeleya Folklorê Emerîkî (American Folklore Society) mîna ke girîng e. Di sala 1888an de ev komele ava dibe û di heman salê de jî kovara Folklorê Emerîkî (Journal of American Folklore) dest bi weşanê dike ku îro di qada xwe de ya herî navdar û bibandor e.²¹

Îro ji bo qada xebatên folklorê kurdî dikare were gotin ku nebûna kovarên akademîk ên folklorê û kêmbûna folklorên perwerdekirî dîsa bi bê sazîbûn, an jî nebûna sazîyên xweser ên folklorê ve gelêkî girêdayî ne.

ENCAM

Di vê gotarê de li ser çend pirsgirêkên xebatên folklorê kurdî hate rawestîn. Pirsgirêkên ne tenê xebatên folklorê, lê yê kurdolojî tevde bêguman bi "rewşa" siyasî ya kurdan û rewşa zimanê kurdî ve jî girêdayî ye. Lê dîsa jî, wek her qadeke serbixwe qada folklorê kurdî jî xwedî pirsgirêkên xwemalî ye. Ev pirsgirêk di vê gotarê de wek sernav bi vî awayî hatin tesnîfkirin:

1-Pirsgirêkên teorîk û têgehî: Binavkirin û pênasekirina qadê û herweha naveroka xebatan, kategorîzekirina mijarên sereke yê folklorê. Wekî din niqaşên li ser têgeh û nêrînên nû yê li ser rewşa civakî ku her daîm di nav guherînê de ye jî di nav pirsgirêkên teorîk de dikare were nixandîn. Ji aliyê din ve civak û çand di nav guherîneke berdewam de ye û li gorî şert û mercên civakî û çandî mijarên nû, pirsên nû û li ser çareseriyê van pirsan û mijarên nêrînên nû, nêzikayîyên nû derdikevin meydanê. Weke qadeke zanistî, pêwîstiya folklorê jî bi nêrîn, nêzikayî û têgehên nû heye ku li gorî rewşên derdikevin. Ev di nav pirsgirêkên "teorîk û têgehî" de dikarin werin gotin.

2- Pirsgirêkên dezgehî (institutional): Ev bi giştî pirsgirêkên têkildarî saziyan û sazîkirinê ye. Kêmbûna navend, enstîtu, sazîyên xweser ku têkildarî xebatên folklorê ne. Bi riya navend, komele û saziyan civînên akademîk wek komxebat, sempozyûm û kongre dikarin werin lidarxistin û xebatên akademîk dikarin werin weşandin.

Ev her du xalên pirsgirêkan bi hevdu ve girêdayî ne û pêşketina di xalê de dê derî li ber ya din jî veke. Niqaşên teorîk û li ser têgehê dê rê li ser niqaşên avakirina sazî û komeleyan vebike û herweha ew jî dê niqaşên pêşî berfirehtir bike.

Ji bo çareserkirina van pirsgirêkan jî wek destpêk ev pêşniyaz dikarin werin kirin.

Ji aliyê dezgehê ve;

<http://necatkeskin.blogspot.com.tr/2015/05/navenda-lekolinen-folklor-kurdan.html> Nêrîna Dawî: 06.08.2016

²¹ Ji bo agahiyên zêdetir derbarê komele û kovarê de bnr. <http://www.afsnet.org/?page=AboutAFS> ; <http://www.afsnet.org/?page=JAF> 06.08.2016

-Navendeke serbixwe ya xebatên folklorê kurdî/Kurdistanê divê were vekirin. Bêguman bi piştgiriya şaredariyan, zaningehan, an jî Herêma Kurdistanê ev yek dikare were kirin. Îro derfetên kurdan ji bo vê yekê heye. Şaredarî dikarin bi hesanî "navendên lêkolînan" vekin û di wan de kesên perwerdeya vê qadê dîtîbin bi cih bikin. Wek mînak, Şaredariya Bajarê Mezin a Amedê îro bi navê "Folklorê Kurdan" kovarekê derdixe û piştgiriya dide van xebatan.²² Lê kemasiya sereke ew e ku bêhtir ev kar bi awayekî amator dimeşin. Sedema wê jî têkiliyên lawaz ên di navbera sazî û akademisyên de ye. Divê ev têkilî xurttir û baştir bibin. Ji aliyê din ve, kurdên di nav akademiyan bixwe jî dikarin komele an jî navendên bi vî rengî vekin.

-Beşên serbixwe bi navê "folklor" an jî "folklor û etnografya" (ji bo ku berfirehtir be) divê werin vekirin ku ew yek niha tenê li zanîngehên Herêma Kurdistanê dikarin werin vekirin. Akademisyênê kurd ên derveyî Herêma divê vê yekê teşwîq bikin.

-Dîsa enstîtuyên xweser ên "xebatên folklor"ê an "folklor û etnografya" û an jî bi giştî "xebatên çandî" werin vekirin; Qet nebe di bin enstîtuyên heyî de ev beş, lê dîsa bi têkiliyên akademisyên re, divê werin vekirin.

- Rojek berî rojekê projeyên berfireh ên "berhevkirin"ê divê werin birêvebirin. Kesên ku di van projeyan de bixebitin divê perwerdekirî bin.

-Di nava van saziyan de, bi taybetî jî li Herêma Kurdistanê, divê navendên arşivê werin vekirin û keresteyên ku hatine berhevkirin di van arşivan de werin tomarkirin. Dijîtalîzekirina van keresteyan dê derfetên xebatên berfirehtir bide folklorên kurdan.

-Eger derfet hebe ev xebat tevî hemû diyalektên kurdî û tevî inglîzîya wan werin weşandin dê rê hem li ber naskirina xebatên folklorê kurdî veke û hem jî xebatên derfetên xebatên berawirdî zêdetir bike.

- Kovarên akademîk ên folklorê divê bi kurdî werin çapkirin. Ev yek dê bibe derfeteke baş ji bo kesên ku dixwazin gotarên xwe bi awayekî akademîk biweşînin. Ji aliyê teorîk û têgehî ve;

-Pêşniyaza pêşî dê li ser binavkirin, pênasekirin û naverokê be. Her çiqasî di kurdî de "zargotin", "kelepor", "edebî folklor" tê bikaranîn; an jî wek têgeh bo kurdî "zanîna gel", "zanista gel", "gelnasî" dikare were wergerandin jî, ji ber ku li civaka akademiya cîhanê wek "folklor" tê zanîn û konsensûsek li ser heye, di kurdî de jî ev têgeh dikare were bikaranîn. Ev têgeh divê di wateyê berfireh de were bikaranîn ku amajê bi hemû aliyên "çanda gelêrî" bike. We gave dê naverok jî berfirehtir bibe.

²² Wexta nivîsandina vê gotarê rewşa siyasî wek îro ne tevlihev bû, ji ber vê yekê wek sazî ev mînak hatiye dayin. Lê îro rewşa siyasî hinekî guheriyê û ew derfetên şaredariyan îro ne wek berê ne. Ji dêvla wan saziyên din an jî komeleyên serbixwe dikarin van karan bikin.

- Ji bo binavkirin, pêname û naverokê xebatên herî alîkar dê xebatên biyaniya bin û ji ber vê yekê jî divê xebatên sereke yê folklorê ji zimanên din bo kurdî werin wergerandin. Bi vî awayî jî aliyekî ve dê xwendekarên kurdî dîrok, teorî, nêrîn û têgehên sereke yê folklorê nas bikin û ji aliyê din ve jî wergerên bi vî awayî dê ziman jî pêş bixin.

- Dîsa bi alikariya xebatên folklorê yê cîhanê, derbarê mijarên sereke (kategorî-kadro-genre) yê folklorê kurdî de niqaş û xebatên berfirehtir, divê werin kirin. Ji bo vê yekê kongre, sempozyûm û komxebat dikarin werin lidarxistin. Di destpêkê lidarxistina komxebatê de rê li ber gelek çalakiyên din ên akademîk veke.²³

- Li gor şert û mercên ku di nav guherîna de ne, nêrîn, nêzikayî û têgehên nû divê werin naskirin û li rewşa kurdan werin tetbîqkirin.

Dibe ku hinek pirsgirêk û pêşniyazên din jî hebin. Lewra bi saya tespîtîkirina pirsgirêkan û pêşniyazên çareseriyê de ev qad bi pêş keve. Lê wek encam dikare were gotin ku ligel pirsgirêkên xebatên folklorê kurdî, eger ev pêşniyazên ku hatine kirin werin pejirandin dê ji aliyekî ve ji bo destpêkê "zimanekî" hevpar ê akademîk were avakirin, hem kar û xebatên hevpar dê werin kirin û hem jî rê li ber akademîsyenên ve qadê were vekirin.

ÇAVKANÎ

- Allison, Christine (2007). *Yezidi Sözlü Kültürü*, (wer. F. Adsay), İstanbul: Avesta.
- Avcı, Ziya (2010). "Mela Mahmudê Bazidî- (1797-1867)", di nav *Mela Mahmudê Bazidî, Adat û Rusûmatnameya Ekradiye* (amd. Ziya Avcı), Diyarbakır: Lîs, r. 11-42.
- Banarlı, Nihad Sami (2007). *Edebiyat Sohbetleri*, (4. baskı), İstanbul: Kubbealtı
- Bedirxan, Celadet (1941). "Ferhengok", *Hawar* sal.9, hj.30, r. 14 [Hawar (1998) Cild 2 Hejmar 24 -57 (1934-1943), Stockholm: Nûdem, r.759]
- Celîl, Ordîxanê & Celîl, Celîlê (2013). *Zargotîna Kurda I-II*, (çap. 3mîn), Amed: Aram.
- Chyet, Michael L. (1991). "And a thombush sprang up between them": Studies on "Mem û Zin", a Kurdish romance. (Volumes I and II) (Teza Doktora ya neçapkirî), University of California, Berkeley.
- Evcin, Erol (2013). "Türk Halk Kültürü Araştırmaları İçin Önemli Bir Merkez: Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi", *Millî Folklor*, yıl.25, sayı.100, ss. 225-242.
- Dorson, Richard M. (1970). "Is There a Folk in the City?", *The Journal of American Folklore*, Vol. 83, No. 328, The Urban Experience and Folk Tradition (Apr. - Jun., 1970), pp. 185-216.

²³ Di 3-4ê meha berfanbarê ya 2016an, li Amedê ji hêla Weqfa Mezopotamya "komxebata folklorê" hat lidarxistin. Hinek ji pirsgirêkên di vê gotarê de hatine alîkar di wê komxebatê de hatin niqaşkirin. Lê ji bo encamên ji komxebatê derkevin û bîr nixandîna hinek wext divê. Hêvî ew e ku ev gotar jî bibe alîkarê van niqaşan, nêrîneke din bide wan.

- Dorson, Richard M. (1972). "Introduction", *Folklore and Folklife- An Introduction* (edt. Richard M. Dorson), Chicago & London: The University of Chicago Press, r. 1-50.
- Dundes, Alan (1965). *The Study of Folklore*, London: Prentice-Hall
- Ekici, Metin (2013). "100. yılında Türk Halk Bilimi ve Türkiye Kültür Politikalarına Eleştirel Bir Bakış", *Milli Folklor Dergisi*, S.99, ss. 41-50.
- Folklor ve Etnografya Klavuzu (1949), İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Müze ve Arşivi, İstanbul: Berksoy matbaası
- Gözaydın, Nevzat (1992). "Yine Folklor Üzerine", *Türk Dili*, S.: 486, Haziran, s. 1018-1021.
- Hamilton, Andrew (2011). "Herder's Theory of the Volksgeist", <http://www.counter-currents.com/2011/05/herders-theory-of-the-volksgeist-09.10.2015>.
- Ibrahim, Şukriye Resul (1987). *Edebî Folklorî Kurdî*, Hewlêr: Zankoyê Salahaddin.
- Kalaycı, Bircan (2016). "Halk Bilimi/Folklor-Tarihsel Süreç", <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/26.php>. 05.08.2016.
- Keskin, Necat (2015). "Navenda Lêkolînên Folklorê Kurdan", <http://necatkeskin.blogspot.com.tr/2015/05/navenda-lekolinen-folklor-kurdan.html>. Nêrîna Dawî: 06.08.2016
- Le Utley, Francis (2005). "Folklorun Tanımı", (wer. T. S. Özkan), *Milli Folklor*, 2005, Yıl, 17, Sayı: 65, ss. 130-136.
- Nora, Pierre (2006). *Hafıza Mekânları* (wer. M. E. Özcan), Ankara: Dost
- Omarkhali, Khanna & Mossaki, N. (2014). "A History of Russian Kurdology: With a Brief Literature Overview", di nav Hennerbichler, Ferdinand et al. (eds.), *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien. Die Geschichte von Kurdischen Studien und Kurdologie. Nationale Methodologien und transnationale Verflechtungen*, Österreichische Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie, Wiener Verlag für Sozialforschung, Wien, 2014, 2015, pp. 140-177.
- Örnek, Sedat Veyis (2000). *Türk Halkbilimi*, (2.bsk), Ankara: Kültür Bakanlığı
- Özoğlu, Hakan (2009). *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği* (wer. Nilay Ö. Gündoğan-Azat Z. Gündoğan), 2.bsk, İstanbul: Kitap yayınevi
- Öztürkmen, Arzu (1998). *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim.
- Pertev, Ramazan (edt.) (2015). *Edebiyata Kurdî ya Gelêrî-Dîrok, Teorî, Rêbaz, Lîteratur*, Berawerdî-I, Stembol: Avesta
- Propp, Vladimir (1998). *Folklor- Teori ve Tarih*, (wer. N. Hasgül & T. Tanyel), İstanbul: Avesta.
- Tan, Nail (1985). *Folklor (Halkbilim)-Genel Bilgiler-*, İstanbul: Halk Kültürü yayınları.
- Evlıyacıoğlu, Sait & Baykurt, Şerif (1988). *Türk Halkbilimi*, (2.bsk), Ankara.
- Weisman, Lael (1991). "Herder, Folklore, and Modern Humanism", *Folklore*

Forum 24:1, pp. 51-65.

Wilson, William A. (1973). "Herder, Folklore, and Romantic Nationalism", *The Journal of Popular Culture*, Volume 6, Issue 4 (Spring 1973), pp. 819-835.

Yıldırım, K; Pertev, R; Aslan, M (2013). *Ji Destpêke Heta Niha Folklorê Kurdî*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi yayımları.

Malper:

- <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12689/halk-kulturubilgi-ve-belge-merkezi.html> nêrîna dawî: 03.08.2016

- <http://www.library.illinois.edu/sshel/specialcollections/folklore/definition.html> nêrîna dawî: 05.08.2016

- <http://www.afsnet.org/?page=AboutAFS>; <http://www.afsnet.org/?page=JAF> nêrîna dawî: 06.08.2016

-<http://www.khi03.com/> nêrîna dawî: 18.01.2017



CELADET ALÎ BEDIR-XAN: DANERÊ TERMÎNOLOJIYA (ZARAVENASIYA) FOLKLORA KURDÎ

Ramazan PERTEV*

KURTE

Ev gotar, xebatên Celadet Ali Bedir-Xan dinirxîne yên ku naverokên wan pabendî keresteyên folklorê kurdî ne. Rewşenbîrê kurd Celadet Ali Bedir-Xan pêşengê nîfşê *Hawarê* (1932-1946) ye ku ligel xebatên xwe yên din, wî bi rêya vekolîna keresteyên folklorê amaje bi geşekirin û xurtkirina nasnameyê kurdî ya neteweyî kiriye. Ji aliyê teşê û naverokê ve maweya xebatên rewşenbîrên nîfşê *Hawarê* di dîroka vekolînên folklorê kurdî de serdemeke giring e. Taybetmendiyên serdemê ew e ku di van xebat û vekolînan de bi awayekî rasterast zaraveya "folklor"ê hatiye bikaranîn û folklor weku qadeke serbixwe hatiye qebûlkirin. Hemû nivîsên rewşenbîrên vê serdemê bi zimanê kurdî ne. Herweha rewşenbîrên vê serdemê, gelek hêvî, daxwaz û pêşniyazên serdema beriya xwe bi cih anîne wek berhevkirin, tomarkirin û belavkirina keresteyên folklorî, vekolînên folklorî bi awayekî zanistî.

Celadet, yekem car pênaseya zaraveya "folklor"ê kiriye, weku destan, cureyên stranên gelêrî, dab û nerît, jiyana eşîrîyê, zanyariya gelêrî bi sedan keresteyên folklorê kurdî berhev kirine û polîn kirine. Wî xwestiye ku hişmendiyê kurdan di warê folklorê de hişyar bike. Lewma wî metodên xebata meydanî di karê berhevkirina keresteyên folklorê de diyar kirine. Ev gotar hewl dide ku ji aliyê teşê û naverokê ve xebatên Celadet Ali Bedir-Xan binirxîne û bide nasîn.

Peşyên sereke: Celadet Ali Bedir-Xan, Nîfşê *Hawarê*, Folklorê Kurdî, Nasnameya Kurdî ya Neteweyî.

ABSTRACT

"Celadet Ali Bedir-Khan: The Founder of Kurdish Terminology of Folklore"

This article investigates the works of Ali Badr-Khan in terms of their Kurdish folklore material content. The Kurdish intellectual, Ali Badr-Khan is one of the vanguards of the Hawar's generation (1932-1946) and besides of his other activities, he points by studying of folklore materials to optimism and the encouragement of the Identity of Kurdish nationality. The form and content of the works in the Hawar's intellectual generation approach an important era based on historical researches of the folklore. One main feature of this period is that in the efforts and studies the terminology of folklore is used directly and the folklore studies were recognized as an independent field. All writings of intellectuals of this era were written in Kurdish Language. So, the intellectuals have progressed in collection, registration and distribution of the folklore materials and the folklore studies. Thus, this work increased dimensions for future studies.

Celadet is the first one who made a definition of terminology of folklore. He describes terms and topics such as legends, types of folk songs, habits and traditions, tribal life, public knowledge. The material was further collected as well as classified in numerous amounts. He did his best to draw the Kurdish attention through the folklore. Therefore, he defined the practical methods by collecting the materials of the folklore. Also, this article attempts to estimate and introduce the form and content of Celadet's works.

Key words: Ali Badr-Khan, Hawar's Generation, Kurdish Folklore, Kurdish National Identity.

* Xwendekarê Doktorayê, Zanîngeha Zaxo/Kurdistan/Iraq, Beşa Ziman û Edeba Kurdî.
e-mail: ramazanperteve@gmail.com

DESTPÊK

Celadet Alî Bedir-Xan, di sala 1893yan de li Stenbolê ji dayik bûye û di sala 1951ê de li Şamê wefat kiriye. Celadet, neviyê Mîr Bedirxan e ku ji binemala Ezîzan in. Herweku tê zanîn, bi pêşengiya Mîr Bedirxan di navbera salên 1843-1846an de, kurdan li hember desthilatdariya Osmaniyan serî hildaye. Piştî têkçûna vê serhildanê hemû endamên vê malbatê koçberî Stenbolê bûne û ji wir jî li gelek deverên Împaratoriya Osmanî belav bûne. Bedirxanî, di dîroka rewşenbîriya kurdî de yek ji malbatên pêşeng e. Wate Celadet dema ku dest bi xebatên çand, ziman û edebiyata kurdî kir, xwedî paşxaneyeke dewlemend bû û wî jî vê paşxaneya xwe gelek sûd wergirtine. Wî, li Zanîngeha Stenbolê beşa hiqûqê xwendiyê.² Li serdema Osmaniyan, di weşanên wek *İçtihad*, *Türkçe İstanbul*, *Serbestî* de nivîsên wî weşiyane. Celadet Alî Bedir-Xan, xwedî û berpirsiyarê kovara *Hawar* û *Ronahîyê* bû. Wî, wek çand, dîrok, folklor, edebiyat, ziman, rêziman, erdnîgarî, ayîn di gelek warên kurdnasiyê de berhem nivîsîne.³ Wek Husên Hebeş jî amaje pê kiriye, ew ansiklopedîstekî kurd ê serdema xwe bû.⁴ Gelek nivîsên *Hawarê* yên derbarê folklorê kurdî de, wî bixwe amade kirine.

Celadet, di nivîsên xwe de ji bilî navê xwe, nasnavên wek C.A.B., Herekol Ezîzan, Koçerê Botan, Çîrokbêj, Stranvan, Stranvanê Hawarê, Stranvanê Jêliyan, Ferhengvan, Nêrevan, Evîn Cîwelek, Seydayê Gerok, Mamosteyê Gerok, Pirsiyarkerê Kurdan, Cemşîd, Bavê Cemşîd û Sînemxan, Paşlavjok, Rastedar, Farişixwîn, Xebarguhêz, Bişarê Segman, Nivîsanoka Hawarê, Xwediyê Hawarê, Xwediyê Hawar û Ronahiyê jî bi kar anîne. Nivîsên Celadet ên vê serdemê, bi kurdî û fransî ne.

1. FOLKLORA KURDÎ WEKU SERÇAVEYA ZIMANÊ KURDÎ YÊ STANDARD

Hewldana pêşîn a Celadet bo standardkirina zimanê kurdî bû. Herweku wî bixwe jî nivîsiye, hîn ji ciwaniya xwe de, ew bi zimanê kurdî re eleqedar bûye.⁵ Herweha ji çend nivîsên wî yên di rojnameya *Serbestîyê* de ku derbarê

² Derbarê jiyannameya Celadet Alî Bedir-Xan de, bnr. Hazım Kılıç (amd.), *Mîr Dr. Kamiran A. Bedir-Xan, Stêr*, Weş. Xani&Bateyî, Danmark, 1992, r.9-17; Husên Hebeş, *Raperîna Çanda Kurdî Di Kovara Hawarê de*, Belavgeha Hogir, Bonn, 1996, r.37-43; Firat Cewerî, *Hawar 1, Hejmar 1-23 (1932-1933)*, Nûdem, Stockholm, 1998, r.19; Mehmet Kemal Işık (Torî), *Ünlü Kürt Bilgin ve Birinci Kuşak Aydınlar*, Weşanên Sorun, Stenbol, 2000, r.153-156; Hakan Özoğlu, *Dewleta Osmanî û Neteweperwerên Kurd*, (wer. Ali Karadeniz), Weşanxaneya Kitap, Stenbol, 2012, r.144-146; Feqî Huseyn Sagnîç, *Dîroka Wêjeya Kurdî*, Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Stenbol, 2014, r.514-519.

³ Ji bo hemû berhemên Celadet Alî Bedir-Xan, bnr. Firat Cewerî, *Hawar 1, Hejmar 1-23 (1932-1933)*, Nûdem, Stockholm, 1998, r.19.

⁴ H. Hebeş, h.b., r.164.

⁵ Xwediyê Hawarê (Celadet Alî Bedir-Xan), "Sê Tarixên Hawarê..."

Mem û Zîna Ehmedê Xanî de weşiyane, em dizanin ku wê serdemê bi edebiyata kurdî re jî eleqedar e.⁶

Celadet, ji bo kurdan du warên vekolînê giring dizane: “ziman” û “folklorê kurdî”. Lewma xebatên Celadet bi piranî li ser van babetan e. Jixwe yek ji armanca sereke ya weşandina kovara *Hawarê* jî ev e:

“Hawar dengê zanînê ye. Zanîn xwe nasîn e, xwe nasîn ji me re rêya felat û xweşiyê vedike. Her kesê ku xwe nas dike; dikare xwe bide naskirin. *Hawara* me berî her tiştî heyîna zimanê me dê bide naskirin. Lewma ku ziman şerta heyîna pêşîn e.”⁷

Gelo Celadet bo çî ewqas giringî daye xebatên li ser zimanê kurdî? Bi baweriya me piştî têkçûna xebatên çekdarî yê kurdan li Tirkîyeyê, Celadet baş pê zanîbû ku ji bilî ziman çî bendek nemaye ku kurd di nav neteweyên serdest de nehelin û wînda nebin. Wate, ziman hem nîşaneyê cudabûnê, hem amûrê herî giring bû bo geşekirin û xurtkirina tevgerên siyasî:

“Ji ber ku miletên bindest, heyîna xwe ji serdestên xwe bi du tiştan, bi qeweta du çekan diparêzin: “Ol” yek, “Ziman” dudo. Lê heke ola miletê serdest û bindest yek bibe, hingê çek, yek bi tenê ye û bend tenê ziman e.”⁸

Celadet, bo hebûn û xweseriya kurdan şertên bingehî wek axaftin, hînbûn, hînkirin û parastina zimanê kurdî dizane:

“Me zanî ku xweseriya me, di zimanê me de ye û em tenê bi hînbûna xwendin û nivîsandina zimanê xwe û bi parastina wî, di civata miletan de, wek miletêkî xweser dikarin bijîn û payedar bibin.”⁹

Bi gotina Celadet, “miletêkî dîl yê ku zimanê xwe wînda nekiriye, dimîne wî hepsiye ku mifta zindana wî di destê wî de ye.”¹⁰ Lewma, Celadet hewl dide da ku miftiyên kurdan di destên wan de bin. Ew bo kurdên ku bi kurdî nizanin, daxwaz dike ku ji Elyêzerê cihû îbretê wergirin ku wî zimanê îbranî ji mirinê rizgar kir û bi awayekî nû vejand û xiste nav jiyana qewmê cihûyan.

“...heke bi zimanê xwe nizanin berî ewilî hîni wî bibin û piştê di nav mala xwe û bi zar û zêçên xwe re herweki Elyêzer dikir bi tenê bi kurdî xeber bidin. Belê ji van kurdan re divêt, gava ji derve têne mal, herweku cilên xwe ji xwe dikin û wan bi cilên malê diguhêrin, zimanê xwe jî welê biguhêrin û bi zimanê kuçê di nav malê de naxêvin û zimanê malê, zimanê mader wek tiştêkî miqedes hilînin.”¹¹

⁶ Celadet Alî Bedir-Xan, “Kürt Edebiyatî: Zîn û Mem-1” Rojnameya *Serbestî*, j.491., 1919; Celadet Alî Bedir-Xan, “Kürt Edebiyatî: Zîn û Mem-2” *Serbestî*, j.495., 1919.

⁷ “Armanca, Awayê Xebat û Nivîsandina Hawarê”, *Hawar*, j.1., 1932.

⁸ Nivîsanoka Hawarê (Celadet Alî Bedir-Xan), “Heyîneke Yeksalî”, *Hawar*, j.20., 1933.

⁹ Celadet Alî Bedir-Xan, “Merhele”, *Roja Nû*, j.1., 1943.

¹⁰ Herekol Azîzan, “Çîra Zanînê”, *Ronahî*, j.28., 1945.

¹¹ Herekol Azîzan, “Zilamek û Zîmanek”, *Hawar*, j.40., 1942.

Diyar e ku Celadet axaftina bi kurdî karekî pîroz dizane. Li gorî Celadet, hînbûn û nivîsîna bi zimanê dayikê, ne peywireke şexsî ye, belku peywireke neteweyî ye:

“Îro hînbûna xwendin û nivîsandina zimanê mader ji bo her milletî êdî ne bi tenê wezîfeke şexsî, lê wezîfeke milî ye jî. Heçî bi vê wezîfê ranebûne, wezîfa xwe a milî pêk ve neanîne û bi kêrî milletê xwe nehatine.”¹²

Wî bi vî awayî xwestiye ku zimanê kurdî standardîze bike. Lewra wek Amir Hassanpour jî amaje pê kiriye, standardîzasyon carekê bi ser keve, êdî ziman zêdetir belav dibe û di gelek rewşên girift ên jiyane de bi awayekî hêsan tê bikaranîn.¹³

Standardîzasyonê, zimanekî wisa çê dikir ku awayê ragihandinê yê xelkê û rewşênbîran hêsantir û rêkûpêktir dibû. Pêwendiya standardîzasyona ziman û geşedana neteweyî hîn di serdema Ronesanê de hatibû famkirin. Di nivê sedsala 19. de li beşên rojhilatê Ewropayê (Balkan û Skandinawya jî tê de), hemandemîbûna netewe-avakirin û standardîzasyonê di lîteratûrê de hatiye belgekirin.¹⁴

Lewra, wisa hatibû famkirin ku êdî şer, şerê çandî û rewşênbîriyê bû. Li gorî Hassanpour jî “xebatên standardkirina zimanê kurdî weku parçeyek ji pevçûna di navbera netewetiya kurdî û dewletên serwer de dest pê kir û wisa jî dewam kir.”¹⁵ Anthony Smith jî di wê baweriyê de ye ku ji piştî Şerê Cîhanê yê Yekem heta salên 1960-70yî, hemû hewlên seferberiyê yên bo standardkirina zimanê kurdî, beşek ji têkoşîna wan a siyasî ya neteweyî bû.¹⁶ Wisa xuya dike ku Celadet jî bi vê hişmendiyê tevgeriyaye.¹⁷

Lewma Celadet serê pêşîn dest bi cîbicîkirina bernameya xwe ya bo amadekirina alfabe, rêziman û ferhengeke kurdî kiriye. Belam ji bo vê yekê jî serçaveya herî mezin, folklorê kurdî ye. Di jimareya yekem a *Hawarê* de wî bang li kurdan kiriye ku ji van berhem û keresteyan li ba kê çî hebe, ji wan re bişînin. Di nivîsa pêşî de bi awayekî aşkere ev yek xuya dibe. Di beşa “Awayê Xebatê” ya vê nivîsê de nexşerêya hin xebatên kovarê xal bi xal tîrêz kirin. Xalên wê yên derbarê folklorê kurdî de bi vî awayî ne:

¹² Herekol Azîzan, “Zilamek û Zimanek”

¹³ Amir Hassanpour, *Kürdistanda Dil ve Milliyetçilik (1918-1985)*, (wer. İbrahim Bingöl, Cemil Gündoğan), Weşanên Avesta, Stenbol, 2005, 47.

¹⁴ A. Hassanpour, h.b., 98.

¹⁵ A. Hassanpour, h.b., 106.

¹⁶ Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, (wer. Bahadır S. Şener), Weşanên İletişim, Stenbol, 2014, r.204.

¹⁷ Bnr. Husên Hebeş, di sala 1982yan de li Fakulteya Rojnamevanîyê ya Zankoya Mosko de, nameya xwe ya doktorayê li ser rola *Hawarê* di rapera çanda kurdî de nivîsiye. Herweha derbarê vê mijarê de bo xebateke nû, bnr. Ronayî Önen, “The Role of Language in the Discursive Construction of the Kurdish Nation: A Case Study on the Kurdish Periodical *Hawar* (1932-1943)”, Nameya Masterê ya Neçapkirî, Enstîtuya Zanîstên Civakî, Zanîngeha İstanbul Bilgi, Stenbol, 2012.

“-Berhevkirina çîrok, çîrçîrok û her texlît laje û stranên kurdî û birêve belavkirina wan.

-Schîfî ser reqs û qeydeyên stranên kurdî.

-Schîfî ser her texlît rêzikên kurdî û Kurdistanê yê zemanê borî û yê îro û senifandina wan. Schîfî ser hatinên Kurdistanê û piş û sinhetên kurdî.”¹⁸

Ji xwendevanan tê xwestin ku ji kovarê re her cure helbest û nivîsan bişînin; çîrok, metelok û mamikên kurdî berhev bikin:

“-Ji *Hawarê* re her texlît şîr û bendan nivîsandin.

-Çîrok, medhelok, mamikan berhevkin û ji *Hawarê* re şandin.

-Di heqê welat, eşîr, bajar û gundê xwe de, tiştên kevn û nuh ji *Hawarê* re rêkirin.”¹⁹

Lewra li gorî Celadet, binemaya xebatên li ser zimanê kurdî pabendî vekolînên keresteyên folklorê kurdî ne. Herçî folklorê kurdî ye, ew kaniyek e ku çî caran ziwa nabe:

“Xortên ku dixwazin xizmeta zimanê xwe bikin û hêj ji ber xwe de nikarin binivîsin, ji wan re kaniyê kûr, mezin û fireh heye. Ava wê kaniyê tucaran naçike: “Folklor” yanî çîrok, çîrçîrok, stran, medhelok, mamik; tiştên ku xelkê gotiye.”²⁰

Wate, herçî kurdên ku dixwazin li ser ziman bixebitin divê berê xwe bidin keresteyên folklorê gelê xwe. Celadet, gelek caran gazind jî kirine ku kurd li ser folklorê xwe naxebitin:

“Ji û pê ve tiştêkî din jî heye ku hîm û bingeha hemîyan e. Ew jî daba (edebiyata) xelkê ye, stran, çîrok hwd. Di vê babetê de xwendevanên *Hawarê* qet nexebitîne, herçend me ji wan re çend caran got û nivîsand jî.”²¹

2. BERHEVKIRIN, TOMARKIRIN, PÊNASEKIRIN Û POLÎNKIRINA KERESTEYÊN FOLKLORÊ KURDÎ LIGEL METODÊN ZANISTÎ

Celadet yekem ji wan rewşênbirên kurd e ku peyva “folklor”ê bi kar aniye, ew weku qadeke serbixwe dîtiye û li ser pênase û beşên wê rawestiyaye.²²

Celadet, berî ku pênaseya zaraveya “folklor”ê bike, amaje bi etîmolojî û bikaranîna wê li cîhanê û di nav kurdan de kiriye:

“Folklor: Ev bêje di eslê xwe de îngilîzî ye. Lê îro ketiye hemî zimanên dinyayê. Ji lewre me jî ew xistiye zimanê xwe. Jixwe kurdên Qefqasê beriya me ev bêje xistine zimanê xwe û kitêbek bi navê *Folklorê Kurdmançî* belav kirine.”²³

¹⁸ “Armanc, Awayê Xebat û Nivîsandina *Hawarê*”

¹⁹ h.g.

²⁰ *Hawar*, “Stûna Xwendevanan”, *Hawar*, j.29., 1941.

²¹ *Hawar*, “Dersxane”, *Hawar*, j.17., 1933.

²² *Hawar*, “Bûts et Caractères de la Revue *Hawar*”, *Hawar*, j.1., 1932.

²³ Ferhengvan, “Ferhengok”, *Hawar*, j.30., 1941.

Diyar dibe ku haya Celadet ji proseya geşekirina vê zanistê heye û wek berhema Heciyê Cindî û Emînê Evdal, ji xebatên kurdên Qefqasan jî agahdar e.

Piştî vê agahiyê, wî pênaseya zaraveya folklorê kiriye. Wate, Celadet berî neh salan ku peyva “folklor”ê bi kar anîbû, îcar jî pênaseya wê kiriye:

“Folklor tevayiya adet, çîrok û stranên miletekî ye. Ew adet, çîrok û stranên ku ji nav xelkê bi derketine û di dora nişan de bi ser ve ketine û gihaştine nişên nû. Jixwe bêjeya folklorê bêjeyeke bihevketî ye û bi mana zanîn an zanista xelkê ye (Folklore).”²⁴

Ji van hevokan jî xuya dike ku Celadet, folklorê weku “zanista xelkê” dizane. Herweha eger heye ku wî ev pênase ji zaravenasiya zimanê fransî wergirtibe. Ligel ku ew ne folklornas e jî, cihê herî payebilind dibe mafê Celadet Alî Bedir-Xan di dîroka folklorê kurdî de ku ew bi vî karî rabûye.

Celadet, berî her tiştî karê berhevkarîyê giring dizane ku jixwe di jimareya pêşîn a *Hawarê* de bang li xwendevanan kiribû. Lewma pêşî wî bixwe karê berhevkarîyê kiriye ku bibe nimûne bo xwendevanên kovarê. Wî, wek destan, cureyên stranên gelêrî, dab û nerît, jiyana eşîriyê, zanyariya gelêrî bi sedan keresteyên folklorê kurdî berhev kirine.²⁵ Berhevkarîna û weşandina vegotinên kurdî yê gelêrî wek *Çirçîroka Bîngolê*, *Memê Alan*, *Mîr Miheme*, *Siyabend û Xecê* ligel fransiya wan gelekî giring bûn.²⁶ Li ser Newrozê jî nivîseke wî heye ku derbarê wate û dîroka vê cejnê de ye.²⁷ Ji bo navlêkirina zarokan a bi kurdiya resen jî nivîsek ji cureyên nava nê bo keç û kuran jî belav kiriye ku ev jî beşek ji folklorê ye.²⁸ Wate wî di gelek beşên folklorê de vekolîn kirine. Diyar dibe ku Bedirxan ji dengbêj û çîrokbêjan gelekî sûd wergirtine. Kesên wek Mişoyê Bekebûr, Xidoyê Hindawî, Bijîşkê Mîran, Ehmedê Fermanê Kîkî serçaveyên wî yê herî giring bûn. Di bin sernavê “Textes et Traductions” (Deq û Wergerên wan) de ji devê van dengbêjan bi dehan nimûneyên folklorê kurdî hatine tomarkirin. Bo nimûne, dengbêj Ehmedê Fermanê Kîkî yê 75 salî, weku dengbêjê kovarê xebitiye.²⁹

Wate, Celadet gelek caran xebatên meydanî kiriye bo berhevkarîna û tomarkirina keresteyên folklorê kurdî. Celadet, di deqên folklorî yê belavkirî

²⁴ Ferhengvan, h.g.

²⁵ Ji bo nivîsên Celadet Alî Bedir-Xan ên derbarê folklorê kurdî de, bnr. H. Hebeş, h.b., 1996, r.146-163; K. Yıldırım, R. Pertev, M. Aslan, h.b., r.70-85

²⁶ Herekol Azîzan, “Çirçîroka Bîngolê”, *Hawar*, j.11., 1932; Herekol Azîzan, “Siyabendê Silivî”, *Hawar*, j.13., 1932; Herekol Azîzan, “Du Guharo”, *Hawar*, j.14., 1932; Herekol Azîzan, “Lavijên Mîr Miheme”, *Hawar*, j.29., 1941.

²⁷ Herekol Azîzan, “Newrûz”, *Hawar*, j.42., 1942.

²⁸ Bavê Cemşîd û Sînemxanê, “Navên Kurdmançî”, *Hawar*, j.31., 1941.

²⁹ Ji bo hin stranên ji devê Ehmedê Fermanê Kîkî, bnr. Stranvan, “Lawiko”, *Hawar*, j.19., 1933; Herekol Azîzan, “Besna”, *Hawar*, j.22., 1933; Stranvan, “Delalê Beriyê”, *Hawar*, j.24., 1934; Ji bo Bijîşkê Mîran, bnr. “Strana Keleha Xursê”, *Hawar*, j.23., 1933.

de çavkaniya xwe nişan daye ku ev şertê sereke yê metoda zanistiyê ye. Bo nimûne, dema ku çîroka bi sernavê “Ehmedê Zeydan” nivîsiye, di binê çîrokê de têbineyeke bi vî awayî daniye:

“Ev çîroka ha ji min re mixtarê Tilşeîra Aştan, Hecî Hemzê kurê Hecî Silêman gotiye. Min tu tiştê wê neguhart û herweku ji devê Hecî derketiye welê ji guhastiye Hawarê...”³⁰

Wek wî jî nivîsiye, wî çawa guhdarî kiriye, her wisa nivîsiye bêyî ku tiştêkî jê biguherîne.

Celadet, xebatên meydanî ligel metodên zanistî ji bo xwendevanên xwe jî pêşniyaz kirine. Belam, Celadet ji xwendevanên xwe ne razî ye. Lewra li gorî wî hîn jî ew hişmendiya giringîpêdana keresteyên folklorê geşe nebûye, ligel ku folklorê kurdan ewqas xwedî dewlemendiyeke bêhempa ye:

“Herçendî me çend caran ji wan re got û nivîsand jî. Heye li xwe dananîne mirovekî nezan, dengbêjekî an mitribekî bibin pêşberî xwe û gotinên wî danivîsin. Belê çêtir dîtine ku ji ber xwe binivîsin. Lê ne welê ye. Ev texlît nivîsar ji her texlîtî bêtir bi kêrî me tîn û hêja ne. Ji ber ku tê de ji aliyekî awayê gotinên îro û ji milê din awayê gotin û pirsên çend sed salin hene ku îro di zimanê axaftinê de nînin û yekcar wîna bûne. Belê destê me de çendyek hebûn. Me ew belav kirine. Lê ew ne bes in. Ev kanî hinde kûr e ku binya wê zû bi zû naye dîtine. Kurdistan ji perçeyên holê têjî ye. Bi salan ve bête nivîsandin kuta nabin.”³¹

Celadet li çareyan geriyaye ka dê çawa xwendevanan han bide bo karê berhevkarîyê. Ji bo hêsanîkirina vê yekê carinan rêyên cuda nişan dane. Di bersiveke xwe de li ser pirsê xwendevanekî, pêşniyazên xwe weha nivîsiye:

“Xortên me dikarin van tiştan ji dengbêj, çirokbêj û ji kalan bipirsin û bêî ku tu tiştê wan biguherînin, weke xwe binivîsin û ji Hawarê re rêkin. Em wan bi navên xortên ku ew berhev kirine belav dikin. Xortên me di dora folklorê ku wê binivîsin, ji me re tiştine bi ehemiyet û spehi jî dikarin bidin zanîn. Mesela, yekî stranek nivîsandiye, di dora wê stranê de gelek tişt hene ku mirov dikare wan seh bike û bide zanîn. Weku niho: heke ew stran li ser şerekî ye; ew şer di navbera kîjan eşîran de çêbûye? Ew eşîr li kû derê rûdinin? Ew eşîr berê diçûn kîjan zozanan? Xelkê wan eşîran bi çi mijûl dibin; destxetê wan çi ye? Xaliçe, mehfûr an tiştine din çêdikin?”³²

Van pirsên Celadet, mirov dikare wek forma anket/rapirsîyê jî bihesibîne. Lewra ligel nimûneyên folklorî, amaje bi tomarkirina agahiyên li derdora wan keresteyan jî tê kirin.

Di vî warî de Celadet, naweste û xwe bêhêvî nake. Dubare dubare rêyên cuda û rêbazên hêsan, nişanî xwendevanan dide:

³⁰ Xwediyê Hawarê, “Ehmedê Zeydan”, *Hawar*, j.26., 1935.

³¹ Hawar, “Dersxane”, *Hawar*, j.17., 1933.

³² Hawar, “Stûna Xwendevanan”, *Hawar*, j.29., 1941.

“Di hejmara Hawarê a 29an de (rûpel.10) me hin awayên xebatê şanî xortan da û gotibû ku xortên me ji folklorê re bixebitin û herçî stran, çîrok, çîrçîrok, medhelok û mamik in bidin hev û belav bikin. Em dikin îro di vî warî de rêke din jî şanî wan bidin. Eşîrên Kurdistanê û her texlît adet û rêzikên wan. Ma kes heye ku eşîra xwe nas neke. Nemaze heke çend peyayên eşîrekê gihane hev ewê bikarin li ser wê eşîrê tiştêkî tekûz çêbikin. Ev nivîsarên ha ku gihane hev ewê bikarin tarîx, cexrefye û jîna Kurdistanê a civakî binin pê.”³³

Qasî ku em di rûpelên *Hawarê* de dibînin, di encama van handanên xwe de, Celadet bi ser ketiye, lewra bi sedan keresteyên folklorê kurdî di van weşanan de hatine tomarkirin ku nema ew winda dibin.

Ligel karê berhevkirin û tomarkirinê Celadet Alî Bedir-Xan, amaje bi danasîna taybetmendiyên keresteyên folklorê kurdî jî kiriye û ew polîn kirine weku “çîrok, çîrçîrok, destan” ji bo vegotinên kurdî yê gelêrî û “lawik, şer”, ji bo muzîk û semayên kurdî yê gelêrî.³⁴ Celadet Alî Bedir-Xan vegotin û stranên kurdî yê gelêrî bi vî awayî polîn kirine:

Çîrok, çîrçîrok, destan: Bi awayê helbestkî hatine afirandin. Ji aliyê çîrokbêjan ve tîngotin an jî dengbêj û stranvan wan bi stranî dibêjin. Stranvan pêşî bi çîrokî dest pê dike. Dema xwest kesên di çîrokê de bide axaftin dest bi stranê dike û axaftina qehremanan bi stranî tîngotin derbirin. Eger stranvan çendek bin, yek ji wan çîrokê dibêje û yê din, her yek cihê qehremanekî çîrokê digire û distire.

Bi nerîna Celadet, stranên kurdî yê gelêrî dişibin “lied”an wate stranên gelêrî yê almanî. Li gorî wî, gelek stranên kurdî ji aliyê jinan ve tîngotin afirandin. Celadet li ser binemaya mayîndebûna wan stranan, ew kirine du beş. Beşa yekem demeke gelek dirêj, bêsinor hebûna xwe didomînin. Beşa duyem demeke nêdirêj, carinan saleke tenê dimînin û paşê tîngotin jibîrkirin û winda dibin. Xuya dibe ku Celadet li vir hem pênasîya van berhemên kiriye û hem karê berawirdî kiriye.

Ji bilî stranan, Celadet wek “lawik, şer, dîlok, lawîj, bêrite û beste” behsa cureyên sema û muzîka kurdî jî kiriye. Wî, stranên kurdî yê gelêrî bi vî awayî polîn kirine:

Lawik: Stranên evînî û lîrik in.

Şer: Stran û destanên cengê ne û destanên giring in. Kurdên çiyayî û yê berîvanî navên cuda li şeran dikin. Kurdên berîvanî dibêjin “Delal” û her eşîr xwedî delalêkî ye. Bo nimûne, Delalê Berazan, Delalê Milan, Delalê Beriyê, hwd. Mijara delalan, hemû wek hev e: Ciwanekî qehreman diçe şer. Hezkerî an destgirtiya wî, bûyerên şer û qehremaniyên ciwan distirîne. Kurdên çiyayî

³³ Herekol Azîzan, “Ji Eşîrên Botan: Jêliyan”, *Hawar*, j.34., 1941.

³⁴ D. A. Bedir-Khan, “Le Folklore Kurde”, *Hawar*, j.3., 1932. (Ji bo wergera van beşên ji fransî bo kurdî, gelekî spas bo Dr. Mustafa Aslan.)

bo destanan dibêjin “lawikê-siwaran” ku bi awayê allegro-presto (strangotina bilez û rîtmêke bihêz) tên gotin. Beza hespan tîne ber çavên guhdaran. Di vegotina çîrokê de dema siwar dikevin nav şer, ev beşên allegorîk tên strîn. Dema stranvan vê beşê dibêje heyecana guhdaran digêhe asta herî bilind.

Dîlok: Stranên govend û dîlanan e.

Lawij, lavijok, laje: Lawij muzîka ayînî ye. Êdî di nav gel de kême peyde dibin. Lawij ku ne ji ayetên Quranê pêk tîne, formeke kehanetê ne, lê lavijok meş an dansa ayînî ne. Carinan ji melodyên xemgîniyê yê wek payîzokan re jî lavijok an laje tê gotin.

Bêrîte, bêlîte: Bêrîte ew melodî ne ku ji aliyê şagirtên medreseyan ve tîne gotin. Ji ber helbestên Melayê Cizîrî, Ehmedê Xanî, Melayê Batê û wd. hatine çêkirin. Şagirt dibin du beşên dudo dudo an sisê sisê. Beşek distirîne, dema wan qedand, beşa din dest pê dike û bi vî awayî bi dorê distirînin.

Beste: Beste, stranên pîr giran, muzîka bêgotin in. Gotinên stranên besteyan, tenê çend riste ne. Peyveke taybet a her besteyê heye ku bi awayekî dirêj tê gotin. Ev peyv bi xwe navê stranê ye.³⁵

Ev pêzanîn gelekî giring in bo dîroka vekolîna folklorê kurdî ku bi awayekî zanistî û berfireh, keresteyên edebiyata kurdî ya gelêrî hatine pênasekirin û li gorî taybetmendiyan xwe yê teşeyî û naverokî hatine polînkirin.

Celadet Alî Bedir-Xan, di vekolîneke xwe ya din de amaje bi danasîn û taybetmendiyan zaraveyan wek “dengbêj, çîrokbêj, sazband û blûrvan” jî kiriye. Wî, dengbêj û çîrokbêj kirine beşek û li gorî wî, di serdemên borî de mîr, beg û axa xwedî dengbêj û çîrokbêjan bûn. Xanî jî wan re çêdikirin, ew xwedî dikirin û hemû pêwistiyên wan ên aborî dabîn dikirin.

Li gorî Bedirxan, dengbêj hunermend e û bi hunera xwe tê naskirin û tenê “lawik” û “şer”an distirînin, wan çî caran “dîlok” nedistiran ji ber ku dîlok layîqên xwe nedidît. Dibêje ku di demên borî de dengbêj û stranbêjên sereke li hev diciviyan û ji her stranê tenê çend peyv distirandin û derbasî straneke din dibûn. Bi vî rengî wan dixwest dewlemendiya repertuara xwe ya hunerî bidin nasîn. Di van civînan de ku carinan bi saetan dom dikir, dengbêjan bê rawestan stran digotin. Dengbêjên jêhatî karîbûn di cih de stranên nû biafirînin. Carinan dengbêjan bi rêya van stranên nûafirandî diavêtin berhev heta ku yekî zora yê dî bibira. Celadet dibêje, kesên ku ji dengbêjan re li muzîkê dixistin weku “sazband” dihatin binavkirin û carinan wan bi xwe jî distrand.

³⁵ D. A. Bedir-Khan, “Le Folklore Kurde”, *Hawar*, j.3., 1932.

Li gorî ku Celadet nivîsiye, çîrokbêjan jî zanibû wek dengbêjan bistirên. Lê stranên wan sivik (besît) in û di nav stranê de beşên helbestî yên çîrok û çîrçîrokan bi peyv tên gotin.

Ji bilî dengbêj û çîrokbêjan Celadet, mitriban jî weku hunermendên muzîk û hostayên dîlanan nîşan dide. Mitrib, ji boşahî û dîlanan muzîk û dîlokan diafirînin û distirîn.

Celadet, balê dikişîne ser hebûna blûrvanan û hunera wan a blûrvaniyê. Hinek ji van blûrvanên zîrek şivantiyê jî dikin, şivanên kurdan hemû blûrvan in. Derbarê blûrvaniya şivanan de hin efsane jî tên gotin. Wî, cih daye yek ji van efsaneyan ku pesnê şivanê Mîrê Botan dide.³⁶

Di dawiya vê vekolînê de Celadet, wek *Memê Alan*, *Rustemê Kurd*, *Siyabend*, *Binefşa Narîn*, *Dêrsim*, *Delal*, *Bêmal* û *Xezal*, amaje bi destanên kurdî kiriye ku dê di jimareyên bê de bide nasîn.

Herweku xuya ye, Celadet bo binavkirin û polînkirina folklorê kurdî gelek zaraveyên nû peyda kirine an çêkirine ku em îro jî wan bi kar tînin. Hinek zaraveyên nû wî bixwe çêkirine wek zaraveya “guharto” di şûna “variant”ê de, zaraveya “çand”ê di şûna “cultur”a îngilîzî de bi kar aniye. Zaraveyên wek “zanista xelkê”, “edebiyata xelkê”, “berhevan”, “gelêr”, “destançîrok” çêkirine.

Wî, gelek zarave ji çanda kurdî wergirtine, bo nimûne “payîzok”, “serêlok”, “şer”, “lawik”, “lawikê siwaran”, “lavij”, “lavje”, “lavijok”, “paşlavijok”, “heyranok”, “xerabo”, “dîlan”, “dîlok”, “bêrîte”, “bêlîte”, “beste”, “lorî”, “çîrok”, “çîrçîrok”, “metelok”, “mamik”, “dengbêj”, “çîrokbêj”, “stranbêj”, “sazbend”, “blûrvan”, “stranvan”, “dîlokvan” û wd.

Ev karên ku Celadet kirine, bo dîroka vekolînên folklorê kurdî xwedî cihekî bêhempa ne. Wate, çawa ku Celadet binemayên zimanê kurdî li ser alfabeyeke nû tekûz kirine, bi heman awayî binemayên folklorê kurdî jî ligel metodên zanistî danîne. Bi rastî ev gelekî girîng e bo dîroka vekolînên folklorê kurdî ku ji aliyê rewşenbîrekî kurd ve, hem peyva folklorê hatiye bikaranîn û hem keresteyên folklorê kurdî hatine pênasekirin û polînkirin.

3. ŞAKARÊ FOLKLORÊ KURDÎ: MEMÊ ALAN WEKU ÎSPATA NASNAMEYA KURDÎ YA NETEWÊYÎ

Celadet Alî Bedir-Xan, çî di kovara *Hawarê* de, çî di *Ronahiyê* de be, girîngiyeke mezin daye bo vekolînên li ser *Memê Alana* gelêrî û *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî. Di vekolîna xwe ya pêşî de destana *Memê Alan* nasandiye û bal kişandiye pêwendiya wê ligel *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî.³⁷ Wî, cara pêşîn

³⁶ D. A. Bedir-Khan, “Le Folklore Kurde (Dengbêj-Çîrokbêj-Sazbend-Blûrvan)”, *Hawar*, j.4., 1932.

³⁷ D. A. Bedir-Khan, “Le Folklore Kurde (Dengbêj-Çîrokbêj-Sazbend-Blûrvan)”, *Hawar*, j.4., 1932.

Memê Alan li gorî naveroka wê dabeş kiriye weku destpêk, 9 beş û encamek.³⁸ Di jimareyên 6, 7, 8, 10, 11, 12, 23, 27, 28an ên *Hawarê* de ji beşên vê destanê bi zimanê fransî belav kirine. Herweha beşa “Lehîstika Şetrencê” ya *Memê Alan* jî bi kurdî weşandiye.³⁹ Celadet, destana *Memê Alan* jî devê du dengbêjên deşta Sirucê, Mişoyê Bekebûr û Xidoyê Hindawî guhdarî kiriye.⁴⁰ Celadet, guhartoyeke vê destanê ya bi zimanê erebî jî ji bo rojnameyê Qahîreyê, wergerandiye kurdî.⁴¹

Celadet li nik berhevkirina *Memê Alan*, yekem car bi tîpên latînî dest bi weşandina mesnewiya *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî jî kiriye ku hîn ji sala 1919an de li ser wê dixebitî.⁴² Wî, di jimareyên 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56 û 57an ên *Hawarê* de ew belav kirine.

Gelo Celadet çima ewqas giringî daye destana *Memê Alana* gelêrî û *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî?

Bersiva vê pirsê dîsa di nav nivîsên Celadet de heye. Li gorî Celadet şakarê folklorê kurdî destana *Memê Alan* e:

“Di folklorê me de, bêşik şaheser *Memê Alan* e. *Memê Alan* malê miletekî Ewropayî biwa Xwedê dizane di heqê wê de heta niho çend cild kitêb dihatine nivîsandin.”⁴³

Belam ji bilî Ehmedê Xanî, kurdan heta niha nixr û buhayê vî şakarê folklorê kurdî wate *Memê Alan*, baş nezaniye:

“Me kurdan ewçend guh ne dayê, ji şair û rêberê me ê mezin Ehmedê Xanî pê ve. Belê Xanî berî sê sed salî bi qîmeta vê destançirokê hesiya û rabû li ser hîmê *Memê Alan* kitêba xwe a mezin û abadîn *Mem û Zîn* anî wicûdê. Bi gotinên din *Memê Alan* bi navekî din bi nav kir û jê re *Mem û Zîn* got û ferqin xiste navbera çirokiya xelkê û esera xwe.”⁴⁴

Lewma cihê Xanî cuda ye li ber dilê Celadet. Lewra wî şakarê xwe li ser binemaya şakarê folklorê kurdî nivîsiye:

“Xanî, binyanê esera xwe ji destana *Memê Alan* girtiye; lê ew weke xwe ne hiştiye û gelek tiştên wê guhartine. Xanî bi vî awayî ji *Memê Alan* re guhartoke nû guhartoke nivîsandî saz kiriye û vê guhartoyê di hin cihên Kurdistanê, nemaze di cihên ku tê de medrese hene, li guhartoyên xelkê tesîr kiriye û ew kêr û zêde daye guhartin. Belê feqehên ku di medresan de *Memozîn* dixwendin, di civatên begler û axeleran de qesîdeyên Xanî bi saz û qeyde digotin. Dengbêjên ku di wan civatan de qesîdeyên Xanî seh dikirin hin birên wan qesîdan bi îslûbên xwe dixistin kilam û stranên xwe û bi vî awayî di *Memê Alana* di wî welatî de hin tişt

³⁸ D. A. Bedir-Khan, “Memê Alan”, *Hawar*, j.5., 1932.

³⁹ Stranvanê Hawarê, “Ji Memê Alan: Lehîstika Şetrencê”, *Hawar*, j.36., 1941.

⁴⁰ Herekol Azîzan, “Mişo û Xido”, *Hawar*, j.7., 1932.

⁴¹ Evdîlmesîh Wezîr, “Mem û Zîn Temaşeke Kurdî e Abadîn”, (wer. C.A.B.), *Ronahî*, j.23., 1944.

⁴² Bnr. Celadet Alî Bedir-Xan, “Kürt Edebiyatî: Zîn û Mem-1” Rojnameya *Serbestî*, j.491., 1919.

⁴³ C.A.B., “Memê Alan”, *Ronahî*, j.23., 1944.

⁴⁴ C.A.B., “Memê Alan”

dihatın guhartin. Bivê nevē wan dengbêjan qesîdeyên Xanî xelet û li gora xwe seh dikirin û stranên xwe bi vî terzî diedilandin. Bi vî awayî *Memê Alana* xelkê ji *Memozîna* Xanî carina tiştine welê digirtin ku Xanî ew bi xwe tucaran negotibûn.”⁴⁵

Celadet piştê jî dibêje jixwe mebesta me jî ew e ku em van herduyan bidin ber hev, wate Celadet amaje bi karekî berawirdiyê kiriye.

Lê belê tiştê ku Celadet lê digeriya ne tenê ev bû. Lewra li gorî baweriya wî, kurd neteweyêke dêrin û xwedî dîrokeke şanaz bûn û divê zarokên kurdan hay ji vê yekê hebûya:

“Xorto! Tu çêlêyî miletekî kevin, nijadekî mezin î. Pêşiyên te di rûpelên dîrokê, di gorinên gernas û camêran de raketî ne. Tu kurê kurdan, neviyê Medan, dahatiyê Aryan î. Lê îro ne tu yî, dîl î, reben û belengaz, jar û qels, dewletek î û bindest î.”⁴⁶

Lewma wî dixwest bi rêya destanên gelêrî û berhemên edebî amaje bi îspatkirina vê dîroka dêrin a şanaz bikira ku kurdan hişyar bike. Wate, wî dixwest ji van deqên edebî manîfestoyêke neteweyî peyda bike ku deriyê Xanî ji bo vê yekê heta bibêje bes vekirî bû. Li gorî wî, Xanî xwest ku bi rêya vê destanê hin peyamên neteweyî belav bike da ku neteweya xwe hişyar bike:

“Ji xwe herweku nas e, Xanî bi hênceta çîrokê deng li miletê xwe kir û dil kir ku wî li nijad û qewmiyeta wî hişyar bikir. Ji hingê ve ji 300 salî bêtir wext di ser me ve çûne. Kesî guh neda *Memê Alan*, heta roja ku kurdîzanê hêja û bilindpaye Mr. “Roger Lescot” ew digel tercimeke frensîzî gihande çapê.”⁴⁷

Herweku baş tê zanîn, weşandina *Kalevalayê* di proseya avakirina neteweya finî de, karîgeriyêke mezin çêkiribû. Bi peydabûna vê destanê re statuya ziman û edebiyata finî yekser bilind bû. Xebateke wisa derketibû holê ku dewlemendiya zimanê finî nîşan dida. Herweha baweriyek jî çêkir ku edebiyata finî jî, serdemeke xwe ya hêja ya epîkeke kevin, epîkeke neteweyî heye.⁴⁸ Dîsa em ji Prys Morgan wergirin, ev fantaziya sedsalê bû ji bo neteweyêke bindest wek kurdan û ne li ber çavan, ku kêmtir wê yê pesindanê hebûn, xemrevîniya rabirdûyêke serfiraz bû ku qet nikaribû texeyula wê jî bikira.⁴⁹

⁴⁵ Ehmedê Xanî, “Memozîn”, *Hawar*, j.45., 1942.

⁴⁶ Celadet Alî Bedir-Xan, “Xwe Binas”, *Hawar*, j.18., 1933.

⁴⁷ C.A.B., “Memê Alan”, *Ronahî*, j.23., 1944.

⁴⁸ Tina Karina Ramnarine, “Finlandiya’da Ulusal kimliğin Gelişimi ve Halk Bilimi” (Folklor and the Development of National Identity in Finland), (wer. Ali Erdoğan), *Bilim ve Kültür-Uluslararası Kültür Araştırmaları*, j.2., 2013, r.231.

⁴⁹ Prys Morgan, “Bir Ölümden Bir Bakışa: Romantik Dönemde Gal Geçmişinin Peşinde”, dnd. (E.Hobsbawm&T. Ranger, *Geleneğin İcadı*, (wer. M.Murat Şahin), Pirtüxaneyê Agora, Stenbol, 2005.), r. 81-82.

Celadet jî wek Dr. Lonnröt li *Kalevalayeke* kurdî digeriya ku kurd xwe pê şanaz bikin. Lewma wî jî dabû rêya Xanî ku ev ne di nav pirtûkên nivîskî de, belku li ser zarên gel peyda dibû:

“Me kurdan edebiyateke nivîskî, ji çend klasîkan pê ve hesêb nîne. Lê me edebiyateke xelkê a welê heye ku ew li nik kê miletan peyda dibe. Ji vê edebiyatê re folklor dibêjin. Belê folklorê kurdan ewçend mezin û fireh e ku em pê dikarin iftixar bikin û di nav xelkê de serfiraz bigerin.”⁵⁰

Celadet li cihê rast li vê digeriya. Bêguman, ew *Kalevala* jî *Memê Alan* bû, ne berhemêke din. Herçî Ehmedê Xanî bû, wî jî xwe bi *Memê Alan* nemir kiribû ne bi fesaneyêke din. Lewma Celadet gelekî giringî dida Ehmedê Xanî, ew weku “mezîne kurdan”, pirtûka wî jî weku “pirtûka neteweyî” dizanî.⁵¹ Çunku wî ev berhema xwe ne li ser jêdereke biyanî, belku li ser binemaya çîrokeke kurdî ya resen nivîsibû.

Wate, cihê rastiyê bû ku kê mîstên kurdan ên nivîskî hebûn bo xwe pê şanaz bikira. Belam ji bo ku kurd xwe di nav neteweyên cihanê de kê nebînin û serfiraz bigerin, epîka dêrin *Memê Alan* dihat hawara wan.

Wisa xuya dike ku handêrên Dr. Lonnröt û rewşenbîrên galî çî bin, ya Celadet heman tişt bû.

ENCAM

Nûnerê herî giring ê “Nifşê Hawarê” bêguman Celadet Alî Bedir-Xan e. Wî ew tişt anîne cih ku kesên wek Kurdiyê Bitlîsî, Kemal Fewzî, Law Reşîd, Memdûh Selîm Beg ên ji nifşê beriya wî, ji nebûn an kêmasiya wan gazînd dikirin. Herweku xuya dike, Celadet Alî Bedir-Xan giringiyê awarte daye bo berhevkirin, tomarkirin û polînkirina folklorê kurdî. Weku kurdekî, yekem car ew kereste, pênasê û polînkirine. Wate Celadet, bi metodên zanistî tevgeriyaye. Peyva “folklor”ê bi kar anîye û wek “guharto”, “zanista xelkê”, “berhevan”, gelek zaraveyên nû çêkirine. Lewma em dikarin wî weku danerê zaravenasiya (terminolojiya) folklorê kurdî qebûl bikin. Wî jî wek neteweperwerên romantîk, gel weku “saf, paqij û resen” qebûl kiriye, lewma her dem xwestiye ku berhemên gelêrî ji devê dengbêj û çîrokbêjên kurd tomar bike. Wî ji bo geşekirin û xurtkirina nasnameya kurdî ya neteweyî û bidestxistina mafên kurdan ên neteweyî, keresteyên folklorê yê herî guncav dîtine û lewma herdu weşanên xwe (*Hawar* û *Ronahî*) kirine wek embara folklorê kurdî. Di şertên bêdewletbûniya kurdan de eger ev weşan weku arşîv û muzexaneyên kurdan werin hesibandin, hingê ew jî damezirînê û rêveberê vê arşîv û muzexaneyê ye.

⁵⁰ C.A.B., “Memê Alan”, *Ronahî*, j.23., 1944.

⁵¹ Ehmedê Xanî, “Memozîn”, *Hawar*, j.45., 1942.

ÇAVKANÎ

- Bavê Cemşîd û Sinemxanê, “Navên Kurdmancî”, *Hawar*, j.31., 1941.
- Bedir-Khan, Celadet Alî, “Merhele”, *Roja Nû*, j.1., 1943.
- Bedir-Khan, D. A., “Le Folklore Kurde (Dengbêj-Çirokbêj-Sazbend-Blûrvan)”, *Hawar*, j.4., 1932.
- Bedir-Khan, D. A., “Le Folklore Kurde”, *Hawar*, j.3., 1932.
- Bedir-Khan, D. A., “Memê Alan”, *Hawar*, j.5., 1932.
- Bedir-Xan, Celadet Alî, “Kürt Edebiyatı: Zîn û Mem-1”, *Serbestî*, j.491., 1919.
- Bedir-Xan, Celadet Alî, “Kürt Edebiyatı: Zîn û Mem-2”, *Serbestî*, j.495., 1919.
- Bedir-Xan, Celadet Alî, “Xwe Binas”, *Hawar*, j.18., 1933.
- C.A.B., “Memê Alan”, *Ronahî*, j.23., 1944.
- Cewerî, Firat, *Hawar 1, Hejmar 1-23 (1932-1933)*, Nûdem, Stockholm, 1998.
- Ehmedê Xanî, “Memozîn”, *Hawar*, j.45., 1942.
- Evdilmesîh Wezîr., “Mem û Zîn Temazeke Kurdî e Abadîn”, (wer. C.A.B.), *Ronahî*, j.23., 1944.
- Ferhengvan, “Ferhengok”, *Hawar*, j.30., 1941.
- Hassanpour, Amir, *Kürdistanda Dil ve Milliyetçilik (1918-1985)*, (wer. İbrahim Bingöl, Cemil Gündoğan), Weşanên Avesta, Stenbol, 2005.
- Hawar, “Armanc, Awayê Xebat û Nivîsandina Hawarê”, *Hawar*, j.1., 1932.
- Hawar, “Buts et Caractères de la Revue *Hawar*”, *Hawar*, j.1., 1932.
- Hawar, “Dersxane”, *Hawar*, j.17., 1933.
- Hawar, “Stûna Xwendevanan”, *Hawar*, j.29., 1941.
- Hebeş, Husên, *Raperîna Çanda Kurdî di Kovara Hawarê de*, Belavgeha Hogir, Bonn, 1996.
- Herekol Azîzan, “Çira Zanînê”, *Ronahî*, j.28., 1945.
- Herekol Azîzan, “Çîrçîroka Bîngolê”, *Hawar*, j.11., 1932.
- Herekol Azîzan, “Du Guharto”, *Hawar*, j.14., 1932.
- Herekol Azîzan, “Ji Eşîrên Botan: Jêliyan”, *Hawar*, j.34., 1941.
- Herekol Azîzan, “Lavijên Mîr Miheme”, *Hawar*, j.29., 1941.
- Herekol Azîzan, “Mişo û Xido”, *Hawar*, j.7., 1932.
- Herekol Azîzan, “Newrûz”, *Hawar*, j.42., 1942.
- Herekol Azîzan, “Siyabendê Silîvî”, *Hawar*, j.13., 1932.
- Herekol Azîzan, “Zilamek û Zimanek”, *Hawar*, j.40., 1942.
- Işık, Mehmet Kemal (Torî), *Ünlü Kürt Bilgin ve Birinci Kuşak Aydınlar*, Weşanên Sorun, Stenbol, 2000.
- Kılıç, Hazım, *Mîr Dr. Kamîran A. Bedir-Xan, Stêr*, Weş. Xanî&Bateyî, Danmark, 1992.

- Morgan, Prys, “Bir Ölümünden Bir Bakışa: Romantik Dönemde Gal Geçmişinin Peşinde”, dnd. (Eric Hobsbawm&Terence Ranger, *Geleneğin İcadı*, (wer. M.Murat Şahin), Pirtûkxaneya Agora, Stenbol, 2005).
- Nivîsanoka Hawarê (Celadet Alî Bedir-Xan), “Heyîneke Yeksalî”, *Hawar*, j.20., 1933.
- Önen, Ronayi, “The Role of Language in the Discursive Construction of the Kurdish Nation: A Case Study on the Kurdish Periodical *Hawar* (1932-1943)”, Nameya Masterê ya Neçapkirî, Enstîtuya Zanistên Cîvakî, Zanîngeha İstanbul Bilgi, Stenbol, 2012.
- Özoğlu, Hakan, *Dewleta Osmanî û Neteweperwerên Kurd*, (wer. Ali Karadeniz), Weşanxaneya Kitap, Stenbol, 2012.
- Ramnarine, Tina Karina, “Finlandiya’da Ulusal kimliğin Gelişimi ve Halk Bilimi” (Folklor and the Development of National Identity in Finland), (wer. Ali Erdoğan), *Bilim ve Kültür-Uluslar arası Kültür Araştırmaları*, j.2., 2013.
- Sagniç, Feqî Huseyn, *Dîroka Wêjeya Kurdî*, Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Stenbol, 2014.
- Smith, Anthony D., *Millî Kimlik*, (wer. Bahadır S. Şener), Weşanên İletişim, Stenbol, 2014.
- Stranvanê Hawarê, “Ji Memê Alan: Lehîstika Şetrencê”, *Hawar*, j.36., 1941.
- Xwediyê Hawarê, “Ehmedê Zeydan”, *Hawar*, j.26., 1935.
- Xwediyê Hawarê (Celadet Alî Bedir-Xan), “Sê Tarîxên Hawarê: 15 Gulan 1932, 15 Tebax 1935, 15 Nîsan 1941”, *Hawar*, j.27., 1941.
- Yıldırım, Kadri&Pertev, Ramazan&Aslan, Mustafa, *Ji Destpêkê Heta Niha Folklorê Kurdî*, Weşanên Zanîngeha Mardin Artuklu, 2013.



FOLKLOR Û AFIRANDINA ÇANDA NIVÎSKÎ

Avdo KARATAŞ*

KURTE

Civakên cihanê dikarin wek civakê xwedî çandên devkî û yên nivîskî werin cudakirin. Ev herdu kategori ne tenê di mijara çandê de alavên analîzê derdixin holê, lê li gora vê kategoriye, jiyan, ziman, weje, têgihiştin, mejû, pevguhazî û hwd. yên herdu cureyên civakan jî dikarin werin analîzkirin û ji hev werin cudakirin. Dema ku mirov berê xwe dide civak(ên) Kurdan, derdikevê holê ku bi piranî heta dawîya sedsala 20an bi gelemperî xwedî ziman û çanda dengî bûn. Ev rewş her diçe tê guhertin û Kurd xwe vedigerînin ser ziman û çanda nivîskî. Bi wî awayî wateya nivîs û tekstên nivîskî di nav civaka Kurd de zêdetir dibe; hafîzeyê Kurdan xwe jî *hafîzeyê demkurtî* vedigerîne *hafîzeyê demdirej*. Bi vê yekê jî pêkan dibe ku çand û zimanê Kurdî dijitalîze bibe. Ev rewş jî bo civakên sivil yên cihanê jî mêt ve hatiye girtin, lê belê li cem Kurdan hê aktuel e û pêşketinê pir girîng di mijara nivîsê de derdikevin holê. Di vê gotarê de ev mijar bir kurtasî di ber çavan re tê derbaskirin û tê angaştîkirin ku xebat, lêkolîn, lêgerîn û berhevdanên folklorîk alîkariyek mezin di warê geşkirina çanda nivîskî de didin. Bi lêkolînê folklorê çanda devkî vedigere çanda nivîskî, hafîzeyê çandê jî dengî dibe nivîskî, çand û zimanên arşîvkirin û birniştina çanda nivîskî civak jî bingehe ve tê guhertin. Wekî mirov cudatîyên çanda devkî û nivîskî dide berhev, derdikevê holê ku ne ya tê bikaranînê lê çanda hatî nivîsandin û dokumentekirin folklorê gelekî ye.

Peyvên sereke: Çand, çanda devkî û nivîskî, folklor, hafîze, kurdolojî

ABSTRACT

"Folklore and Producing Written Culture"

The world's societies can be distinguished between as the societies that possess a written and spoken culture. This categorisation not only offers the opportunity to analyse the culture, but also includes being able to differentiate between and analyse the two societal forms in terms of their ways of life, languages and literature, interpretative and narrative patterns, as well as their forms of communication. When observing the Kurdish population, it is apparent that until the end of the 20th century, the oral culture prevailed. This situation has constantly shifted, and the Kurds are progressing towards a written language and culture. As a result of this, the importance of writings and written works develops, and the Kurdish memory shifts from the short to the long term and provides the basis for digitalizing the Kurdish language and culture. This process has long since disappeared from civil society but is still very much applicable amongst the Kurdish population, and significant topics are appearing in the written field. This article briefly presents this topic and alleges that the work, research, investigation and collection of folklore greatly supports and stimulates the written culture. Folklore research enables oral culture to change to a written culture, and the cultural memory likewise changes from oral to written. The culture and language are archived, and the establishment of the written culture fundamentally changes the society. The comparison between oral and written cultures demonstrates that Christianised and documented culture first and foremost makes the folklore of a population, not the practised culture.

Key Words: Culture, oral and written culture, folklore, memory, Kurdish studies

*Xwendekarê doktorayê li Zangoya Albert-Ludwig li Freiburg (Elmanya); Mamosteyê Kurdî û Pedagog e.
e-mail: avdokaratas2@gmail.com

DESTPÊK

Di hemû zanistan de rêbazeke giştî heye ku ji bo mijarek baş were têgihiştin bi awayekî giştî ew mijar tê kategorîzekirin. Civakên cihanê wek çand û zimanên cihanê ji hev cuda ne. Kategorîzekirina wan civakên li ser ruyê dinê mijarek ne hesanî ye. Di warê aboriyê de ev kategorîzekirin bi vî awayî ye: *civakên geşe dibin* (Entwicklungsländer), *yên bi dest pişezasiyê dikin* (Schwellenländer), *yên xwe diguherin* (Transformationsländer) û *yên pişesazî* (Industrieländer) ne (bnr. Münch 2005; Wallerstein 1999). Di mijara rêveberiya siyasî de wek demokratik, monarşîk, oligarşîk, federal û hwd. tèn binavkirin (bnr. Wuthe 1981). Di mijara civaknasiyê de civakên segment, *yên kevneşopî*, *yên modern* û hwd. hene (bnr. Weber 1980; Mühlmann 1985). Gelek çar jî cihan bi dualiyan tê kategorîzekirin; wek *civakên rojavayî* (the west) û *yên din* (the rest) an jî oksîdent û orîent (bnr. Said 1995). Di mijara hilbirandine de wek *civakên hilbiran* û *yên konsument* ji hev tèn cudakirin. Civak gelek çar li gora karakterê çanda wan jî tèn kategorîzekirin. Bi gelemperî civakên dinyayê di vî mijarê de wek, *civakên devkî* û *civakên nivîskî*² tèn dabeşkirin. Her çiqas di dema postmodern de civakên dijital werin guftûgokirin jî (bnr. Anderson 1997), hê cihê xwe di mijara zanyariyê de taze negirtine. Her wiha ev cureyên civakan karin wek pêsketina civaka nivîskî werin nirxandin. Her çiqas hinek dijî derkevin jî, karakterên civakên nivîskî ji *yên devkî* ji bingehê ve cuda ne (bnr. Ong 1995). Dema ku mirov li van civakan dinere, peyt dike ku ev civak bi gelemperî xwedî dîrokeke nivîskî ne, di kategoriya cîhana rojava (westliche Welt) da ne, xwedî pergela demokratîk in û devletên pişesazî ne (bnr. Robinson 1996; Assmann & Assmann 1998). Dîrok û rewşa pergala pêsketina civakan dide xuyakirin ku civakên bi çanda devkî bi ser çanda nivîskî de diçin, ji zimanên devkî ber bi zimanên nivîskî de diçin û proses ne vajiyê vî rewşê ye (Assmann & Assmann 1998: 26). Lê belê di demên dawî de dengê kesên vî angaşte napejirenin û wateya zimanê devkî pêşve didin, bilind dibe (bbh³. Robinson 1996; Gody û yd. 1986; Assmann & Assmann 1998). Dîsa jî ev nayê wê wateyê ku tîkiliyek di navbera pêsketinê û çanda nivîskî de tune ye.

Karakterên civakan û awraza çandên wan bi hev ve giredayine. Ev girêdan xwe bi hafize, nasname, pevguhazî dide naskirin û cudakirin (Halbwachs 1967; Assmann & Assmann 1998). Çanda nivîskî bi dîrok, cure û bandora xwe ve afirandineke mirovatiyê ya herî muhîm e. Mirovatî bi hebûna çanda nivîskî, têgihiştî çanda devkî bûye. Her çiqas çanda devkî ji çanda nivîskî kevintir jî be, wateya çanda devkî bi derketina nivîsê ru daye û bûye mijara lêkolînê çanda nivîskî. Anko folklor li ser cureyên çanda devkî, wek çîrok, efsane, mîtoloji, pêkenok û hwd.

² Ji bo vî mijarê bnr. Ong 1995; Halbwachs 1967; Robinson 1996; Goody û yd. 1986; de Souza 1989; Assmann & Assmann 1998; Assmann û yd. 1983; Gumbrecht 1983; Gadamer 1983. Kurtasiya 'û yd.' di wir de tê wateya 'û yên din' ji dêvla kurtasiya latîni 'et.all' hatiye bikaranîn.

³ bbh wek kurtasiya 'bide ber hev' ji dêvla kurtasiya Elmanî 'vgl.' hatiye bikaranîn.

lêkolîn dike, wan arşîv dike û diweşîne û bi vî awayî civakê dike xwedî tekstên nivîskî. Tekstên nivîskî yên dîrokî yên wek Ilyada û Odessa çanda devkî ya wê demê bûn (bnr. Assmann 1983). Lêkolînên çanda devkî ku di bin zanyariya folklorê de tên kirin, pîrseke bîngêhîn derdixê holê, gelo çi tîkiliyên folklor û çanda nivîskî bi hevdu re hene? Gelo wekî gotin were nivîsandin wê bandorê bide civakê ku xwe wergerenê ser çanda nivîskî? Ji bo ku bîngêha wan xalan werin guftûgokirin, pêwîst e, were diyarkirin, gelo karakterên civakên xwedî çanda devkî û nivîskî bi mijara gotin û nivîsê re çilo gîredayîne, hafîzeyên wan civakan çilo tên konstruktêkirin û pevguhazî çilo tê kirin? Du beşên zanistî di vî mijarê de derdikevin holê ku yek jê folklor, ya din jî filolojî ye. Ev herdu beş bi gelemperî ji bo gel bi xwe ne.

Kurd hem xwedî çandê mezîna ya devkî ne û hem jî xwedî yekuneyeke mezîna ya nivîskî ne. Wekî mirov wêjeya bi Kurmancî, Soranî, Hewremanî, Lûrî, Dimilkî bide berhev yekuneyeke pîr gîre derdikevê holê, lê belê ev lîteraur heta niha di konteksta filolojî de nehatiye berhevkirin. Ev herdu beş jî di konteksta Kurdan de nû ne û bi gelemperî di bin navê Kurdolojî an jî Lêkolînên Kurdî (Kurdish Studies) de tên kirin. Yanî peywîra filolojiya Kurdî ji aliyê Kurdolojî ve tê bicîhkirin. Kurd û lêkolînên zanyarî mijara arîşeke pîr girîftî ye. Çiqas mirov nîkaribe behsa beşek filolojiya runîştî ya Kurdan, wek Anglîstîk, Germanîstîk, bike jî, Kurdolojî hewl dide vî kêmasiyê çareser bike. Di vir de hêjayê gotinê ye ku Kurdolojî bi filolojî re, lêkolînên çand û jiyana Kurdan jî digîrê ser xwe û bi vî awayî jî ji sînorên filolojî derdikeve. Yanî Kurdolojî xwe ji aliyekî ve bi xebatên folklorîk, û ji aliyê din ve bi yên filolojîk, yên zanistîya çandî (Kulturwissenschaft) û civaknasî ve girê dide. Ji bo vî yekê mirov dikare bêje ku hemu xebatên lêkolînkirina çand û zimanê Kurdî di heman demê de bîhêzkirina Kurdolojî⁴ bi xwe ye. Tîkiliya Kurdolojî û folklorê jî ji vir tê. Cudatiya Kurdolojî û beşên din yên wek Gelnasî (Ethnologie), Mirovnasî (Anthropologie), Civaknasî (Soziologie), folklor an Etnografya ev e ku Kurdolojî lêkolînan di warê Kurdayetî⁵ de dike. Yanî zanyariyê ji bo Kurdan dike. Armanaceke girîng ya Kurdolojî ev e ku hewl didê çanda nivîskî di nav Kurdan de bi zimanê Kurdî xurttir bibe. Ji bo vî yekê lêkolînên Kurdolojî pîr girîng in. Li cem Kurdolojî, folklor jî bi bîngêha xwe ya Kurdewarî arîkariyek girîng dide lêkolînkirina Kurdan. Ji xeynî wan xalan pêwîst e were gotin ku folklor li dijî asîmîlasyonê derdikevê (bnr. Alxasî 2003) û xwenasîyê di nav gelê Kurd de xurt dike. Folklor qeydkirina çanda devkî, şênber û razber ya Kurdî ye. Bi vî aliyê xwe arîkariyê dide çanda Kurdî ya devkî ku bibe çand û zimanê nivîskî.

Di vî gotarê de tîkiliyên folklor û çanda devkî û nivîskî dê li ser van angaştan were guftûgokirin; 1) folklor bi lêkolînên xwe çanda nivîskî û bîngêha lîteratura

⁴ Her çiqas tîgîneyek sitandart ji bo Kurdolojî nebê jî, Kurdolojî beşa zanyarî ya çand, ziman, dîrok, nivîs, kevneşopî û jiyana Kurdî ye bnr. Bayrak (2004); Kren (2000).

⁵ Ji bo Kurdayetî bnr. Franz (1968); Nebez (1972).

Kurdolojî xurt dike; 2) folklor ne kevneşopî an çanda devkî ya di nav gel de tê bikaranîn e, lê folklor çanda hatî nivîsîn û dokumentekirin e.

Ji bo bingeha van angaştan di serî de dê behsa peyva folklorê, bi gelemperî di mînaka elmanan de, were kirin. Piştê dê çarçoveya peyva çandê were guftûgokirin ku di beşa din de wek ya devkî û ya nivîskî were guftûgokirin. Li ser bingeha lidarxistina wan beşan wê hinek nerîn li ser folklorê Kurdî jî werin nîqaşkirin.

FOLKLOR Û TÊGIHIŞTINA ÇANDÊ

Peyva folklorê ji peyva "folk" (gel) û "lore" (zanîn/zanist) pêk tê. Wekî herdu peyv têne cem hev, wateyek "zanistiya gel" dide û di Kurdî de jê re gelek caran "gelêrî" jî tê gotin. Folklor beşek zanyarî ye ku ne tenê li ser edebiyata gelêrî û zanistiya gel radiweste, lê her weha li ser jiyana rojane ya gelekî bi dîrokî jî lêkolînan dike (bnr. Hartmann 2001; Wiegelmann û yd. 1977).

Peyva folk pirrengî ye, *vulgus, populus, plebs, natio, gens, ethnos, demos, laos* ji vê peyvê tên. Ji bo vê yekê pêwîst e her car *gel* û *çanda gel* werin pênasêkirin. Di zanyariya folklorê de gel wek "*mirovên normal*" an ji wek mirovên di *çîna bin* an a *navîn* de yên wek *mirovên salgîr* (einfache Menschen) tê fehmkirin. *Çanda gel* jî peyvek bipirsgirek e. Wek mînak, di vê angaşê de ne diyar e, gelo ev çand, ji aliyê gel ve hatiye afirandin, an jî ji derên din hatiye? Bi gelemperî çanda gel wusa tê pênasêkirin; çanda gel ev e, ya ku gel xwedî lê derdikeve an bikar tênê. Lê belê di vir de *çanda rojevî* û *çanda gel* tevlihev dibin (Gerndt 1997: 26).

Folklor wek beşek zanyarî ji aliye Ewropîyan ve ji bo 'lêkolînkirina gelên xwe' hatiye afirandin. Di destpêka xwe de vê beşê li Ewropa bi gelemperî *çîna navîn* û ya *bin* lêkolîn dikir (Wiegelmann û yd. 1977: 9). Balkeşiyêke vê beşê ev e ku bi gelemperî ne ji aliyê zanyarên biyanî ve lê ji aliyê zanyarên "xwecihî" ve tê bikaranîn; wekî ji aliyên zanyarên biyanî ve tê kirin, ev yek bi gelemperî wek gelnasî (etnolojî) tê binavkirin.

Her çiqas were gotin ku ev peyv bi wateya *zanistiya gel* cara yekemîn ji aliye William Thomasî (1803-1885) ve di sala 1846'an de di kovara *Athenaeum* de hatiye bikaranîn jî, destpêka folklorê dirêjtir e. Gelek zanyar dîroka folklorê heta *serdema navîn* (Mittelalter) bi gelemperî heta salên 1500'î paşve dibin (bnr. Wiegelmann û yd. 1977: 9). Li Elmanya di serî de ji 1750 heta 1870'yê lêkolînen folklorê di beşa *Zanyariya Dewletê* (Staatswissenschaft) de hatine kirin. Mesela di dema xwe de bijîşkên lêkolîn li derdora xwe dikirin û wusa *nexşa nexweşiyê* derdixistin (Wiegelmann û yd. 1977: 15). Lêkolînen vê demê ji bo vê yeke bi heman rêbazê, heman encamê, bi heman *pîvangên hilbijartinê* (Auswahlkriterien) dihatin kirin (Wiegelmann û yd. 1977: 10). Beşa folklorê di daviya sedsala 19an de xwe bi tewahî sazîdar kir. Êdî bûbû zanistêke bingehîn.

Wek li jor hatiye gotin, zanyarên folklorê bi gelemperî lêkolîna gelê xwe bi xwe dikin û ji bo vê yekê folklor gelemperî bi ramana *emîk*⁶ tê kirin. Ji bo vê yekê dewlet pir qiymet didin lêkolînên folklorî. Wek mînak, hê jî li herema zimanê Elmanî de di 23 zanîngehan de beşên folklorê (Volkskunde) bi navên cuda yên wek Gelnasiya Ewropî (Europäische Ethnologie), Mirovnasiya Çandê (Kulturanthropologie), Zanyariya Çandê ya Empîrîk (Empirische Kulturwissenschaft) hene. Perspektîfa beşa gelnasî û folklor heman bû, tenê cudatî di mijarê de dihat danîn. Wekî lêkolîn li derveyî Ewropa dihatin kirin, xebatên gelnasî bûn, lê wekî li Ewropa dihatin kirin, folklor bû. Ji bo vê yekê bi dema nû re navê folklorê bû Gelnasiya Ewropî (Europäische Ethnologie) (Kaschuba 1999; Wiegelmann û yd. 1977). Piştî yekuneyek lêkolînên li derveyî Ewropa hatin kirin, zanyaran dît ku bi hatina modernîzmê çanda kevneşopî ya gelên wan ji erdê radibe û dest pê kirin ku bala xwe bidin ser gelê xwe û bi wî şeklî jî folklor derket holê. Hingî mijara folklorê fereh e, pêgav mane binbeş werin afirandin, yên wek *Lêkolînerên Malê* (Hausforscher), *Lêkolînerên Zargotinê* (Erzählforscher), *Lêkolînerên Bastaniyê* (Brauchforscher) (bnr. Baumhauer 2001; Wiegelmann û yd. 1977: 10). Folklor ji aliyê dêrê ve jî hatiye kirin û endamên dêrê di berhevkirina kevneşopîyan û arşîvkirina gotinên devkî de rolekî girîng liyîstine.

Folklor her dem li ser wan tiştên ku mirov li ser pir nafikire, bala mirovan nakişîne, lê belê di jiyana wan de her dem cih digire, lêkolînên xwe dike. Folklor her demî dipirse, gelo çima ev awraza (form) çandî û ne awrazeke din derketiye holê? Gelo mirov di demê xweş û di demê nexweş, wek deme xelayê, de çi dikin? Ji bo vê yekê folklorê xelayê heye. Folklor dipirse, gelo çima mirov îro jiyana xwe wusa bi rê ve dibin û berî 100 salî çilo bi rê ve dibirin? Mirovên mêr, jin, hêjar, dewlemend di rojên kar, yên betlanê de, li gund, li bajêr çi dikin û dikirin? Çilo û ji bo çi kar dikin, berê çilo kar dikirin, xwe çilo têr dikin (Ernährung) û çi li xwe dikin, çi dibêjin, kîjan sitranan dibêjin, çilo bicih dibin, çilo bawer dikin? Pirsgirekên şer û zextan çilo sererast dikin, kîjan şahiyên dikin û jiyana bi hevdu re çilo derdikeve holê? (Gerndt 1997: 25). Yanî folklorê çand û jiyana kevneşopî kiribû mijara lêkolînên xwe.

Hê di destpêka 1930î de hinek zanyar li dijî pêvajoya folklorê wek beşek zanistî derdikevin û rêbazên wê guftûgo û rexne dikirin. Li gorî wan zanyaran folklor herdemî bi ramana kevnî dihat kirin, nerîna xwe tenê berdide ser çanda kevin. Li himberî vê yekê wan zanyaran daxwaza folklorê dema nû kirin (Wiegelmann û yd. 1977: 30-31). Bi wan rexneyan di beşa folklorê de nerînên nû derketin holê û daxwaz kirin ku divê ne xanî lê *runîştin*, ne cil lê *lixwekirin*, ne çîrok lê *gotin* werin lêkolînkirin (bnr. Wiegelmann û yd. 1977: 30). Vê perspektîfê nerîna lêkolînên

⁶ Di lêkolînan da du cureyên nerînên lêkolînê hene. Wekî zanyarek mijarek an civakek biyanî lêkolîn bike, nerîna wî *etîk* (etische Betrachtung) e. Wekî zanyar li ser mijareke ji çand û civaka xwe bi xwe lêkolînê bike, jê re *emîk* (emische Betrachtung) tê gotin.

folklorê fereh û kurtir kir. Ji ber vê yekê xebatên di bin mijara lêkolînên jiyana gel (folklore studies) de tînin kirin jî wek xebatên folklorê tînin dîtin. Di beşa folklorê de teoriyên herî behtir hatine bikaranîn *ketinên jîndarên çandî* (Gesunkene Kulturgut), *lêkolîna wargehên çandî* (Kulturraumforschung) û *teoriya du-çînî* (Zweischichtentheorie) ne.⁷ Lê belê sistematîka rêbazeke ku ji bo herkesî be, tune ye. Cureyên rêbazan li gorî cureyên pirsirina mijarî (Fragestellung) tînin bikaranîn. Ji bo vê yekê her rêbaz nikare li her pirsira mijarî were bikaranîn. *Rêbazbeş* (Fachmethodik) her demî bi teybetiya beşa xwe ve giredayiye. Ev prensîp li gora mantîkê tê hilbijartin û bikaranîn (Gerndt 1997: 40).

Ji hinga ku tê îddiakirin ku di cihanê de; pergala civakî, zanistî, çand û jiyana dema moderne bi davî hatiye û piştî salên 1960î pergaleke nû bi navê *postmodernîzm*, an *moderna didoyê* (Zweite Moderne) (Beck 1996; 2010) derketiye holê, folklor jî di nav de, hemu beşên zanistî xwe ji nû ve terif kirin, rêz, azîne û mijarên lêkolînên xwe jî ji nû ve sererast kirin (Bachmann-Medick 2007). Ji hingê ve di folklorê de jî, wek hemû beşên giyanî, civakî, mirovî yê zanistî de, rêbazên curbecur tînin bikaranîn û ne weke dema lêkolînên di bin zanyariya dewletê de dihatin kirin, bi yek rêbazî tînin kirin.

Çawa tîkiliyek di navbera gelnasî û kolonyalîzmê de hebe, tîkiliyek di navbera netewebûn û folklorê de jî heye. Folklorê li ser ramana netewî ya îdeolojiya gelbûna germaniyana bandor kiriye û her weha vê yekê jî bandor li ser folklorê bi xwe kiriye (bnr. Wiegmann û yd. 1977). Ev bandora romantîzmê heta destpêka sedsala 20an li Elmanya di Volkskunde (folklor) de raser bû. Vê bandorê beş bi qiyamet kir, nêrîn û armancên folklorê berfereh kir, jêderk bi ramaneke rexneyî bi kar anî, berhevdanek mezin û sistematîk ya kevneşopîyan pêk anî, rêbaz bi bingeha liberhevdan bi kar anî (Wiegmann û yd. 1977: 19-20).

Ji ber ku folklor ji aliyê ewrupîyan ve hatiye afirandin, zimanê folklorê jî li cihanê zimanên Ewropî, yê Fransî, Îngilîzî, Elmanî û Rusî ye (Wiegmann û yd. 1977). Li Elmanya Birayên Grimm, li Îngilîstanê James George Frazer, li Fransa Arnold Van Gennep, li Italya Giuseppe Pitre; li Danîmarka Hans Cristian Anderson (bi Elmanî nivîsiye), li Emerîkaya Bakur Franz Boas di wî warî de zanyarên bi nav û deng in. Gelên cihanê yê ji derveyî Ewropa, teorî, rêbaz, azîne û nerînên wan zanyariyan bi kar tînin.

Folklor her demî di navbera *çanda bilind* (Hochkultur) û *çanda gel* de bû. Îro di navbera çanda gel û ya populer de ye. Gelek çarvan tîkiliyên di navbera *gelên pîrhijmar* (Mehrheitsgesellschaft) û *gelên kemhijmar* (Minderheit) jî dibin mijara lêkolînên folkloranasan.

⁷ Ev tezê zanyarê Elman, yê Naumann e. Li gorî ve teoriyê *çîna navîn* ji bo xwe alavên çandî diafirîne û wekî piştî demekî yeke din ya nû afirand, ya kevin dide *çîna bin*. Bi wî awayî çand di nav gel de belav dibe (bnr. Wiegmann û yd. 1977: 39).

Di sala 1974an de li Elmanya di mijara pirs-girekên folklorê de nêvenga lêkolînên folklorê berfireh kirin (Gerndt 1997: 26). Babetên wek *pêvajoya çandî* (Kulturprozess) û *çanda aborî* (Kulturökonomie); *serdestî û çand* (Herrschaft und Kultur); *kevneşopî û guhertin* (Tradition und Wandeln); *cihwara çandî û nasname* (Kulturraum und Identität); *çanda cemawer û çanda jêrî* (Massenkultur und Subkultur); *pîşesaziya çandî û behredariya afirandinê* (Kulturindustrie und Kreativität); *navbeynkarî û pevguhazî* (Vermittlung und Kommunikation); *kom û takekes* (Gruppe und Individuum); *norm û tewger* (Norm und Verhalten); *enkulturasyon û akkulturasyon* derketin holê û rê ji bo şîrovekirina çandê hate wekirin.

Berî ku mirov mijara çanda devkî û nivîskî bide berhev, pêwîst e, peyva *çandê* were guftûgokirin. Têgihîştina têbîneya çandê, ramana li ser folklorê bersînor dike, ji bo vê yekê ji pir girîng e were vegotin, gelo peyva *çandê* çi tene zimên.

ÇAND Û CUREYÊN WÊ

Ji aliyê pênasekirin û ji aliyê naverokê ve têgeha çandê berfireh e û dikare were gotin ku hinekî jî girift e. Lê belê pêwîst e çarçoveya vê peyvê were danîn ku girîngiya vê hem di folklor, Kurdolojî hem jî di beşên zanistî yên giyanî, çandî û mirovî de were dîtin. Peyva çand jî peyva latînî *cultura* û ji bingeha lêkera *colere* tê û wateya wê (erd)çandin e. Peyva Kurdî *çand* (Kultur) û ya Tirkî *ekin* (Kultur) jî vê wateyê tên. Kengî di cihanê de ev peyv cara yekemîn hatibe bikaranîn tam ne zelal e, lê belê tê zanîn ku di vextê xwe de Cicero gotina *cultura animi* (*lêmeyzandina giyanî* – Pflege des Geistes) bi kar aniye (Beer 2006: 61). Lê belê ev peyv bi wateya îro di sedsala 18emîn de li Ewropa cih girtiye. Pêşî li Elmanya û piştê gihaye Îngîlistan û Fransa yê. Îdeolojiya Elman ya romantîzm bi vê peyvê ve pir xurt girêdayî ye. Filosofê Elman Johann Gottfried Herder (1744-1803) ev peyv bi pêşketina civakan ve girêdaye û di wî warî de aniye zimên û bi wî awayî têkiliya çand û nijad bi hevdu re girê daye. Nerînên Herder li ser çandê wusa ne, qaşo çand tiştêk girtî ye û nayê guhertin.

Çand peyvek wusa ye ku her demî, ji aliyê herkesî ve hatiye pênasekirin. Ev rewş mijara pênasekirineke sitandartkirinê ye û kategorîzekirina wê zehmet dike. Antropolog Alfred Kroeber û Clyde Kluckhohn di sala 1952an de di pirtûka xwe ya bi navê “Culture” de 160 pênaseyên cuda yên çandê dane hev (Kroeber & Kluckhohn 1952). Gelemperiya wan pênaseyan digihê pênaseya gelnasê Brîtanî Edward B. Tylor, yê ku di pirtûka xwe ya bi navê “Primitive Cultur” de di sala 1871 de pênasekiriye (Kohl 2000: 131) û ev pênase wek pênaseya peyva çand ya klasîk tê dîtin. Tylor di sala 1871 î de çand wusa pênase kiriye:

“Çand an sivilîzasyon – bi wateyê fereh ya etnolojî ya peyvê – (...) ew yekîneyên girîftî, zanebûn, bawerî, huner, ehlaq, dadwarî, orf, adet û hemû jêhatî û hînbûnên din yên ku mirov wek endamê civakê distênê, digre ser xwe”.⁸

Îro ev pênaseya peyvê wek kevn tê dîtin û pênaseyên din tînin bikaranîn. Lê belê wekî mirov li wan pênaseyan dinerê, dibîne ku hemû hindik an gelek ji vê pênaseya klasîk tînin. Çand wek peyv di hemu beşên jiyandê de bi wateyên curbecur tê bikaranîn.

Freise (2005: 17) modeleke ji bo kategoriyên çandê li gorî dema nû pêşniyar kiriye. Ji vê modelê re *modela çiyayê cemed* (Eisbergmodel) tê gotin û çand kiriye çar cure. Di bine vê şemayê de *çanda navxwekirî* (internalisierte Kultur) heye. Ev tiştên wek ramana pakijiyê, awrazên pergalê, rolên zayendî, têgihîştina dem û mekanê, mîmîk û hwd. in. Kategoriya di ser vê re *çanda sazîkirin* (institutionalisierte Kultur) e û babetên wek ziman, zagon, zewac, sexualîtet, hilberandin û hwd. digire ser xwe. Kategoriya din *çanda rojanê* (Alltagskultur) ye û ev şahîkirin, cilûberg, çibicîkirin, xwarin û hwd. nîşan dike. Ya di ser vê re jî *çanda bilind* (Hochkultur) e, yê wek huner, şano, muzîk, wênesazî, peykertraşî, literatur û hwd. diyar dike.

Di wê modelê de mirov dikarê mijarên folklorê ji *çanda navxwekirî* heta bi *çanda rojanê* wek mijarên folklorê bibîne. Kategoriya çanda bilind bi gelemperî têgihîştina civakên modern e û çanda nivîskî herî behtir di vir de rû dide. Lê belê ji bo ku civakê bigihe çanda bilind, pêwîst e, çanda xwe ya kevneşopî nas bike. Çanda bilind bi gelemperî di rojnameyan de, di rupela “Feuilleton” de tê lidarxistin. Wekî mirov li dîroka beşên zanistên civakî, mirovî û giyanî dinêre, dibîne ku ev peyva çand babeta etnolojiyê ye û beşên din yê zanistî ev ji etnolojiyê girtine. Têgihîştina folklorê ya çandê, têgîna çand ya etnolojiyê ye. Mijara çand di lêkolînkirina zanyarî de xwe ji nivîsên din cuda dike. Di zanyarî de *pêvajoyek sistematîk* (systemische Vorgehen) raser e. Di vir de divê *rastî* (Genauigkeit), *ewleyî* (Verlässlichkeit) û *hevgerî* (Folgerichtigkeit) hebin (Gerndt 1997: 16). Wekî mirov li xebatên folklorê Kurdan dinêre, dibîne ku gelek xebat ji van pîvanan bêpar in.

Çiqas kategorî û pênaseyên çandê ji hev cuda jî bin, gelemperiya zanyaran di babeta karakterên têgîna çandê de hemfikir in. Beer (2006: 66) heft karakterê têgîna çandê tîne zimên. Ev; 1- çand tê fêrkirin, 2- çand ser takekesî re ye, 3- çand dîroki ye û tê guhertin, 4- çand wek yekuneyeke binyadkirî ji hînbûn û fêrbûnê pêk tê, 5- sînorên çandê ne zelal in, 6- çand ne homojen e, 7- çand mijarek abstraksiyonê ye. Beer wan karakteran li gorî têgihîştina peyva çand ya *dema nû* bikar tîne.⁹

⁸ Werger ji aliyê nivîskar ve ji vê pênasekirinê hatiye çekirin: „Kultur oder Zivilisation – im weitesten ethnographischen Sinne des Wortes – (...) ist jenes komplexe Ganze, das Wissen, Glaube, Kunst, Moral, Recht, Sitte, Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten umfaßt, die der Mensch als Mitglied einer Gesellschaft erworben hat“ (Tylor 1871, ji aliyê Kroeber & Kluckhohn 1952: 81).

⁹ Ji bo karakterên peyva çandî di xebatek Tirkî de bnr. Güvenç (1991)

Wek tê dîtîn, çand li gorî têgihîştina xwe dikare wek sivilîzasyon an jî wek kevneşopî were dîtîn. Di vê dîtîne de çanda nivîskî wek çanda pêşketî tê têgihîştin, anko nivîs bingeha pevguhazî ye û pevguhazî bingeha civaka nûjen e (bnr. Assmann û yd. 1983). Civaka nûjen kategoriyek demkî ye û karakterekê sivilîzasyonê ye. Her demî sivilîzasyonên cuda rû dane û hinek ji erdê rabûne û hinekên din cihê wan girtiye. Sivilîzasyonên berê nayê wê wateyê ku di dema nûjen a îro de jî wek sivilîzasyon werin dîtîn. Wek mînak, Misir di vextê xwe de sivilîzasyonê mezîna bû û berî niha bi 5000 salan xwedî nivîsê bûn, lê piştê ev nivîs bi kar neanîne (Robinson 1996: 215). Cudatiya sivilîzasyonê nûjen ev e ku nivîs di pevguhaziyê de bûye raser û nivîs ne tenê, wek li cem Misirî, Yunanî, Aztekî, taybetiyekê çînî ye (bnr. Assmann & Assmann 1998: 42), lê herkesê ku karibe binivîse, dikare nivîsê di pevguhaziyê de bi kar bîne. Civakên ku berî niha sivilîzasyonên mezîna afirandî û xweyî çanda nivîskî bûn, pêkan e ku îro civakeke xweyî çanda devkî û kevneşopî bin. Alavên pevguhazî –devkî an nivîskî- sitandartê civakên nûjen nîşan didin. Çand di ser zimên dimeşe û ziman çandan jî hev cuda û nîşan dike. Yanî ziman rengê çandê dide û ziman li gorî deng an nivîs pêwîstiyên cuda derdixe holê. Ji bo vê yekê pêwîst e kategoriyên devkî û nivîskî di mijara çandê de werin dahûrandin.

ÇANDA DEVKÎ Û NIVÎSKÎ

Ziman di bingeha xwe de du cure ne. Ev *zimanê dengî* (Lautsprache) û *zimanê nivîskî* (Schriftsprache) ne. Ev herdu ziman jî hev gelekî cuda ne û çandên cuda nîşan didin, xwediyê wêjeyên cuda ne. Pergala pevguhaziyê, axaftinê, gotin û têgihîştina *dem* û *cih* di van herdu cureyan de jî hev cuda ne. Hafîzeyê kollektîf û kesayati li cem herdu cureyên civakan cuda tîna qeydkirin (bnr. Assmann 1992; Assmann & Assmann 1998; Halbwachs 1967). Berî niha bi 200 salî gelemperî civakên cihanê tenê xwedî zimanê dengî bûn û jî zimanê nivîskî bêpar bûn. Hejmara wan civakan gelekî kêma bûbe jî, hê jî hene¹⁰. Guftûgoyên li jêrîn werin kirin, wê hewl bidin cudatiya di navbera civakên xwedî zimanê dengî û yên xwedî zimanê nivîskî de bi kurtasî amaje bikin.

Nivîs, kodkirina dengê bi tîpên şênber e (bnr. Scharlau 1989). Gotin tenê bi *'hiskirin'*ê wate distêne. Gotinên devkî tenê di dema gotina xwe de hene û piştî hat gotin, bi dawî tê. Ya nivîskî bêdemkî ye û li ser *cih* (Raum) û *demê* (Zeit) re ye. Wekî îro tekstek li Amedê hatibe nivîsandin, kare piştî 100 salên din li Uganda bi heman şeklî were xwendin. Lê belê axaftineke di dema em tê de were kirin, di dema xwe de dest pê dike û di heman demê de bi dawî tê û tu carên din ne pêkan e bi heman şeklî were dubarekirin (bnr. Gumbert 1983; Gadamer 1983). Li gorî vê

¹⁰ Ji bo mînaka serêrastkirina demên borî, îro û pêşeroj li cem gelê Chiriguano-Guaraní yê ku heta niha di jiyana xwe de nivîs bi kar neanîne bnr. de Souza (1989).

kategoriyê jî du cureyê wêjeyê derdikevin holê. Yek jê wêjeya zimanê dengî yanî *wêjeya devkî* (Orale Literatur) ye û ya din jî ya zimanê nivîskî yanî *wêjeya nivîskî* (Schriftliche Literatur) ye (bnr. Ong 1995).

Wekî mirov li dîroka nivîsê dinêre, *pîjnivîsên*¹¹ (Keilschrift) Mezopotamya, hiyeroglîfên Misrê heta pirtûkên pîroz ên olan û belavbûna rojname û romanên tîne ber cavên xwe, wusa xuya dike ku nivîs bi gelemperî destketiyek olî ye.¹² Di dîroka mirovatîyê de hinek şoreşên nivîsê rû dane. Ya yekemîn jî baweriya bi felaketên xwezayê tê. Kasta oldara, wê demê dîtînen xwezayê, yên wek baran, berf, tofan û hwd. dinivîsîn jî bo ku berî werin holê, wek berbêj (Hellseher) nîşanî gel bikin. Ji bo vê yekê li rewşa xwezayê dinêrîn û qeyd dikirin. Ev wek şoreşa yekemîn ya nivîsê xuya dike. Ya didoyan qeydkirina malên dihatin perestgehê (Gebetstätte) ye û bi vê şoreşê re nivîs û bazirganî bi hev re hatin girêdan. Şoreşa sêyemîn bi Pexember Musa re dest pê dike.¹³ Wekî pexemberan dest pê kirin pirtûkên pîroz binivîsîn, awrazeke zimanê nivîskî sitandart kirin û şoreşeke pir muhîm derxistin holê. Şoreşa dawî bi belavbûna kapîtalîzmê cîbicî bû û şoreşa herî mezîn di dîroka nivîsê de derxistin holê, anko nivîs cara yekemîn li nav gel belav bû (Anderson 1995). Ev jî bi afirandina çapsazîyê (Druckerei) rû da. Bi afirandina çapsazîyê û belavbûna nivîsê di nav gel de, Ewropa xwe bi hemû cîhanê wek sîvîlîzasyon da naskirin. Ji bo wê yekê têkiliya nivîs û sîvîlîzasyona vê demê mijareke Ewropî û ya modernîzmê ye.¹⁴

Di vir de pîrsek pîr muhîm derdikeve holê, gelo di jiyana wan civakan de, ya ku nivîsa wan nebû, rola nivîsê çilo dihatê cih? Ev rola nivîsê jî ji aliyê zimanê dengî ve hatiye dîtîn û di jiyana wan de wêjeyek mezin ya devkî peyda bûye. Ji bo vê yekê di jiyana hinek gelan de cihê zimanê dengî pîr fereh e. Her çiqasî Kurdan di dîrokê de rîtuêl û baweriya xwe di pirtûkên pîroz de, yên wek Zend Avesta, Meshafa Reş, Serencam û Zeburê Heqîqetê de, nivîsî bin jî û di demên nû de pergala kapîtalîzm di nav wan de belav bûbê jî, hê jî li gorî sîvîlîzasyona îro bi gelemperî xwedî çand, pevguhaz û wêjeya devkî û zimanê dengî ne.

Gelek kes bawer dikin ku zimanê nivîskî xwedî rêz, rêziman û binyad (Struktur) e, lê yê devkî jî wan karakteran bêpar e. Li gora *zanyariya ziman* (Sprachwissenschaft) ne wusa ye. Her çiqas zimanê nivîskî jî zimanê devkî giriftir were dîtîn jî, zimanê devkî ne zimanekî be rêz û binyad e. *Teoriya konduît* (Conduit-Theory) ya ku ji aliyê Linda Dégh û Andrew Vaszony ve di sala 1975an

¹¹ Pîj bi Kurdî, tiştên serê wan tûj tîne zimên, nivîsa bi pîjan hatiye nivîsandin, kare wek pîjnivîs were gotin.

¹² Li gorî Assmann û Assman (1998: 20) nivîs cara yekemîn jî bo karûbarê aborî hatiye bikaranîn.

¹³ Pirtûka cihûyan ya pîroz tewrat e û ev pirtûk bi nivîsên Homer ê Yewnanî yên bi navên Îlliada û Odesa jî bo dîroka nivîsê pîr girîng in.

¹⁴ Ev têkilî jî filozofên wek Immanuel Kant, René Descartes, Thomas Hobbes heta teoriya rexneyê (Kritische Theorie) ya Theodor W. Adorno û Herbert Marcuse û teoriya diskurs (Diskurstheorie) ya Foucault, dekonstruktîvîzm (Dekonstruktivismus) ya Jacques Derrida heta Ferdinand de Saussure bi mijara ziman û sîvîlîzasyon ve hatiye girêdan, lê belê ev mijar nikarê li vir were guftûgokirin.

de hatiye pêşniyazkirin vê babetê tîne zimên (Turgut 2010: 222f). Li gorî Dégh û Vaszony gotinên devkî ne bêrêz in. Binyadeke van gotinan di zimên û civakê de heye û ji vê binyadê re dibêjin *konduît* (conduit). Ev konduît di navbera van mirovan de tê bikaranîn; yên xwedî sosyalîzasyoneke wekhev, yên hev fehm dikin û zanibin wateya bingeha gotinan çî ye, çî ji bo çî dibêjin û bi wan gotinan kîjan rastiyê tînin zimên (bnr. Turgut 2010: 222f). Wusa didin xuyakirin ku her çand zimanê xwe li gorî binyadekê ava dike û ev binyad bi binyada civakî ve girêdayî ne.

Nîşana cudakirina civakên xwedî zimanê dengî û yên xwedî zimanê nivîskî di serî de bi wêjeya wan tîne cudakirin. Wêjeya çanda nivîskî, wêjeya nivîskî ye. Cîh, dem û nivîskarê wê eşkere ye. Lê belê wêjeya çanda devkî ne wusa ye, ne jêderka wê, ne jî hilberînerê wê eşkere ye. Wekî mirov wan herdu wêjeyan dide berhev, cudatîyên bingehîn derdikevin holê.

Cudatîya herdu cureyên wêjeyan di serî de, di mijara arşivkirinê de derdikeve holê. Berî alavên qeydkirinê werin afirandin, alava qeydkirinê yanî arşiv tenê mejîyê mirov bû (bnr. Goody yd. 1986). Arşiva wêjeya devkî di nava zargotinê de, ya nivîskî di arşivên dewlet, pirtûkxanê, dêr, zanko, sazî, partî û hwd. de ye û nivîskî ye. Ev mijar bi aliyek girîng bi mijara hafîzeyê (Gedächtnis) ve girêdayî ye (bnr. Assmann 1992; Ong 1995; Halbwachs 1967). Wek hafîzeyaya mirov, hafîzeyaya civakê jî heye (bnr. Assmann & Freise 1999; Assmann & Assmann 1998; Assmann û yd. 1983; Halbwachs 1967). Hafîzeyên civakan bi wêje û zimanê nivîskî pir direj e û jê re *hafîzeyaya demdirej* (Langzeitgedächtnis) tê gotin. Lê belê ya civakên bi zimanê dengî pir kurt e û jê re *hafîzeyaya demkurt* (Kurzzeitgedächtnis) tê gotin (bnr. Assmann 1992). Civakên bi hafîzeyaya demdirej mejîyê çandî dihêlin, xwe behtir nas dikin, di tewgerên wan de pêş û paşeroja xwe behtir tînin ber cavên xwe, nasnameya wan ya kollektîf bihêztir e, jîbîrîkirin kêm e (bnr. Halbwachs 1967). Bi wêjeya nivîskî mejî behtir kar dike, bi nivîsê mirov behtir fikir dike. Roleke din ev e ku wêjeya nivîskî ramana rexneyî û ya perfeksîyonîzmê xurt dike. Pêşketina civakekî bi her alî ve bi rexneyê ve gîredayîye û rexne xetayên hatin an tîne kirin, sererast dike, bingeha tevgeran (Handlung) rasyonelîze dike. Mirov her demî pîrsan dike û dikeve pey bersivan. Ev jî nûjenkirina civakê pêş dixê û tiştên nû diafirîne. Wêjeya nivîskî *hafîzeyaya çandî* berfireh û kûr dike (bnr. Assmann 1992) û *hafîzeyaya pevguhazî* (kommunikatives Gedächtnis) belav dike.¹⁵ Ji bo vê yeke di civakên xwedî zimanê nivîskî de mirov dikare heta bi çend nîşan eslê xwe bişopîne, lê di civakên xwedî zimanê dengî de mirov taze nizanin kengî hatine dinyayê û rojbûna wan ne eşkere ye. Ji bo vê yekê civakên bi çanda devkî bi gelemperî dîroka xwe heta dido an sê nîşan zanîn, lê çandên nivîskî dikarin dîroka xwe heta bi destpêkê bişopînin. Zimanê nivîskî di heman demê de zimên jî zîndî dihele, lê di zimanê

¹⁵ Assmann û Assmann (1988: 29) mejîyê çandî û yên pevguhazî ji hev cuda dike. Mejîyê pevguhazî cihê lêkolînê dîroka devkî (Oral History) ye.

dengî de bi demê re peyv kevin (obsolet) dibin û winda dibin û mirov nikare wan peyvyan careke din nûjen bike û careke din têxe nava zimên de. Lê belê di zimanê nivîskî de peyvên kevinbûyî, dikarin careke din werin nûjen kirin û bikaranîn.

Bi gelemperî mirov di vê baweriyê de ye ku fikrê civakên bi çanda nivîskî behtir razber (Abstrakt) e, felsefe cihê ol digirê, zanyarî cihê baweriyê digire, fikirkirin rasyonelîze dibe. Ji bo vê yekê mirov kare bi hesanî rewşa civakên xwedî zimanê nivîskî fehm û şîrove bike. Di dîrokê de cara yekemîn bi belavbûna zimanê nivîskî pêkan bû ku bi hijmarên mezin mirov bi hevdu rê pevguhazî bikin û ev buyê sedem ku ramana netewebûn xurt bibe (wek mînak Anderson 1995), awraza civaka nûjen derbide (bnr. Berger & Luckmann 2007).

Wexta mirov van xalên jor tîne ber cavên xwe, kemasiya roman, arşîv, muzexane, biyografya, etnografya, çanda rexneyî, kemasiya alavên nivîskî yên dîrokî, pêşketina civaka sivil û hwd. di nav civaka Kurd de eşkere dibe. Ev jî dide xuyakirin ku hê jî çanda nivîskî bandor li ser civak, ziman û çanda Kurdî nekiriye.

Rewşa civak û mirovên bi zimanê dengî, ji rewşa li jor hatî diyarkirin, pir cuda ye. Cudatiya yekemîn pêwîst e di warê ziman/axaftin/gotinê de were şîrovekirin. Di pevguhaziya devkî de gelek tiştên nehatî gotin jî tîne tîgihîştin; danûsitandina pevguhazî bi deng tê cih û mirov dikare ji bo tîgihîştinê ji xeynî deng û peyvyan, alavên din yên wek mîmîk, jest, teşe û hwd. bi kar bîne ku ji wan re *alavên parazimanî* (parasprachliche Mittel) tîne gotin. Lê belê di nivîskî de ne wusa ye. Anko di pevguhaziya nivîskî de *dem* û *cih* di nebeqîna *vebêjer* (Retner) û *girtbêjer* (Empfänger) de, ne heman in, di nivîsê de pêwîst e bi hunerek mezin ya zimên babet wusa were nivîsandin ku yên dixwîne, tîbigihîjê. Ji bo vê yekê zimanê nivîskî bêgav e xwe pêş de bixe, berferê bike, rêzan ji bo gotin û hevokan deynê, ji bo bikaribe rewşên curbecur û giriftî ser kaxizê bîne zimên. Ji ber vê babetê zimanê nivîskî behtir zehmet, girift û kêmxelet e. Ligel ku ji bo zimanê dengî tenê danûsitandina mirovan bes e, ji bo fêrbûna zimanê nivîskî pêwîstiya mirov bi rêz, bername, alav û saziyan heye.

Ji bo zimanê dengî tenê danûsitandina mirovan bes e. Wekî mirov ji zarokatîyê dest pê bike, dikare zimên bê zehmeteke mezin fêr bibê. Lê belê zimanê nivîskî ne wusa ye û mirov nikare bi serê xwe fêr bibê. Ji bo fêrbûna zimanê nivîskî pêwîstiya mirov bi rêz, bernamê, alav û saziyan heye. Ji ber vê yekê jî di dîrokê de her dem zimanê nivîskî ji zimanê dengî behtir qiymet girtiye û dîtiye û di rêveberiyê de mirovên xwedî zimanê nivîskî cih girtine.

Wek li jor jî hate gotin, berî ku alavên qeyd/tomarkirinê derkevin, alava tomarkirinê tenê mejiyê mirovan bû. Civakên bi çanda devkî tîne mejiyên xwe wek tomar (Speicher) bi kar dianîn; nikaribûn zanebûn û dîroka xwe di demên dirêj de tomar bikin (bnr. Robinson 1996). Ji bo ku tekstên mezin di aqlê xwe de bigirin, mirovan hinek azîneyên (teknîk) *mnemo* afirandine. Bi alikariya wan *mnemo* yan ku bi gelemperî bi dubarekirinê ve girêdayî ne, dikaribûn hafizeya civakê

veguhezî nîfşên dahatûyê. Di wan çandan de *jêderkeke yekemîn* (Urtext) tune ye ku mirov wek referans bistîne. Ji ber vê yekê, ne xeletî, ne jî guhertin dikarin werin rastkirin. Wek hate gotin, pêjirandina gotinan ne eşkere ye û yên diaxive, ne li gorî nivîsekî an jêderkekî diaxive. Zanebûna wan gotinan ne di destê komekê de ye û malê herkesî ye. Herkes dikare stran, çîrok an efsaneyan bibêje. Bi alîkariya wan azîneyên taybet mirov kare tekstên direj bîne bîra xwe û bi lidarxistinên mimetik dikare dubare bike (bnr. Assmann & Harth 1991). Bi gotineke din mirov dikare bibêje ku hafîzeyê çandên devkî kurt e û ev jî folklor e.

Tiştên dirokî dikevîn nav *çanda gotinê* (zargotin) de, lê belê di serî de tişta ne pêwîst tê jîbîrkirin û bi vî rengî ya mayî wateyekî distîne (Assmann & Assmann 1998: 42b¹⁶). Yên mayî jî cihê xwe di rûdanên civakî yên nû de digirin û beyî ku mirov fehm bike, tene guhertin. Hilberandina axaftinê û *girtina peyxamê* (Rezipient) di heman demê de çêdibin. Ji ber vê yekê têgihîştin zû çêdibe û tişta hafî hilberandin naye tomarkirin û her tişt di *hafîzeyê demkurt* (Kurzeitgedächtnis) de çêdibe. Tişteke rastî heye ku mirov dikare tenê gotinên nivîskî arşîv bike. Arşîva çandên devkî zargotin, dengbêjî, çîrokbêjî û hwd. in. Lê belê di vê arşîvê de ne hesane mirov peyamê derxê holê.

Tiştêkî din ku mirov di warê çanda nivîskî de bibêje ew e ku çanda nivîskî bi aliyê çanda bilind ve diçe û çanda devkî jî bi ser çanda nivîskî ve diçe. Civaka ku nivîsê cihê xwe tede girt, ji binî ve tê guhertin, têgihîştina civakê behtir girîft û razber dibe. Xwendin cihê gotinê digire, hafîze karaktera demdirêj digire, çîrok êdî nayên gotin, tên xwendin, ziman sitandart dibe, nasnameya kolektîf xurt û berfîreh dibe, çanda rexneyî di nav civakê de cih digire, civak pêş dikeve û binyadên aqlî derdikevin holê.

Wek li jor jî hate gotin, arşîva gelên bi zimanê dengî folklorê wan e. Binyada civakê, têgihîştina jîyan û cihanê di nav zargotin û rîtuelan de hatiye qodkirin (bnr. Ong 1995; Scharlau 1989; Raible 1988). Angaştê xebatê ya yekemîn jî ji vir tê. Xebatên folklorîk dikarin tekstên devkî wergerînin tekstên nivîskî û bi vê vegerandinê binyada ramanê jî tê guhertin. Wek Halbwachs dibêje, tekstualîzekirina folklorê nîfşên pêşerojê bi yên demên borî ve girê dide (bnr. Halbwachs 1967: 10). Gotinên gelî, folklorê devkî ye û mijara folklorê ye. Lê belê wekî hate nivîsandin dibe çanda *gotinê* û hingî wek narratîf wateyêke din distîne. Wê gavê êdî dibe mijara *mirovnasîya çandî* (Kulturanthropologie) û jê û pêda ne di konteksta folklorê û çanda devkî de, lê wek mijareke çanda nivîskî tê şîrovekirin. Ev peyama narratîf xwe digihîne mijara *weşanetîyê* (Publizistik) û êdî rîtuêl dibe şano, lidarxistin dibe dirama, performans dengbêjî dibe performans muzîkvanan. Ev xal jî diyar dikin ku lêkolînên folklorîk çanda nivîskî xurt dikin, pevguhaziyê jî

¹⁶ Li vir tîpa 'b' bi wateya 'berdevami' hatiye bikaranîn û rûpelên piştî rûpela hafî referekirin dide xuyakirin. Wek minak '42b' tê wateya 'rûpela 42 û 43'. Wekî mirov '42bb' binivîse, hingî dibe 'rûpela 42 û rûpelên piştê tên'.

ya devkî dibin ser ya nivîskî; û, jêderk rû dide. Ji ber vê yekê jî pêwîst e ku di nav civaka Kurdî de, hê ku nîfşên pîr nemirine, folklor were lêkolînkirin û cureyên çandî werin tomarkirin.

DURBÛNA ROLA FOLKLORA KURDAN JI BO XURTKIRINA ÇANDA NIVÎSKÎ

Her çiqas nerîna li ser lêkolînên folklorê di nav Kurdan de di dema nû de zede bûbe jî, wekî mirov rewsa berhevdana folklorîk li cem Kurdan û li cem gelên din bide berhev, mirov kare peyt bike ku yekuneya berhevdana li cem Kurdan li cem ya wan gelên din pir kêm e.

Li cem Kurdan lêgerîn, berhevdan û lêkolînên di vî warî de tên kirin, ne tenê ji aliyê folklornas û zanyarên gelêrî ve tên kirin, lê ji aliyê gelek mamoste, xwendewan, karker, karmend û hwd. ve jî tên berhevkirin, nivîsandin û belavkirin. Ev mijar ji bo qeydkirina alavên devkî pêşketinek erenî ye, lê belê gelek berhemên derdikevin holê ne sistematîk in; ne li gorî rêbaz û azîneyên zanyarî tên/hatine kirin.

Mirov nikare di gotarekî de navê hemû folklornasên Kurd bibêje, lê belê ji bo ku fikirekî mirov çêbibe, pêwîst e, hinek mînakên bide. Berhevkarên girîng yê folkloras devkî ya Kurdî, nivîskarên wekî Zeynelabidin Zînar, Ordînexê Celîl, Celîlê Celîl, Celîla Celîl, Hecîyê Cindî, Eskerê Boyîk, Hîlmi Akyol, Rohat Alakom û hinek kesên din in. Di serî de pêwîst e mirov bibêje ku xebata kollektîf bi navê *Folkloras Kurdî – Ji Destpêkê Heta Niha* ji aliyên mamosteyan Kadri Yildirim, Ramazan Pertev û Mustafa Aslan (2013) derket û kemasiyek mezin sererastkir.¹⁷

Her çiqas di hinek beşên din de bîbliyografya hebin jî, hê di warê folkloras Kurdan de bîbliyografyayên mezin nehatine afirandin.¹⁸ Hinek pirtûkên populer yê kulîna Kurdî¹⁹ jî derketine²⁰. Ji 1980'î û vir de pirtûkên li ser bajar, bajarok²¹, gund û aşîretan²² derketine ku di sîruştê xwe de folklorîk in, lê belê bi gelemperî bi zimanê Tirkî ne.²³ Ji aliyê enstîtuyên Kurdî ve yekuneyek xebat di vî warî de hatine kirin, lê belê bi gelemperî ev xebat bi weşanên pirtûkan ve sînorkirî ne û lêkolîn pir kêm

¹⁷ Pir newin naskirin jî mirovên wek Salihê Heydo, Ali Alxasî heman xebat kirine. Heydo nezikî sê hezar sitran, çar hezar gotinên pêşyan, 900 çîrok û metelokên zarokan kom kirine û 27 pirtûk weşane kirine bnr. Aryen (2012). Zînar di jiyana xwe de 123 pirtûk weşandine û bi gelemperî li ser folkloras Kurdan e. Berhema Zînar ya bi navê Xwence 10 cilt in û ji 710 perçeyên folklorî ve pêk tê. Xebatên Mehmet Bayrak, Ramazan Pertev û mirovên wusa pir girîng in.

¹⁸ Ji bo nimûneyeke bîbliyografyaya folkloras kurdî bnr. Keskin & Pertev (2015).

¹⁹ Kulîna di vir de bi wateya 'aşxane' hatiye bikar anîn. Li herema serhedê ji aşxanê re kulîna tê gotin.

²⁰ Wek pirtûka Baba (2016) ya bi zimanê Elmanî.

²¹ Wek xebata Dilo (2003).

²² Wek mînak Ibrahimoglu (2016).

²³ Wek Mehmet Zakir Alp (2014): Siirt Halk Oyunları Giysileri ve Oyun Ezgileri, Siirt İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay.

in. Di demên nû de hinek panel, kongre an konferans di warê wêje, çand û folklorê de tên kirin û gotarên wan civînan tên weşandin.²⁴ Ev pêşketineke pir girîng e.

Anko folklorê Kurdan bi aliyekî sistematîk nehatiye lêkolînkirin, di nav zimanên cihanê de jî kêmtir tê nasînin. Wek mînak, di arşîva çîrokan ya zanîngeha Freiburg de tenê pirtûkek ya folklorê Kurdan heye²⁵. Di zimanên biyanî de lêkolînên li ser Kurdan pir in, lê yên li ser folklorê kêmtir in û Kurd gelemperî bi zimanên din yê heremê tên zimên.²⁶ Di warê muzexanê de pir jêderkên nivîsî nehatine afirandin.²⁷ Çîrok, stran(bêj) li gorî beşên din yê folklorê Kurdî behtir tên lêkolînkirin û berhemên tên weşandin.²⁸

Mijara *lêkolîna nêvengî* (Feldforschung) bingeha rêbaza lêkolînkirina folklorê ye. Folklor dikare di wî warî de xizmeteke mezin ji bo Kurdolojiyê bike. Hem folklor hem jî Kurdoloji pêwîst e, lêgerîn û lêkolînên bi *azîneyên lêkolînên nêveng* (Feldforschungstechnik) bikin, xebatên etnografîk derbixin holê, alavên zimên, çand û jiyana Kurd bidin hev. Wekî li Elmanya folklor gelemperî bi Germanistîk ve tê giredan (bnr. Wiegmann û yd. 1977), Kurdoloji jî bi folklorê Kurdan ve giredayî ye. Cudatiya folklor û Kurdoloji ev e ku Kurdoloji berhemên folklorê bi dirok û zimên ve girê dide. Bingeha Kurdoloji Kurdayetî, ya folklorê Kurdewarî ye.²⁹ Wekî devok û diyalektên Kurdî newin berhevkin, bingeha ferhenga Kurdî naye avêtin, arşîv nayên afirandin. Wekî çanda şênber newe berhevkin, muzexane nayên avakirin. Çanda devkî newe lêkolînkirin, çanda nivîskî rû nade, lîteratur û wêje zêde nabe, jêderkên Kurdî xurt nabin.

Anko hê folklorê Kurdî karakterê nivîskî nesitandîye, rewşên *Definiens* (ya tê pênasekirin) bi *Definiendum* (pênas) nehatine afirandin. An jî têşeyên, cureyên gotinan nehatine binavkirin. Mînak; belagat an hunera *xweşbêjiyê* di folklorê Kurdî de çilo tê pênasekirin? Mijarên di folklorê Kurdan de hatine berhevkin, hê nabin mijara lêkolînan. Ji xeynê çend hijmaran, wek Alakom (1994) xebat di nav folklorê Kurdî de nehatine kirin. Narratifek xwedî binyad nehatiye derdan. Anko yekuneyeke mezin hevdanên sistematîk yê folklorê ne amadene, mirov nikare li ser wan alavan teoriyan ava bike û hwd. Munaqeseyên metodîk ne hatine kirin. Binbeşa zanyariya folklorê nehatine guftûgokirin, wek mînak, binbeşa folklorê ku babetên wek *mal û alavên malê* (Haus- und Geräteforschung) lêkolîn dike, di folklorê Kurdan de qet rû nedane. Di nav Kurdan de koleksiyon jî kêmtir in. Her çiqas hinek mînak hebin jî, hê lêkolînên bi pirsên nivîsî nehatine kirin ku çîrok û stran werin berhevdan; muzeyên gelî û yê vekirî pir nehatine avakirin; komelên

²⁴ Wek konferansa li Hekarî bi navê Ziman û Wêjeya Kurdî, 15-18 tîrmeh 2010.

²⁵ Ev pirtûk jî aliyê Dzälil (1993) ve hatiye nivîsandin û li ser çîrokan Kurdî ye.

²⁶ Wek berhema jî aliyê Yarshater (2010) ve hatî edîtorîkirin.

²⁷ Di wî warî de wusa xuya dike ku pirtûka Hafîd (1993) tenê ye.

²⁸ Dibe ku ji bo vê yekê be ku peyva *zargotin* bi wateya *hunerê gotinê* (Sagenkunde) bi xeletî wek folklorê tê bikaranîn.

²⁹ Di vir de Kurdayetî bi wateya "şîrovekirina Kurdewarî" hatiye bikar anîn.

folklorê têra xwe nehatine afirandin; gelek kovar nayan veşandin û bibliyografya ne hatine amadekirin; ferhengên devkî û heremî nehatine çekirin.

Wekî mirov rewşa folklorê Kurdî tîne ber cavên xwe, dikare bibêje ku hê folklorê Kurdî bi xebatên lêkolîn tîr nebûyê. Di dema ku pevguhazî civakan bi lez diguherên, pêwîstiya berhevkirina kevneşopî mezintir dibe. Wekî çanda kevneşopî wînda bû, wek civakên îro yê rojavayê cihanê, êdî folklor namîne. Lê belê folklorê wan civakên rojavayê cihanê ji yê civakên xwedî çanda devkî/kevneşopî behtir e, anko hatiye nivîsandin. Ji bo vê yekê rast e, wekî mirov angaş bike, ne gotin û tevgerên tîr kirin folklorê gelekî ne, lê ya hatî nivîsandin, folklorê wî gelî ye. Wekî folklorê devkî hate nivîsandin, hingî ne mijara xanî, lê ya *runîştinê*, ne mijara cilûberga, lê mijara *lixwekirinê*, nê mijara kil û deqan, lê mijara *estetîk* û hwd. derdikevin holê û ne tenê folklor, beşên din yê wek mirovnasî, lîteratur, civaknasî, giyanasî û hwd. wan mijaran dikin mijara lêkolîn û guftûgoyên xwe. Hingî ferzend derdikeve ku çand were analîz û şîrovekirin. Hingî mirov dikare li ser çanda Kurdan guftûgoyên teorîk bike, û li ser binyadên jiyana Kurdî ya dîrokî nerînen bingehîn bibêje. Wekî çand hate berhevdan, hingî mirov dikare ji çîrokan romanên biafirîne û lîteratura Kurdî xurt bike, ji heman çîrokên gelerî filman bixêne û hwd. Roman, film, nîgar, sembol yê ji Mem û Zîn hatine afirandin û yekê îspat dikin.

ENCAM

Îro mirov dikare ji dirêjbûna etekên li dibistanên Sumeran heta buhayên alavên li bazarên wan zanibe û ev encax bi alîkariya nivîsê pêkan e (bnr. Kramer 1998). Nivîsê di dîroka mirovatî de bi qodkirina hafîzeyê re avakirina çand û sîvîlîzasyonan afirandiye û heta îro aniye. Çanda nivîskî ne tenê bikaranîna nivîsê ye – îro herkes dikare binivîse – lê raman û pergaleke ku bi sîvîlîzasyona nûjen ve giredayî ye. Dema em tê de dijîn, dema dijîtalê ye û nivîsê êdî tîr dijîtalîzekirin. Lê belê ev derdana nû rol û wateya nivîsê lawaz nake, bîlakîs bi hêz dike. Ji ber vê yekê jî mijara nivîsê mijareke pêşketina civakê û xurtkirina tîgîhiştinê ye. Her xalên ku arîkarî didin zêdebûna çanda nivîskî, di heman demê de arîkarî didin *tîgîhiştina analîtîk* (analytisches Denken) anko di vê ramanê de “gotin” digihe “nivîs”ê.

Di vî warî de folklorê dikare xurtkirineke pir mezin derbixe holê. Anko bi xebatên folklorîk çanda devkî vediguhere çanda nivîskî, hafîzeyê kurt dem digihîje ya dîrdem û çandê tîr arşîvkin. Bi vî rengî folklorê mijarên xwe -ku ya sereke çanda devkî ye- digihîne beşên zanîstên din û mijarên folklorîk wateya xwe diguherên. Çanda devkî mijareke demkî ye û bi demê re wînda dibe. Ji bo vê qaîdeya qaîm mirov dikare angaş bike ku folklorê Kurdî ya heyî, ne eva ku tê praktîkekirin, lê ewa hatî nivîsandin, e. Heke mirov bixwazê qada mezinbûna folklorê Kurdî bike, bêgav e, yê devkî wergerênê nivîskî û bibliyografyayên mezin amade bike

Ji bo wê yekê pir pewîst e ku lêkolînên folklorê zêde bibin. Ji bo dewlemendkirina folklorê Kurdî jî pêwîst e, ramana zimanê nivîskî di nav gel de belav bibe û bi wî ramanî di vê mijarê de behtir alav werin berhevdan, lêkolîn werin kirin û gotin bibin jêderk. Ev jêderk, wê bi awayekî nivîsê û her wiha çanda nivîskî di nav civaka Kurd de belav bikin.

ÇAVKANÎ

- Alakom, Rohat (1994): Folklorê Kurdî de Serdestiyeke Jinan. Weşanên Nûdem Seite 3-6.
- Alxasî, Alî (2003): Ji Mereşê Xeberek Hat, Weşanên Pêrî.
- Anderson, Benedict (1995): Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Yayılması ve Kökenleri. (çev.) İskender Savaşır. 2. Auf. Metis Yay. İstanbul.
- Andersen, Peter Bøgh (1997): Multimediale Phasen-Räume. In: Warnke, Martin & Coy, Wolfgang & Tholen, Georg Christoph (Hg.): HyperKult. Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien. Basel & Frankfurt am Main, S. 191–227.)
- Assmann, Aleida; Friese, Heidrun (Hg.) (1999): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität. 2. Auflage, Frankfurt am Main.
- Assmann, Jan (1992): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Beck, München.
- Assmann, Aleida (1991): Zur Metaphorik der Erinnerung. In: Aleida Assmann & Dietrich Harth (Hg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt a. M. 1991, 5.13-35, hier S.27.
- Assmann, Aleida (1983): Schriftliche Folklore. Zur Entstehung und Funktion eines Überlieferungstyps. In: Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation. Aleida und Jan Assmann, Christof Hardmeier (Hgg.). Wilhelm Fink Verlag, München. S.175-193.
- Assmann û yd. (1983) Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der Literarischen Kommunikation. Aleida und Jan Assmann, Christof Hardmeier (Hgg.). Wilhelm Fink Verlag, München.
- Assmann, Aleyda & Assmann, Jan (1988): Schrift, Tradition und Kultur. In: Zwischen Festtag und Alltag: 10 Beiträge zum Thema "Mündlichkeit und Schriftlichkeit". Wolfgang Raible (Hrsg.). Narr, Tübingen. S. 25-49
- Baba, Hülya (2016): Die traditionelle kurdische Küche (Xwarinen kevneşopiyên Kurdan). Verlag Edition Orient, Berlin.
- Bachmann-Medick, Doris (2007): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Rowohlt Taschenbuch Verlag. 2. Auf. Reinbek bei Hamburg.
- Baumhauer, Joachim Friedrich (2001): Hausforschung. In: Grundriß der Volkskunde. Hg. Rolf W. Brednich. Reimer Verlag, Berlin.

- Bayrak, Mehmet (2013): Kürt Müziği, Dansları ve Şarkıları (3 cilt), Öz-Ge Yay. Ankara.
- Bayrak, Mehmet (2004): Kürdoloji Belgeleri 2. Öz-Ge Yay. Ankara.
- Beck, Ulrich (1996): Wissen oder Nicht - Wissen? Zwei Perspektiven "reflexiver Modernisierung", in: Ulrich Beck; Anthony Giddens; Scott Lash: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse; Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich (2010): Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beer, Bettina (2006): Ethnos, Ethnie, Kultur. In: Ethnologie, Einführung und Überblick. (Hg) Beer, Bettina & Fischer, Hans. Dirtrich Reimer Verlag, Berlin.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (2007): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main, Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- De Souza, Brigitte Simon (1989): Mündlichkeit und Gesellschaft. Untersuchungen bei den Chiriguano-Guaraní. In: Bild-Wort-Schrift: Beiträge zur Lateinamerika-Sektion des Freiburger Romanistentages. Birgit Scharlau (Hrsg.). Günter Narr Verlag. Tübingen
- Dilo, Taw (2003): Akçadağ - Elbistan Ağzıyla Kürt Folkloründen Seçmeler. Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Dzälil, Ordihane (1993) Kurdische Märchen (Gesammelt und aufgeschrieben von Ordichane und Celile Celil), Insel Verl. Frankfurt a.M/Leipzig.
- Hafid, Faruk (1993) Muzexaney Etnografî Kurd li Başuri Kurdistan, Apec, Sweden (Ji nivîskarê gotarê re ne pêkan bû, vê pirtûkê bi dest bike.)
- Halbwachs, Maurice (1967): Das kollektive Gedächtnis. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart
- Franz, Erhart (1968): Kurden und Kurdentum. Zeitgeschichte eines Volkes und seiner Nationalbewegungen. Deutsches Orient-Institut, Hamburg.
- Freise, Josef (2005): Interkulturelle Soziale Arbeit. Theoretische Grundlagen- Handlungsansätze- Übungen zum Erwerb interkultureller Kompetenz. Reihe Politik & Bildung - Band 36. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg (1983): Unterwegs zur Schrift. In: Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation. Aleida und Jan Assmann, Christof Hardmeier (Hgg.). Wilhelm Fink Verlag, München. S. 10-19.
- Goody, Jack & Watt, Ian & Gough, Kathleen (1986): Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Frankfurt am Main
- Gumbrecht, Hans Ulrich (1983): Schriftlichkeit in mündlicher Kultur. In: Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation.

- Aleida und Jan Assmann, Christof Hardmeier (Hgg.). Wilhelm Fink Verlag, München. S. 158-174.
- Güvenç, Bozkurt (1991): İnsan ve Kültür. Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Hartmann, Andreas (2001): Die Anfänge der Volkskunde. In: Grundriß der Volkskunde. Hg. Rolf W. Brednich. Reimer Verlag, Berlin.
- Aryen, Dildar (2012): “Salihê Heydo, Derwêşê folklorê Kurdî”. 08. Aralık 2012. Yeni Özgür Politika.
- İbrahimoglu, Mahmut (2016): Duderan Dawidiyan Aşireti. Dergah Ofset, İstanbul
- Kaschuba, Wolfgang (1999): Einführung in der europäischen Ethnologie. C.H.Beck, München.
- Keskin, Necat & Pertev, Ramazan (2015): “Bibliyografyayeke Weşanên bi Îngilîzî li ser Folklorê Kurdan”. Nûbihar Akademi 3, Cild 1, Jimar 3, Sal 2. S. 101-116.
- Kramer, Samuel Noah (1998): Tarih Sümer’de Başlar. Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara.
- Kren, Karin (2000): Kurdologie, Kurdistan und die Kurden in der deutschsprachigen Literatur: Kommentierte Bibliographie (Kurdologie, Band 2, LIT Verlag 2000)
- Kroeber, Alfred & Kluckhohn, Clyde (1952): Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Random House, New York.
- Mukriyanî, Beroj (2016): Sêva Mêxekrêj. Folklorê Kurdan. Şaredariya Bajarê Mezin A Amedê, Kurdî-Der Navend. Sal 2, Hejmar 6, Gulan-Hezîran 2016, Rûpel 93-95.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1985): Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie. In: Studien zur Ethnogenese. [Hrsg. Von der Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften]. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Münch, Richard (2005): Die Konstruktion des Welthandels als legitime Ordnung der Weltgesellschaft. Zeitschrift für Soziologie. Sonderheft, Weltgesellschaft. S. 290-313.
- Nebez, Jemal (1972): Kurdistan. Vortrag gehalten in West-Berlin für die Kurden und die Freunde Kurdistans. Publikation der NUKSE.
- Ong, Walter J. (1995): Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü Teknolojileşmesi. Metis Yay. İstanbul.
- Pertev, R. (2015): Edebiyata Kurdi ya Geleri Dirok-Teori-Rebaz-Literatur-Berawirdi 1, Avesta Yay. Istanbul.
- Raible, Wolfgang (1988): Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema ‘Mündlichkeit und Schriftlichkeit’. In: Zwischen Festtag und Alltag: 10 Beiträge zum Thema “Mündlichkeit und Schriftlichkeit”. Wolfgang Raible (Hrsg.). Narr, Tübingen. S. 7-24.

- Robinson, Andrew (1996): Die Geschichte der Schriefft. Verlag Paul Haupt. Bern, Stuttgart, Wien.
- Said, Edward W. (1995): Oryantalizm: Sömürgeciliğin keşif kolu. Çev. Nezih Uzel, İrfan Yay. İstanbul.
- Scharlau, Birgit (Hrsg.)(1989): Bild-Wort-Schrift: Beiträge zur Lateinamerika-Sektion des Freiburger Romanistentages. Birgit Scharlau (Hrsg.). Günter Narr Verlag, Tübingen
- Turgut, Lokman (2010): Mündliche Literatur der Kurden. In den Regionen Botan und Hekari. Logos Verlag, Berlin.
- Yarshater, Ehsan (2010): A History of Persian Literature, Oral Literature of Iranian Languages. Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian and Tajik. Wésand: Ehsan Yarshater, B.Tauris & Co Ltd. London.
- Yıldırım, Kadri & Pertev, Ramazan & Aslan, Mustafa (2013): Folklara Kurdî – Ji Destpêkê Neta Niha. Pirtûka Kurdî. Weşanên Zanîngeha Mêrdîn Artûkluyê Enstîtuya Zimanên Zindî, Stembol.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie Bes. v. Johannes Winckelmann. – 5., rev. Aufl., Studienausgang., - Tübingen: Mohr.
- Wallerstein, Immanuel (2012): Bildiğimiz Dünyanın Sonu. Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim. wer. Tuncay Birkan. Metis Yay. İstanbul.
- Wiegmann, Günter & Zender, Matthias & Heilfurth, Gerhard (1977): Volkskunde. Eine Einführung. E. Schmidt, Berlin.
- Wuthe, Gerhard (1981): Die Lehre von den politischen Systemen. Ein Studienbuch in Frage und Antwort. Tuduv-Verlag, München.
- Ziman û Wêjeya Kurdî 15-18 tîrmeh 2010 (2011): Gotarên konferansa Ziman û Wêjeya Kurdî ya Zanîngeha Hekariyê. Hakkâri Üniversitesi Yay.



MOTÎFÊN SEREKE DI ÇÎROKÊN MÎRZE MIHEMED DE *

Bünyamin DEMİR**

KURTE

Çîrok û xebatên polinkirin û berawirdkirina çîrokan di nav xebatên folklorî de cihekî girîng digirin. Di nav cihana folklorê de jî Stith Thompson xwedî cihekî bêhempa ye. Ew bi dehan salan li ser vegotinên gelêrî xebitiye û gelek berhemên derbarê folklorê de amade kirine. Yek ji xebatên wî ya herî girîng *Motif-Indeksa Edebiyata Gelêrî* ye ku ew herwiha wekî rebazek jî te qabulkirin. Li gorî vê rebazê hemu vegotinên gelêrî di nava xwe de tiştên hevpar dicivînin ku ew jî wan re dibêje *motif*. Me jî ev xebata xwe li ser kismek çîrokên kurdî ku jî qadê hatine berhevkerin kir. Ev çîrok jî ber lehengê xwe yê sereke wekî “Çîrokên Mîrze Mihemed” tên nasîn. Bi gotineke din, bi bikaranîna *Motif-Indexê* me hevpariyên çîrokên Mîrze Mihemed derxistin holê. Herwiha jî bili tespîtkirina van motîfan, me wateyên wan ên di çanda gelêrî de jî dan.

Peyvên sereke: Çîrok, motif, Çîrokên Mîrze Mihemed, Stith Thompson, Motif-Indeks

ABSTRACT

“Main Motifs in the Mirze Mihemed’s Folktales”

Fairy tales and study on classification and comparison of fairy tales take important place among folkloric studies. Stith Thompson has a great name in folklor field. He has studied many years on folk narratives and has written many reference books. One of his books ‘*The Motif-Index of Folk Literature*’ has been accepted as a folkloric method in addition to be a reference book. According this method each of folk narratives has some common elements which is called as *motif* by him. This paper also has been prepared on based of this method. We have used this method on some Kurdish fairy tales which has been collected from field. These fairy tales are known and called as “Mirze Mihemed fairy tales” because of their main character. In other words we have revealed common part of “Mirze Mihemed fairy tales” by using *Motif-Index*. Besides determine these motifs, we also have given some explanations of these motif in folk culture.

Keywords: Fairytales, motif, Kurdish fairy tales, Stith Thompson, Motif-Index

* Ev gotar li ser bingeha teza min a mastirê ya neçapbûyî hatiye amadekirin. Bnr. Bünyamin Demir, *Çîrokên Kurdî li gorî Motif-Indeksa Stith Thompson (Bi Nimûneyên Çîrokên Mîrze Mihemed)*, Mêrdin: Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstituya Zimanên Zindî yê li Turkiyeyê, Teza Mastirê a Neweşandî

** Lêkolîner, Zanîngeha Mardin Artukluyê – Enstituya Zimanên Zindî li Turkiyeyê, Şaxa Makezanista Çand û Zimanê Kurdî, e-mail: bunyamindemir@artuklu.edu.tr

DESTPÊK

Di nav vegotinên gelêrî de yek ji cureyên herî kevn û berbelav çîrok e. Çîrok ji dîroka mirovahiyê ve hene û hê jî dijîn. Li seranserê dinyayê çîrok tên gotin û xebatên zanistî û berhevkirinê li ser van tên kirin. Dema mirov li çîrokan dinere dibîne ku mijarên wan hêst û fikrên hevpar ên mirovahiyê ne. Li her derê cihanê mijarên hevpar di nav wan de cih digirin.

Wekî her vegotîneke gelêrî, çîrok jî di nava xwe de tradîsyonan diparêzin û wan bi xwe re derbasî nîfşên nû dikin. Herçiqaş çîrok bi demê re bûbin anonîm û ji taybetiyên xwe yê netewî dûr ketibin jî em dikarin di deqên çîrokan de tradîsyon, adet, toreyên çanda xwe bibînin. Her çi motîf in, ew jî binemayên çîrokan in. Wate çîrok li ser pişt motîfan ava dibin. Lewma ji bo xebatên li ser çîrokan vekolîna motîfan gelekî girîng e. Em ê jî di vê xebata xwe de hewl bidin ku li gorî xebata navdar ya Stith Thompson, *The Motif-Index of Folk Literature* (Îndeksa Motîfan a Edebiyata Gelêrî)ê motîfên di çîrokên Mîrze Mihemed de vekolin.

Ev xebat li ser heşt çîrokan hatiye kirin ku ew ji çend herêmên Kurdistanê¹ wekî Ebexê, Gevê, Erdîş, Bazîdê hatine berhevkirin.² Ev çîrok ji aliyê xwendekarên mastîrê ve ji bo projeya mastîra bêtez hatine berhevkirin û me jî ev çîrok ji wan projeyan hilgirtine.³ Helbet çîrokên Mîrze Mihemed ne tenê li van herêman tên gotin, lê li gelek deverên Kurdistanê tên gotin. Ji xwe ji bilî van çîrokên ku em li ser wan xebitîne, çend xebatên din ên berhevkirinê li ser wan hatine kirin.⁴

Çîrok li gorî çend tiştan tên binavkirin. Carinan bi navê berhevkarên wan (Çîrokên Birayên Grimm, Çîrokan Andersen), carinan li gorî mijarên wan (Çîroka ku Prens bi Beqê re Dizewice, Çîroka Zewaca Keçîka Hêjar bi Lawîkê Dewlemend re...), carinan jî li gorî lehengên wan ên sereke (Mîrze Mihemed, Pîra Sêhr, Fatîk, Lawîkê Keçelok) tên binavkirin. Ji ber ku navê lehengên wan ên sereke Mîrze Mihemed⁵e, ev çîrokên ku em li ser wan xebitîne wekî çîrokên Mîrze Mihemed tên nasîn.

Di warê akademîk de, ji bo polînkirin û berawirdkirina çîrokan çend rêbazên sereke hene. Rêbaza Propp, Îndeksa Tîpan a Aarne-Thompson û Îndeksa Motîfan a Stith Thompson, ên herî navdar in. Ev her sê rêbaz di bin bandora hev de mane û heta em

¹ Peyva “Kurdistan” di vê gotarê de bi wateya “erdnîgarî” ya ku kurd bi piranî lê dijîn, hatiye bikaranîn.

² Dibe ku hin ji van çîrokan varyant an versiyonên hev bin. Lêbelê li ser têgehên varyant û versiyonê bi xwe lihevkiyê tune ye û herwiha mijarek biniqaş e. Ji ber vê yekê jî me ne xwest tevî van nîqaşan bibin û me ew wekî “Çîrokên Mîrze Mihemed” hiştin. Ji bo xebateke derbarê vê nîqaşê bnr. OĞUZ, Öcal (2000). “*Türk Halkbilimi Çalışmalarında Eş Metin (Varyant) ve Benzer Metin (Versiyon) Sorunu*”, Milli Folklor Dergisi, hj 47, rp. 2-5, Ankara

³ (Kuşçu, 2013), (Temtek, 2013), (Yıldırım, 2013), (İzci, 2013)

⁴ İkrâm İşler, *Mîrza Mihemed û Çavreşa Qîza Mîrê Ereban*, weş. Sîtav, Wan, 2014, Nihat Öner, Mîrza Mihemed-Gurzek Çîrok ji Herêma Serhedê, İstanbul: weş. Avesta, 2016

⁵ Mîrza Mihemed, Mîrza Miheme, Mîr Mihemed

dikarin bibêjin li ser hev ava bûne. Jixwe çiqasî ji hev cuda bin jî armanca wan hema hema yek e. Li gorî Propp herçiqas bi hezaran çîrok hebin û ew pirreng werin dîtin jî, ew hemu di eslê xwe de li ser heman pergale ava bûne (Dündar, 2002: 116). Antti Aarne jî ji babetên çîrokan re tîp (*type*) gotiye. Li gorî wî tîpên çîrokan bisînor in û hemu dikarin werin tespît kirin. Lewma di xebata xwe de jî çîrok li gorî babetên wan polîn kirine.

Rêbaz

Ev xebat li gorî *Motif-Index* a Stith Thompson hatiye birêvebirin. Thompson li ser motîfan sekiniye û li hêmanên hevbeş ên çîrokan geriyaye. Lêkolîner jî li gorî armancên xwe vê rêbazê li ser çîrokên di destên xwe tetbîq dikin. Li gorî vê rebazê di hemu vegotin û çîrokên dinyayê de hêmanên hevbeş hene ku Thompson ji wan re gotiye *motif*. Di vê xebatê de jî me rêbaza Thompson li ser çîrokên Mîrze Mihemed tetbîq kir û ji bo ku aliyên hevpar ên çîrokên kurdî digel çîrokên din ên dinyayê derxin holê, me ev rêbaz bikaranî. Herwiha xebateke wisa, ji ber xwe ve dibe polînkirineke hêmanên çîrokan jî. Di vê gotara de, pêşî bi kurtasî em ê çend gotinan li ser Stith Thompson û têgeha motîfê bibêjin û piştre jî li ser çend motîfên girîng û berbelav ku di nav çîrokên Mîrze Mihemed de cih digirin, bisekinin.

Stith Thompson û Motîf

Stith Thompson folklorên Amerîkî ye ku gelek xebatên wî li ser folklorê hene. Wî gelek cureyên folklorê wekî stran, çîrok, gotinên pêşiyar, zûgotinok, çîrçîrok û hwd. berhev kirine, lê wî bêhtir di qada çîrokan de xebat kirine. *The Folktale* (Çîrok), *The Indexes of Indic Folktales* (Îndeksa Çîrokên Çermsoran), *Folktales of North American Indian* (Çîrokên Çermsorên Bakurê Amerîka), *One Hundred Favorite Folktales* (Sed Çîrokên Bijarte) jî çend xebatên wî yên li ser çîrokan e. Ji bilî van jî wî xebata Antti Aarne ya polînkirina çîrokan pêş ve biriyê û polînkirina çîrokan a li gorî tîpan (*type*) amade kiriye ku ev polînkirin di qada folklorê de pir navdar e (Martin, 1979).

Wekî ku me li jor jî behs kiribû Stith Thompson di çîrokan de li ser *motîfan* sekiniye. Wî çil salê xwe daye vî karî û di encamê de jî xebata xwe ya dewlemend *The Motif-Index of Folk Literature* (Îndeksa Motîfan a Edebiyata Gelêrî) derxistiyê holê (Martin 1979:15).

Têgeha *motîfê*, her çiqas bi wateyên curbicur be jî di hemû huneran de hatiye bikaranîn. Lê di folklorê de ango di edebiyata gelêrî de motîf bi awayekî pir bifonksiyon derdikeve hember me. Ji bo têgaha motîfê gelek rave hene. Li gorî Ansiklopediya Edebiyatê, beşa ku di heman berhemê an jî di berhemên curbicur de bi

cudatiyên biçûk tê dubarekirin *motîfe* (Edebiyat Ansiklopedisi, 1991: 216).

Ji aliyekî din motîf di tradîsyonê de wekî xwedî hêza xwe parastinê û beşa herî biçûk a çîrokavakirinê jî tê ditin (Sakaoğlu, 1980: 24).

Veselovsky ji bo motîfê hêmana vegotinê ku nikare were parçekirin dibêje. Li gorî wî mijar jî ji rêzkirina motîfan pêk tê. Heta di vegotinekê de motîf berî mijarê jî tê (vgz. Mathuna, 2016: 33).

Li gorî Stith Thompson ku bi taybet li ser motîfan xebitiye *motîf*, xwedî qabiliyeta domdariyê ye û beşa herî biçûk a çîrokê ye. Ji bo pêwistiyên vê qabiliyê motîf divê xwedî taybetîne balkêş û derasayî be. Yanî hemû rêgezên di çîrokê de ne motîf in lê tene hêmanên xwedî taybetiyên cuda dikarin bibin *motîf* (Thompson 1955).

Em dibînin ku berhemên edebiyata gelêrî li ser motîfan ava dibin. Dengbêj; çîrok, klam û destanê xwe li ser van hêmanên taybet ava dikin. Di vê derbarê de Aslan (2006: 11-12) vê raweyê dike:

“Motîf di demên kevnar de ku hê nivîs nebû, ji bo vegotinên estetîk hêmanên bingehîn bûn. Ew ji bo çandan jî wekî parastin, embar an birek bûn ku dikaribûn wan vegotinên estetîk wekî efsane, çîrok, destan û hwd. kûrtir bikin. Ev hêmanên bingehîn ku em ji wan re dikarin ‘qalip’ jî bibêjin di hemû çandan de xwedî heman fonksiyonê ne. Herwiha motîf her çiqas ji aliyê kûrkirina vegotinên estetîk ve navneteweyî bin jî ji aliyê simgekirinê taybet ê çandan ve jî netewî ne”.

Ev “qalip” an jî hêmanên taybet di çîrokên Mîrze Mihemed de jî bi awayekî zelal dikarin werin ditin.

Çîrokên Mîrze Mihemed

Çîrokên Mîrze Mihemed hin ji çîrokên herî berbelav ên kurdî ne. Ew li gelek deverên Kurdistanê bi varyant û versiyonên cuda peyde dibin. Bonimûne Öner (2016) çend çîrok ji herêma Agiriyê, İşler (2014) jî ji herêma Edîşê berhev kirine û ev çîrok wekî pirtûk jî çap kirine. Di nav berhevokên Celîle Celîl, Ordîxane Celîl (1978) û Heciyê Cindî (1961; 1962; 1969; 1980; 1988) de jî em rastî van çîrokan tên.

Çîrokên Mîrze Mihemed ji aliye naveroka xwe ve dikevin nav *çîrokên rasteqîn*. Lê ev naye wê wateyê ku hêmanên sêhrî di van çîrokan de peyde nabin. Bêguman wekî her çîrokî di nav van çîrokan de jî hêmanên sêhrî peyde dibin û ev hêman di çîrokê de roleke aktif jî dileyizin. Dîsa lehengên çîrokan xwediyê taybetiyên gewre ne. Bonimûne Mîrze Mihemed xwedî hêzeke gewre ye û kêça padişah xwedî xweşkahiyeke derasayî ye. Lêkolîner Alakom (Alakom 2002:15-16) Mîrze Mihemed ê serlehengê van çîrokan wisa rave dike:

“Di çîrokên kurdî de wek gelek caran tê dubare kirin, bi taybetî sê kurê padişah hene, navê yê piçûk gelek caran Mîrze Memûd an jî Mîrze Mihemed e. Ji ber ko ew time di

rêke rast de dimeşin, bi qencî, bi mêrxasiya xwe ve tîn nasîn, peyva ‘mîrze’ jî, wisan tê bawer kirin ko ji aliye civatê de bi zanetî li ser navên wan kesan hatiye zêdekirin. Di nav çîrokên kurdî de gelek çîrokên ko li ser Mîrze Memûd û Mîrze Mihemed hatine gotin, hene. Ev herdu kes wek du mêrxasên çîrokî yên here navdar tîn bi nas kirin, ew xelaskerên jinên bindest in”.

Çîrokên em li ser wan xebitîne jî raveya Alakom dupat dikin. Di wan çîrokan de jî Mîrze Mihemed wekî lehengekî baş û mêrxas tê xuyakirin. Herwiha, çîrokên Mîrze Mihemed jî hêla motîfan ve jî dewlemend in.

Motîf di Çîrokên Mîrze Mihemed de

Motîfên ku di çîrokên Mîrze Mihemed de berbelav tevî raveyên wan di vê beşê de hatine rêzkirin. Her yek nimûne bi vî awayî hatiye nîşandan:

B11.	Ejderha hemû gelê bajêr direvîne û dixwe.	(7)
Qoda Motîfê	Nimûneya motîfê	Hejmara çîroka ku tê de derbas dibe. ⁶

1- Ajelên Mîtolojîk

Mîtolojî çavkaniyek girîng a çîrokan e. Leheng û ajelên mîtolojîk bi taybetiyên derasayî tîn xemilandin û di nava çîrokan de tîn bikaranîn.

Hesp, ejderha, sîmurg çend jî ajelên mîtolojîk ên çanda kurdî ne. Ev ajel herwiha di çîrokên kurdî de jî peyde dibin ku her yek jî wan xwedî wateyên serbixwe ne.

Hesp: Di *Motîf-Indeksê* de bi qoda **B184.1. Hespê séhrî** natiye nîşandan. Em di çîrokan de hesp, bêhtirîn car wekî ajelek arîkar dibînin. Ew an leheng jî xetereyekê rizgar dike an jî arikariya leheng dike ku ew peywirekê bi cî bîne. Ji bilî vê jî di çanda kurdî de hesp ne tenê wekî arîkar lê ew bi xwe jî wekî leheng derdikeve pêş me. Wek ku Ronahî (2009: 44) jî dibêje; “*Di wêjeya me de hesp ne ji bo leheng e. Ew lehengekî bi sere xwe ye. Ev jî di çanda kurdî de taybetiya hesp dide nîşandan*”.

Sîmurg: Di *Motîf-Indeksê* de bi qoda **B31.5. Sîmurg: balindeyê gewre** hatiye nîşandan. Bi navên curbicur tê nasîn. Di mîtolojiya hemû gelan de çûkekî derasayî û gewre peyde dibe. Ji bo vî çûkî Yewnanî Phoneix, Hindî Garuda, Ereb Anka, Îranî Sîmurg

⁶ Ev çîrok tevî çavkaniyên xwe di tezê de cî digirin û her yek jî wan çîrokan bi hejmarekê hatiye nîşandan. Ji bo metnên çîrokan Bnr. Bünyamin Demir, *Çîrokên Kurdî li gorî Motîf-Indeksa Süth Thompson (Bi Nimûneyên Çîrokên Mîrze Mihemed)*, Mêrdîn: Zanîngeha Mardîn Artuklu, Enstituya Zimanên Zindî yên li Tirkiyeyê, Teza Mastîrê a Neweşandî

dibêjin. (Duymaz 1988:91) Ew li deverek xeyalî û pir dûr wekî Çiyayê Qafê dijî û ji aliye mezinbûna xwe ve jî derasa ye. Di gelek çîrokan de arîkariya leheng dike ku ew peywira xwe bi serfirazî biqedene.

Ejderha: Di *Motif-Indeksê* de bi qoda **B11. Ejderha** hatiye nîşandan. Ejderha di çandên çînî de xwedî îmajek baş e lê di çanda kurdî de xwedî imajek pir xerab e. Leach ji bo vî ajelê xerabker wisa dibêje:

“Li gorî mirovên kevnar û modern ew afirindeyekî mîtîk e. Laş û çermên wan dişibe mar û tîmsahan, serê wan jî dişibe şêr, teyran. Gelek ji wan balinde ne û agir ji devên wan dibare. Ew nobedariya gencîneyan dikin û li şikeftan, çêman an jî li ser ewran dijîn” (Leach 1948: 323).

Thompson jî ev ajelên mitolojîk wekî motif di îndeksa xwe de tomar kirine. Van ajelan em di bin beşa **B.Ajel** de dibînin. Ajelên mitolojîk di binbeşên **B0-B99. Ajelên Mîtolojîk û B100 – B199. Ajelên sêhrî** de peyde dibin.

Ev motif bi wan wateyên xwe yê jor lê carinan bi navên din jî di çîrokên Mîrze Mihemed de peyde dibin. Tevî qodên wan motifên ku di çîrokên Mîrze Mihemed de derbas dibin ev in;

- **B11.** Ejderha hemû gelê bajêr direvîne û dixwe. (7)
- **B11.2.3.1.** Zihakî heftserî pêşiya ava bajêr girtiye û divê her dem keçekê qurbanî bikin da avê berde. (2)
- **B11.10.** Ejderdayekî(marekî) ser ava bajêr girtiye. Gelên bajêr her hefte keçikekê dixemilînin û dikin qurbanî da ku karibin peşek av bistînin. (7)
- **B31.5.** Teyrê Astîka Çîlûçavreş li pişt çiyayê Qaf û Kofi (Çiyayê Qaf) de dijî. (1)
- **B31.5.** Mîrze Mihemed ku karibe çêlikên Teyrê Simîr ji mar xilas bike, Teyrê Simîr dê wî derxe ser rûzemînê. (2)
- **B184.1.** Hespê ba û birûskê arîkariya Mîrze Mihemed dike ku ji bavê xwe rizgar bibe.(1)
- **B184.1.** Tîştêk nikare kerê Şûnkê Sêpê li pey xwe bihêle. (1)
- **B184.1.** Bîblîcan bixwaze here ku derê hespê ku kalê zana ji heriyê çêkiriye dê wê bibe wir. (3)

2- Ezmûn

Motîfa “*ezmûn*”ê wekî astengekê derdikeve pêşiya lehengê çîrokan. Lehengê ku dixwaze bigihe armanca xwe an yara xwe divê hin ezmûnan derbas bike. Ji ber ku çîrok herdem bi encamekê xweş diqedin, leheng jî van ezmûnan bi serketî derbas dike û digihêje armanca xwe.

Di çîrokan û vegotinên gelêrî de bi giştî em van ezmûnan dibînin: *ezmûna sebrê*, *ezmûna nasînê*, *ezmûna zewacê*, *ezmûna hunerê*, *ezmûna diyarkirina zayendê* (Bozdoğan 2013: 110-111). Herwiha ew peywir û lêgerînên ku dive leheng pêk binin jî di bin vê beşe de ne.

Motîfên ezmûnê wekî beşeke serbixwe di nav *Motif-Indexê* de cî digirin. Thompson, hemu cureyên van ezmûnan di bin beşa “**H.Ezmûn**” de bi cî kirine.

Di çîrokên Mîrze Mihemed de motîfa *ezmûnê* wiha tê dîtin:

- **H200.** Mîrze Mihemed dive ezmûna Kalê Kor derbas bike da ku Kalê Kor bi kurîtiya wî bawer bike. (1)
- **H310.** Ê ku marê li ser ava bajêr bikuje, wê axa keça xwe bide wî. (7)
- **H310.** Padişah dê keça xwe bide kesê ku zîha bikuje. (2)
- **H1570.** Ji bo ku Teyrê Sîmir karibe arîkariya Mîrze Mihemed bike, divê Mîrze Mihemed heft heb cendekê mîhan û heft heb jî sîtilên tijî av bîne da ku her qatekê de cendekî û sîtilek av bide Teyrê Sîmir. (2)
- **H1570.** Ji bo ku padişah baş bibe divê cergê Astîka Çîlûçavreş bixwe. (1)
- **H1561.** Mîrze Mihemed ku karibe çêlikên Teyrê Sîmir ji mar xilas bike, Teyrê Sîmir dê wî derbixe ser rûzemînê. (2)

3- Heyberên Sêhrî

Sêhr, hêmanek bingehîn a çîrokan e. Ew bi gelek awayên baş û xerab di çîrokan de peyde dibe. Lê em ê di vê beşê de tenê li ser wan heyberên sêhrî bisekinin ku ew di tevna çîrokê de arîkariya leheng dikin û dihelin ku leheng bigihe armanca xwe. Ev heyberên sêhrî gelek caran ji aliye kesên din ve wekî diyarî tê dayîn.

Hemu motîfên derbarê heyberên sêhrî, di *Motif-Indexê* de di bin beşa **D.Sêhr** de di navbera **D800-D1699** de cî digirin.

Di çîrokên Mîrze Mihemed de ev heyberên sêhrî bi awayek fonksiyonel peyde dibin;

- **D810.** Keça biçûk gustîlka sêhrî dide Mîrze Mihemed da ku xwe karibe rizgar bike. (2)
- **D812.4.1.** Dayika Mîrze Mihemed a mirî kumekî sêhrî dide kurê xwe. (4)
- **D822.** Zanayê kal ji heriyê hespekî reş ji Bîblîcanê re çêdike. Bîblîcan bixwaze here ku ew hesp dê wê tavilê bibe wir. (3)
- **D1070.** Mîrze Mihemed dema ji mala hût direve, bi xwe re sê tiştên sêhrî şe, sabûn û cêrekî avê dibe. Bi arîkariya van tiştan xwe ji hût rizgar dike. (5)
- **D1022.** Ji bo ku Mîr Mihemed karibe ji binê birê rizgar bibe, divê du perikên sêhrî ku di sindoqa Kalo de ne heft caran li hev bixî. Dema ku li hev

- xistin, dê beranekî reş û beranekî spî peyda bibe. Lê Mîr Mihemed divê li beranê spî siwar bibe, da karibe derkeve rûyê erdê. (7)
- **D1023.** Mîrze Mihemed kengî du mûyên hespê ba û birûskê li hev dixê, li ku dere be jî hesp peyda dibe. (1)
 - **D1023.** Mîrze Mihemed ji şêr û hespên xwe re dibêje ku dema min mûyên we li hev xist, divê hûn werin cem min. (5)
 - **D1472.1.11.** Qoşxane û qaşika ku jina Mîrze Mihemed xwestibû sêhrî bûn. Mîrov dikarî têra welatekî xwarinê tê de çêbike. Çiqas biqede jî dîsa ji ber xwe ve tijî dibe. (4)
 - **D1610.** Derî dibêjin ji ber ku Mîrza Mihemed qencî bi me re kiriye, em ê jî bi ya wî bikin û derî rê didin wî û Belqizê. (8)

4- Qedexe

Qedexeyên ku di çîrokan de em dibînin ne qedexeyên asayî ne. Ji xwe ev qedexe wekî “*taboo*” tên binavkirin. Yanî dema ku *taboo* were bînpêkirin dê encameke wê ya xerab derbikeve holê. Çîrok jî ji zincîrebûyeran pêk tînin. Gelek caran ev zincîrebûyer bi bînpêkirina qedexeyekê destpêdikin an jî qedexe tevneke nû dixê nav zincîrebûyerê.

Qedexe ne tenê di çîrokan de lê di hemu warên çanda gelêrî de jî dikarin werin dîtin. Bi taybetî jî bingeheke qedexeyan a ayînî heye. Bonimûne di Êzîdatiyê de xwarina kelem û xasê qedexe ye û kesê ku van bixwe tê cezakirin (Kreyenbroek 2014:145).

Di vegotinên gelêrî de qedexeyên çend tiştan hene ku ew jî ev in: qedexeyên xwarin û vexwarinê, ên nêrinê, ên axaftinê, ên derbarê tiştên zayendî, ên ayînî û hwd.

Di *Motif-Indeksê* de beşeke serbixwe ji bo qedexeyan hatiye veqetandin. Di bin beşa **C.Qedexe(Taboo)** yê de hemu cureyên qedexe û encamên bînpêkirina qedexeyan cî digirin.

Qedexeyên di çîrokên Mîrze Mihemed de bi vî awayî ne:

- **C200.** Bîblîcan çî xwarinê çêbike divê pêşî bide pisîkê yan wê pisîk agirê wan bitemirîne û dîtina agir nepêkan e. (3)
- **C498.** Dema Belqiz bibêje “can ha can” divê Mîrza Mihemed bibêje “kule can” an ku bibêje “can” dê bibe kevir. (8)
- **C600.** Dixuna Belqizê çil gillê ne, Mîrza Mihemed divê sih û nehan veke yekê bihêle. Gava ew hemûyan veke wê bibe kevir. (8)
- **C610.** Divê Mîrze Mihemed neçe Merge Sorê an dê xerabî werin sere wî (1)
- **C611.1.** Di mala kalê kor de sê deriyên kilît kirî hene û divê tukes wan veneke. (1)

- **C830.1.** Bîblîcan divê xweliya dewsa pîrê biavêje devereke dûr an na wê pîrê careke din sax bibe. (3)
- **C885.** Wê zilam qamçiyekê li her yek birayên Bîblîcanê bixe. Bîblîcan jî divê guhê xwe bigire û dengê qamçiyê nebihîze. Ku dengê qamçiyê bibihîze birayê wê nabe mirov wê heywan bimîne. (3)
- **C537.** Divê Mîrze Mihemed li beranê reş siwar nebe. Ku siwar bibe beranê reş dê wî bibe heft qat binê erdê. (2)

5- Rêwîtiyên Dinyayên Din

Lehengên mît, efsane û çîrokên bi giştî diçin sê cureyên dinyayên: dinyaya jorîn, dinyaya jêrîn û bihûştên li ser ruzemînê. Garry û Shamsy (2005: 191) van dinyayan wisa rawe dikin:

“Dinyayên jorîn bi awayên curbicur derdikevin pêş me. Dibe ku wekî bihûşt an devereke perîşanî û xemgîniyê be. Herwiha dibe ku rêwîtiyek ji bo heyv, sterik an rojê be. Mirov bi derence, dar an jî bi paceyêke ezmanî xwe digihînin van dinyayan. Dîsa mirov bi amûrên wekî per, ewr an dû xwe bigihînin van dinyayan. Digel van carinan bi arîkariya çûk, xweda an ferîşteyan jî mirov digihin dinyayên din”.

Di dewama gotina xwe de derbasbûna dinyayên din jî wiha bilêv dikin;

“Mirov dikarin bi rêya dêri, çal, qul, kanî, şikeft, çiya an bîrekê xwe bigihînin dinyaya jêrîn. Carinan jî mirov ji aliye erdê ve tîr qurpandin û dikavin nava dinyaya jêrîn. Dinyaya jorîn bi giştî di bin rûyê erde de cî digire û wekî devereke aloz tê teswîr kirin. Niştecihên neasayî li wir dijîn” (Garry û Shamsy 2005:192).

Dinyaya miriyan jî di nav dinyaya jêrîn de tê teswîrkirin. Bihûştên li ser rûzemînê wekî deverek aram û pir xweş, di gelek dîn û mîtolojiyan de peyde dibe. Heta mirovên modern jî bawer dikin ku deverek wisa heye û herdem lêgerîna wê dikin. Cihê wê ne diyar e lê ew wekî newalek, daristanek an jî bexçeyek pir mezin û xweş tê texeyûlkirin. (Garry û Shamsy 2005: 197).

Ev rêwîti di *Motîf-Indeksê* de di bin beşa **F. Derasayîti** de cî digirin. Di motîf îndeksê de beşa **F0-F199** jî bo rewîtiyên dinyayên din hatiye veqetandin.

Di çîrokên Mîrze Mihemed de em vê motîfê bi van awayan dibînin:

- **F80.** Beranê spî mirov derdixe ser erdê beranê reş mirov dibe heft qat binê erdê. Mîrze Mihemed jî ber ku bi şaşî siwar dibe, beranê reş wî dibe dinyayek din a jêrîn. (2)
- **F80.** Mîr Mihemed bi şaşî li beranê reş siwar dibe û beran wî dibe heft tebeqe binê erdê. (7)

- **F90.** Jinik Mîrza Miheme dixapîne û diçe ser piştta wî. Paşî pehîneke lê dixê û wî heft tebeqeyan dixê binê erdê. (6)
- **F93.** Mîrze Mihemed bo ku here cem diya xwe ya mirî xwe diavêje kaniya miriyan. (4)
- **F101.6.1.** Teyrê Sîmir, Mîrze Mihemed li ser pîştta xwe derdixê ser rûyê erdê. (2)
- **F101.6.1.** Teyr ji ber ku Mîrze Mihemed çêlikên wî ji mar xilas kirine, wî derdixê ser rûyê erdê. (7)

6- Veguherîn

Veguherîn an jî cilguherîn hem di vegotinên gelêrî de hem jî yên ayînî de bi çend cureyan derdikeve pêş me. Veguherîn fantaziyeke ku mirovan bi awayekî di nava çîrokên de bicî kirine ku carina bi binhişê ve jî tê têkildarkirin. “*Li gorî gelek lêkolîneran motîfa veguherînê ku di destan, efsane, çîrok an jî di menqibeyan de tê dîtin, rengvedana daxwazên binhiş û hêza afirîneriya mirova ye*” (Turkan 2008: 137). Di hin baweriyan de jî veguherîn wekî *reenkarnasyon* derdikeve pêş ku van baweriyan li ser vegotinên gelêrî bandor jî kirine.

Di çîrokên de mirov vediguherin ajel, heyber, nebat an mirovin din. Berevajîya vê jî mimkun e. Ev veguherîn carinan bi dilxwazî carinan jî wekî xelat an ceza derdikeve pêş me.

Thompson *veguherîn, rêyên veguherînê, cureyên veguherînê, xerakirina veguherînê* di Motif-Indexê de di bin beşa **D.Sêhrê** de civandine.

Di çîrokên Mîrze Mihemed de jî veguherîn bi çend cureyên derdikeve pêş me:

- **D100.** Ji ber ku birayên Bîblîcan pincara dewsa pîra sêr dixwin, her yek ji wan dibê heyanek. (3)
- **D395.** Beqa ku Mîrze Mihemed ji xwe re aniye vediguhere şiklê keçikekê. (4)
- **D231.** Kesê ku li pey Belqizê dibin kevir. (8)

7- Bîr

Ev motîfa klasîk ku di gelek vegotinên gelêrî de em dibînin, wateyên wê curbicur in. Ji ber ku bîr di binê erdê de cî digire, ew dikare were wateya xerabî û şeytaniyê jî. Ev yek di mîtolojiyê de jî dikare were dîtin. Bonimûne “di mîtolojiyên îranî de Hurmuz xwedayê başiyê ye û li asîmanan dijî lê Ehrîmen xwedayê xerabiyê ye û di binê erdê de dijî” (Yıldız 2011:144).

Ji bilî wê wateya wê, bîr cihê tenêhiştin û zindanê ye jî. Yanî yan leheng di wir de tînin zindanîkirin an jî hin wan davejin binê wê da ku di wir de bimirin. Ev motîf piştî

îslamiyetê bêhtir bi vê wateyê hatiye bikaranîn. Yıldız (2011: 145) jî vê tespîtê dike:

“Ev motîf piştî îslamiyetê çîroka Hz. Yusiv bi bîr tîne. Çîroka Hz Yusiv a avetina binê bîrê ji aliyê birayên wî yê hesûd ve di vegotinên gelêrî de pir tê dubarekirin. Dîsa di dawiya vê çîrokê de Hz. Yusiv di encamê de ji binê bîrê rizgar dibe û dibe xwedî cihên girîng. Di çîrokan de jî çavnebar lehengan davejin binê bîran û wan ceza dikin û wan li wir tenê dihelin ku bimirin.”

Bir di Motif-Indeksê de tenê di beşekê de peyde nabe. Ew ligel taybetiyên xwe yê din dikevin bin sernavan. Bonimûne, **K735. Avetina Bîran** di bin beşa **K.Xapandinê, F93.Xwegihandina dinyaya jêrin bi rêya bîrê** di bin beşa **F.Derasayî, R41. Di binê bîrê de zîndanîkirin** di bin beşa **R. Girtî û Firaran** de cî digire.

Motîfa bîrê di çîrokên Mîrze Mihemed de jî bi gelek cureyan derdikeve pêş me:

- **F718.** Kaloyê xerab di bine bîreke de dijî. Ji bo birayê biçûk karibe bikeve bîra ku Kalo xwe tê de veşartîye heft werîsan bi heve dikin û wî berdidin binê bîrê. (7)
- **R41.** Kalo di bine bîrê de sê xwişk esîr girtine. (7)
- **S146.1.** Birayên Mîr Mihemed xiyaretê pê dikin û dema ku wî dikşînin devê bîrê şerîte diqetênin û dixwazin wî bikujin. (7)
- **N530.** Dema ku Mîrze Mihemed dadikeve binê bîra ku Kalo tê de dijî, dibîne ku li wê derê tijî tiştên xweşik hene: zêr, hevirmêş, mucvherat... (7)
- **K735.** Berdestiya Bîblîcan dexesiya wê dike û wê bi xapandinê diavêjê binê bîre. (3)
- **K735.** Birayên Mîrza Mihemed xiyaretê lê dikin û wi diavêjin bîre. (8)
- **R141.** Birayên Mîrza Mihemed xiyaretê lê dikin û wi diavêjin binê bîre. Lê ji aliyê kerwanekî ve tê xilaskirin.(8)
- **K735.** Birayên Mîrze Mihemed ji ber ku hesudiya wî dikin, xiyaretê pê dikin û wî di binê bîrê de dihêlin. (2)

8- Evîn

Di hin vegotinên gelêrî de wekî çîrokên gelêrî û destanan de evîn motîfek serekî ye. Ji ber ku çîrok bêhtir vegotinên didaktîk in, motîfa evînê di çîrokan de ewqasî ne girîng e. Lê dîsa jî em bi her cureyê motîfa evînê di çîrokan de jî dibînin.

Motîfa evînê di motif-indexê de di bin sernava **T.Zayend** de cî digire. Thompson hemu motîfên têkilî evînê di binbeşa **T0-T99.Evîn** de qeyd kirine. Di vegotinên gelêrî de em rastî çend cureyên evînê dibin ku Thompson jî di motif-indexa xwe de diyar kirine, hin ji wan ev in:

T11. Di xewnê de dilketin

T15. Di dîtina ewil de dilketin

T80. Evîna trajik

T91. Evîna kesên hêjar û dewlemend

Di çîrokên Mîrze Mihemed de motîfa evînê bêhtir bi awaya “di dîtina ewil de dilketin” peyde dibe.

- **T11.** Mîrze Mihemed di dîtina ewil de dildikeve keçika herî biçûk. (2)
- **T11.** Mîrze Mihemed di dîtina ewil de dildikeve wê keçika zaf xweşik ku berê di şiklê beqê de bû. (4)
- **T11.** Bavê Mîrze Mihemed di dîtina ewil de dil dikeve jina pir xweşik a kurê xwe. (4)
- **T29.** Bavê Mîrza Mihemed dilketiye keçikekê ku nikare bigihêjê. (8)

9- Hût

Gotina hût tê wateya tiştên pir gir û mezin. Ji bo vê gotinê dêw jî tê gotin. Lê li gorî me gotina hût xwedî wateyek berfirehtir e. Dema ku em dibêjin *dêw*, afirindeyên pir mezin lê bi awayekî di teşeya mirovan de tê bîra me.

Motîfên hûtan bi giştî di bin beşa **G.Hût** de hatine polînkirin. Thompson terma ‘hût’ ne tenê ji bo forma ‘hût’ lê bi giştî ji bo formên cinawir an dêwan bi kar aniye. Ji ber vê em di bin vê beşê de agahiyan li ser merivxwir, merivxwirî, cadû, dêw, hûtan jî dibinin.⁷

Ji ber ku ev afirinde xwedî taybetiyên mîtolojîk in û di mîtolojiyên gelek gelan de jî peyde dibin, ev afirindeyên êceb bi awayekî dikevin bin beşa *Motîfên Mîtolojîk* jî. Ji ber wê em çend motîfan têkilî hûtan di bin beşa **A.Motîfên Mîtolojîk** de jî dibinin.

Herçiqas hût wekî afirindeyên xerab û merivxwir hatibine teswîrkirin jî di çîrokên Mîrze Mihemed de em carinan başiyên wan jî dibînin. Motîfên hûtan di çîrokên Mîrze Mihemed de bi van nimûneyan peyde dibin:

- **G312.** Dema ku hût (dêw) her sê hevalan di şikeftê de digire, dibêje yek taştê yek firavîn yek jî şîva min e û ji her sê hevalan yekî dixwe. (5)
- **G11.3.** Li Merga Sor Pîra Mirovaxwar û sê keçên wê mirovaxwar hene. (1)
- **G312.** Dewê sor dibêje ev çend salin diranê min ji bo goştê misilmana dixwire. (8)
- **G420.** Dêw her sê xwişk derdest kirine. (2)
- **G512.** Mîrze Mihemed dêwê xerab dikuje. (2)

⁷ https://sites.ualberta.ca/~urban/Projects/English/Content/Motif_Help.htm, Dîroka lênerinê: 15.11.2016

- **G530.1.** Jinên her sê dêwan ji bo ku Mîrza Mihemed karibe xwe xilas bike arîkariya wî dikin. (8)

10- Jimareyên Formel

Jimare di gelek warên çanda gel de bi wateyên curbicur hatine bikaranîn. Ew wateyên kûrtir di bin durivê xwe yê rastî de vedişerin. Çand û erdnîgariya ku vegotinên gelêrî tê de hatine afirandin, van wateyan didin wan hejmaran. Heta ji ber van wateyên wan ev hejmar wekî pîroz tèn dîtin.

Ji nav van hejmaran ên ku herî zede tèn bikaranîn “*yek, sê, çar, heft û çil*” e. Her yek ji van hejmaran li gorî çanda ku tèn bikaranîn wateyên curbicur distînin. Lê bi giştî ev hejmar di hemu çandan de tèn bikaranîn. Bonimûne di xirîstiyaniyê de ji ber baweriya sêyîneyê (trinity) hejmara *sê*, di misilmantiyê de ji ber ku Hz. Mihemed di çil salî de bûye pexember hejmara *çil*, di cihûtiyê de ji ber ku xweda di şeş rojan de dinyayê ava dike û roja hefta radiweste hejmara *heft*, ji ber çar hêmanên sereke (av, hewa, agir, ax) di gelek çandan de jî hejmara *çarê* xwedî wateyên taybet in.⁸

Stith Thompson *jimareyên formel* di bin beşa **Z.Komên Motîfan ên Curbicur** bi hejmara **Z71. Jimareyên formel** rêz kirine.

Herwekî ku di hemu çîrokan de hejmarên formal pir tene bikaranîn, di çîrokên Mîrze Mihemed de jî ev formel pir zêde peyde dibin. Çend nimuneyan em dikarin wisa bidin:

- **Z71.1. Sê** bûyerên xof diqewimin. (1)
- **Z71.1. Sê** lawên padîşah hene. (2)
- **Z71.1. Sê** tiştên sêhrî tèn diyarîkirin. (1)
- **Z71.1. Sê** heb astengî di peşiya Mîrze Mihemed de hene ku dive derbas bike. (5)
- **Z71.1. Gel sê** caran li ber qesra padîşah re derbas dibe, her sê caran jî keça padîşah a biçûk sêva xwe li keçelokê qazvan dixê. (5)
- **Z71.5. Li** pişt dêrî **heft** qafileyên kafiran hene. (1)
- **Z71.5. Mîrze** Mihemed û kêça biçûk bi daweteke **heft roj û heft şevan** dizewicin. (2)
- **Z71.5. Heft** kêçên pîra sêhrî hene.(3)
- **Z71.5. Mîr** Mihemed bi şaşî li beranê reş siwar dibe û beran wî dibe **heft** tebeqe binê erdê. 7)
- **Z71.12. Mih** û şêrê li ber derî, ev **çil** sala birçî ne. (1)

⁸ Ji bo nixandineke giştî li ser hejmarên formel û wateyên wan bnr. Schimmel, Anna Maria (2000). *Sayıların Gizemi*. Istanbul: Kabalıcı Yayınevi

- **Z71.12.** Di nava riha hût de mifteyên **çil** odeyan veşartîne. (5)
- **Z71.12.** Qral ji her du keçên xwe yên mezin re **çil roj û çil şevî** dawetê dike. (5)

ENCAM

Bêguman motîfên di çîrokên Mîrze Mihemed de derbas dibin ne ev tenê ne. Ji bilî wan motîfên ku me ravekirine, gelek motîfên din di van çîrokan de derbas dibin. Lê di xebata xwe de yên herî berbelav ku me dîtî ev bûn. Çend fonksiyonên van motîfan hene. Ji ber ku her motîfek di nava xwe de wateyên curbicur dicîvine, ew naveroka çîrokê dewlemendtir û kûrtir dike. Bonimûne motîfek ku tenê ji yek gotinê pêk tê dikare wateya çîrokeke serbixwe bixe nava çîrokeke din. Herwiha ew arîkariya çîrokbêj jî dikin ku karibe çîroka xwe li ser bîngeha wan ava bike. Dîsa ji ber ku motîf di gelek çandan de çî bi heman wateyê bin çî bi wateyên cuda bin jî dubare dibin, ew dibin nîşana hevbeşbûna çandan jî. Yanî ev nîşanî me didin ku çandên dinyayê jî hev tesîrê digirin an jî dibe ku ew ji çavkaniyeke hevpar derketibin. Bonimûne herçiqas di çanda kurdî de merivxwirî ne tiştê berbelav e, lê em di çîrokên kurdî de jî gelek nimûneyên wê dibînin ku ev bandora çandên din e. Dîsa hejmarên formel wekî *sê, heft an çil* bi heman wateyên çandên din hatine bikaranîn.

Li gorî wan nimûneyên motîfan ku me di çîrokên Mîrze Mihemed de tespit kirine, ew çîrok jî li ser bîngeha motîfan avabûna û her yek ji wan motîfan bi awayekî fonsiyonel hatiye bikaranîn. Van motîfan ev çîrok ji aliye naverok û wateyê dewlemend kirine. Herwiha zêdebûna motîfan nîşanî me dide ku çîrokên kurdî jî digel çîrokên dinyayê xwedî heman taybetiyên in û gelek hêmanên wan ên hevbeş hene.

ÇAVKANÎ

- Alakom, Rohat (2002). *Folklor û Jinên Kurd*, Stockholm: weş. Nefel
- Aslan, Namık (2006). "Halk Anlatılarında Motif ve Tip Kavramı Üzerine", *Erciyes*, j.347, r. 9-12
- Bozdoğan, Merve (2013). *Türk Halk Hikâyelerinde İmtihan Motifi Üzerine Bir İnceleme*, Teza Mastirê ya Neweşandî, Zanîngeha Niğde
- Celil, Ordîxanê û CELİL, Celîle (1978). *Zargotîna Kurda – II*, Moskva: Nauka
- Cindî, Heciyê (1961.) *H'ik'yat'êd Cîmae'ta K'urdîê – I*, Êrêvan: Neşîreta AU R'SS Ermenîê
- (1962). *H'ik'yat'êd Cîmae'ta K'urdîê – II*, Êrêvan: Neşîreta AU R'SS Ermenîê
- (1969.) *H'ik'yat'êd Cîmae'ta K'urdîê – III*, Êrêvan: Neşîreta AU R'SS Ermenîê
- (1980). *H'ik'yat'êd Cîmae'ta K'urdîê – IV*, Êrêvan: Neşîreta AU R'SS Ermenîê

- (1988). *H'ik'yat'êd Cima'eta K'urdîê* – V, Êrêvan: Neşîreta AU R'SS Ermenîê
- Dündar, Hülya (2002). “Vladimir Propp ve Masalın Biçimbilimi”, *Milli Folklor Dergisi*, j.55, r. 115-118
- Garry, J. and EL-SHAMY, H. (2005). *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature*. 1st ed. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe
- Îşler, İkrâm (2014). *Mîrza Mihemed û Çavreşa Qîza Mîrê Ereban*, Wan: Sîtav
- İzci, Rukiye (2013). *Di Çîrokên Mîrze Mihemed de Motîfên Edebiyata Kurdî ya Gelêrî*, Projeya Mastira Bêtez a Neweşandî, Mêrdîn: Zanîngeha Mardîn Artuklu, Enstituya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê
- Komîsyon (1991). Motif. *Edebiyat Ansiklopedisi*, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş.
- Kreyenbroek, Philip G. (2014). *Ezîdîlik – Arka Planı, Dînî Adetleri ve Metinsel Geleneği*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Kuşçu, Ebubekir (2013). *Li Gorî “Motif Index of Folk Literature” yê Motîfên di Çîrokên Kurdî yên Gelêrî de*, Projeya Mastira Bêtez a Neweşandî, Mêrdîn: Zanîngeha Mardîn Artuklu, Enstituya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê
- Leach, Maria (1984). Type. *Funk and Wagnalls, Standart Dictionary of Folklore, Mytology and Legend*, r. 323, New York: Weşangeha Harper & Row
- Martin, Peggy (1979). *Stith Thompson: His Life and His Role in Folklore Scholarship*, Bloomington, Indiana: Folklore Publications Group, Indiana University
- Öner, Nihat (2016). *Mîrze Mihemed- Gurzek Çîrok ji Herêma Serhedê*, İstanbul: weş. Avesta
- Ronahî, Mihemed (2009) “Di Wêjeya Kurdan a Devkî de Raz û Sembol”, *Kovara W*, j.25.
- Sakaoğlu, Saim (1980). *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Katalogu*, Ankara: Ankara Basımevi
- Schimmel, Anna Maria (2000). *Sayıların Gizemi*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi
- Temtek, Leyla Şevin (2013). *Folkloru Bazîdê*, Projeya Mastira Bêtez a Neweşandî, Mêrdîn: Zanîngeha Mardîn Artuklu, Enstituya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê
- Thompson, Stith (1955-58). *The Motif Index Of Folk Literature*, Indiana: Indiana University Press
- Türkan, Kadriye (2008) “Türk Masallarında Kahramanın ve Şamanın Don Değiştirmesi Arasında Benzerlikler”, *Türkbilgi Dergisi*, j.15, r. 136-154
- Yıldız, Çetin (2011) *El-Ferec Ba'de's-Şidde'de Motif İncelemesi*, Teza Mastirê ya Neweşandî, Adıyaman Üniversitesi

ÇAVKANÎYÊN DÎJÎTAL

MATHUNA, Mac Seamus (2016). *The History Of Celtic Scholarship in Russia And The Soviet Union*, Dîroka lênêrînê: 26.03.2016

<http://arts.ulster.ac.uk/historyceltic/wp-content/uploads/2012/04/Celto-Slavica-MacMathuna-CS-in-USSR-No-pictures118-August.doc>

https://sites.ualberta.ca/~urban/Projects/English/Content/Motif_Help.htm Dîroka lênêrînê: 15.11.2016



XWENDINEKE BERAWIRDÎ YA PROBLEMA XERABIYÊ DI MEM Û ZÎNA EHMEDÊ XANÎ Û OTHELLOYA SHAKESPEARE DE

M. Şirin FİLİZ*

KURTE

Problema xerabiyê, problemeke herî kevnare ye ku hem di qada felsefeyê de hem jî di qada olî de nîqaş li ser hatine kirin. Ev problem îro jî aktûelbûna xwe diparêze û gelek nîqaşên felsefî û olî li ser vê problemê têne kirin. Shakespeare û Ehmedê Xanî di demên cuda de jiyabin jî em dikarin şopên vê problemê di berhemên her duyan de jî bibinin. Di çanda Rojava de ev problem bêtir di çarçoveya felsefeyê de hatiye nîqaşkirin. Loma em di *Othelloyê* de bêtir rastî nêrînên felsefîk tên. Lê di çanda Rojhilat de di vê serdemê de bandora olê bêtir heye û şair û edibên vê serdemê bêtir jî perwerdeya olî derbas bûne. Loma jî di *Mem û Zînê* de em bêtir rastî nêrînên olî yên li ser vê problemê tên. Di vê gotarê de di çarçoveya problema xerabiyê de em ê van herdu berheman bidin berhev. Her çend di navbera van her du berheman de jî aliyê edebî ve gelek xalên hevpar hebin jî em ê bêtir li ser problema xerabiyê hûr bibin.

Bêjeyên Sereke: Othello, Mem û Zin, Problema Xerabiyê, Vîna Azad, Determînîzm, Edebiyata Berawirdî

ABSTRACT

"A Comparative Study on the Problem of Evil in Ehmedê Xanî's Mem û Zîn and Shakespeare's Othello"

The Problem of Evil is one of the oldest philosophical problems discussed both in philosophy and religion. The problem is still up to date and there are many philosophical and religious discussions on it. We can also see these discussions in literary works. Although Ehmedê Xanî and Shakespeare lived in different times, we can see the traces of the problem in their works. In Western Culture the problem has usually been discussed in the philosophical sense, so mostly philosophical thoughts can be seen in Shakespeare's works. However, there are mainly religious influences in Eastern Culture and many poets and writers of this period took religious education. Therefore, in *Mem û Zîn* we come across religious views on this problem. In this paper, we are going to compare both works in terms of this problem. Although there are many similarities between these two works in literary sense, we will mainly focus on the Problem of Evil.

Key Words: Othello, Mem u Zin, The Problem of Evil, Free Will, Determinism, Comparative Literature

* Xwendekarê Doktorayê, Zanîngeha Dicle, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî,
e-mail: mehmetirinfiliz@gmail.com

DESTPÊK

Metnên kanonîk ew metn in ku ji demên hatine hilberandin heya vê serdemê guncawbûna xwe diparêzên. Harold Bloom dema behsa metnên kanonîk dike, dibêje; ev metn di nav xwe de hemû tiştên nexweş dihewînin ku derbarê mirovan de ne, bo nimûne tirsî mirinê, hesûdî û hwd. Ev hewldana kanonîkbûnê ye ku kanonîkbûn veguheztina bîra kollektîf e. Lewra Shakespeare dide pey şopa vê daxwazê. Bloom, kanona rojava li gor çar serdeman dabeş dike û Shakespeare jî dixê nav serdema arîstokratîk û dibêje; “navenda vê serdemê ji Shakespeare e” (Bloom, 2014: 26-55). Shakespeare nivîskarekî gelek berhemdar bû, wî gelek metnên listîkê ji bo şanoyê nivîsand. Ev metn bêtir piştî mirina wî hatin weşandin. Jiyana mirovan, fêmkirina jiyane bixwe, mijarên sereke yê berhemên wî bûn. Bi gotineke din mirovekî ji rêzê jî dikare ji jiyana xwe parçeyek di nav van berheman de bibîne. Jixwe tiştê ku Shakespeare dike nivîskarekî klasîk û gerdûnî jî ev yek e. (Bloom, 2014: 64). Em dikarin bi hêsanî bibêjin ku Shakespeare bandoreke mezin li edebiyata Rojava kiriye û ew bandor hîna jî berdewam dike. Her çend berhema wî ya herî navdar Romeo û Juliet be jî yek ji metnên kanonîk ên Shakespeare jî Othello ye. Gelek nivîsar û şîroveyên akademîk li ser vê berhemê jî hatine nivîsandin.

Eger em ji bo edebiyata kurdî behsa kesayetekî girîng bikin, bêgûman ev kesayet Ehmedê Xanî ye. Lewra Ehmedê Xanî jî gelek bandor li ser edebiyata kurdî kiriye. Li ser Ehmedê Xanî jî gelek şîrove hatine kirin. Lêbelê ev şîrove bêtir di çarçoveya netewperwerî û sufîzma Ehmedê Xanî de ne. Lê tiştê ku Ehmedê Xanî ji kesayet û şairên kurd ên din girîngtir dike, ne tenê sufîzm û netewperweriya wî ye. Lewra Ehmedê Xanî jî wekî Shakespeare behsa jiyana mirovan dikir. Kurdan di Mem û Zîna wî de xwe û jiyana xwe didîtin, daxwaz û xwestekên xwe yê însanî didîtin. Lewra jî eger em îro ji bo edebiyata kurdî behsa metneke kanonîk bikin ev metn Mem û Zîn Ehmedê Xanî ye.

Divê bê gotin ku ev her du kesayetên navborî jî jiyana mirovan û fêmkirina jiyane kirine mijarên xwe. Hestên însanî wekî hesûdî, fesadî, xerabî mijarên sereke yê berhemên wan bûn. Ew jî dibê sedem ku her çend ev her du kesayet ji aliyê erdnîgariyê ve ji hev gelek dûr bin jî ji aliyê fêmkirina jiyana însanan ve nêzî hev in. Madem wisa ye em ê di vê gotarê de ji aliyê olî û felsefîk ve li ser berhema Ehmedê Xanî Mem û Zîn berhema Shakespeare Othello bisekinin. Lewra di van her du metnan de problemeke kevnare heye ku rasterast bi jiyana mirovan re eleqedar e. Ev problem, problema xerabiyê ye ku derbarê helwesta mirovatîyê de ye.

Eger em ji aliyê edebiyata berawirdî ve binêrin, fonksiyona edebiyata berawirdî ew e ku wekhevî û cudahiyan ku di encama lêkolînê de derketine holê, derxîne pêş. Ev

lêkolîn gelek caran digihêjin wê encamê ku edebiyatek di bin bandora edebiyateke din de maye û lêkolînerên edebiyata serdest van bandoran aîdî edebiyata xwe ya netewî dibînin. Lê ev ne li gor zanista edebiyata berawirdî ye. Divê mirov ji aliyê edebî ve pêşiyê van metnan analîz bike û dema ev tê kirin, divê neyê jibîrkin ku edebiyata berawirdî bi tiştên netewî pirtir bi tiştên ser neteweyî (supranational) re peywendîdar e. Edebiyata berawirdî, bêtir bi tiştên çandî, fikrî û neteweyî re peywendîdar e û hewl dide ku van fikrên navneteweyî derxîne holê. (Aytaç, 2003a: 125-126). Jixwe hebûna têkiliyên navmetnî nayê wê wateyê ku metnekê di bin bandora metneke din de maye. Her çend em nizanibin ka gelo haya Ehmedê Xanî ji *Othello* hebû yan tune bû jî lê em dizanin ku her du jî xwestine jiyana mirovan fêhm bikin û bi awayekî edebî derbirînin.

Divê bê zanîn ku ne tenê ji aliyê problema xerabiyê ve di navbera van her du metnan de têkiliyên navmetnî hene. Ji bilî vê gelek têkiliyên din jî hene. Bo nimûne, her çend di *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî de tunebe jî di guhertoya folklorîk a *Memê Alan* de Mem ji bajarê Mexribîyan e, bi awayeke balkêş *Othello* jî Mexribî ye. Mem jî û *Othello* jî biyanî ne. Di *Memê Alan* de dema teswîra bajarê Mexribîyan tê kirin, behsa keştî û behran tîr kirin ango mirov hîn dibe ku ev bajar di qerexa behrê de ye, di *Othello* de jî bûyer li Venedîk û Qibrîsê derbas dibin (bnr. Lescot, 2010). Di her du metnan de jî serkar hene ku begên xwe tehrîk dikin. Dibe ku ji ber van têkiliyên navmetnî be ku *Othello* çend caran ji bo kurdî hatiye adaptekirin (Zêdo, 2016: 249-261). Her çend ev rêzebûyer di gelek çîrokên folklorîk de wek hev bin jî di van her du metnan de çîroka arketîpeke kevnare jî tê vegotin. Berna Moran, dema ku behsa arketîpan dike, dibêje; em di folklorê gelan de gelek caran rastî arketîpan tîr, lê divê ev arketîp wekî alegoriyên mirî neyên dîtin, ew bêtir bi jiyana kevnare ya mirovayetiye ve peywendîdar in. Loma ev arketîp gelek bandor li ser me dikin û nivîskarên ku van arketîpan bi kar tînin, ji jiyana xwe ya takekesî derdikevin û dibin gerdûnî (Moran, 1991: 205). Li gor nêrîna arketîp, dema ku em vegehin nav dîrokê, tiştên ku me ji yê din cuda dikin dê wenda bibin. Lewra di destpêka mirovahiyê de gelek tiştên mirovahiyê hevpar bûn. Ji ber vê yekê ye ku di hemû deverên cihanê de niha jî di navbera mirovahiyê de gelek xalên hevpar hene. Li gor nêrîna arketîp girîngiya sînoran, cudahiya zimanî, etnikî û olî ne girîng in (Tekşan, 2011: 259). Eger em bi vî rengî binêrin, dê bê dîtin ku di van her du berhemên arketîpeke kevnare heye. Ev arketîp çîroka Şeytên û Adem e ku di nav gelek civakên cihanê de tê vegotin. Lê tiştê girîng ew e ku li ser vê çîrokê, di çarçoveya problema xerabiyê de gelek nîqaşên felsefîk û olî hatine kirin û mirov dikare şopa van nîqaşan di berhemên edebî de jî bibîne. Eger em bi kurtasî bibêjin tiştê ku Adem ji ferîşteyan qenctir dike çi ye? Bêguman dê bê gotin ku Adem xwedî vîna azad bû. Lewra qenciya ku wî dikir ji qenciya ferîşteyan bêtir bi qîmet bû.

Gürsel Aytaç dema ku behsa edebiyata berawirdî dike, dibêje; rola edebiyata berawirdî ew e ku mirov du berhemana ji aliyê mijar, bîr û baweriyekê yan jî ji aliyê şeweyê ve bide ber hev û wekhevî û cudahiyên van her du berhemana bide ber hev (Aytaç, 2003b: 13). Lê wekî li jor jî hat vegotin, her çend ji aliyê edebî û mijarî ve di navbera her du berhemên navborî de gelek wekhevî hebin jî ev gotar dil dike ku li ser problema xerabiyê hûr bibe.

Em ê di destpêkê de behsa problema xerabiyê bikin û paşê problema xerabiyê bi wî awayî nîşan bikin ku ka gelo çawa di van her du berhemana de hatine nîqaşkirin. Ji bo vê yekê jî em ê di çarçoveya vê problemê de pêşiyê analîza sê qerekerên bingehîn ên van berhemana bikin. Ev qereker di *Othello* de Iago, *Othello* û *Desdmona*, di *Mem û Zînê* de Beko, Mîrê Botan û Zîn in. Ev her sê qereker temsîliyeta başî, xerabî û vîna azad dikin. Piştî analîza qerekeran, em ê hewl bidin ku van qerekeran bidin ber hev û têkiliyên di navbera van metnan de nîşan bidin.

1. Problema Xerabiyê

Li ser rûyê cîhanê bêguman xerabî heye û ji destpêka dîrokê ve mirovahî şahidiya vê yekê dike. Rejîma Polpot û qetliyamên Naziyan hemû nîşaneyên vê yekê ne. Lê eger em xerabiyê kategorîze bikin, du cure xerabî hene: Xerabiya yekem, xerabiya xwezayî ye wekî erdhej, lehî, şewat û hwd. Ya din jî xerabiya exlaqî ye ku mijara vê gotarê ye. Xerabiya exlaqî, gelek caran bala mirovahiyê kişandiye û bûye mijara nîqaşan. Lewra xerabiya xwezayî pir bala mirovan nekişandiye. Lê berevajî vê, xerabiya exlaqî ji ber ku bi mirovan re têkildar e, bêtir li ser vê xerabiyê nîqaş hatine kirin (Eagleton, 2011:13). Eger em ji aliyê teolojîk ve li vê meseleyê binêrin, divê ji bo bawermendekî olên yekxwedayî ev mesele bê çareserkerin. Lewra li gor bawermendekî olên yekxwedayî, Xweda eger hebe ew xwedayekî baş e, her tiştî dizane û hêz û qudreta wî digihêje her tiştî. Eger em bi gotina Quranê bibêjin: “Wî dema ku got ‘bibe’! Her tişt çêdibe” (Kuran, 6/73). Madem wisa ye ku hêza Xweda digihîje her tiştî, ew çax Xweda ji bo çî destûr daye ku şeytên xerabiya xwe bîne ser rûyê cîhanê û bibe bela li serê mirovahiyê. Ji ber ku ewqas tiştên xerab pêk tên û ewqas qetlîam û zîlm û zordarî hene li ser rûyê cîhanê, ev yek wekî problema xerabiyê tê pênasekirin (Warburton, 2000: 24). Vê problemê gelek caran destê ateîstan xurt kiriye û wan rexne li teîstan kirine, bi taybetî di sedsala 17. û 18. de nîqaşên li ser vê yekê gur bûne û hem di nav feylesofên rojavayî de û hem jî di nav alim û zanyarên rojhilat de ev nîqaş hatine kirin. Li aliyê Rojava, bi taybetî ji hêla Leibniz û Augustin ve ev problem hatiye nîqaşkirin. Augustine bi taybetî hem di nav metnên Paganîk û hem jî di nav Încîlê de dide pey şopa vê yekê û li gor xwe çareseriyekê tîne vê meseleyê. Ev çareserî li gor wî ev e; sazkirina ahengekê ye di navbera du tiştên li dijî hevdu de. Ji bo vê yekê jî nimûneya wêneyê didin; eger tu bixwazî di nav wêneyekî de ahengekê bibînî, divê tu ji dijayetiyan sûd wergirî. Ji

bo mînakê, cihên reş û sî (shadow) di wêneyê de. Augustinê bi vê yekê balê dikişîne li ser vîna azad (free will) a mirov. Lewra însan xwedî vîna azad e ku ev yek ferqa di navbera melek û însanan de ye.² Dîsa Suarez jî li ser van nîqaş dîke û dibêje; her çend Xweda xerabî afirandibe jî bi armanceke nebaş çênekiriye. Lewra ew bi çêkirina xerabiyê dil dîke ku hemû mirov jî xerabî, êş û azarê azad bibin û bi tenê xwe bi Xwedê ve girê bidin (bnr. Fredesso, 2001: 11). Di encamê de di çanda Rojava de li hember xerabiyê parastina vîna azad hatiye kirin. Bi gotineke din, xerabî heye lê însan bi vîna azad xerabiyê dîke û jî kirinên xwe berpirsiyar e.

Baş e wê çaxê vîna azad çî ye? Ev pirs divê li gel determinîzmê bê ravekirin ku ev rasterast bi meseleya azadiyê ve girêdayî ye. Lewra li gor gelek kesan, eger determinîzm hebe, vîna azad tune ye. Baş e wê çaxê determinîzm çî ye? Determinîzm bi wateya xwe ya ferhengî “sedemî” ye ango çî tiştêkî ku bê sedem be, tune ye û wê çaxê helwestên mirovan jî xwedî sedem in. Yanî eger mirovek xirab bibe, ew ne sûcê wî ye. Lewra hin tişt bûne sedem ku ew kes xerab bûye. Ji ber vê yekê em nikarin kesekî xerab tawanbar bikin. Lewra ew bi vîna xwe nebûye gunehkar. Kesên ku li dijî vê yekê derdikevin, dibêjin na! Determinîzm ne darbasdar e û her mirov xwedî vîneke azad e û jî kirinên xwe jî berpirsiyar e (Rose, 2009: 9-20). Li gor van yekan, em dikarin bibêjin ku li gor vîna azad, Xweda xerabiyê afirandiye, lê tercihkirina xerabiyê an başiyê di destê mirovan de ye. Mirovek dikare bi vîna xwe ya azad xerabiyê jî başiyê jî tercih bike. Tiştê ku însanan jî ferîşteyan cihê dîke jî ev yek e. Lê divê bê gotin ku hem di çanda rojava de û hem jî di çanda îslamî de gelek kes piştevaniya determinîzmê jî kirine û gotine ku însan ne xwedî vîneke azad e.³

Lêbelê tiştê girîng ew e ku vîna azad wekî amûreke ravekirinê li hember problema xerabiyê hatiye bikaranîn. Lê ji ber ku ew nîqaş ne mijara vê gotarê ye, em vê yekê li vir bihêlin û berê xwe bidin nav civaka îslamî ka wan çî gotine?

Her çend gelek alimên Îslamê li ser vê yekê gelek tiştên curbicur gotibin jî ji ber nêzikahiya Said-i Nursi bi Ehmedê Xanî ve em ê berê xwe bidin fikrên Said-i Nursi. Çimkî her du jî hem ji heman çandê û civakê ne û hem jî xwedî heman ramanên Îslamî ne. Dema me behsa problema xerabiyê ya di *Mem û Zînê* de kir, ev yek dê bêtir bê fêmkirin. Said-i Nursi di berhama xwe ya bi navê *Mektûbatê* de li ser van yekan nîqaş dîke û bersiv dide pirseke bi vî rengî. Pirs ev e: “Gelo Xweda jî bo çî şeytên afirandiye, ma çêkirina tiştêkî xerab jî ne xerab e?” Said-i Nursi bersiv dide vê yekê û dibêje; nexêr! Ji bo ku hin tiştên baş pêk werin, divê hin tiştên xerab jî pêk werin. Ji bo mînak, ji bo ku milê we nebe kangren, divê tiliya we bê jêkirin.

² Ji bo nêrinên Leibniz û Augustin bnr. Kremer & Latzer (2001:4-5).

³ Ligel van xalan gelek nîqaşên din hem di nav rojava û hem jî di gelek deverên cihanê de têne kirin. Nîqaşên li ser problema xerabiyê têne kirin wekî teodîse tê binavkirin û mirov dikare bibêje ku her ol û çand xwedî teodîseyek cuda ye, heta mirov dikare bibêje ku di nav olekê de jî teodîseyên cuda hene bo nimûne di nav xaçebînan de nîqaşên ku li dijberî hev in jî hene (bnr. Astley, 2003).

Ev tişteki xerab e, lê xelasbûna milê we ya ji jêkirinê tişteki baş e. Lewra li gor van yekan afirandina şeytan û tiştên xerab, ne xerab in û armanceke afirandina şeytan û xerabiyên heye ku bi saya van qabiliyetên çak û xerab ên di hundirê mirovan de heyî, dibe ku asta mirovan ji ferîşteyan bilindtir bibe an jî ji asta heywanan jî kêmtir bikeve. Said-i Nursi berdeyam dike û dibêje, eger şeytên tunebûya dê ruhê Ebû Bekir û Ebû Cehil wek hev bimaya û dê ji hevdu cihê nebûna. Said-i Nursi jî wekî van filozofên navborî, balê dikişîne li ser dijayetîya navbera başî û xerabiyê û dibêje ji bo armancên berztiyê divê xerabî hebe. Dîsa ew jî balê dikişîne li ser vîna azad û nimûneya agir dide û dibêje. Eger kesekî ji ber vîna xwe ya xerab an jî ji bêbalayîya xwe ji agirî zirar bibîne, ev nayê wê wateyê ku agir tişteki xerab e. Lewra wî bi vîna xwe ya xerab ji agirî zirar dîtiye (Nursi, 2004: 51-55). Ev nêrînê Said-i Nursi di gelek ayetên Quranê de jî xwe didin der. Lewra li gor Quranê jî însan xwedî vîna azad e û başî û xerabî jî di destê mirovan de ye. Bo nimûne di Quranê de gelek caran tê gotin ku şeytên ji hêla Xweda ve hatiye afirandin. Lê ev nayê wê wateyê ku Xweda dixwaze mirovan ji rê derxîne. Lewra dîsa di Quranê de wiha tê vegotin: “Her kî karekî baş bike, ji bo xwe dike û her kî karekî xerab bike, ji bo xwe dike. Xwedê zilmê li însanan nake” (Kuran, 41/46). Ev jî nîşan dide ku li gor îslamê jî însan xwedî vîneke azad e. Piştî van agahiyan, em dikarin bibêjin ku hebûna xerabiyê ji bo bilindkirin an jî nîşankirina başiyê ye ku hem li Rojava hem jî li Rojhilat wisa hatiye dîtin. Li gel vê yekê însan xwedî vîneke azad e ango başbûn û xerabbûn di destê însanan de ye.

Eger em ji aliyê edebî ve li van her du berhemên navborî binêrin, başî û xerabî di şexsên qereqterên van berhemên de hatine temsîlkirin. Bo nimûne di *Othello* de temsîliyeta xerabiyê, ji aliyê Iago ve tê kirin. Iago di heman demê de navgînek e jî bo cudakirina başî û xerabiyê. Em bi saya wî hînî başiya Desdemona û xerabiya Othello dibin. Di *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî de jî temsîliyeta xerabiyê ji aliyê Bekoyê Ewan ve tê kirin. Ew jî wekî Iago ji bo cudakirina başî û xerabiyê navgînek e, em başî û dilsafiya Zînê û xerabiya Mîrê Botan bi saya wî dibînin. Îcar li gor van yekan, êdî em dikarin analîza van her du berhemên bikin. Di destpêkê de em ê behsa *Othello* bikin û paşê jî li ser *Mem û Zînê* bisekinin.

2. Problema Xerabiyê di *Othello*ya Shakespeare de

Hem di edebiyata rojava de û hem jî di edebiyata îngilîzî de Shakespeare, bêguman nivîskarê herî navdar e. Bi zimanê kurdî jî gelek berhemên wî hatine wergerandin û hatine adaptêkirin⁴ û herwiha ji bo gelek zimanên cîhanê jî. *Othello* jî yek ji wan berhemên e ku gelek nîqaş li ser hatine kirin. Ev berhem di navbera sala 1603-1604an de hatiye nivîsandin. Di sala 1604an de di warê şanoyê de jî cara yekem

⁴ Othello, Romeo û Juliet, Hamlet û Bazirganî Vinîsiya (bi soranî) çend heb ji van berhemên wî ne ku bo kurdî hatine wergerandin. Ji bo listeyê wergerên kurdî yê Shakespeare bnr. Akkuzu-Zêdo (2016:249-261).

hatiye lîstin. Mirov dikare di vê berhemê de hestên wekî evîn, hesûdî û îxanetê bibîne. *Othello* di nav trajediyên Shakespeare de wekî trajediyeke herî navdar tê zanîn. Rastiya çîroka vê berhemê, ji novellaya⁵ nivîskarekî Îtalyanî Giraldo Cintho hatiye standin. Her çend senaryoya Shakespeare ne orijînal be jî uslûb, diyaloga ku di *Othello* de hatiye bikaranîn, aîdê Shakespeare (Şekspîr) e. Çîrok di navbera Venedîk û Qîbrîsê de derbas dibe. Othello qehremanekî mexrîbî û reşîk e. Lê serdariya venedîkiyan dike û ji bo ku dagirkeriya tirkan a li ser Qîbrîsê rake ji bo girava Qîbrîsê tê şandin. Ji ber rengê çermê xwe, Othello her çend jî aliyê temaşavanên îngiliz ve wekî mirovekî egzotîk bê dîtî jî ji ber ku Desdomana bi destê vî hûtî reş tê kuştin, mirov dikare rastî şopa nijadperestiyê jî were. Çimkî em gelek caran rastî vê dijayetiye tîni di *Othello* de; xaçperest û misilman, ewropî û biyanî, medenî û barbar (Owens, 2005: 16-18). Sedem ew e ku di vê serdemê de gelek caran di navbera venedîkî û tirkan de şer diqewimîn û di Venedîkê de gelek kesên biyanî wekî Othello hebûn û ev jî dibû sedem ku hin kilîşe derbarê wan biyaniyan de pêk werin (Hadfield, 2005: 10). Gelek caran şîrovevên curbicur li ser *Othello* werin kirin jî dîsa em vegezin ser mijara xwe ya eslî ango problema xerabiyê.

Eger em careke din behs bikin, teîstan hin argûman li hember vê problemê ava kirine û wan gotiye; eger xerabî tunebûya dê başî jî tunebûya û eger dijayetiya xerabî û başiyê tûnebûna dê di navbera van de ahengek jî ava nebûya. Eger em jî aliyê edebî ve bifikirin, di gelek metnan de protagonist û antagonist heye, antagonist di *Othello* de Iago ye û serkarê *Othello* û protagonist jî Othello ye û qerekerê sêyemîn jî Desdemona ye. Ji aliyê problema xerabiyê ve Iago şeytên ango xerabiyê temsîl dike û Othello jî kesê ku ji aliyê şeytên ve hatiye manîpûlekirin. Desdemona jî temsîla başî û qenciye dike, lewra hemû bûxtanên ku Iago derbarê wê de gotiye, paşguh dike û heya dawiya mirina xwe tu carî îxanetê li Othello nake. Em ê van her sê qereqteran di çarçoveya vê problemê de analîz bikin.

2.1. Iago

Iago di gelek cihên metnê de wekî şeytên tê teswîrkirin û carinan jî wekî mar e. Eger em arketîpa şeytên bînin bîra xwe ev rewş dê bê fêmkirin. Çimkî şeytên di sûretê mar de Hawayê dixapîne. Gelek caran dengê Iago wekî dengê şeytên tê guhê guhdaran û Iago her tiştî dizane, yanî hem başiyê û hem jî xerabiyê. Lê dibêje; divê piçek xerabî hebe di nav însanan de;

“Min gelek mirov kuştin di şer de
Dilê min ne razî ye bi kuştineke plankirî
Divê piçekî xerabî hebe di nav mirovan de

⁵ *Novella* cureyeke edebî ye ku ne ji berdêla romanê ne jî de berdêla kurteçîrokê de tê bikaranîn. Ji hêla dirêjahiyê ve jî romanê kurttir û jî kurteçîrokan jî dirêjtir e. Lewra min nexwest di berdêla vê têgehê de roman an jî kurteçîrok bi kar bînim.

Bi min tune ku bi kêrî min were.

Lê dîsa jî neh deh caran ez fikirîm ku kêrekî li ser dilê wî daçikînim” (Shakespeare, 2005: 15).⁶

Iago bi taybetî tiştêkî nake, bi tenê fesadî diavêje nav dilê mirovan û vedikişe. Bi taybetî hestên wekî hesûdî û çavnebariyê bi kar tîne û mirovan manîpûle dike ku ev jî taybetmendiyêke şeytên e. Ev hesûdî cara yekem ji hêla Brabantio ve di destpêka *Othello* de tê ziman;

“Brabantio:

Eger hişê te hebe, çavê xwe veke Mexribî.

Çawa vê jinekê bavê xwe xapand û ew dikare te jî bixapîne” (Shakespeare, 2005: 37).

Iago ne tenê Othello di heman demê de saftiya Rodrigo jî bi kar tîne û ji wî pere werdigire.

“Min dîsa ehmeqek dît ku ez pere ji wî bigirim.

Eger kêf û şahî û qezenckirina pereyan tunebûna, min qet wextê xwe bi wî ehmeqî re xerc nedikir” (Shakespeare, 2005: 43).

Iago bi hestên mirovan baş dizane û dizane ku dê çawa wan manîpûle bike. Lewra biryar dide ku xweşikbûna Desdemona û bedewbûna Cassio bi kar bîne û bi vê yekê Othello bi kar bîne.

“Othello bi min bawer dike ku ev bes e.

Tiştê ku min plan kiriye, ez ê bi awayekî serkeftî pêk bînim.

De ka ez bifikirim Cassio ciwanekî çak e. Bi wî awayî ez ê bi kevirekî li du çûkan bidim.

Lêbelê çawa? Ez ê çawa bikim? Belê ez ê di destpêkê de fesadiyekê derxim û bibêjim Cassio bi jina te re samimî ye û jixwe Cassio bi têra xwe bedew e ji bo ku hesûdî têkeve nav dilê Othello tam li gor dilê jinan e.

Lê Mexribî dilsoz û merd e,

Ew ên ku xwe durist nîşan didin wekî xwe durist dizane.

Eger helqeyek têxî pozî wî, tu dikarî wî bibî her derî.

Temam! Her tişt hat amadekirin.

Bi dojhê û tariya şevê.

Ev cenewir dê were ser rûyê dinê” (Shakespeare, 2005: 43).

Iago ji bo ku Othello manîpûle bike, her rêyê diciribîne û di dawiyê de hîleyeke baş tê bîra wî. Mendîla ku Othello xelatî Desdemona kiribû, bi jina xwe dide dizînê û paşê vê mendîlê li mala Cassio vedişêre.

“Ez ê aniha biçim û vê mendîlê têxim mala Cassio.

Cihê ku ew ê bikaribe lê bibîne.

Tiştên herî jî rêzê ji bo însanên hesûd wekî gotinên Xwedê ne.

Ev mendîlê divê bi kêrî min were.

Mexribî ji niha ve kete bin bandora jehra min” (Shakespeare, 2005: 111).

⁶ Ev werger ji pirtûka bi navê *William Shakespeare with Related Reading, Othello, The Moor of Venice* ji hêla min ve hatine kirin.

Di encamê de Iago bi dek û dolaban Othello manîpûle dike û bi destê Othello Desdemona dide kuştin. Lê ew jî dema ku masûmiyeta Desdemona tê pesendkirin, tê kuştin û her tiştî bi xwe re dibe. Iago xerabiyên temsîl dike kirinên xwe û bi xerabiyên xwe dimire û dibêje:

“Tiştêkî ji min nepirsin. Tiştê ku hûn dizanin îdare bikin.
Ji vê astê şûnde ez ê tenê bêjeyekê ji nebêjim” (Shakespeare, 2005: 207).

2.2. Othello

Çawa ku Iago temsîliyeta xerabiyê dike Othello jî veguheztina mirovekî baş li ser xerabiyê temsîl dike ango temsîliyeta qewirandina ji bihûştê ya Adem dike. Othello di destpêkê de mirovekî baş e, ji bo venedîkîyan şer dike û li derdora xwe wekî mirovekî baş tê zanîn. Loma ji bo vê yekê Desdomana dilê xwe dixwe wî mirovî reşik û li dijî bavê xwe derdikeve bi wî re direve. Ev rewş ji bo gelek kesan tiştên ecêb in, dadgeh tê avakirin û Othello parastina xwe dike û di encamê de ew şahidiya Desdemona dixwaze, dadgehê qeneh dike û xilas dibe. Desdemona derbarê wî de wiha dibêje:

“Min ji mexribî tenê ji bo ku ez pê bijim hez kir.
Biryara min teqez e, ez ê li ber qedera xwe bisekinim.
Bila hemû dinya bizanibe dilê min bi merd û ciwanmerdiya wî ve bû yek”
(Shakespeare, 2005: 35).

Othello ji aliyê venedîkîyan ve wekî mirovekî merd û cengawer tê zanîn. Lewra di gel reşikiya wî jî jê hez dikin. Lê bi dek û dolabên Iago, ji rê derdikeve û Desdemonaya ku di ber wî de serî li ber bavê xwe rakiribû, dike. Othello gelek caran bi hestên xwe yê hundirîn, dikoşe, li dijî gotinên Iago derdikeve û dibêje:

“Tu çima van dibêjî?
Ez ê jiyana xwe bi hesûdiyê biborînim.
Tevgerên hîvê bi gumanan temaşê bikim.
Tu difikirî ku ez ê wer bikim?
Na tu carek tenê derfet bidî gumanan.
Ew tê wê wateyê ku te êdî biryar daye.
Ez bi texmînên te yê pis û ji rêzê ve nikarim karê xwe yê dil bi rê ve bibim”
(Shakespeare, 2005: 103).

Her çend Othello di destpêkê de wiha bibêje jî paşê serî li ber gumanên ku Iago diavêjê dilê wî, ditewîne û êdî hemû laşê wî bi van gumanan dişewite. Desdemonaya pak û safî dike, lê di dema kuştinê de jî di nav êş û azareke giran de ye û wiha dibêje:

“Sedem, rihê min divê sedema wî ji hişê min dernekeve.
Hûn stêrkên pak û safî bi min nedîn gotin.
Sedema wî girîng e. Lêbelê dîsa jî ez ê xwîna wî nerijînim.
Ez ê cihê birînan li ser laşê wê yê spî mîna berfê nehêlim.
Ev laşê mîna ku ji mermerên şayik hatiye çêkirin.
Lêbelê divê bimore yan na wê hin zilamên din jî ji rê derxîne.

Bila şewq bitefe, paşê jî bila şewqa wê bitefe.
Eger ez wê bitefînim ey xizmetkarê agir.
Dema ku ez poşman bûm, ez dikarim careke din şewqa wê bidim we.
Lêbelê tu ey nimûneyê bêhempa yê xwezayê.
Eger carek bitefe şewqa te.
Ji ku derê dê bê dîtin tiştê ku wê careke din ronî bike” (Shakespeare, 2005: 187).

Di encamê de Othello têk diçe û serî li hember xerabiyê û dengê şeytên ditewîne. Mirov dikare bibêje ku eger xerabî û dengê şeytên ku bi Iago hatiye temsîlîkirin, tunebûna dibe ku Othello wekî mirovekî baş jiyana xwe bi dawî bikira. Lê xerabî li vir rola xwe dilîze û xerabiya nav dilê Othello bi awayekî herî berbiçav derdikeve holê. Othelloyê ku di destpêka vegotinê de mirovekî baş bû, êdî dibe cinawirek. Ev rewş di metnê de wiha derdikeve pêş.

“Lodovico
Ax tu mirovê baş ê zemanekî.
Em çî bibêjin tu ketî nav feqa şeytanekî lanetî” (Shakespeare, 2005: 207).

Di encamê de mirov dikare bibêje ku Othello vîna azad a mirovahiyê temsîl dike, lewra însan bi vîna xwe ya azad dikarin xerabî jî bikin û başî jî bikin. Othello jî temsîliyeta vê yekê dike. Lê em şopa determînîzmê jî di şexsê Othello de dibînin. Lewra eger Iago tunebûya û van dek û dolaban nekirana, gelo dê Othello bibûya mirovekî xerab ku em nizanin.

2.3. Desdemona

Desdemona temsîliyeta başiyê dike. Desdemonaya xweşik, dilpak û safîk. Di gel ew keça arîstokratekî Venedîkî ye jî dilê xwe berdide mirovekî reşîk û biyanî û tu carî îxanetê bi wî nake. Di gel ku hemû bajêr li dij vê zewacê derdikeve jî ew dîsa bi paş ve gav navêje û destê Othello digire:

“Brebantio
Ev qas fediyok, bêdeng û di halê xwe de.
Keçika ku bi tiştêkî herî biçûk dikeve nav fediyê.
Temênê xwe, welatê xwe, şeref û qiymeta xwe ji bîr bike.
Di gel qerekerêkî wî yê baş dilê xwe berdide mirovekî ku mirov newêre lê binêre.
“Mirovê herî baş jî dikare li hember qanûnên xwezayê rabe û xeletî bike”
Lê tiştê ku ew dibêje xwedî mentiqekî çewt in.
Divê em sedema vê bûyerê di efsûnên şeytênan de bigerin.
Ez bi biryar im di van gotinên xwe de.
Bi dermanên ku dikevin nav xwîna mirovan, keçika min xapandiye” (Shakespeare, 2005: 27).

Desdemona di her astê de bi Othello re ye û tu carî destên wî bernade û Othello diçe ku ew jî dide pey wî. Dema ku Othello jî bo şer diçe Qibrîsê, ew jî bi wî re diçe, tu carî çavnebarîyan nake, dilê wê naçe ser ciwanên xweşik. Di hemû asta vegotinê de em başiya Desdemona dibînin. Desdemona tu carî derheqê Othello de

xerab nafikire. Dema Othello dexesiyê dike û berê tîrên xwe dide Desdemona jî ew dîsa bi dilsafî nêzikî vê tevgera Othello dibe;

“Emilia;

Ez hevîdar im ku sedema hêrsbûna wî wekî ku hûn difikirin karên dewletê bin.

Ez hevîdar im ku derbarê we de neketiye gumanekê, dexesiyan nake.

Desdemona

Xwedê tiştêkî wiha neyne serê me! Ma min çî kiriye ku ez bûme sedema tiştêkî bi vî rengî” (Shakespeare, 2005: 129).

Desdemona di her asta vegotinê de temsîliyeta başiyê dike û tu carî bi awayeke xerab nafikire. Dema ku Othello ji bo kuştina wê tê jî xerabiyekê nafikire û di dilê xwe jî Othello nagire, dijûn lê nade. Othello dema dibêje ez ê te bikujim. Tenê dibêje bila xwedê rehma xwe li min bike, lê ez bawer dikim ku dê destên te neçe ji bo kuştina min. Dema ku Othello bi wê dide zanîn ku ew ê wê bikuje, dîsa jî dijûn û çêran ji wî nake tenê dibêje: “Bihêlin ez bi qasî niv saetî ji Xwedê re dua bikim”. Lêbelê Othello rê nade vî tiştî jî û bi balîfê, wê dixeniqîne. Desdemona tu carî tevli xerabiyekê nebû. Lewma kuştina wê bandoreke mezin li ser her kesî kir. Othello jî bi kuştina wê poşman dibe, lê êdî her tişt qediyaye;

“Emilia

Xwe biavêjê ser wê û biqîre.

Ji ber ku te mirova herî bêgûneh û şîrîn ya di vê cihanê de kuşt” (Shakespeare, 2005: 201).

Desdemona temsîliyeta başiyê dike. Di gel xerabiya Iago û Othello tu carî dev ji başî û safîtiyê bernade. Lewra ji vê aliyê ve ew ferîşteyek e.

3. Problema Xerabiyê di Mem û Zîna Ehmedê Xanî de

Mem û Zîna Ehmedê Xanî yek girîngtirîn berhema kurdî ye ku di sedsala 17. de hatiye nivîsîn. Ev berhem jî bingeha xwe ji berhemeke din ango berhema folklorîk *Memê Alan* distîne û Ehmedê Xanî jî di destpêka *Mem û Zînê* de vê jêgirtinê tîne ziman (Xanî, 1990: 172)

Ehmedê Xanî *Mem û Zînê* bi şeweya mesneviyê, bi kurdî nivîsandiye. Ew mirovekî mitesewif bû. Lewra *Mem û Zîna* wî ji versiyona folklorîk a *Memê Alan* zêde zêde dûr ket. Bo nimûne di *Memê Alan* de Mem wekî Othello qereqterekî biyanî û merd e, di *Mem û Zînê* de Mem qereqterekî dilnerm e û Cizîrî ye. Tiştên efsûnî yên ku di versiyona *Memê Alan* de hene wekî bajarê Mexribayan, Bozê Rewan û perî di *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî de tunene. Di berdêla van yekan de Ehmedê Xanî wekî li jor jî hate destnîşankirin, bi şewe û gotina xwe, vê çîroka folklorîk ji bo armancên xwe yên olî û civakî bi kar anî (bnr. Chyet, 1991: 52-62). Em di *Mem û Zîna* wî de rastî evîna Xwedê û pesindayîna pêxember tîne. Lê di gel van yekan, ew li ser problema xerabiyê jî rawestayê û di *Mem û Zînê* de li ser van yekan nîqaş hatine kirin. Ehmedê Xanî di destpêka *Mem û Zînê* de li ser van yekan

radiweste û li ser afirandina şeytên nîqaşan dike. Pêşî pesnê Xweda dide û wiha dibêje;

“Ey şîkrê te cewhera zeban e!
Wey zîkrê te seyqela cenan e!
Ey wahidê bê şerîkê yekta!
Wey Wacidê bê nezîr û hemta!” (Xanî, 1990: 24).

Ehmedê Xanî piştî ku bi vî şîklî pesnê Xweda dide, dibêje; “Tu Xwedayeke mutleq î û hêza te digihije her tiştî û tu tişt bê îradeya te çênabe û ew çax çî sûcê şeytên heye ma te ew jî neafirand” û pirsîyar dike û wiha dibêje;

“İblîsê feqîrê bê cinayet,
Hindî te hebû digel îneyet,
Her rojê dikir hezar-i taet,
Lewra ku te da wî îstîtaet,
Wî secde nekîr li xeyrî Mabûd,
Gera te ji ber derê xwe merdûd,
Qehra te kire mixelledun-nar
Elqîsse: Ji hikmê te agah,
Ferdek me ne dî, tebarekellah!” (Xanî, 1990: 30).

Her çend Xanî ji Xweda re bibêje me ji hikmeta te fêhm nekîr jî di rastiya xwe de wî ji vî yekê baş fêhm kiriye û sedema afirandina şeytên di *Mem û Zînê* de nîqaş kiriye. Ji bo ku em meseleyê zelal bikin, di şexsê sê qerekeran de em ê vî berhemê analîz bikin. Qereqterê yekem Beko ye ku sembola xerabiyê ye û şeytên temsîl dike. Qereqterê duyem Mîrê Botan e û Adem temsîl dike, qereqterê sêyem Zîn e ku başî û qencyî temsîl dike. Em ji Beko dest pê bikin.

3.1. Beko

Beko îro jî di nav civaka kurdan de wekî sembola xerabiyê tê zanîn. Di *Mem û Zînê* de ew jî wekî İagoyê serkarê *Othello* serkarê Mîrê Botan e. Ehmedê Xanî, Beko bi vî rengî pêşkeş dike;

“Elqîsse: Bi iqtizayê xilqet,
Mîrê bi kemal û îzz- û rifet
Ragirtî ji bo xwe dergavenek,
Fettane zemane, sey-pisanek,
Daîm li derê wî qapucî bû,
Qella û qeleş û qehwecî bû,
Şagirdê şeameta wî şeytan,
Şermende ji gotina wî Bohtan,
Bed çehre ji rengê devê kabûs,
Bedfî'l û sitîzekar û salûs” (Xanî, 1990: 214).

Beko bi vî rengî mirovekî hesûd, dek û dolabger û fesad û gelac tê pêşkeşkirin ku hemû taybetmendiyên şeytên in ku ji xwe Ehmedê Xanî jî wî dişibîne şeytên. Ew şeytên dê mînanî İago, Mîrê Botan manîpûle bike, di encamê de Mîr wê guh bide vî

pîsî şeytên û mînanî *Othello* dê qetla masûman têkeve stûyî wî. Lê Beko planger e ji bo ku Beg manîpûle bike. Her tiştî dike û gav bi gav plana xwe saz dike. Piştî ku Mîr, Stîyê dide Tacdîn, soza Zînê jî ji Mem re tê dayîn. Lê ji ber ku Mîr li herêmedesthilatdar e û xwe wekî yekê xwedî hêz dibîne, naxwaze bêyî wî tu tişt çêbibe. Beko ji ber ku vê taybetmandiya Mîr dizane wî manîpûle dike û dibêje:

“Pir Aql-i divêt û pir tehemmil,
Nûres bi meyê neket tehewwil,
Mîrim! Te nedî, Kurê Sikender,
Daye te nezer, ji hedde çû der?
Roja ku Stî daye Tacdîn
Wî ji alî xwe dayiye Memê, Zîn” (Xanî, 1990: 220).

Piştî van gotinan mîr aciz dibe û dibêje qey ev desthilatdariya min qebûl nakin ango ji min natirsin. Lewra dibêje ez êdî Zînê di nav axa Botan de nadim tu kesî û wiha dibêje:

“Mîr go: Çi ecêb e bi min nekir pirs?
Ya ne, wî nemayîye ji min tirs?
Mîr go: Me ji dil hebû bi daxwaz,
Zînê bi Memê bikim serfiraz,
Sondê dixum ez bi ruhê walid,
Hetta bigihite ceddê Xalid,
Mehza bi zikûrê neslê Adem,
Zînê bi jinîti ez qe nedem” (Xanî, 1990: 222).

Piştî van gotinan Mem û Zîn bi evîna hevdu re diperpitan û dikevin nav êş û azarên giran. Evîna wan di nav gelên Botan de berbelav dibe, mîr ji vê yekê gelek aciz dibe û dixwaze Mem ceza bike. Lewra gazî wî dike û bi wî re kişikê dilîze. Dema ku Mîr ber bi têkçûnê ye, Bekoyê şeytên dîsa hileyek dike û berê kişikê diguherîne. Di encamê de Mem dikeve zindanê û Zîn ji ber evîna wî nexweş dikeve. Beko her dem bi armanc li pey dek û dolaban e ji bo ku ev her du evîndar negihêjin hev. Di encamê de jî bi ser dikeve û Mem jî Zîn jî dimirin. Di encamê de Beko jî tê kuştin lê Beko peywira xwe bi cih tîne. Di dawiya metnê de em hîn dibin ku kirinên Beko ne bê armanc in. Lê hemû xerabiyên wî xizmetî armanceke mezintir kiriye. Zîn ji bo Beko wiha dibêje:

“Ji ewwel ve eger çî wî cefa kir,
Axir bi me ewî wefa kir,
Zahir wî eger mixalefet kir,
Batin bi me ra ewî miwafeqet kir,
Ger ew nebûya di nêv me helal,
Îşqa me dibû betal û zal,
Wî ger çî ji bo xwe ra xirab kir,
Der heqqe me wî qewî sewab kir,
Ew bû sebaba heqîqeta me,
Daxil geriya terîqeta me,
Ew jî di rêya me şehîd e,

Tehqîq-i bikin ku ew seîd e,
Zinharê! Ji meşheda ku Mem tê,
Elbetta ji merqeda ku em tê,
Mehrûm-i mekin Bekir emanet!
Em bûne bi wî seyî siyanet,
Gava ku diçine nêv seîde,
Kelbê me bitin li ber wesîde” (Xanî, 1990: 426).

Beko wekî Iago sembola xerabiyê ye û temsîliyeta şeytên dike. Lê wekî ku me di destpêkê de jî got, li gor nêrîna îslamî afirandina xerabiyê ne berhewa ye, xerabî bi xwe re xizmeta tiştêkî dike. Hemû xerabiyên Beko ji bo Mem û Zînê dibe xelatek. Lewra bi saya van xerabiyên evîna Mem û Zînê ji eşqekî fanî ber bi eşqekî heqîqî vediguheze. Di dawiyê de jixwe Xanî dibêje ew hemû tiştên ku me vegotin mîsal û çîrok in tiştên rasteqîn evîna rasteqîn e (Xanî, 1990: 458).

3.2. Mîrê Botan

Mîrê Botan jî wekî Othello di destpêka *Mem û Zînê* de wekî mirovekî baş tê pêşkeşkirin ku ew jî wekî Othello biyanî ye, bi eslê xwe ne kurd e ereb e. Çawa ku Othello wekî mirovekî egzotîk dihate dîtin, Mîrê Botan jî bi vî awayî dihate pîrozkirin. Çîmkî çawa ku di guhertoya folklorîk a *Memê Alan* de Mem jî wekî qureyşî dihate pênasekirin. Lewra Qureyş eşîra Mihemmed pêxember bû û di *Mem û Zîna* Ehmeda Xanî de jî mîrê Botan wekî xalidî tê pêşkeşkirin. Di encamê de mîrê botan, wekî mirovekî zadegan û baş tê tesfirkirin;

“Go: Padişahêk zemanê sabîq,
Rabû di hikûmeta xwe faîq,
Ecnasê mîlêl mitî’û minqad,
Nesla wî ereb, Emîrê Ekrad,
Textê wî Cizîr û bextî mes’ûd,
Tali qewî-yû meqamî mehmûd,
Rom û Erebi û Ecem di ferman,
Meşhûr e bi navê Mîrê Botan” (Xanî, 1990: 80).

Mîrê Botan piştî ku bi vî awayî tê pêşkeşkirin, li gor vê yekê jî tevdigere. Bi dilxweşî Sitîyê dide Tacdîn, lê di encamê de ew jî wekî *Othello* serî li hember fesadî û gelaciya Beko ditewîne û dibêje li ser xaka Botan ez ê Zînê nedim tu evdê Xwedê. Di encamê de dîsa bi hîleya Beko, Mem diavêje zîndanê û dibe sedem ku her du jî ji ber evînê bimirin. Kuştina wan dikeve stûye Mîrê Botan. Mîr di dawiyê de poşman bibe jî êdî her tişt safî bûye;

“Go: Mîr bi mişawerê û rayê,
Weqtê wekû çû heremserayê,
Zîn gazî kir û li ba xwe danî,
Ew perde ji ser sirê helanî,
Go: Bêdîliya Memê me bes kir,
Azerdan –i min li wî ebes kir,

Cewr û sîtema ku min li wî kir,
Ew cewr- i te kir, sîtem ewî kir” (Xanî, 1990: 75).

Mîrê Botan temsîliyeta Adem dike wek çawa ku mirov dikare bi başî dest bi jiyane bike û bi xerabî jiyana xwe bi dawî bike. Ew jî mîna Othello guh dide dengê Beko û têk diçe û dibe pêlîstokê xerabiya hundirîn.

“Mîrin hene aqil in, ezîz in,
La sade dil in, di bê temîz in,
Ew sade ji bilh û netamamî,
Dil na dinê menşea kelamî,
Wan dil guh e, guh bi dil ve nîn e,
Reşçav in û merdimek spî ne,
Herçî ku di bijîne xerezdar,
Bawer dikin ew bi rastiyê xwar,
Na bîn: Ew e qenc e ya xirab e,
Na bîn: Ev xet’e ya sewab e” (Xanî, 1990: 370).

Mîrê botan guh nade dilê xwe û tenê guh dide tiştê ku bihistiye û êdî tu tişt feydeyê nake mîr jî di gel Zînê digirî:

“Ew çendê girî bira digel wê,
Hetta sibê her we man di xelwê,
Zîn xerqeyê xwînê dil wekî gul,
Mîr lê digirî mîsalê bilbil” (Xanî, 1990: 378).

3.3. Zîn

Zîn temsiliyeta başiyê dike û bi helwesta xwe ew nîşaneya masûmiyetê ye. Ji destpêkê ve Zîn wekî Desdemona bi xweşikahî û başiya xwe tê pêşkeşkirin.

“Ew hor û perî di bêbedel bûn,
Lewra ku ji nûrê Lemyezel bûn,
Hisna ruxê wan çu kes nedibû,
Zera ji cemalê sermedîbû,
Levla’l-û semen’îzar û gulrux,
Rewneq şikene bi tane xulxul” (Xanî, 1990: 85).

Wekî li wir jî dixûyê Zîn û Sîtîyê dişibîne nûra Xweda û nûr li gor gelek hedîsan wekî sifetê ferîşteyan tê zanîn. Lewra Xwedê ferîşteyan ji nûra xwe afirandiye. Heya dawiyê jî masûmiyeta xwe diparêze û dibe ferîşteyêke cinnetê. Di gel zilma birayê xwe dilê xwe ji wî jî ranagire.

“Go ey sebebê seadeta min,
Bê keyf tu mebe di daweta min,
Ey şah-i! Te daye ruhê ruxset,
Fewta xwe wî di ji xwe firset” (Xanî, 1990: 380).

Zîn ji bo Beko çêr û tiştên nebaş nabêje. Lewra ew dizane ku armanceke Beko heye û wî tenê armanca xwe bi cih aniye. Di dawiyê de ji bo Beko wiha dibêje:

“Roja wî hubbê da hebîban,

Hingê ewî buxzê da reqîban” (Xanî, 1990: 424).

Zîn bi hemû helwesta xwe masûmiyeta xwe diparêze. Di dawiyê de ji bo ku Zîn meylê xerabiyê nekir û ji vê jiyane koç kir, Ehmedê Xanî hem ji bo Mem û hem ji ji bo Zînê wiha dibêje:

“Tehsîn û sed aferîn ji wan ra,
Qet meylê dinê nebû bi wan ra,
Alûde nebûn bi xak û xaşak,
Ew bû esera mehebbeta pak,
Pakîze û pakebaz-i ew çûn,
Duşize û serfiraz-i ew çûn” (Xanî, 1990: 438).

4. Berawirdkirina Qerekateran û Têkiliyên Navmetnî

Ehmedê Xanî û Shakespeare, her du jî însan kirine mijarên xwe û li ser jiyana û helwesta însanan li hember xerabiyê sekinîne. Bi rastî jî em di wan her du berhemana de rastî problema xerabiyê, parastina vîna azad, determinîzm û ahenga di navbera dijayetiyan de tên. Bo nimûne, me got ku Iago û Beko temsîliyeta xerabiyê dikin û her du jî xerabiyê dikin. Lê Iago ji bo xerabiya xwe, hin tiştên mentiqî dibîne û wiha dibêje:

“Ez guman dikim ku mexribiyê har, bi şev tê navnîvînê jina min.
Fikirandina vî tiştî her roj canê min dixwe.
Tu tiştêkî nikare dilê min rahet bike li hember jina min jina wî.
Eger ez nikarim vê yekê pêk bînim, divê ez hesûdiyêk bi wî rengî têxim nav dilê wî ku êdî bila hiş û aqil di serê wî de nemîne” (Shakespeare, 2005: 63).

Lê tu mentiqêkî Beko tune, bê armanc e, em baş hîn nabin ku ji bo çî naxwaze Mem û Zîn bigihêjin hev, tenê em dizanin ku ew ji tiştên xweşik ên li ser rûyê dinyayê aciz e, ew striyekî li ser rûyê dinyayê ye. Ehmedê Xanî hemû pênasayên xerab ji bo Beko bi kar tîne û dibêje ew weledê zîna ye, kûçik û fêlbaz e. Lê em nizanin gelo ji bo çî Beko mirovekî bi vî rengî bû. Bes em ji bo her du qerekteran jî dikarin bibêjin ku ew her du jî hebûna xerabiyê ya li ser rûyê dinyê, temsîl dikin. Ji destpêka mirovahiyê ve xerabî li ser rûyê dinê heye û wê her dem berdeham be jî. Lê tiştê bingehîn ew e ku kî xerabiyê tercîh dike kî jî nake, problema bingehîn ev yek e. Ev her du qerekter jî tenê navgînek in ji bo tercîha însanan.

Othello û Mîrê Botan bi vîna xwe ya azad, xerabiyê tercîh dikin. Her du jî ne xerab bûn û di destpêkê de her du jî di nav civaka xwe de xwedî rûmet bûn. Othello mexribî û reşik bû, di gel vê yekê ew di nav civaka spiyan de xwedî rûmetek bû. Lewra ji bo wan şer dikir, xwînê dirijand. Ew mirovekî baş bû. Wekî Othello, Mîrê Botan jî di destpêkê de mirovekî baş bû, gelê Cizîrê rûmet dida wî, ew mirovekî zadegan û baş bû. Ev her du qerekter jî li hember xerabiyê têk diçin û guh didin dengê şeytên ango dengên Iago û Beko û dibin mirovên xerab. Em dikarin bibêjin sedemên ku berê van kesan didin xerabiyê, bêguman hene lê wan dikaribû guh

nedana van sedeman û ew bibûna mirovên baş. Lê bi ser neketin û bi vîna xwe ya azad xerabiyê tercîh kirin.

Desdemona û Zîn her du jî başiyê tercîh dikin. Her du jî dilsaf û pak bûn. Desdemona heya dawîya mirina xwe, berê xwe ji Othello neda alî. Di gel ku gelek sedem hene jî ew bi xerabî nefikirî û nexwest xerabiyê bike, di dawiyê de jî bi dilekî saf ji vê jîyanê koç kir. Bo nimûne tu sebep tunebû ku Desdemona ji Othello hez bike. Lewra jineke zadegan û xweşik bû, lê Othello hem biyanî bû û hem jî mîna hûtan bû. Lê wê bê sedem ji Othello hez kir, dikaribû îxanet lê bikira, bi wî re neçûya Qibrisê. Lêbelê çû û got: Ez ê her dem li gel te bim. Desdemona çî kiribe, bi vîna xwe ya azad kir û her dem başiyê kir. Zîn her çend wekî Desdemona di tercîhkirina hin tiştan de ne serbixwe be jî ew jî xwedî vîneke azad e û başiyê tercîh dike. Rast e, ew nikare li hember Mîr derkeve û bi Mem re bizewice. Lê dikaribû dek û dolaban bikira, mîr bixapanda an jê nefret bikira. Wê dikaribû çêr li Beko bikirana, lê nekir. Wê bi vîna xwe ya azad, başî tercîh kir û bû sembola başiyê. Lewra Ehmedê Xanî jê re digot ku ew pak e û wê bi serfirazî ji vê dinyayê koç kir. Bi kurtasî em dikarin bibêjin her du qereker jî bi vîna xwe ya azad başî tercîh kir.

ENCAM

Di encamê de mirov dikare bibêje ku di van her du berheman de problema xerabiyê hatiye nîqaşkirin û di herduyan de jî parastina vîna azad derketiye pêş. Lê em dikarin bibêjin ku di Othello de piçekî şopa determinîzmê bêtir e. Her du nivîskar jî xwestine nîşan bidin ku hebûna xerabiyê li ser rûyê dinyayê waqiyek e, lê tercihkirina baş û xerabiyê di destê mirovan de ye. Lewra însan xwedî vîna azad e. Ji ber ku Shakespeare ne mirovekî oldar bû em di *Othello* de bêtir rastî şopên determinîzmê tên. Ew hewl dide ku xerabiyê di dilê însanan de nîşan bide ku çawa hin tişt dibin sedem ku mirovek bibe xerab an baş. Lê Ehmedê Xanî ne wisa ye. Ew mirovekî mitesewif bû û derdekî wî yê olî jî hebû. Ji ber vê yekê jî wî nedixwest berê xerabiyê bide Xwedê. Lewra di destpêka *Mem û Zîn* xwe de pesnê Xweda dide û dibêje; Xweda baş e û ew her dem ji bo mirovan başiyê dixwaze. Afirandina xerabiyê tiştêkî xerab bixuyê jî ew ji bo serpêhatiya mirovan baş e. Lewra Xweda vîneke azad daye mirovan û bi saya hebûna xerabiyê û vîna azad mirovên baş û xerab ji hev cuda dibin.

Di gel van yekan di her du berheman de jî ahenga dijayetiyên heye. Em di her du berheman de du tiştên ku bi qasî sera û serayê ji hev dûr in dibînin. Başî û dilsafiya Desdemona û Zîn û xerabiya Iago û Beko eger ew dijayetî tunebûna, belkî jî dê metnên bi vî rengî yê xwedî aheng derneketibana holê. Di her du metnan de jî em başiyê bi saya xerabiyê hîn dibin ango ahenga di navbera dijayetiyên de dibînin. Lê dema ku Shakespeare vê yekê dike bi awayeke zelalî ji me re venabêje, ango armanca hebûna xerabiyê ji me re venabêje. Lê em ji şîroveyan fêhm dikin ku hebûna xerabiyê ahengek di navbera dijayetiyê de ava dike û bi saya vîna azad, xerabiya di nav Othello de û başiya di nav dilê Desdemona de derdikeve holê.

Ehmedê Xanî bêtir ji perspektîfa îslamî ve vê yekê dike. Ew wek Shakespeare nake û her tiştî zelalî ji me re vedibêje. Pêşî pesnê Xweda dide û paşê dibêje ew çax çima şeytên heye û paşê jî bersiva xwe bi xwe ji devê Zînê dide. Beko jî divê hebe ji bo ku bedewiya Mem û Zînê û xerabiya Mîrê Botan derkeve holê.

Her çend di navbera van her du vegotinên de cudahiyeke biçûk hebin jî bi awayekî zelal tê dîtîn ku nîqaşên felsefîk û olî bandor li ser van nivîskaran jî kirine û her du jî li ser vê problemê hûr bûne.

ÇAVKANÎ

- Akkuzu, Yavuz- Zêdo, Çetoyê (2016). *Kürt Tiyatro Tarihi*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Astley Jeff & David Brown & Ann Loades (ed.) (2003). *Problems in Theology 2 A Selection of Key Reading*, New York: Continuum Imprint.
- Aytaç, Gürsel (2003a). *Genel Edebiyat Bilimi*, ç.1. , İstanbul: Say.
- Aytaç, Gürsel (2003b). *Karşılaştırmalı Edebiyat bilimi*, ç.1. , İstanbul: Say.
- Bloom, Harold (2014). *Batı Kanonu*, wer. , Çiğdem Pala Mull, İstanbul: İthaki.
- Chyet, Michael (1991). “*And a Thornbush Sprang up, Between Them*”: *Studies on “Mem u Zin”, a Kurdish Romance*, teza doktorayê, Berkeley, Universty of California.
- Eagleton, Terry (2011). *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, wer. Şenol Bezci, İstanbul: İletişim.
- Fredesso, Afred, J.(2001). “Suarez on God’s Causal Involment in Sinful Acts”, di nav “*The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*” (ed. A. J. Kremer & Michael J. Latzer), (10-34). Universty of Toronto Press
- Hadfield, Andrew (2005). *William Shakespeare’s Othello*, London: Routledge.
- Kremer, Elmar J. & Latzer, Micahel J. (ed.) (2001). *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Universty of Toronto Press.
- Lescot, Roger (2010). *Destana Memê Alan*, Stenbol: Avesta.
- Moran, Berna (1991.). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, ç.8. İstanbul: Cem.
- Rose, David Edward (2009). *Free Will and Continental Philosophy*, London and New York: Continuum.
- Said, Nursi (2004). *Mektubat*, İstanbul: Zehra.
- Tekşan, Mesut (2011). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Kriter.
- Owens, Brenda (ed.) (2005). *William Shakespeare, with Related Readings, Othello The Moor of Venice*, Minoseta: Emc Paradigma.
- Xanî, Ehmedê (1990). *Mem û Zîn*, (wer. M. E. Bozarslan), ç.3., İstanbul: Hasat.
- Warburton, Nigel (2000). *Felsefeye Giriş*, wer. Ahmet Cevizci, ç.1. , İstanbul: Paradigma.



PEYVRÊZÎ DI FRAZÊN NAVDÊRÎ DE (DEVOKA MÊRDÎNÊ)

Mikail BÛLBÛL *

KURTE

Frazên navdêrî hem bi awayekî pêşnavdêrî hem jî paşnavdêrî tî modîfîyekerin ku modîfîyekerên paşnavdêrî jî yê pêşnavdêrî gelekî kompleksir in. Di vê xebatê de modîfîyekerên pêşnavdêrî û paşnavdêrî jî aliyê peyvrêziya xwe ve hatine vekolan. Modîfîyekerên weke diyarker, çendîker, nîşander, rengdêr, temamker, frazên daçekî û risteyên peywendiyê, sereyan modîfîye dikin û di hin rewşan de peyvrêziya wan jî ber sedemên pragmatîk û fonksiyonî diguherin ku li ser vê guhertinê hêmanên weke prosodî, topîkalîte û fokûs tesîrdar in. Bi taybetî dema ku jî yekê zêdetir rengdêr û temamker sereyekê modîfîye dikin li gor rewşa topîkalîte û fokûsê, hiyerarşîyeke semantîk ava dikin ku pozîsyona nêzîkbûn û dûrbûna sereyê û guhertina peyvrêziyê yek ji stratejiya vê pêvajoyê ye. Ev rewşên peyvrêziya frazên navdêrî di vê xebatê de bi daneyên ji devoka Mêrdînê û bi perspektîfeke tîpolojîk hatine ravekirin.

Bêjeyên Sereke: Fraz navdêrî, modîfîyeker, sere, devoka Mêrdînê, kurmanciya Mêrdînê

ABSTRACT

“Word Order in Noun Phrases (Mardin’s Accent)”

Noun phrases are modified both prenominal and postnominal and the postnominal modifiers are more complex than prenominal ones. This paper deals with these prenominal and postnominal modifiers in term of their word orders. The modifiers, such as determiners, quantifiers, demonstratives, complements, adpositional phrases and relative clauses, modify the head nouns due to their semantic and pragmatic situations. In that modification, there is an effect of the prosody, topicality and focus construction. Especially when more than one adjective and complement modify a head noun, they build a semantic hierarchy according to their topical and focal cases. The position of closeness/farness to a head noun and changing word order of modifiers are a part of the strategy of this process. This study analyses these cases of word order of noun phrases according to data based on Mardin’s accent from the typological point of view.

Key Words: Noun phrases, Modifiers, Head noun, Mardin’s accent, Mardin’s Kurmanji

*Xwendekarê doktorayê, Zanîngeha Xaxo/ Kurdistan/Iraq, Beşa Ziman û Edeba Kurdî.
e-mail: mikailbilbil@hotmail.com

DESTPÊK

Modîfîyekerên ku navdêran ji gelek aliyên ve modîfîye dikin, ji aliyê pozîsyona sentaktîk ve pêşnavdêrî (prenominal) û paşnavdêrî (postnominal) ne. Lê di kurmancî de modîfîyekerên piştî sereyê (head noun) bêtir tên bikaranîn û bêtir komplîke ne. Bi taybetî dema ku ji yekê zêdetir rengdêr û temamker tên bikaranîn û risteyên peywendiyê (relative clause) navdêran modîfîye dikin, rewşa modîfîyekeran bêtir komplîke ne. Lewra eger ji yekê zêdetir rengdêr û temamker dema ku ji bo yek navdêrê be, li gor rewşên semantîk û pragmatîk pozîsyona wan ya nêzîkbûn û dûrbûna sereyê dikare biguhere. Loma jî têkiliyek di navbera hîyerarşîya wan ya semantîk û rewşa peyvîrîziya wan de çê dibe ku bi taybetiyên morfolojîk sentaktîk xwe nîşan didin.

Bêguman li ser modîfîyekerên ku navdêran modîfîye dikin, ji bo kurmanciya bakur, gelek xebatên rêzimanî hene. Lê ev xebat bi awayê îndîrekt behsa rewşa wan ya sentaktîk dikin û bi qasî ku em zanin, li ser vê mijarê xebatek nîne ku rasterast hatiye kirin. Di vê xebatê de ev rewşa sentaktîk ya modîfîyekeran li gor daneyên ji devoka Mêrdînê² hatine ravekirin ku qismek dane ji xebatên sehayî ne (projeyên mastera bêtez ku pêşî hatine qeydkirin û dûvre jî hatine nivîsandin) û qismek jî yê nivîskarê vê xebatê bixwe ne ku axêverê zîkmakî (native speaker) yê vê devokê ye.

A. MODÎFÎYEKERÊN KU BERÎ SEREYÊ TÊN

1. **Çendîker (quantifier):** Çendîker weke ku ji navê wê jî diyar e, ji aliyê çendîniyê ve navdêran modîfîye dikin.

a. **Çendîkera nenasyar (indefinite quantifier):**

- (1) a. *hinik* kes
- b. *gelik* zarok
- c. *hemû* zîlam

b. **Çendîkera partîtif a nenasyar (partitive indefinite quantifier):** Dema ku bêjeyên weke *hinik*, *gelik*, *hemû*, *qismek*, *piçik*, *çendik* berî fraza daçekî ya "ji"yê tên, mîna çendîkera wê frazê tên bikaranîn:

- (2) a. *Hinik ji hevala* nehatini.
- b. *Gelik ji van zaroka*, feqîr in.
- c. *Piçik ji nan* ji bo me nehiştîyi.

² Li herêma Mêrdînê du devokên sereke hene. Herçend ji aliyê sentaktîk zêde ne dûrî hev bin jî bi taybetî ji aliyê morfolojîya lêkeran tiştên cuda di wan de pir in. Yek jê devoka Tûr Abdîn e ku hin herêmên navçeyên Nîsêbîn, Midyat û Stewrê dikevin ber vê devokê. Ya din jî devoka Omerîyan e ku Qoser, Dêrik, Şemrex, Mahsertê, navenda Mêrdîn û hemû beriya Mêrdînê û navçeya Serê Kaniyê ya Rihayê nêzî vê devokê diaxivin.

Ev çendîkerên weke *hinik*, *gelik*, *hemû* çawa ku berî frazên daçekî tên piştî frazên daçekî jî dikarin bên:

- (3) a. *Ji hevala hinik*, nehatini.
b. *Ji van zaroka gelik*, feqîr in.
c. *Ji nan piçîk*, ji bo me nehiştiyi.

Lê ev pirs dikare bê pirsîn ku çi ferq di navbera wan her du bikaranînan de heye ku di yekê de (2.a.) çendîker berî fraza daçekî tê, di ya din de (3.a.) piştî fraza daçekî tê? Bersiva vê pirsê bi peyvrêzî û fonksiyonên wê ve têkildar e. Fonksiyonên pragmatîk yên peyvrêziyê hene ku tegehên topîkbûnê (topicality) û fokûsê têkildar dikin. Weke meyleke giştî tiştên ku em dixwazin cext bikin ango derxin pêş û girîngiyê bidinê, li pêş cih digire.³ Guhertina pozîsyona hêmanan ji ber rewşên pragmatîk dikare pêk bê. Di gelek zimanan de, pozîsyona hêmanan a ber bi serê fraz û risteyê û pozîsyona ber bi dawiya fraz an risteyê, xwedî fonksiyonên semantîk in. Emma Geniušiene li ser pozîsyona ber bi pêş û ber bi paşiyê diyar dike ku pozîsyona pêşî pozîsyona herî tematîk (thematic) e û ya dawî jî ya herî rematîk (rhematic) e.⁴ (Vê *prensîba topîkbûnê* ku pozîsyona pêş îfade dike êdî em dê weke PT bi kar bînin.) Ev PT bêtir du mijaran têkildar dike ku *tema* têkildarî topîkalîteyê ye û *rema* (rhema) jî têkildarî fokûsê ye. Her wiha *topîkalîte* agahiyên kevin û fokûs agahiyên nû dide.⁵ Di kurmancî de jî tendansa hêmanên topîk ango tematîk ku em girîngiyê bidin wan li destpêkê cih digirin, ên fokûs ku agahiyên nû ne piştî wan in.⁶

Piştî van agahiyên paşxaneyî eger em vegezin ser frazên di (2.a. û 3.a.)yê de em dikarin bibêjin ku dema ku em dixwazin cextê deynin ser çendîkera "*hinik*"ê em dê forma ku bêjeya *hinik* li pêş e, tercîh bikin. Lê eger em bixwazin *ji hevala* bêtir cext bikin em dê wê berî çendîkerê bibêjin:

Hinik ji hevala nehatini. (cext li ser *hinikê* ye)

Ji hevala hinik nehatini. (cext li ser *ji hevala* ye)

Lazim e em vêya bibêjin ku rewşa ku modîfîyekerek hem berî hem jî piştî frazekê bê û bibe sebeb ku şiroveyên semantîk biguherin îstîsnaî ye. Ji ber ku di

³ Givón, Talmy. *Syntax, An Introduction, Volume II*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2001. r. 270.

⁴ Geniušiene, Emma. "Passives in Lithuanian (in comparison with Russian," in *Passivization and Typology Form and Function*, Editor: Werner Abraham & Larisa Leisiö, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, (p. 29-61). 2006. r. 41.

⁵ Halliday, M.A.K. *Language Structure And Language Function* in *On Grammar*, Edited by Jonathan Webster (2005), Continuum, London-New York, 1970. r. 192.

⁶ Ebûzeyd, Sanya Cabar (2013). *Cihgihorîna Kerestana Di Ristê Da (Govara Badîni)*. Teza Doktorayê. Zankoy Soran - Fakultî Adab - Beşî Kurdî, Kurdistan/Iraq r. 138.

kurmancî de bi awayekî tîpîk (typically) modîfîyeker yan berî yan jî piştî sereyan tên. Rewşeke din a van çendîkerên partîtîf heye ku dema ku berê jî û piştî sereyan jî bên ji prosodiye⁷ tê îstîfadekirin. Sereyek û modîfîkera wê di heman demê de yekîneyeke sentaktîk jî pêk tînin û ji ber ku yekîneyeke sentaktîk in jî dema ku tên gotin weke yekîneyekê tên gotin. Di navbera frazan de em piçekî disekinin dûre dewam dikin. “*Sînorên navbera frazan bi navbereke kurt (minor break) û yê navbera risteyan jî bi navbereke dirêj tê nîşandan. Bi xêra sînorên prosodîk, gotin utterance jî weke beşên bîmane saz dibin û fambarî zelal dibe.*”⁸ Di xebatên lînguîstîk de navberên prosodîk yê kurt (minor break) ku bêhnvedana navbera du frazan nîşan dide, bi yek xêzê (I) û navberên dirêj (major break) jî ku di navbera du risteyan de pêk tê, bi du xêzan (II) tên nîşandayîn. Li vir ji me re *navbera kurt* lazim e û êdî em dê weke NK bi kar bînin. Eger alîkariya prosodîk nebûya ev bikaranîna çendîkeran ku hem berî hem jî piştî frazên daçekî tên, dê rê li ber tevliheviyê vekira. Heke em sînorên frazên xwe yê jorîn bi awayekî prosodîk nîşan bidin dê wisa bin:

Hinik ji gund (I) çûni Mêrdînê.

Hinik ji hevala (I) nehatni.

Çima em vana dibêjin gelo? Ji ber ku ev çendîker dema ku weke yekîneyeke sentaktîk neyên gotin, rola wan a semantîk û sentaktîk diguhere û êdî ne çendîker in. Dema ku bi awayekî prosodîk em sînorên frazên ku me dabûn biguherin dê wisa bibin.

- (4) a. *Hinik ji gund (I) çûni Mêrdînê.*
 b. *Ji gund hinik (I) çûni Mêrdînê.*
 c. *Hinik (I) ji gund çûni Mêrdînê.*
 d. *Ji gund (I) hinik çûni Mêrdînê.*

Di risteyên (4.a.) û (4.b.)yê de çendîker û fraza daçekî bi hev re weke yekîneyeke sentaktîk çêkirine ku dema tên gotin tu NK di navbera çendîker û fraza daçekî de tune. Lê di risteya (4.c) û (4.d.)yê de di navbera bêjaya *hinik* û fraza daçekî de NK heye. Loma di (4.c)yê û (4.d.)yê de *hinik* êdî ne di fonksiyona çendîkerê de ye lê ew weke cihnavaya nenasyar hatiye bikaranîn û rola wê ya rêzimanî jî biker e. Di (4.c) û (4.d.)yê de, fraza daçekî *ji gund* jî fonksiyoneke hokerî (adverbial) dibîne û rewşa derketinê (ablative) nîşan dide. Jixwe dema ku di (4.c) û (4.d.)yê de ji bo ku em erkên rêzimanî tesbît bikin, em bipirsin ku “kî çûne?”, bersiva vê pirsê ne “*hinik ji gund*” e lê bersiva vê ku pirsiyara bikerê dike, *hinik* e. Loma

⁷ Prosodî (prosody), di ziman de tiştên weke intonasyon, ton, navber (break), guvaş û teqla (rhythm) axaftinê îfade dike.

⁸ Kompe, Ralf. *Prosody In Speech Understanding Systems*. Springer, Berlin. 1997. r. 132.

eger *hinik ji gund* di (4.c) û (4.d.)yê de yekîneyeke sentaktîk û yek fraz bûya, wê demê divê biker jî *hinik ji gund* bûya. Lê ne wisa ye û *ji gund* daçeka frazî ye ku di hevokê de roleke hokerî dilîze.

c. Çendîkera hejmarî (numeral quantifier): Hejmar bixwe jî navdêran modîfiye dikin û weke çendîker tên bikaranîn:

Bi hejmarên resen

Hejmarên resen berî navdêran tên û weke çendîker tên bikaranîn:

- (5) a. *çar dar*
b. *bîst jin*
c. *yek zilam*

Dema bêjeyên weke *nîv* an *rib* li hejmaran zêde dibe, hejmarên resen berî navdêrê tên û bêjeyên weke *nîv* û *rib* (*ek*) jî bi gihaneka *û* yê ve tên girêdan û piştî navdêran tên:

- (6) a. *du nan û nîv*
b. *du nan û ribek*

Dema hejmara resen *yek* be, meyl ew e ku li şûna wê paşgira *-ik/-ek*⁹ li navdêran bê zêdekirin. Jixwe *-ik* ku ji bo nenasyariyê tê bikaranîn, weke ku Celadet & Lescot dibêjin ji bêjeya *yekê* tê¹⁰. Lê em ji bîr nekin ku *-ik* ji bo nenasyariyê jî tê bikaranîn. Loma dema ku cext li ser hejmarê hebe û hejmar girîng be *yek* bêtir maqûl (acceptable) e. Yanî li gor kontekstê bikaranîna wan dikare biguhere:

- (7) a. Kontekst: Çend zilam hatin?
b. *Yek zilam hat.*
c. Kontekst: Kî hat?
d. *Zilam ik hat.*

Her wiha hin bêje jî hene ku weke çendîker pîvana tiştan nîşan didin û bi hejmaran re jî tên bikaranîn:¹¹

- (8) a. sîtilik av sê sîtil av
b. kûpik şerab pênc kûp şerab
c. cotik gore deh cot gore

⁹ Li gor metnên sehayî ku li ber destê me ne, li Mêrdînê bikaranîna *-ik*'ê ji ya *-ek*'ê zêdetir xuya dike.

¹⁰ Bedirxan, Emîr Celadet & Lescot, Roger. *Kürtçe Grameri*, Doz Yayınları, İstanbul, r. 90

¹¹ Qanatê Kurdo. *Rêzimana Kurdî- Kurmancî - Soranî*. Ji soranî wer. Zülküf Ergün, Weşanên Nûbiharê, İstanbul. 2013. r.113.

d. **Çendîkera dijber (contrastive quantifier):** Bêjeyên weke *tenê*, *hew*, *bes* ku hemû di yek maneyê de ne, dema ku berî navdêran tên maneyeke dijber çêdikin. Her wiha ev çendîker fokûsê dikşînin ser navdêra ku ji bo wê hatine bikaranîn:

- (9) a. *Tenê* mi rahiştê. (MIN rahiştê, ne hinekên din.)
 b. *Hew* bavî wî çibû. (BAVÊ WÎ çibû, ne hinekên din.)
 c. *Bes* ti dilê mi rihet diki! (TI dilê mi rihet dikî, ne hinekên din.)

Dema çendîker berî lêkeran tên, êdî ne modîfîyekerên navdêran in lê hokerên dijber (contrastive adverb) in.

- (10) a. Mi *tenê* rahiştê. (Min bi serê xwe rahiştê.)
 b. Bavî wî *hew* çibû. (Bavê wî carek din neçû.)

Bêjeya *tenê* dema ku piştî navdêran jî tê dîsa dikare fonksiyona modîfîyekera navdêrî bibîne. Lê bêjeyên *hew* û *bes* wisa nikarin bên bikaranîn. Ev her du bikaranînên *tenê* bi awayekî prosodîk ji hev tên cudakirin:

- (11) a. Ehmed *tenê* (I) nehatibû. (Herkes hatibû lê Ehmed nehatibû.)
 b. Ehmed (I) *tenê* nehatibû. (Hinekên din jî bi Ehmedî re hatibûn.)

Bikaranîna bêjeya *tenê* ya (11.a) û (11.b)yê ji aliyê tîkiliya prosodî û sentaksê ve balkêş e. Dema weke ku di (11.a)yê de hatiye kirin, bêjeyên *Ehmed* û *tenê* bi hev re bên gotin û piştî wê NK hebe, tê famkirin ku “herkes hatibû lê Ehmed nehatibû”. Lê eger weke ku di (11.b)yê hatiye kirin NK piştî bêjeya *Ehmedî* be û bêjeya *tenê* û lêker bi hev re bên gotin, êdî bêjeya *tenê* hokera lêkerê ye û maneya risteyê diguhere û tê famkirin ku “hinekên din jî bi Ehmedî re hatibûn”. Yanî em dikarin bêjeya *tenê* bi şiklê ku bi navdêra berê xwe re yekîneyeke sentaktîk çêkiribe bibêjin û weke modîfîyekera sereyekê bi kar bînin û her wiha em dikarin bêjeya *tenê* bi şiklê ku bi lêkera piştî xwe re yekîneyeke sentaktîk çêkiribe bibêjin û weke hokera lêkerê bikarbin. Ev yek ji bo tîkiliya prosodî û rolên rêzimanî balkêş e û nîşanî me dide ku prosodî çawa rolên rêzimanî jî diguherîne. Weke ku me li jorê jî got, bêjeyên *bes* û *hew* çê nabe ku wisa bên bikaranîn:

- (12) a. *Ehmed hew, dixwend.
 b. *Ehmed bes, dixwend.

2. Diyarker (determiner):

a. **Nîşander (demonstrative/deictic):** Nîşanderên ku berî navdêran tên û wan nîşan didin didu ne: *Ev* ji bo nîşandana nêzîk, *ew* jî bo dûr tê bikaranîn. Herçend li gor hin teoriyên rêzimanî nîşander weke rengdêr tên dîtin jî perspektîfên

fonksiyonel, ji ber ku nîşandayîn bixwe ne taybetiyeye heyberan e, nîşanderan bi serê xwe weke kategoriyeke dibînin ku bi diyarkeran ve girêdayî ye:¹²

- (13) a. ev mase
b. ew mase

Nîşander weke navdêran ditewin û dikevin rewşa oblîk û bi vî awayî jî hem zayend dikare bê diyarkirin hem jî yekhejmarî/pirhejmarî:

- (14)
- | | | |
|---------------------|-----------------------|-----------------------|
| | <u>nêzîk</u> | <u>dûr</u> |
| a. <i>mê</i> | <i>vê</i> masê | <i>wê</i> masê |
| b. <i>nêr</i> | <i>vî</i> kevî | <i>wî</i> kevî |
| c. <i>pirhejmar</i> | <i>van</i> xwendekara | <i>wan</i> xwendekara |

b. Diyarkerên Amajenekirî (non-referential): Diyarkerên mîna *tî, filan, her* bêyî ku referanteke diyar nîşan bidin, tên bikaranîn:

- (15) a. *tî* heval
b. *filan* roj
c. *bêvan* zilam
d. *her* zarok

c. Rewşa sifirê (zero case): Di kurmancî de dema ku bêje xwerû bin û tu gireyeye rewşî (case) nestendibin jî nasyar in. Yanî rewşa sifirê bixwe jî rewşê nîşan dide. Pêşnavdêrbûna rewşa sifirê bi awayekî hîpotezî ye. Dema ku bêjeyek xwerû be mîna ku artikela nasyariyê ya îngilîzî *the* li ber wê hebe, nasyar e:¹³

- (16) a. *Heval* hat. (*The friend* came.)
b. Mi *dîwar* lê dikir. (I was building *the wall*.)

Di risteya jorîn de dema ku kesek bibêje *heval hat* tê wê maneyê ku:

- a. *Heval*, ji bo kesê ku dibeje ango axêverî nasyar e û ew dizane kîjan *heval* hatiye.
b. Ê ku dibêje ango axêver difikire ku guhdar jî dizane ku ew behsa kîjan *heval* dike û ew *heval* ji bo guhdarî jî nasyar e. Yanî di rewşên nasyariyê de li gor axêver, guhdar dizane ew behsa çî dike.

3. Rengdêr: Di kurmancî de rengdêr piştî navdêran tên. Lê rengdêrên namdarî hem berî hem jî piştî sereyan dikarin bên:

¹² Givón, h.b., Volume II, r. 6.

¹³ Ji bo agahiyên berfireh binêre: Lyons, Christopher. *Definiteness*, Cambridge University Press. Cambridge, United Kingdom, 1999.

- (17) a. Xalê Ehmed
b. Apê Mûsa
c. Berber Elî
d. Şêx Seîd
e. Mele Xelîl

Îzafê weke ku li jor jî xuya ye di hinekan de tê bikaranîn, di hinekan de nayê bikaranîn. Di mînakên weke Xalê Ehmed, Apê Mûsa de dema Xal û Ap ne rengdêr lê weke navdêr bî bikaranîn jî dîsa bi heman awayî tên bikaranîn. Herçend di nivîsê de eger kontekst neyê zanîn, jihevderxistina wan hinekî zahmet be jî di axaftinê de bi awayekî prosodîk cudahiya wan heye. Lewre weke mînak eger *xal* weke rengdêr hatibe bikaranîn guvaş (stress) li ser navê taybet e lê eger *xal* navdêr be guvaş li ser bêjeya *xalê* ye:

- (18) a. Xalê Ehmed (guvaş li ser *Ehmed* e, *xal* rengdêr e: Ehmed bixwe *xal*
b. Apê Mûsa (guvaş li ser *Mûsa* ye, *ap* rengdêr e: Mûsa bixwe *ap* e)
c. Xalê Ehmed (guvaş li ser *xal* e, *xal* navdêr e: Ehmed ne *xal* e, *xal*
Ehmedî ye)
d. Apê Mûsa (guvaş li ser *ap* e, *ap* navdêr e: Mûsa ne *ap* e, *ap* yê Mûs
ye)

Îzafeya ku di kurmancî de guvaşê nastîne jî li hin gundên Beriya Mêrdînê bi awayekî enteresan, guvaşê distîne: mala min, pezê Ehmed.

B. MODÎFÎYEKERÊN KU PIŞTÎ SEREYÊ TÊN

1. Çendîker

a. Çendîkerên nenasyar (indefinite quantifier): Bêjeyên *giş*, *hemû*, *tev*, *din* weke çendîkerên paşnavdêrî tên bikaranîn:

- (19) a. *Xwendekar giş* (I) hatin.
b. *Heval hemû* (I) nexweş in.
c. *Mamostê din* (I) li wir maye.

Çendîkerên *giş*, *hemû*, *tev* weke hokerên mêjerî jî tên bikaranîn. Li gor rewşa prosodîk ji hev tên cuda kirin. Eger berî çendîkeran NK hebe êdî ne çendîkera fraza navdêrî ne, lê hoker in û bersiva pirsê *çiças* a ji bo lêkerê ne:

- (20) a. *Xwendekar* (I) *giş* hatin. (Çiças hatin? *Giş* hatin.)
b. *Heval* (I) *hemû* nexweş in. (Çiças nexweş in? *Hemû* nexweş in.)

b. Hejmarên rêzîn (ordinal): Dema ku hejmar rêza tiştêkî modifiye dikin, dibin hejmarên rêzîn. Bi paşgira *-a'yê* çêdibe ku ev, di eslê xwe de morfema pirhejmarîyê *-an* e:

- (21) a. mala *çara*
b. xanyê *şeşa*

Bêjeyên weke *pêşîn*, *navîn*, *dawîn*, *ewilîn*, *paşîn* jî rêza sereyê ji aliyê rêzê ve modifiye dikin¹⁴:

- (22) a. beranê *pêşî*
b. dersa *paşî*
c. kavira *dawî*

2. Diyarker (determiner): Diyarkerên ku sereyê diyar dikin, hinek ji wan bêje ne hinek jî morfemên bend (bound morpheme) in. Yanî diyarkirina sereyan hem bi awayê morfolojîk hem jî leksîkolojîk çêdibe:

a. Paşgirên nenasyariyê (indefinite suffix): Paşgirên ku navdêran dikin *nenasyar* dudu ne:

1. - *(i)k* yan jî - *(e)k*: Ji bo nenasyar û yekhejmaran tê bikaranîn. Dengdêra (vowel) wan, dema ku dawîya bêjeyê bi dengdêrekî biqede, dikeve û “k” tenê dimîne. Herçend forma *-ik* û *-ek*ê zêde tèn bikaranîn, li mentîqeya Tor Abdînê forma - *(a)k*ê jî heye:

- (23) a. Hevalîk, hostak
b. Xwendekarek, mamostak
c. tiştak, zanak

Dema ku navdêrên nenasyar gireyên tewangê distînin, yê tewangê piştî wan tèn. Wexta ku gireyên tewangê distîne, dengê “i”yê jî dikeve û “-k” tenê temsîla nenasyariyê dike:

- (24) a. Hevalkî / hostakî
b. Hevalkê / hostakê

Dema ku modifiyekereke din tê bikaranîn û ew modifiyeker û sere bi îzafeyê ve bi hev ve tèn girêdan jî dîsa dengê “i”yê dikeve û “-k” dîsa tenê dimîne. Li hin deveran jî îzafê piştî nenasyariyê û bi taybetî ji ya mê nayê bikaranîn:

- (25) a. Hevalîk Ehmed (hem ji bo nêr hem jî mê)
b. Hevalkî Ehmed (nêr)

¹⁴ Ciwan, Murat. *Türkçe Açıklamalı Kürtçe Dilbilgisi /Rêzimana Kurdî Bi Şîrovekirina Tirkî*, Zekisan Matbaası, Diyarbakir, r. 2014. 100-101.

2. – **(i)r**. Ji bo nenasyar û pirhejmaran tê bikaranîn. Dema ku piştî bêjeyeke ku bi dengdêrekê diqede tê, dengê “-n-”yê weke alîkar (ji bo ku du dengdêran bi hev ve girê bide) berî wê tê:

- (26) a. Heval**in**
b. hosten**in**

Eger îzafeya pirhejmar û nenasyariyê bi hev re bân bikaranîn, îzafeya piştî nenasyariyê tê û dengê “i”yê dikeve û “n” tenê nenasyariya pirhejmar temsîl dike. Ji dêvla îzafeya “ê”yê ya pirhejmar, li Beriya Merdînê gelek caran “î” tê bikaranîn:

- (27) a. Heval**î** Ehmed
b. hosten**î** me

Eger paşgira tewangê ya pirhejmar *-a* û ya nenasyarî bi hev re bân bikaranîn paşgira tewangê piştî nenasyariyê tê û dengê “i” dîsa dikeve û “n” tenê nenasyariya pirhejmar temsîl dike.

- (28) a. Heval**na** xwar.
b. Hosten**a** go.

b. Nişander û paşgira nişander (deictic suffix): Bêjeyên weke *ha, han, hanê* bi nişanderên pêşnavdêrî re tînan bikaranîn û rewşa nişanê xurttir dikin:

- (29) a. *Ev hevala han (ê)*
b. *Ew xaniyê han (ê)*
c. *Ew zarokê han (ê)*

Di hin devokan de *ha/han/hanê* gramatîkalîze bûye û bûye paşgira *-a'yê*.¹⁵ Ev paşgir diçe dawîya navdêran û weke *nişandera paşgirî* (deictic suffix) tê bikaranîn. Dema weke paşgir tê dawîya navdêran, zayenda navdêran a biyolojîk û ya rêzimanî notralîze dibe û hem ji bo *nêr* û hem jî *mê* heman form tê bikaranîn. Ji bo yekhejmaran forma *-aya* û ji bo pirhejmaran forma *-na/ana* jî berbelav in.

- | | |
|-----------------------------------|-----------------------------------------------|
| (30) a. Ev heval a han (ê) | ev hevala / heval aya (mê) |
| b. Ev heval ê hanê (ê) | ev hevala / heval aya (nêr) |
| c. Ew zarok e han (ê) | ew zarok na / zarok ana (pirh.) |
| d. Ew hostey e han (ê) | ew morik na / morik ana (pirh.) |

¹⁵ Bedirxan & Lescot, h.b., r. 224.

c. **Paşgira baneşanî (vocative suffix):** Sereyê ji aliyê rewşa bankirinê ve diyar dike. Ji ber ku li gor cinsiyeta nêr û mê ji hev cuda ne, ji aliyê cinsiyetê jî rewşa sere diyar dikin. Piştî lêkeran jî tên bikaranîn:

- (31) a. Hevalê! Xwedê nehiştê!
b. Hevalo! Xwedê nehişto!
c. Hevalno! Xwedê nehiştno!

3. Rengdêr (adjectives)

Rengdêrên ku ji aliyê sentaktîk ve piştî navdêran tên, ji aliyê semantîk ve xwedî taybetiyên curbicur in. Talmy Givón rengdêrên ku modîfîyeker in dike du grûp ku hinek ji wan taybetiyên siruştî, şênber (concrete) û neguher (stable) in ku ew rengdêrên prototîp in û hinek jî taybetiyên kêmsênber (less concrete) û guherbar in ku ew jî rengdêrên neprototîp in.¹⁶ Eger em bi vê perspektîfa Gîvonî li kategoriyên rengdêrên modîfîyeker binêrin, rengdêrên modîfîyeker dê wisa bin:

A. Yên Prototîp

a. Endaze (size)

- (32) a. *Endazeya giştî (general size):* mala mezin, mala biçûk
b. *Berfirehiya berwarî (horizontal extension):* oda fireh, oda teng
c. *Stûrî (thickness):* qelema stûr, qelema zirav
d. *Berfirehiya emûdî (vertical extension):* zilamê dirêj, zilamê kin
e. *Bilindbûna emûdî (vertical elevation):* dîwarê bilind, dîwarê nizim
f. *Dirêjî (length):* riya dirêj, riya kin

b. **Reng (color):** Rengdêrên ku asta ronîbûnê an jî rengên curbicur îfade dikin:

(33) a. *Ronîbûn (brightness):* xanyê tarî, xanyê ronî, çaya tarî, çaya vekirî

b. *Reng (color):* sola kesk, erdê şîn, çêleka zer

c. **Taybetiyên bihîzyarî (auditory qualities):** Rengdêrên ku têkildarî dangan û bihîstina wan, rengdêrên bihîzyariyê ne:

- (34) a. *Bidengbûn (loudness):* dengê bilind, dengê nerm, cihê bideng, cihê bêdeng
b. *Bilindbûna sade (absolute pitch):* dengê bilind, dengê nizm
c. *Bilindbûna nisbî (relative pitch):* dengê zirav, dengê stûr
d. *Aheng (harmony):* dengê nerm, dengê hişk

¹⁶ Givón, Talmy. *Syntax, An Introduction, Volume I.* John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2001. 81-84.

e. *Newa (melody)*: dengê newayî, dengê bênewa

d. **Teşe (shape)**: Li gor teşeya navdêran ku yek, du an sê rehendî (dimension) ne, teşeya wan diyar dikin. Teşeyên navdêran li gor rehendan:

- (35) a. *Yekrehend (one-dimensional)*: darê rast, darê xwar
b. *Durehend (two-dimensional)*: kevrê gurover, kevrê çargoşe
c. *Sêrehend (three-dimensional)*: kevrê gundorî, şekrê kûpikî

e. **Çêj (Taste)**: Rengdêrên ku çêjên curbicur diyar dikin:

- (36) xwarina şêrîn, bihîvê tal, şekrê tîrş

f. **Destdan (Tactile)**:

- (37) a. *Tevin (texture)*: erda zivir, erda şimatok
b. *Mûqavemet (resistance)*: doşeka hişk, doşeka nerm
c. *Tûjbûn (pointedness)*: kêra tûj, kêra ko

g. **Jêçêbûn (substance)**: Rengdêrên ku jêçêbûna navdêran diyar dikin jî hene¹⁷ ku Gîvon behsa wan nake. Jêçêbûn ji ber ku taybetiyeke sereke ya rewşa wan a fizîkî ye, divê di nav rengdêrên prototîp de bin:

- (38) deryê darîn, xencera zêrîn, şala hirî

B. RENG DÊRÊN KÊMPROTOTÎP

Rengdêrên kêmprototîp ji bo taybetiyên navdêran ên ne zêde şênber (less concrete) û taybetiyên rewşên ku bêtir guherbar (transitory) in, tên bikaranîn:

a. **Nirxî (Evaluative)**: Rengdêrên ku fikrên subjektîf ên mirovan ên derheqê taybetiyeke demkî de an jî fizîkî ya navdêran îfade dikin, rengdêrên nirxî ne:

- (39) zilamê baş/xerab, keçka xweşik/nexweşik, zarokik şêrîn, dijminê bênamûs

b. **Rewşên Bihurbar (Transitory states)**:

- (40) zilamê meşxûl, ava gemarî, şîrê germ, oda sar.

Rengdêrên vê grûpa heterojen, taybetmendî û rewşên derveyî, hundirî, civakî û mental îfade dikin:

¹⁷ Bilbil, Mikaîl & Baran, Bahoz. *Rêzimana Kurmancî*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Amedê, İstanbul, 2008. r. 49.

(41) **a. Mejiyî-hundurîn (mental-internal):** zilamê qeherî, hevalê xemgîn/kêfxweş

b. Tevgera derveyîn (external activity): kesê meşxûl, kesê betal

c. Rewşa derveyîn (external condition): kirasê qirêj/paqij

d. Leza tevgerê (speed of motion): xortê bilez, texsiya hêdî

e. Germahî (temperature): cihê germ/sar, ava şîrgerm/cemidî

c. Rewşên Jiyanî (States of living): Rewşên cuda yên candaran ên weke emir, jîyan, tenduristî û hwd. diyar dikin:

(42) **a. Emir (age):** jina pîr, zilamê kal, gundiye yextiyar/ciwan cilê nû/kevin

b. Jîyan (life): însanê sax, însanê mirî

c. Tenduristî (health): keça nesax/nexweş, keça saxlem

d. Kar (business): xortê betal, kesê bikar/bêkar

d. Rengdêrên Namdariyê: Ev cure rengdêr jî paye, rade, peywir û asta civakî ya navên taybet nîşan didin.¹⁸

(43) Nûriyê necar, Evîn Xanim, Ehmedê bijîşk

e. Orjîna Neteweyî: Bêjeyên ku nasnameya etnîkî didin diyarkirin rengdêrên orjînî ne.

(44) hunermendê *kurd*, zilamê *ereb*, keçka *swêdî*

Eger du an bêtir rengdêr ji bo yek sereyê bîn bikaranîn gelo dê kîjan weke pozîsyon bêtir nêzikî sereyê bin? Ango peyvrêziya di navbera modîfîyekeran de dê çawa be û li gor çi be? Gelo tu pîverên hiyerarşik di navbera vê peyvrêziyê de hene yan na? Derheqê vê mijarê de gelek zimanzanan li gor tîpolojîya zimanan gelek fikrên cuda gotine. Zimanzan Gruber van pênc xalan dibêje: Rengdêr bêtir nêzikî sereyê tê bikaranîn, eger rengdêr:¹⁹

(45) **a.** ji bo navdêr wateyeke bêtir bingeîn be.

b. taybetiyeke bêtir siruştî û daîmî ya navdêr be.

c. agahiyeke (li gor agahiyeke taybet) bêtir giştî be.

d. agahiyeke (li gor agahiyeke nû) bêtir têzanîn be .

e. nesînordar (non-restrictive) be.

¹⁸ Bilbil & Bahoz. h.b., r. 42.

¹⁹ Endley, Martin J. *Linguistic Perspectives on English Grammar: A Guide for EFL Teacher*, Information Age Publishing, inc. Charlotte –America, 2010. r. 96.

Zimanzanekî din Lynn M. Berk jî ji bo îngilîzî, li ser pozîsyona nêzîkbûn û dûrbûna rengdêran a navdêrên ku modîfiye dikin, diyar dike ku herçend ne teqez be jî rengdêr bêtir bi vê rêzê tîn bikaranîn: Pêşî *teşe* tê û piştê jî *emir* (age), *reng* û *jêçêbûn* (material characteristics) û *orîjîna neteweyî* tê.²⁰ Martin J. Endley jî nêzîkî rêzêkirina Berkî û bi awayekî tablo pozîsyon û hiyerarşiya rêzbûna rengdêran (di îngilîzî de) wisa rêz dike:²¹

1	2	3	4	5
nirxî (evaluation)	rehend (dimension)	rewşa emir (condition of age)	reng (color)	jêçêbûn, orîjîna neteweyî (material characteristics, national origin)

Li gor tabloya Endley ya jorîn, rengdêrên ku jêçêbûn û orîjîna neteweyî îfade dikin bêtir nêzîkî navdêran tîn bikaranîn, piştê jî rengdêrên ku *reng*, *rewşa emir*, *rehend* û *nirxî* diyar dikin tîn. Yanî li gor nêzîkbûna pozîsyona navdêran rêza 5-4-3-2-1 dişopînin:

“an old, brown, leather briefcase”²²

kevin qehweyî çermîn çente (çenteyê çermîn, qehweyî, kevin)

Di vê mînakê de em dibînin ku rengdêra ku jêçêbûnê diyar dike (çermîn/leather) rengdêra herî nêzîkî navdêrê ye û piştê jî *reng* (qehweyî/brown) û *emir* (kevin/old) hatiye. Gelo di kurmancî de jî rengdêr ji aliyê rêzbûnê ve, li gor hin pîverên diyar rêz dibin an jî ji ber rewşên pragmatîk ne xwedî cihekî standard in û pozîsyon û rêza wan guherbar (flexible) e? Ango hiyerarşiyeke ku li gor hin rewşên semantîk pozîsyona wê diyar e, heye an na? Weke mînak em ji mînaka Endley îstîfade bikin, ma şert e ku em di kurmancî de *jêçêbûnê* nêzîkê navdêrê bi kar bînin û piştê jî yên din? Ango dema ku em rêza wan sê rengdêran biguherînin gelo sentaks û peyvêziya kurmancî rê dide an na? Herçend Peter Svenonius diyar dike ku di zimanan de ku *teşe* û *reng* bi awayekî pêşnavdêrî berî bêjeyan tîn, bi awayekî giştî, rengdêrên ku *teşeyê* diyar dikin berî rengdêrên ku rengî diyar dikin tîn;²³ di kurmancî de her du jî paşnavdêrî ne û bêguman tîpolojîya kurdî û gelek zimanan ne weke hev e. Eger em sê rengdêrên ku li jor ji

²⁰ Berk, Lynn M. *English Syntax, From Word to Discourse*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1999. r. 180.

²¹ Endley, h.b., 96.

²² Endley, h.b., r. 96.

²³ Svenonius, Peter. “The Position Of Adjectives And Other Phrasal Modifiers In The Decomposition Of DP” in *Adjectives And Adverbs Syntax, Semantics, And Discourse*. Edited By Louise McNally and Christopher Kennedy. Oxford University Press, Oxford. United Kingdom. 2008. r. 34

bo zimanê îngilîzî li gorî hiyerarşiyekê rêz bûne û peyvrêziya wan hişk (rigid) e di kurmançî de biceribînin:

- (46) a. çentakî *çermîn*, *qehweyî û kevin*
b. çentakî *çermîn*, *kevin û qehweyî*
c. çentakî *qehweyî*, *çermîn û kevin*
d. çentakî *qehweyî*, *kevin û çermîn*
e. çentakî *kevin*, *qehweyî û çermîn*
f. çentakî *kevin*, *çermîn û qehweyî*

Dema em li mînakên jorîn binêrin em dikarin bibêjin ku kurmançî rê dide her şeş rêzbûnan jî. Di axaftina rojane de sê an bêtir rengdêr ji bo navdêrekê kêman caran tînan bikaranîn, ji ber vêya eger em li gorî du rengdêrên ku di hiyerarşiya Endleyî de yek ya herî nêzîk (jêçêbûn/orijîn) yek jî ya herî dûrî navdêran (nirxî/evaluative) e, binêrin, xuya dibe ku bê problem cihê wan dikare bi hev biguhere:

- (47) a. Dergûşa *darîn û xweşik* (*the nice wooden cradle*)
b. Dergûşa *xweşik û darîn* (**the wooden nice cradle*)
c. Hunermendê *kurd û meşhûr* (**the kurdish famous artist*)
d. Hunermendê *meşhûr û kurd* (*the famous kurdish artist*)

Di van mînakên de rengdêra *darîn/kurd* li gorî hiyerarşiya Endleyî divê nêzîkê navdêrê û *xweşik/meşhûr* jî divê di dawî de bûya. Lê em dibînin ku kurmançî ne weke îngilîzî û hin zimanên din e û rê dide her du awayan jî. Lê ev yek nayê wê maneyê ku dema ku di kurmançî de peyvrêziya rengdêran tê guhertin, ji aliyê şîroveya semantîk ve tiştek ferq nake. Berovajî vê yekê, di navbera peyvrêzî û rewşên semantîk ên cuda de tîkiliyeke xurt heye û guhertina cihê rengdêran ne keyfî lê fonksiyonî ye. Em bi mînakên rewşên pozîsyonên cuda û aliyê wan ên pragmatîk îzah bikin:

- (48) a. Li Mêrdînê rojê *kin û tarî* hindik in.
b. Li Mêrdînê rojê *tarî û kin* hindik in.

Di mînakên jorîn de *kin û tarî* û *tarî û kin* bi gihaneka *û* yê bi hev hatine girêdan. Dema ku di navbera du rengdêran de gihaneka *û* yê hebe divê em fam bikin ku her du rengdêr jî ji bo yek sereyê hatine bikaranîn û rolên wan ên sentaktîk yek in. Li jorê di navbera (48.a.) û (48.b.) yê de herçend ferqek mezin tune be jî li gorî prensîba PTyê di (48.a.) yê de *kin* û di (48.b.) yê de *tarî* bêtir girîng û li pêş e. Yanî di her du bikaranînan de jî fokûsa navdêran nîne. Lê dema ku yek tê fokûskirin, wê demê li gel hêmanên morfolojîk, bi awayekî peyvrêzî jî tê kodkirin û rengdêra fokûskirî bi awayekî îcbarî diçe dawîya frazê. Di rewşên

wiha de yên ku rengdêrek ji bo navdêrekê hatibe bikaranîn û rengdêreke din jî ji bo her duyan bi hev re bê bikaranîn, fokûs li ser a dawiyê ye û êdî gihaneka *û* yê nayê bikaranîn lê ji îzafeya “î” yê tê îstîfadekirin ku ji aliyê cinsiyet û hejmarê ve notralîze bûye. Di kurmanciya standard de ji formên (a, ê, ên) îstîfade tê kirin lê li herêma Mêrdînê (û hin herêmên din jî) ji dêvla van sê forman jî tenê “î” tê bikaranîn:

- (49) a. Li Mêrdînê *rojê kin î tarî*, hindik in. (rojên kin, tarî ne)
 b. Li Mêrdînê *rojê tarî yî kin*, hindik in. (rojên tarî, kin in)

Dema ku em li şiroveya semantîk (semantic interpretation) a van hevokan binêrin, em dibînin ku herçend peyvêziya wan neguheriyê jî, maneya wan ji binî ve guheriyê. Di bikaranîna (48.a.) yê de (*rojê kin û tarî*) *roj* hem *kurt* in hem jî *tarî* ne lê di (49.a.) yê (*rojê kin î tarî*) de *roj* ne *kin û tarî* ne lê *rojê kin, tarî* ne. Dîsa di (48.b.) yê de *roj* hem *tarî* hem jî *kin* in lê di (49.b.) yê de *rojê tarî, kin* in. Bi vî awayî hiyerarşiya semantîk a navbera wan, ji binî ve guheriyê û di (49.a.) yê de *tarî*, di (49.b.) yê de jî *kin* hatiye fokûskirin. Mimkun e ku ev îzafeya “î” yê bi awayekî diyakronîk jî îzafeyên resen hatibin. Lê ji wê bêtir belkî ji ber ku fonksiyonek nû lê bar bûbe guherîbe. Mesela di farisî de, dema ku risteya peywendiyê hebe, sereya frazê ji dêvla îzafeya normal, îzafeya “î” yê distîne ku Richard Larson û Hiroko Yamakido ji bo vê “î” yê *morfema peywendiyê* (relative morpheme) dibêjin û diyar dikin ku mimkun e ku bi awayekî diyakronîk jî îzafeyê hatibe.²⁴ Îzafê di zazakî de jî dema ku berî navdêran be cuda ye lê dema ku berî rengdêran tê û wesifdanê dike cuda ye û li gor rewşa rewşî (tewandî û rasterast) jî diguhere.²⁵ Ji bo ku rewşa fokûskirî ku bi vê îzafeyê tê çêkirin û ya ne fokûskirî bêtir bê zelalkirin em li mînakên jêrîn binêrin:

- (50) a. Sêvê sor û buha kirîbûn. (*sêv* hem *sor* û hem *buha* ne)
 b. Sêvê buha û sor kirîbûn. (*sêv* hem *buha* hem *sor* in)
 c. Sêvê sor î BUHA kirîbûn. (*sêvên sor, buha* ne)
 d. Sêvê buha yî SOR kirîbûn. (*sêvên buha, sor* in)

Di frazên (50.a.) û (50.b.) yê de ferqa di navbera *sêvê sor û buha* û *sêvê buha û sor* bi mijara topîkbûnê û hiyerarşiya wê ve dikare bê îzahkirin. Yanî eger li gor prensîba PTyê ku hêmanên topîk û girîng berê tîn gotin em hereket bikin, em dê bibêjin di (50.a.) yê de rengdêra *sor* ji rengdêra *buha* bêtir li pêş e û girîngtir e. Di (50.b.) yê de jî *buha* ji *sor* pêşdetir hatiye gotin û *buha* ji aliyê maneyê ve ji *sor*

²⁴ Larson, Richard & Yamakido, Hiroko. “Ezafê And The Deep Position Of Nominal Modifiers” in *Adjectives And Adverbs Syntax, Semantics, And Discourse*. Edited By Louise McNally and Christopher Kennedy. Oxford University Press, Oxford. United Kingdom, 2008. r. 45.

²⁵ Malmîsanij, M. *Kurmancî Île Karşılaştırmalı Kurmancî (Zazaca) Dilbilgisi*, Weşanxaneyê Vateyî/Vate Yayinevi, İstanbul, 2015. r. 114-115.

bêtir li pêş e. Ev rewş weke ku me berê behs kiribû rewşa tematîk têkildar dike. Di (50.c.) û (50.d.)yê de jî fokûs li ser wê rengdêrê ye ku ji bo sereyêke modîfîyekirî ye ji aliyê rengdêreke din ve. Yanî di (50.c.)yê de fokûs li ser *buhayê* ye ku weke modîfîyekera *sêvê sor* hatiye bikaranîn û di (50.d.)yê de jî fokûs li ser *sorê* ye ku weke modîfîyekera *sêvê buha* hatiye bikaranîn. Em dikarin bibêjin ku di qalibêke wisa de fokûs li ser modîfîyekera dawî ye û wateyêke dijber jî tê de heye. Yanî bêyî ku em ji stratejiya guvaşa emfatîk (emphatic stress) îstîfade bikin, bi awayekî sentaktîk, em fokûsa dijber (contrastive focus) pêk tînin. Dema ku em ji aliyê rewşa fokûsa dijber ve lê binêrin, ji bo (50.c.) û (50.d.)yê em dê wisa bibêjin:

- (51) **a.** *Sêvê buha yî sor (sêvên buha, ne zer an rengeke din in lê sor in)*
b. *Sêvê sor î buha (sêvên sor, ne erzan in lê buha ne)*

Dema ku rengdêreke din lê bê zêdekirin û fokûs li ser du rengdêran be, dîsa gihaneka *û'yê* tê bikaranîn:

- (52) **a.** *Sêvê buha yî sor û biav kirîbûn. (sêvên buha, sor û biav in)*
b. *Sêvê sor î buha û xweş kirîbûn. (sêvên sor, buha û xweş in)*

Di (52a.)yê de *sor û biav* ji bo *sêvê buha* hatine bikaranîn. Di (52.b.)yê de jî *buha û xweş* ji bo *sêvê sor* hatine bikaranîn. Ji aliyê fokûsê em lê binêrin, em dibînin ku di (52.a.)yê de fokûs li ser *sor û biavê* û di (52.b.)yê de jî li ser *buha û xweşê* ye. Eger ew rengdêr berî îzafeyê bihatina wê demê dîsa bi gihaneka *û'yê* bi hev ve dihat girêdan û maneya wê jî ji binî ve diguherî:

- (53) **a.** *Sêvê buha û biav î sor, kirîbûn. (sêvên buha û biav, sor in)*
b. *Sêvê sor û xweş î buha, kirîbûn. (sêvên sor û xweş, buha ne)*

Di (53.a.)yê de *sor* ji bo *sêvê buha û biav hatiye bikaranîn*, di (53.b.)yê de jî *buha* ji bo *sêvê sor û xweş* hatiye bikaranîn. Heman rewşa fokûsê ji bo van jî derbas dibe û fokûs li ser hêmana herî dawî ye. Lê lazim e mirov bibêje ku di axaftinê de gelek caran fokûs bi awayekî prosodîk, bi guvaşê (stress) tê çekirin.

Di metnên sehayî yên herêma Mêrdînê de xuya dibe ku bi piranî rengdêrek tenê navdêran modîfîye dike û bikaranîna du rengdêran ji bo navdêrekî ji ya sisiyan zêdetir jî be bi giştî hindik tînin bikaranîn. Dema ku du an zêdetir rengdêr sereyekî modîfîye dikin, bikaranîna gihaneka *û'yê* jî obsiyonel e:

- (54) **a.** “... *zilamekî feqîr, belengaz, jiderbketî* ...”²⁶
b. “... *riyek dûr, dirêj û bieziyet* ...”²⁷

²⁶ Çoban, Mehmet. *Bikaranîna Rengdêran Li Herêma Mîdyadê*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2014. r.13.

- c. "... qîzaka xwaşik û bi şawq û beraq ..." ²⁸
 d. "... xêlîka kesk û sor û zer..." ²⁹

Dema ku mirov li metnên herêma Mêrdînê dinêre mirov dibîne ku rengdêrên fokûskirî herî zêde dema ku peyvêziya *sere + cihnav + rengdêr* hebe tên bikaranîn. Yanî cihnav sereyekê modîfiye dike û rengdêr her duyan modîfiye dike û fokûs li ser rengdêrê ye. Em ji bîr nekin ku ev fokûsa bi vî awayî, fokûsa dijber (contrastive fokûs) e û bêyî ku pêwîstî bi stratejiya *guvaşa dijber* (contrastive stress) hebe tê çêkirin:

- (55) a. "... dewrana me yî berê ..." ³⁰
 b. "... kurê min î delal ..." ³¹
 c. "... çêleka wa y' zer..." ³²
 d. "Bi serê golkê min î beş..." ³³

Di peyvêziyeke wisa de eger em cihê cihnav û rengdêrê biguherînin, wê demê fokûs diçe ser cihnavê. Lê di pratîkê de, ev yek ne şaş be jî zêde nayê bikaranîn. Ji ber ku di kurmancî de çêkirina fokûsê jî stratejiyên morfolojîk û sentaktîk bêtir bi stratejiyên prosodîk çêdibe ku guvaş rêya herî berbelav e. Yanî jî dêvla ku em cihê cihnavê biguherin em dê cihnavê bi guvaş bibêjin. Ew guvaş jî ne *guvaşa nêtar* (neutral stress) lê *guvaşa dijber* (contrastive fokûs) e. Hinek zimanzan jî bo vê guvaşê ku dengî bilindtir dike û maneyên dijber çêdike, *guvaşa emfatîk* (emphatic stress) dibêjin. ³⁴ Lê li vir weke ku Givón ³⁵ bi kar tîne em dê *guvaşa dijber* bi kar bînin ku bi fokûsa dijber çêdibe. Eger em van bikaranînan ku cihnav

²⁷ Atış, Ali. *Di Devoka Çiyayê Mazî de Bikaranîna Hevalnavan*, Projeya Lisansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2016. r. 9.

²⁸ Arslan, Aydın Gulçin. *Rêjeya Bikaranîna Dengan Di Herêma Torê de*, Projeya Lisansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013. r. 9.

²⁹ Alkan, Fırat, *Di Hin Dûrikên Ji Herêma Mêrdîn de Rengdêr*, Projeya Lisansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2014. r. 13.

³⁰ İldem, Abdulkadir. *Dengbêj Mihemedê Xursî*. Projeya Lisansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013. r. 8.

³¹ Arslan, h.b., . r. 14.

³² Bulgan, Bilal. *Bikaranîna Hevalnavan (Rengdêran) Di Devoka Herêma Kercesê De*, Projeya Lisansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013. r. 16.

³³ Demirkaya, İslameddin. *Di Nava Eşîra Morîkan De Rêjeya Zayenda Bêjeyan*, Projeya Lisansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2014. r. 12.

³⁴ Erguvanlı, Eser Emine. *The Function of Word Order in Turkish Grammar*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1984. r. 118.

³⁵ Givón, h.b., *Volume II*, r. 380.

û rengdêr di wan de hene tev li konteksta wan a semantîk nîşan bidin dê çêtir bê famkirin:

1. Guvaşa nêtar (neutral stress) heye û fokûs li ser rengdêrê ye.

(56) a. *Kontekst*: Hevala te ya çawa?

b. Hevala min î baş

2. Guvaşa nêtar (neutral stress) heye û fokûs li ser cihnavê ye.

(57) a. *Kontekst*: Hevala baş a kê?

b. Hevala baş î mi. (ne hevala hinekî din lê ya min)

3. Guvaşa dijber (contrastive stress) heye û fokûs li ser cihnavê ye.

(58) a. *Kontekst*: Hevala baş a kê?

b. Hevala MIN î baş. (ne hevala hinekî din lê ya min)

Di fraza (56.b.)yê de fokûs li ser rengdêrê ye û ew fokûs bêyî ku ji guvaşeke ku cextê an maneyên dijber çêbike, bi awayekî morfo-sentaktîk hatiye çêkirin. Morfo-sentaktîk e lewre “î” hatiye bikaranîn ku morfolojîk e û li pozîsyona dawîya frazê cih digire ku sentaktîk e. Di fraza (57.b.)yê de jî dîsa guvaşa nêtar yanî ya normal hatiye bikaranîn û fokûs bi awayekî morfo-sentaktîk li ser cihnavê ye. Lê di fraza (58.b.)yê de cihnav, ne bi guvaşa normal ango nêtar lê bi ya dijber hatiye gotin û fokûsa dijber ava kiriye. Fokûsa ku bi guvaşê çêdibe di kurmancî de ji ya morfo-sentaktîk xurttir e. Ji ber wê jî digel ku di fraza (58.b.)yê de fokûs li ser rengdêrê ye, guvaşa dijber li ser cihnavê ye û fokûsa cihnavê ya bi riya guvaşa dijber, fokûsa rengdêrê betal kiriye. Jixwe di fraza (58.a.)yê de “baş” weke kontekst hatiye dayîn û loma jî ew êdî ne rema (rhema) lê tema ango topîk e. Her wiha lazim e mirov vêya bibêje ku guvaşa dijber dikare biçe ser rengdêrekê jî ku bi awayê morfo-sentaktîk hatiye fokûskirin. Weke mînak, di fraza (56.b.)yê de em dikarin guvaşa dijber daynin ser rengdêra ku jixwe di rewşa fokûsê de ye.

(59) a. *Kontekst*: Hevala te ya çawa?

b. Hevala min î BAŞ. (Hevala min a ne xerab lê ya BAŞ)

Em dikarin bibêjin ku di fraza (59.b.)yê de fokûs hem bi awayê morfo-sentaktîk hem jî prosodîk hatiye kodkirin. Dema ku guvaşa dijber lê zêde dibe mane jî bêtir dibe dijber. Yanî dixwaze bibêje “*hevala min, ne ya xerab lê ya BAŞ*”.

Ji bilî bikaranîna îzafeya “î”yê îzafeyên resen (ji bo nêr û pirhejmarîyê -ê, ji bo mê) jî di fokûskirina rengdêran de tînen bikaranîn. Lê hinek rewşên wan yê prosodîk ji hev cuda ne û ferqî di navbera rewşa guvaş û melodiya gotinê

(speech melody) wan de heye. Eger em bi mînakan sê rewşên van bikaranînan îzah bikin:

- (60) a. Hevala min î BAŞ
 b. Hevala min a BAŞ
 c. Hevala min (I) A BAŞ.

Li Mêrdînê ev her sê bikaranîn ji hene ku (60.a.) herçend forma (60.a.) zêdetir tê bikaranîn ji (60.a.) û (60.b.) ji aliyê maneyê ve li şûna hev tîn bikaranîn û her du ji aliyê prosodîk ve weke yek yekîne tîn gotin û di gotina bêjeyên wê de NK nîne. Lê di (60.c.)yê de piştî *hevala min* NK heye û piştê îzafê û rengdêr bi hev re hatine guvaştin. Şiroveya semantîk a vê bikaranînê, ji ya (60.a.) û (60.b.)yê cudatir e lewre fokûsa rengdêra wê ji yê din xurttir e. Yanî (60.a.) û (60.b.) bi awayekî monotonîk weke yek fraz tîn gotin lê di (60.c.)ê de ew rîتما (rythem) wê diguhere û piştî ku NK berî rengêrê tê dayîn hem îzafê hem jî rengdêr bi hev re guvaştê distînin. Bi vî awayî hem melodiya axaftinê bêtir harmonîk dibe hem jî fokûs tê cextkirin.³⁶

4. Temamker (complement): Dema ku navdêr an cihnavêk sereyê modîfiye dike, wê ji aliyê xwedîtiyê ve tamam dike û maneya xwedîtiyê çêdike.

1. Temamkerên ku cihnav in: Hin cureyên cihnavan dema ku piştî sereyên navdêrî tîn wan ji aliyê xwedîtiyê (possessive) ve modîfiye dikin. Weke kategoriyeke serbixwe cihnavên xwedîtiyê tune ne. Mesela di îngilîzî de weke kategoriyeke serbixwe (his, her, their hwd.) cihnavên xwedîtiyê hene. Cihnavên kurmancî dema ku piştî navdêran tîn û bi alîkariya *îzafeyê* ve, bi navdêran re tîn girêdan maneya xwedîtiyê çêdikin. Em dikarin weke çar kom wan kategorîze bikin ku weke tamamker tîn bikaranîn:

a. cihnavên kesî (personal pronoun): Cihnavên kesî yê forma tewandî (oblîk) *mi, te, wî, wê, me, we, wan* piştî sereyan bîn, ji aliyê maneya xwedîtiyê ve sereyan modîfiye dikin:

- (61) a. deftera mi/te/wî/wê/me/we/wan
 b. kitêba mi/te/wî/wê/me/we/wan

b. Cihnavên nîşander (demonstrative pronoun): Cihnavên nîşander eger berî navdêran bîn tenê nîşanê dikin û wateya xwedîtiyê nadin. Lê dema ku piştî

³⁶ Ji bo tîkiliya rîtim, melodiya axaftinê û hêmanên prosodîk li vê gotarê binêre: Nootboom, Sieb. "The Prosody Of Speech: Melody And Rhythm". In *The Handbook Of Phonetics Sciences*. 640-673. W.J. Hardcastle and J. Laver (edit) Oxford: Blackwell, 1997.

navdêran tên hem maneya nîşanê di wan de heye hem jî maneya xwedîtîyê li wan bar dibe. Dema ku weke paşnavdêrî bèn bikaranîn jî dîsa weke nîşanderên pêşnavdêrî li gor nêzîk/dûr, mê/nêr û yekhejmar/pirhejmar xwedî formên cuda ne:

	<i>nêzîk</i>	<i>dûr</i>
(62) a. <i>nêr</i>	deftera <i>vî</i>	deftera <i>wî</i>
b. <i>mê</i>	qelema <i>vê</i>	qelema <i>wê</i>
b. <i>pirhejmar</i>	hevalê <i>van</i>	hevalê <i>wan</i>

c. Cihnavaya vegerok (reflexive pronoun): Cihnavaya vegerok *xwe*, dema ku piştî navdêran tê wateya xwedîtîyê dide:

- (63) a. deftera *xwe*
b. navê *xwe*
c. ca *xwe*

Cihnavaya *xwe*'yê li hin herêmên weke Semsûr û Meletî, dema ku piştî navdêran tê maneya "wî/wê" dide.³⁷

d. Cihnavaya hevûdinî (reciprocal pronoun): Cihnavaya hevûdinî *hev/hevdû* dema ku piştî navdêran tê maneya xwedîtîyê çêdike û wan ji aliyê xwedîtîyê ve modîfiyê dike.

- (64) a. defterê *hev*
b. malê *hev*
c. azadya *hev*

e. Cihnavên nenasyar (indefinite pronoun): Bêjeyên weke hinek, hemû, gelek hem weke çendiker hem hoker hem jî cihnavên nenasyariyê tên bikaranîn. Dema ku piştî navdêran tên, ew jî weke tamamkerên din maneya xwedîtîyê çê dikin:

- (65) a. hevalê *hemûya*
b. mala *geleka*
c. azadya *hinika*

2. Temamkerên ku navdêr in: Temamkerên navdêrî bi awayekî teorîk bêsînor dikarin piştî sereyê bèn û wê tamam bikin. Du navdêrên ku yek modîfiyeker yek jî modîfiyekirî ye frazên herî hêsan pêk tînin.

- (66) a. nanê *tenûrê*
b. pezê *gundiya*

³⁷ Tan, Samî. *Rêzîman û Rastnivîsa Zaravayê Kurmancî*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Stenbol. 2005. r. 116-117

Sere û temamkerên wê bi çend awayan dikarin bibin yek fraz. Weke mînak, dibe ku du an zêdetir temamker ji bo yek serêyê bîn bikaranîn. Eger sere ji bo du heb modîfîyekerên cuda hevbeş be, wê demê ne hewce ye her du sere jî bîn bikaranîn û dikarin bibin yek fraz:

- (67) a. *mala* koçera û *mala* bêkesa
b. *mala* koçer û bêkesa
c. *kitêbê* xwendekara û *kitêbê* mamosteya
d. *kitêbê* xwendekar û mamosteya

Di fraza (67.a.)yê de sereya *mal'ê* ji bo *koçer* û *bêkesa* hevbeş e loma ya yekem dimîne û ya duyem dikeve û forma (67.b.)yê peyda dibe. Di fraza (67.c.)yê de jî sereya *kitêb'ê* ji bo *xwendekar* û *mamosteya* hevbeş e û ji ber ku hevbeş e ya duyem dikeve û forma (67.d.)yê peyda dibe.

Di hin frazan de jî dibe ku du sere ji aliyê yek navdêrî bê temamkirin. Eger du sereyên cuda hebin û modîfîyekera wan hevbeş be, ji bo du heb sereyên cuda yek temamker tê bikaranîn û wê demê, dibin yek fraz:

- (68) a. xwendekarê *zanîngehê* û mamostê *zanîngehê*
b. xwendekar û mamostê *zanîngehê*

Herçend bi awayekî teorîk navdêr bi awayekî bêsînor dikarin bîn cem hev jî dema ku em li metnên sehayî yên herêma Mêrdînê dinêrin, xuya dibe ku herî zêde du navdêr tîn cem hev, sisê hindiktir in, çar û pênc gelekî hindik in. Weke mînak, di nav metneke sehayî de (7019 bêje), frazên ku ji çar navdêran pêk dihatin *dudu bûn*, ya ku ji pênc navdêran pêk dihat jî tenê yek bû.

- (69) a. "... *devê deriyê mala bavê xwa ...*"³⁸
b. "... *heyra maçkirina ruwê xwa ...*"³⁹
c. "... *nêriyê mala bavê wê ...*"⁴⁰

Di axaftina rojane de gelek caran bêjeyên têkildarî merivatî û malbatîyê weke temamker tîn bikaranîn û frazên dirêj çê dikin. Weke mînak, frazên jêrîn ji gelek navdêran pêk tîn û ji bo guhê kesî xerîb nayên:

- (70) a. *Daweta kurê metka ca min*
b. *Keça xaltika amojna bûka me*

³⁸ Kartal, Lokman. *Rêjeya Bikaranîna Dengan Di Devoka Tûr Abdîn/Torê De (Kercos/Gundê Xerabêna)*. Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê, Şaxa Makezanîsta Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn. 2013. r. 19.

³⁹ Kartal, h.b., r. 13.

⁴⁰ Kartal, h.b., r. 15.

Dema ku rengdêr li sere û tamamkeran zêde dibin li gor rewşa wan a fokûsê îzafeya “î”yê an jî yên resen *ê/a* tên bikaranîn. Weke ku berî jî me got, forma “î”yê pir berbelav e. Dîsa dema ku navbera prosodîk ango NK hebe, *a/ê* tên tercihkirin û fokûs xurttir e.

- (71) a. “... li ser diranekî wî nî kursiya ...”⁴¹
 b. “... a xwe yî dinê ...”⁴²
 c. “... lawê apê keçikê (I) yê heq ...”⁴³

Frazên daçekî jî dema ku weke modîfîyeker tên bikaranîn û dikevin ber fokûsê dîsa heman rewş diqewime. Yanî bi “î”yê dibin hêmana fokûskirî û dema ku NK û îzafeyên *a/ê* bên bikaranîn jî fokûsa xurt çêdibe. Em ji bîr nekin ku her du awayên fokûsê jî maneyên dijber çêdikin. Lê ya ku bi îzafeyên *a/ê*yê çêdibe xurttir e û bêtir maneyeke dijber dide:

- (72) a. mala Ehmed î li gund (ne ya li bajêr an cihekî din lê ya gund)
 b. mala Ehmed (I) a li gund (ne ya li bajêr an cihekî din lê ya li gund)
 c. arvanê me yî li êş (ne yê li embar an cihekî din lê yê li êş)
 d. arvanê me (I) yê li êş (ne yê li embar an cihekî din lê yê li êş)
 e. kurê Eyşe yî li Stenbolê (ne yê li Mêrdîn an bajarekî din lê yê Stenbolê)
 f. kurê Eyşe (I) yê li Stenbolê (ne yê li Mêrdîn an bajarekî din lê yê Stenbolê)

Bikaranîna hêmanên prosodîk di hin rewşan de, ne tenê ji bo çêkirina fokûsê ye lê maneya hin frazên ku bi du şiklan dikarin bên famkirin jî ji hev cuda û zelal dike. Ji ber ku di hinek formên de ew tevlihevî dikare çêbibe. Weke mînak em li her du formên li jêrîn binêrin, xuya dibe ku ne alîkariya prosodîk be zelalî çênabe:

- (73) a. *lawê birê min î mezin*
 b. *lawê birê min ê mezin*

Her du frazên jorîn, dema ku alîkariya prosodîk nebûya me ji hev dernedixist. Ji ber ku em dikarin ji bo frazên (73.a.) û (73.b.)yê dikarin bipirsin ku gelo rengdêra *mezin* modîfîyekera *birê min* e an jî ya bêjeya *law*ê ye? Bi gotineke din, gelo yê mezin, *bira* ye an jî *law* e? An jî eger çawa be rengdêr ji bo

⁴¹ Koşar, Fikret. *Bikaranîna Rengdêran di Çîrokên Devoka Qoserê (Mêrdînê) de*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn. 2014. r.18.

⁴² Demirkaya, h.b., r. 9.

⁴³ Ayta, Ramazan. *Çîrok û Çîrçîrokên Kaniya Xezalan*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn. 2013. r.12.

modîfîyekirina *law* e û çawa be ji bo *bira* ye? Dema ku em li bikaranînê binêrin, em dibînin ku bi awayekî prosodîk ji hev tèn cihêkirin:

- (74) a. *lawê birê min î mezin*
 b. *lawê (I) birê min î mezin*
 c. **lawê birê min (I) î mezin*
 d. *lawê birê min ê mezin*
 e. *lawê (I) birê min ê mezin*
 f. *lawê birê min (I) ê mezin*

Di fraza (74.a.)yê de NK nehatiye bikaranîn loma jî yê *mezin*, *law* e. Di fraza (74.b.)yê de NK piştî *law*'ê hatiye bikaranîn û *birê min î mezin* weke yekîneyeke sentaktîk hatiye parastin û ji ber ku rengdêra *mezin*'ê di nav sînorên wê yekîneyê de maye, *mezin* ji bo *bira* yî ye. Di fraza (74.c.)yê de ji ber ku berî îzafeya “î”yê NK nikare bê bikaranîn rewşeke nerêzimanî çêbûye. Di fraza (74.d.)yê de jî rewş, weke ya fraza (74.a.)yê ye. Weke ku me berê jî gotibû, herçend ne bi qasî forma îzafeya “î”yê jî be ev form jî heye û (74.d.) û (74.a.) li şûna hev dikarin bèn bikaranîn. Di fraza (74.e.)yê de NK piştî *law*'ê ye û *birê min ê mezin* yekîneyeke sentaktîk pêk aniye ku rengdêra *mezin*'ê di nav sînorên wê de maye û loma jî rengdêra *mezin* ji bo *law* ê hatiye bikaranîn. Di fraza (74.f.)yê de jî NK piştî *lawê birê min* hatiye bikaranîn ku di vir de *lawê birê min* weke yekîneya sentaktîk hatiye bikaranîn û em fam dikin ku *mezin* ji bo *law*'ê hatiye bikaranîn. Baş e, li vir pirseke wisa em dikarin bipirsin: Eger di (74.a) û (74.f.)yê de *law*, *mezin* be û rengdêra *mezin* jî ji bo *law*ê be, çima em rengdêrê nêzîkî navdêra wê bikar naynin û nabêjin:

- (75) a. *lawê mezin î birê mi*
 b. *lawê mezin ê birê mi*

Belê, ev bikaranîn jî hene lê bi awayekî pragmatîk di maneyê de cudahî heye: Di frazên di (74.a) û (74.f.)yê de fokûs li ser *mezin* e. Lê di (75.a) û (75.b.)yê de fokûs ne li ser *mezin* e lê li ser *birê min* e. Weke me berê jî got, dema ku em ji guvaş û NK îstîfade bikin wê demê di frazeke weke ya (75.b.)yê de fokûsa xurt çêdibe:

- (76) b. *lawê mezin (I) Ê BIRÊ MI*

5. Risteya peywendiyê (relative clause): Dema ku sereya frazê ji aliyê risteyekê tê modîfîyekirin ku bingihaneka (subordinator) “ku”yê, peywendiyê di navbera sere û risteyê de çêdike, ew riste dibe risteya peywendiyê. Bikaranîna *ku* yê herçend di kurmanciya standart de tendanseke xurt be û di asta îcbariyê

(obligatory) de be jî, di devokên kurmancî de opsiyonel e. Lê li hin herêman herçend dîsa opsiyonel be jî bi awayekî xurt tê bikaranîn:

- (77) a. "... *tiştê gi digot ...*"⁴⁴
b. "*Gava ku pîrê di xew re diçû ...*"⁴⁵
c. "... *jinika kû merê wê çûya hecê*"⁴⁶
d. "*Tiştê mi gotiyî ...*"⁴⁷

7. Frazên daçekî: Dema ku daçek bi navdêran re bên bikaranîn, frazên daçekî çêdikin. Ew frazên daçekî bixwe jî weke modîfîyekerê navdêrekî dikarin bên bikaranîn.

- (78) a. "... *eskerê li ber derî ...*"⁴⁸
b. "... *ava li ber bêrma ...*"⁴⁹
c. "... *marê ser devê kaniyê ...*"⁵⁰
d. "... *hevalek ji yê we ...*"⁵¹

ENCAM

Modîfîyekerên sereyên frazekê dibe ku pêşnavdêrî (prenomina) yan jî paşnavdêrî (postnominal) bin û ev tiştekî tîpolojîk e. Di kurmancî de û her wiha di devoka Mêrdînê de jî gelek cure modîfîyekerên paşnavdêrî hene û ji yê paşnavdêrî gelekî komplîketir in. Di peyvrêziya frazên navdêrî de ev xalên jêrîn tesîrdar in û rewşên sentaktîk ên cuda derdixin holê:

1. Topîkalîte, di hinek rewşan de tesîrê li peyvrêziya frazan dike. Ji ber ku di topîkbûnê de hêmana girîng li gor yê dîn bêtir li pêş cih digire. Çendîkerên partîtîf yê weke *hinik*, *gelik* hwd. ji ber rewşa hiyerarşîya topîkbûnê, hem berî hem jî piştî sereyan dikarin bên bikaranîn. Lewre di hin rewşan de rolên semantîk yê peyvrêziyê (semantic role of the word order) hene.

⁴⁴ Akbaş, Mehmet Şerif, *Di Devoka Qoserê De Rêjeya Bikaranîna Dengan*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yê Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn. 2013. r. 13.

⁴⁵ Şimşek, Ahmet. *Rêjeya Bikaranîna Dengan Di Devoka Kercosê De (Wek Mînak Şeş Çirokên Herêma Kercosê)*. Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zindî yê Li Tirkiyeyê Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn. 2013. r. 15.

⁴⁶ Derin, İpek. *Frekança Tîpê Kurdî Devoka Nisêbînê da (Mêrdîn)-Rêjeya Bikaranîna Dengan* Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zindî yê Li Tirkiyeyê Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn. 2014. r. 3.

⁴⁷ Baş, Abdulhekîm. *Rêjeya Bikaranîna Dengan Di Devoka Qoserê De*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yê Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn. 2013. r. 11.

⁴⁸ Çoban, h.b., r. 13.

⁴⁹ Çoban, h.b., r.15.

⁵⁰ Kartal, h.b., r. 19.

⁵¹ Güneş, Mehmet Bakır. *Rêjeya Bikartanîna Dengan Di Devoka Tor Abdîn De*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yê Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn. 2013. r. 19.

2. Weke hêmanek prosodîk, guvaş di hin rewşan de fonksiyona bêjeyê diyar dike. Weke mînak, dema ku *xalê Ehmed* tê gotin, eger guvaş li ser *Ehmedî* be, wê demê *xal* modîfîyeker Ehmed jî sere ye lê eger guvaş li ser *xalî* be *xal* sere û *Ehmed* jî modîfîyeker e.
3. Prosodî alîkariya diyarkirina sînorên frazan dike. Bi taybetî navbera kurt (minor break) dide zelalkirin ku sînorê frazê heta ku ye û kîjan modîfîyeker di nav wê yekîneya sentaktîk de maye. Weke mînak, dema ku “*xwendekar giş (I) hatin*” û “*xwendekar (I) giş hatin*” tê gotin, bi xêra navbera kurt tê famkirin ku di ya pêşî de *giş* modîfîyeker e û beşek ji frazê ye lê di ya dawî de hokera lêkerê ye.
4. Di kurmançî de dema ku ji yekê bêtir rengdêr sereyekê modîfîye dikin, pozîsyona nêzîkbûn û dûrbûna wan û ya sereyê weke îngilîzî û hin zimanên din ne xwedî cihêkî standard in lê rêza wan guherbar (flexible) e. Yanî sentaks û peyvêziya kurmançî rê dide ku bi hev biguherin û ev guherîna wan jî bi fonksiyonên pragmatîk ve girêdayî ye ku tesîrê li şiroveya wan a semantîk dike. Weke mînak, di îngilîzî de dergûşa *xweşik û darîn* bê gotin divê *darîn* nêzîkî dergûşê bê bikaranîn û ev yek li gor hiyerarşiya navbera rengdêran diqewime. Lê di kurmançî de hiyerarşiyeke standard a bi vî awayî di navbera rengdêran de tune, peyvêziya wan guherbar e û guherîna peyvêziya wan jî bi rewşa wan a topîkbûn û fokûsê ve girêdayî ye. Ji ber topîkbûn û fokûsê peyvêziya wan dikare biguhere ku pozîsyona nêzî sereyê topîkbûnê û ya ber bi dawî jî fokûsê nîşan dide. Yanî dema ku fokûs li ser rengdêrê be berî îzafeyê tê bikaranîn û rengdêr diçe dawî.
5. Ladana (deletion) pêkhênên hevbeş, çî sere çî jî modîfîyeker, tesîrê li peyvêziya frazan dike. Weke mînak, di fraza *mala koçera û mala bêkesa* de ji sereyên hevbeş yek dikeve û di *xwendekarê zanîngehê û mamostê zanîngehê* de jî modîfîyekera hevbeş *zanîngeh* dikeve.
6. Dema ku ji yekê zêdetir temamker û rengdêr ji bo yek sereyê tên bikaranîn, pozîsyona pêşî pozîsyona herî tematîk (thematic) e û ya dawî jî ya herî rematîk (rhematic) e. Loma kîjan modîfîyeker bê fokûskirin, diçe dawiyê û ji îzafeyê tê îstîfadekirin. Weke mînak, dema ku *keça Ehmed î mezin* tê gotin fokûs li ser *mezinê* ye lê dema ku em dibêjin *keça mezin î Ehmed* fokûs li ser bêjeya *Ehmedê* ye.
7. Risteyên peywendiyê ku bi awayekî obsiyonel bi “*gi/go/ku/kû*”yê çêdibin weke modîfîyekerên navdêran her dem paşnavdêrî ne û hemû taybetiyên risteyeke normal nîşan didin.
8. Frazên daçekî jî weke modîfîyekerên navdêran tên bikaranîn û pozîsyona wan hişk e û ji bilî rewşa çendikerên partîtîf tu carî berî navdêran nayên û modîfîyekerên paşnavdêrî ne.

ÇAVKANÎ

- Akbaş, Mehmet Şerif. *Di Devoka Qoserê De Rêjeya Bikaranîna Dengan*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013.
- Alkan, Fırat, *Di Hin Dûrikên Ji Herêma Mêrdîn de Rengdêr*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2014.
- Arslan Aydın, Gulçin. *Rêjeya Bikaranîna Dengan Di Herêma Torê de*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013.
- Atuş, Ali. *Di Devoka Çiyayê Mazî de Bikaranîna Hevalnavan*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2016.
- Ayta, Ramazan. *Çîrok û Çîrcîrokên Kaniya Xezalan*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013.
- Baş, Abdulhekîm. *Rêjeya Bikaranîna Dengan Di Devoka Qoserê De*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013.
- Bilbil, Mikail&Baran, Bahoz. *Rêzimana Kurmancî*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Amedê, İstanbul, 2008.
- Bulgan, Bilal. *Bikaranîna Hevalnavan (Rengdêran) Di Devoka Herêma Kercewsê De*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013.
- Ciwan, Murat. *Türkçe Açıklamalı Kürtçe Dilbilgisi / Rêzimana Kurdî Bi Şîrovekirina Tirkî*, Zekisan Matbaası, Diyarbakir, 2014.
- Çoban, Mehmet. *Bikaranîna Rengdêran Li Herêma Midyadê*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2014.
- Demirkaya, İslameddin. *Di Nava Eşîra Morîkan De Rêjeya Zayenda Bêjeyan*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya

- Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2014.
- Derin, İpek. *Frekansî Tîpê Kurdî Devoka Nisêbînê da (Mêrdîn)-Rêjeya Bikaranîna Dengan*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2014.
- Ebûzeyd, Sanya Cabar. *Cihgîhorîna Kerestan Di Ristê Da (Govara Badîni)*. Teza Doktorayê, Zankoy Soran - Fakultî Adab - Beşî Kurdî, Kurdistan/Iraq, 2013.
- Bedirxan, Emîr Celadet & Lescot, Roger. *Kürtçe Grameri*, Doz Yayınları, İstanbul (sal nehatiye diyarkirin).
- Endley, Martin J. *Linguistic Perspectives on English Grammar: A Guide for EFL Teacher*, Information Age Publishing, inc. Charlotte -America. 2010.
- Erguvanlı, Eser Emine. *The Function of Word Order in Turkish Grammar*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1984.
- Geniušiene, Emma. "Passives in Lithuanian (in comparison with Russian)" in *Passivization and Typology Form and Function*. Editor: Werner Abraham & Larisa Leisiö, (p. 29-61), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2006.
- Givón, Talmy. *Syntax, An Introduction, Volume I*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia. 2001.
- Givón, Talmy. *Syntax, An Introduction, Volume II*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia. 2001.
- Güneş, Mehmet Bakır. *Rêjeya Bikaranîna Dengan Di Di Devoka Tor Abdîn De*, Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013.
- Halliday, M.A.K. *Language Structure And Language Function in On Grammar*, Edited by Jonathan Webster (2005), Continuum, London-New York, 1970.
- Hopper, Paul J. "Some Principles of Grammaticization" in *Approaches To Grammaticalization*, John Benjamins Publishing Company Amsterdam/Philadelphia, 1991.
- İldem, Abdulkadir. *Dengbêj Mihemedê Xursî*. Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013.
- Kartal, Lokman. *Rêjeya Bikaranîna Dengan Di Devoka Tûr Abdîn/Torê De (Kercos/Gundê Xerabêna)*. Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha

- Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, 2013.
- Kompe, Ralf. *Prosody In Speech Understanding Sysytems*. Springer, Berlin, 1997.
- Koşar, Fikret. *Bikaranîna Rengdêran di Çîrokên Devoka Qoserê (Mêrdînê) de*. Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn. 2014.
- Larson, Richard & Yamakido, Hiroko. “*Ezafê And The Deep Position Of Nominal Modifiers*” in *Adjectives And Adverbs Syntax, Semantics, And Discourse*. Edited By Louise McNally and Christopher Kennedy. Oxford University Press, Oxford. United Kingdom, 2008.
- Lyons, Christopher. *Definiteness*, Cambridge University Press. Cambridge, United Kingdom, 1999.
- Makas, Hugo. *Kurdische Texte im Kurmânji – Dialekte Aus Der Gegend Von Mêrdîn & Eine Probe Des Dialektes Von Diarbekir; Ein Gedicht Aus Gâwar; Jezidengebete* Apa – Philo Press /Amsterdam,1979.
- Malmîsanij. M. *Kurmancca Île Karşılaştırmalı Kiramncca (Zazaca) Dilbilgisi*, Weşanxaneyê Vateyî/Vate Yayinevi, İstanbul, 2015.
- Nooteboom, Sieb. “*The The Prosody Of Speech: Melody And Rhythm*”. in *The Handbook of Phonetics Sciences. 640-673*. W.J. Hardcastle and J. Laver (edit) Oxford: Blackwell, 1997.
- Qanatê Kurdo. *Rêzimana Kurdî-Kurmancî-Soranî*, ji soranî wer. Zülküf Ergün, Weşanên Nûbiharê, İstanbul, 2013.
- Svenonius, Peter. “*The Position Of Adjectives And Other Phrasal Modifiers In The Decomposition of DP*” in *Adjectives And Adverbs Syntax, Semantics, And Discourse*, Editor: Louise McNally and Christopher Kennedy, Oxford University Press, Oxford-United Kingdom, 2008.
- Şimşek, Ahmet, *Rêjeya Bikaranîna Dengan Di Devoka Kercosê De (Wek Mînak Şeş Çîrokên Herêma Kercosê*. Projeya Lîsansa Bilind a Bêtez, Zanîngeha Mardîn Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkîyeyê Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn. 2013.
- Tan, Samî. *Rêziman û Rastnivîsa Zaravayê Kurmancî*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Stenbol, 2005.



BÎBLİYOGRAFYAYA TEZÊN BEŞÊN KURDOLOJİYÊ YÊN LI TIRKIYEYÊ (2011-2016)

Yakup AYKAÇ *

KURTE

Ev nivîsar li ser tezên beşên kurdolojiyê yên li Tirkîyeyê nixandineke bibliyografîk e. Armanca vê nivîsarê; jî destpêkê heta roja îro çî tez hatîbin nivîsîn digel nixandineke giştî amadekirina bibliyografyaya wan e. Ji ber ku di rewşa hazir de li Tirkîyeyê hê tezên doktorayê tune ne, ev bibliyografya tenê tezên lîsansa bilind di nav xwe de dihevine. Herwiha sînorên vê xebatê ew tez in ku; di navbera 2011 û 2016an di beşên *Ziman û Edebiyata Kurdî* û *Ziman û Çanda Kurdî* de hatine amadekirin. Digel vê bi saya vê nivîsarê em ê pê bidine zanin ku li kurdolojiyê zêdetir di kîjan zanîngehê de çî mijar hatine xebitîn, di kîjan sehayê de xebat hatine kirin, bi çî ziman an jî zaravayê hatine nivîsîn. Li gorî wan agahiyan çarçoveyêke giştî hatiye danîn.

Peyvên Sereke: bibliyografya, kurdolojî, bibliyografyaya tezên kurdolojiyê, tezên kurdî, kurdolojiyên Tirkîyeyê.

ABSTRACT

"The Bibliography of the Theses in the Departments of Kurology in Turkey (2011-2016)"

This article is a bibliographical evaluation on the theses of the departments of kurology in Turkey. The purpose of this article is to prepare a bibliography and is a general evaluation of the theses written from the beginning to the present day. This bibliography covers only master theses since there are no doctoral theses in Turkey at present. In addition, the limits of this study include the theses of the departments of *Kurdish Language and Culture* and *Kurdish Language and Literature* between 2011 and 2016. Furthermore, we will enlighten the readers about these questions: in which universities which subjects were studied; which fields were studied; which languages and dialects were preferred. A general framework has been drawn around this information.

Key Words: bibliography, kurology, bibliography of theses of kurology, theses of kurology, kurologies in Turkey.

*Lêkolîner, Zanîngeha Mardin Artuklu, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî. (Research Assistant, Mardin Artuklu University, Department of Kurdish Language and Literature, Mardin, Turkey)
e-mail: yakupaykac@artuklu.edu.tr

DESTPÊK

Bibliyografya peyveke hevedudanî ye û di zimanê grekî de ji peyvên *biblion*=pirtûk û *graphein*=nivîsîn çêbûye, lê dûre di wateya xwe ya îro de anku *repertuara navên pirtûkan* hatiye bikaranîn. Cara yekem di sedeya II. de hekîmekî yewnanî Klavdios Galenos di kitêba xwe ya *De Libris Propriis* de hizra bîbliyografyayê di wateya *listeya berheman* de vegotiye. Piştî gelek keşîş û dîroknas berhemên bîbliyografîk nivîsîne (Malclés & Lhèriter & Acaroglu, 2003:15). Ji ber zêdebûna pirtûk û xebatên nivîskî girîngiya bîbliyografyayê her çûye zêde bûye û vê jî di zanistê de bîbliyografya kiriye şaxeke serbixwe.

Sedema çêkirina bîbliyografyayê ya ewil ew e ku di hemû welatan de û di hemû çaxan de çî berhemên çapkirî hebin bi xêra wê tê zanîn. Gava lêkolînerê di warê zanistekî de dixebite; eger berî wî di eynî warî de xebat hatibin kirin ew ê ji wan îstifade bike û pê, ew ê lêkolîna xwe pêş bixe, fikr û tesbîtên nû bîne pê. Ji ber vê hindê xebatên lîteraturê di xebatên akademîk de gelekî girîng in, loma bîbliyografya di proseya lêkolînan de cihekî girîng digire (Keskin & Pertev, 2015:102).

Herwiha di sehaya kurdolojiyê de jî bi vê mebestê, her çiqas kêr bin jî, çend bîbliyografya hatine amadekirin. Bo nimûne em dikarin navên çend xebatan li vir bidin: *Bîbliografiyê Kitêbê Folklorê Kurdî (1860 - 2004)*, *A Brief Bibliography of Kurdistan and the Kurds*, *Kurd and Kurdistan's Bibliography*, *The Kurds and Kurdistan: A Selective and Annotated Bibliography*, *Kurdish Culture and Society: An Annotated Bibliography*.²

Kurdoloji wekî zanistekê ziman, edebiyat û çanda kurdî dihewîne û ji bo têgeha kurdolojiyê gelek pênase hatine kirin. Bo nimûne Alakom vê wiha pênase dike;

“Kurdoloji şaxeke zanistê ye ku bi rêbazeke zanistî li ser ziman, edebiyat, dîrok, folklor û hwd. dixebite. Peyva “kurdoloji”yê ji du peyvên pêk tê ku ev jî “kurd” û “logos” in. Logos (λόγος) peyveke yewnanî ye û di wateya “peyv, zanîn”ê de ye lê belê ev peyv ji zimanê fransî ketiye nav kurdî. Herwiha di kurdî de ji bo vê zanistê *kurdzanî* û *kurdnasî* jî tê bikaranîn” (Alakom, 1991:9).

Digel vê di îngilîzî de *Kurdish Studies*, di almanî de *Kurdische Studien*, di fransî de *Etudes Kurdes*, di erebî de *Dirasat Kurdiyee* tê bikaranîn (Yıldırımçakar, 2016).

² Derheqê wan bîbliyografyan de ji bo agahiyên zêdetir bnr. Necat Keskin – Ramazan Pertev, “Bîbliyografyayeke Weşanên bi Îngilîzî li ser Folklorê Kurdan”, *Nûbihar Akademî*, c: 1, j: 3, r. 101-116.

Li Tirkîyeyê xebatên Kurdolojiyê yên akademîk bi awayekî fermî bi beşên Ziman û Çanda Kurdî dest pê kirin. Beşa Ziman û Çanda Kurdî cara yekem li Tirkîyeyê di sala 2009an de bi qanûn û biryara lijneya wezîran a Tirkîyeyê di binê Enstîtuya Zimanên Zindî yên Tirkîyeyê de digel beşa Ziman û Çanda Suryanî û Erebi li Zanîngeha Mardin Artukluyê vebû.³ Ev beş bi vekirina xwe ve di sala 2010an de dest bi perwerdehiya lîsansa bitez û bêtez kir û ji wê demê heta roja îro gelek kesan xebatên xwe yên akademîk li vir kirin. Dûre heman beş di sala 2012an de li Zanîngeha Çewlîg, Mûş, Wan û Diyarbekirê jî vebû.⁴

Beşa Ziman û Çanda Kurdî li Mêrdîn û Wanê di bin banê Enstîtuya Zimanên Zindî yên Tirkîyeyê de vebûn. Herwiha ya Çewlîgê jî wisa bû lê beş ne bi navê çandê, bi navê Ziman û Edebiyata Kurdî vebû. Dîsa zanîgehên Diyarbekir û Mûşê jî beşên xwe di bin banê Enstîtuya Zanistên Civakî de vekirin. Ji ber vê hindê, di vê xebatê de ji bo ku wan zanîngihan hemûyan di nav xwe de bihewîne, me ew giş wek “kurdoloji” qebûl kirin.⁵

Di van zanîngihan navborî de pêşî li ser navê Enstîtuyên Zimanên Zindî bernameyên mastirê vebûn û ji beşên curbicur tezên mastirê hatin amadekirin. Piştê di her sê zanîngihan Mardin Artuklu, Bingöl û Muşê de beşên lîsansê jî vebûn. Herwiha niha li Zanîngeha Dicle û wekî bernameya hevpar li her du zanîngihan Bingöl û Muş Alparslanê programên doktorayê jî vebûne.

Piştî ku ev beş vebûn û wan xebatên akademîk kirin, ji ber zêdebûna tezên lîsansa bilind û nebûna arşîveke giştî, diviya ku xebateke bibliyografîk bê kirin. Em hêvî dikin bi xêra vê xebatê kesên ku di vê qadê de dixebitin û lêkolîn dikin dê agahdar bibin ka li pêşiya wan di vî warî de çi xebat çêbûne. Dîsa ew ê di diyarkirina mijara tezan de jî rêyekê bide pêşiya xwendekarên lîsansa bilind.

Di vê xebatê de me hewl da ku bibliyografyayêke tezên beşên kurdolojiyê berhev bikin. Me rêyekê wiha di metoda lêgerîna xwe de şopand; ji ber neaktîfbûna malperên beşên kurdî û nebûna listeyên tezan em mecbûr man ku dakevin qadê û di nav arşîvên zanîngihan de wan tezan tespît bikin.⁶ Ji bilî wê me hin tez jî ji malpera tezan a YÖKê wergirt û xiste nav listeya

³ Di 01/12/2009an de bi hejmarê 2009/15597ê, ev qanûn di *Resmî Gazeteyê* de hatiye weşandin.

⁴ Di Zanîngeha Tunceli (Dersîm) de tenê lîsansa Ziman û Edebiyata Zazakî heye, anku lîsansa bilind tune. Herwiha li Zanîngeha Sêrtê wekî enstîtuya zimanên zindî vebûye û li Batmanê jî vekirina wê hatiye pejirandin lêbelê hê aktîf nînin û xwendekaran nagirin. Ji ber vê di vê xebatê de wan zanîngihan cih negirtine.

⁵ Di bin banê Enstîtuya Zimanên Zindî yên Tirkîyeyê de digel kurdî, zimanên wek erebî, farisî û suryanî jî hene. Lê di vê xebatê de me tenê tezên bi ziman û çanda kurdî re têkildar in hildan.

⁶ Di tespîtîkirina tezan de ji bo alîkariya Recep Öpengin, Şerif Güzel, Sinan Çakar û Zikrullah Aykaç spasdar im.

xwe.⁷ Piştî ku me tezên beşên kurdolojiyê tesbît kirin û listeya wan derxistin me agahî û îstatîstîkên wan li gorî zanîngeh, zarave û şaxezanistên kurdolojiyê diyar kirin û ew tesnîf kirin.

Li gorî vê bîbliyografiyayê tê dîtin ku li Zanîngeha Bingölê 26 tez, li Zanîngeha Dicleyê 3 tez, li Zanîngeha Mardin Artuklu 72 tez, li Zanîngeha Muş Alparslanê 8 tez û li Zanîngeha Van Yüzüncü Yılê 12 tez hatine amadekirin. Di kîjan zanîngehê de xwendevanan çend lib tez nivîsîne wek tablo li jêr hatiye dayîn:⁸

	2012	2013	2014	2015	2016
Zanîngeha Bingöl	-	-	8	14	4
Zanîngeha Dicle	-	-	-	-	3
Zanîngeha Mardin Artuklu	3	15	18	17	19
Zanîngeha Muş Alparslan	-	-	-	4	4
Zanîngeha Van Yüzüncü Yıl	-	-	-	1	11

Tablo 1: Hejmara tezên kurdolojiyê li gorî salan

Dîsa me dît ku di nivîsandina tezên kurdolojiyê de zimanên kurdî (109 tez) û tirkî (12 tez) hatine tercîhkirin. Di kurdî de jî bi sê zaravayan -kurmancî, kirmanckî/zazakî û soranî- nimûne tên dîtin. Di nav wan tezan de bi kurdiya kurmanckî 89 tez, bi kurdiya kirmanckî/zazakî 14 tez û bi kurdiya soranî jî 3 tez hatine nivîsîn. Tabloya li gorî ziman û zaravayan wekî li jêr e:

	Zanîngeha Bingöl	Zanîngeha Dicle	Zanîngeha Mardin Artuklu	Zanîngeha Muş Alparslan	Zanîngeha Van Yüzüncü Yıl
Kurdî/ Kurmancî	10	-	61	8	12
Kurdî/ Kirmanckî	7	-	8	-	-
Kurdî/ Soranî	-	-	3	-	-
Tirkî	9	3	-	-	-

Tablo 2: Tezên kurdolojiyê li gorî ziman û zaravayan

⁷ Dema me ev bîbliyografiya amade kir me hemî tezên ku hatine pejirandin û teslîmkirin hildan. Heye ku hin tez niha qediyabin lê nehatibin pejirandin an jî li ber çapê bin û em negihîştibin wan.

⁸ Li van beşan jî bilî zaravayên kurdî (soranî, kurmanckî, kirmanckî/zazakî) bi zimanê tirkî jî hinek tez hatine amadekirin.

me. Me ew wek; dîrok/jînenîgarî, edebiyata klasîk, edebiyata modern, folklor, perwerdehî, wergernasî û zimannasî diyar kirin û tez li gorî wan şaxan parve kirin. Li gorî van şaxan di dabeşkirina van tezan de beşa ku zêdetir hatiye tercîhkirin edebiyata modern (25%) e. Dûre li gor sedeya wan edebiyata klasîk (22%), folklor (21%), zimannasî (21%), dîrok/jînenîgarî (7%), perwerdehî (4%) û wergernasî (1%) tê. Di tabloya jêrê de li gorî şaxên beşan û zanîngehan hejmara tezan wiha hatine dabeşkirin:

	Zanîngeha Bingöl	Zanîngeha Dicle	Zanîngeha Mardin Artuklu	Zanîngeha Muş Alparslan	Zanîngeha Van Yüzüncü Yıl
Dîrok/ Jînenîgarî	-	-	6	-	2
Folklor	6	-	14	5	-
Edebiyata Klasîk	9	-	14	2	2
Edebiyata Modern	2	-	21	1	6
Perwerdehî	-	1	3	-	1
Wergernasî	-	-	1	-	-
Zimannasî	9	2	13	-	1

Tablo 3: Tezên kurdolojiyê li gorî şaxên zanistan

Li gorî rêza alfabetîk lîsteya tezan wiha ye:

LÎSTEYA TEZÊN LÎSANSÂ BILIND

Abdolqader, Shivan Mohammed, *Rola Gîreyan di Polguherîna Peyvê de di Kurmanciya Serî Devoka Behdînan da*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 213.

Abo, Reber Hussein, *Çîroka Gelek Kurt di Edebê Kurdî da li Başûrê Kurdistanê (1991-2013)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 159.

Açar, Zafer, *Devoka Devera Filistanê*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 129.

Adak, Reşat, *Di Serdema Meşrûtiyetê de Zanyarekî Kurd: Seîde Kurdî û Hizr û Xîtabên Wî Derheqê Hişmendîya Gelê Kurd de*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 156.

Adsay, Fahriye, *Romana Kurdî (Kurmançî) ya Dîrokî: Bîra Civakî û Nasname*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 131.

Ahmed, M. Araz, *Berawirdiyek di Navbera Morfîmên Rêzîmaniyên Karî di Kurmançiya Bakûr a Stander û Devoka Duhokê da*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 141.

Ahmed, Omar Saiwan, *Edebiyatî Enfal le Govare Kurdiyekanî Nawçeyî Germiyan da (1992-2012)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 321.

Ali, Sarhang Omar, *Bingehê Karakter di Romana Hesar û Segên Bavê Min ya Şêzad Hesên de*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 102.

Akboğa, Hasan, *Xelîfe Yûsif û Teqrîza Wî (Metn û Lêkolîn)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2016, r. 150.

Altunkılıç, Ümran, *Xwendîneke Baxtînyen di Sê Romanên Kurdî de*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 108.

Anuk, Nevzat, *Behsê Tirkerdişê Kurdan de Merkezêk: Enstîtuyê Cigerayîşê Kulturê Tirk*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 122.

Apuhan, Danyal, *Vîstunikunî Zazakîye Çewlîg di Bawerî Bêbinî de*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 117.

Arslan, Mesut, *Di Dewra Osmaniyan de Weşangeriya Kitêbên Kurdî (1844-1923)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 191.

Aslanoğulları, Mehmet, *Lerch'in Zazakî Derlemelerinin Çevrimyazımı ve Türlerine Göre Sözcüklerin Tahlili*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014, r. 164.

Asna, Burçin, *Bingöl'de Zazaca Atasözlerinin Tahlili*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014, r. 135.

Attı, Hikmettin, *Lêkolîneke Folklorî li ser Destana Mem û Zîn*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 313.

Aydoğdu, Yusuf, *Modern Zaza Hikâyeciliği (Tespit-Tahlil)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 65.

Aygün, Muhsin, *Bingöl Yöresinde Kullanılan Zazaca Hayvancılık Kavramları*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 123.

Aykaç, Seyfettin, *Mela Mehmûde Tîruwayî û Ferhenga Wî ya Menzûm (Metn û Lêkolîn)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2016, r. 159.

Aykaç, Yakup, *Dîwana Hezîn (Metn, Lêkolîn û Ferheng)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 604.

Babayiğit, Mehmet Veysi, *İngilizce, Kürtçe ve Türkçede Zamanların Sentaks (Sözdizimsel) Karşılaştırılması*, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbekir, 2016, r. 101.

Başaran, Cahit, *Kürt Dilinde Sözlükler*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014, r. 85.

Beğik, Mahmut, *Dengbêj Resoyê Gopala (Jiyan û Berhem)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 125.

Beyter, Önder, *Dîwana Mela Ehmedê Heyderî (Metn û Lêkolîn)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 242.

Bilge, Evin, *Ji Hêla Naverokê ve Dahûrîna Çîrokên Mela Mehmûdê Bazîdî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 120.

Bingöl, İbrahim, *Kirmanckî (Zazakî) de Pêveronayîşê Fekê Çewlîgî û Gimgimî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 110.

Bor, Abdulkerim, *Bingöl Yöresi Zazaca Halk Türküleri*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014, r. 170.

Bozkoyun, Mehmet, *Çend Çîrokên Herêma Şêxan (Metn û Analîz)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 194.

Bülbül, Mikail, *Di Helbestên Cegerxwîn de Rengvedanên Têkiliyên Îqtîdarî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 111.

Çalıştiran Karabat, Ruken, *Lêkolîneke Giştî li ser Çîrokên Kurdî yê Gelêrî (Bi Nimûneyên di Weşanên Ekola Şamê de) (Vekolîn-Senifandin)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 305.

Çeçen, Ramazan, *Di Edebiyata Kurdî de Folklor û Roman li dor Texeyyulên Berê Rêçên Îroyîn*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 138.

Çelik, Murat, *'Adat û Rusûmatname'ê Tewayifê Ekradiye ya Mela Mehmûdê Bazîdî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 230.

Çeper, Fatime Janez Sar, *Lêkolînek li ser Helbesta Qedrî Can*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 127.

Çetin, Süleyman, *Kovara Hawarê û Bandora Wê ya li ser Zimanê Kurdî*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 220.

Çiftçi, Metin, *Eqîdenameyo Zazakî yê Mela Mehemedê Hezanîyî (Metno Transkrîbekerde, Wekenitîş û Açamayîş)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 75.

Çiftçi, Tekin, *Di Kilamên Evînî yên Dengbêjan de Temaya Jinê*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2012, r. 187.

Delikaya, Ömer, *Peyvsazî di Kurmancî de: Nêrîneke Giştî*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2016, r. 104.

Demir, Bünyamin, *Çîrokên Kurdî li gorî Motîf Îndeksa Stith Thompson (Bi Nimûneyên Çîrokên Mî ze Mihemed)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 286.

Demir, Perihan, *Zazakî de Derheqê Awanî û Antişî yê Karî Ser Yew Cîgêrayîş*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 155.

Deniz, Muhammed İkbâl, *Dîwana Seyîd ‘Eliyê Findikî (Lêkolîn û Ferheng)*, Teza Lîsansa Bilind, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2016, r. 150.

Dolgun, Rıdvan, *Mintiqaya Darahênî-Zikte de Termê Hacetan û Manayanê Hacetanê ke Cuya Rojane de Şuxulyenê*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 128.

Ekici, Abdullah, *Zeynelabidînê Amîdî: Jiyana Berhem û Xebatên Wî yên Destnivîsî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 235.

Ekinci, Muzaffer, *Lêkolîneke li ser Motîfên Lawiran ên ku di Berhema M. Emin Bozarşan ya Rêzeçîrokên Lawiran a bi Navê “Meselokên Lawiran” de Cih Digirin*, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Muş, 2016, r. 176.

Eminoğlu, Nevzat, *Nêrînek Gelemperî li Mîrekiya Hîzanê: Îlm û Edebiyat*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 133.

Erdoğan, Hatip, *Meselêyê Dormalê Darahênî (Wasif-Metnê)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014, r. 116.

Ergün, Zülküf, *Di Peydabûna Edebiyata Kurdî ya li Cizîra Botan de Karîgeriya Bajarvaniyê*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2012, r. 197.

Ersoy, Turgut, *Veracêkerdana Gramerê Zazakî û Kirmancî: Diyalekt Alfabe û Fonetîk Morfolojî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 174.

Eyer, Ahmet, *Kurdên Merwanî di Tarîxû 'l-Meyafarqîn a Îbnu 'l-Ezraq de*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 145.

Filiz, Mehmet Şirin, *Xebatek li ser Destana Dewrêşê Evdî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 228.

Geyik, Resul, *Hînkirina Kurdî Wekî Zimanê Yekem (Ewil)*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 149.

Gezer, Semih, *Dîwana Mela Yasîn Yusrî (Metn û Lêkolîn)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 262.

Gören, Ebubekir, *Di Romanên Erebe Şemo de Folklorê Kurdî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 184.

Gözetin, İbrahim, *Mele Xelîlê Sêrtî û Berhema Wî ya Nehcul-Enam (Metn û Lêkolîn)*, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015, r. 191.

Güntaş Aldatmaz, Nadire, *Folklorê Kirmancan (Kirdan/Dimiliyan) Ser o Cîgêrayîşê*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 248.

Gürür, Zeki, *Dengbêjî di Peywenda Patronajê de*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 133.

Hami, Bangeen İbrahim, *Rexneya Civakî di Romanên Hesênê Metê da*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 130.

Hussein, İlbeen Mohammad, *Pêkhatayên Diramayê di Hozanên Bedîrxan Sindî da*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 147.

Hussein, Shreen Jaafar, *Wênê Jinê di Hozana Hevçerxa Kurdî da*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 90.

Hussain, Hunar M., *Rollî Rageyandin le Nêzikkirdnewey Dîyalêkte Kurdyekan, Torî Mîdyayî Rudawû be Nimûne*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 165.

İbrahim, İbrahim, *Rengvedana Dîroka Kurdî di Helbestên Cegerxwîn de*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 321.

İlhan, Ziver, *Mewlûda Mela Huseynê Bateyî (Metn û Lêkolîn)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 178.

İsmael, Abid Camel, *Rengvedana Geşbîniyê di Helbesta Nû ya Kurdî li Devera Behdînan da*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 137.

Işık, Burhan, *Berhema Mehmed Uzun a bi Navê Hawara Dîcleyê de Jiyana Kurdan a Civakî*, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015, r. 143.

Jahany, Parviz, *Leyla û Mecnûna Sewadî (Metin-Lêkolîn-Şîrove)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 399.

Kan, Ahmet, *Di Zimannasiyê de Morfolojî û Wekî Minak Morfolojiya Kurmancî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 173.

Kan, Güneş, *Îmaja Ermenî di Romanên Kurdî yên Sovyeta Berê de*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 177.

Kaplan, Yaşar, *Destana Kela Dimdim û Xanê Lepzêrîn (Lêkolîneke Edebî û Dîrokî)*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2015, r. 184.

Karaaslan, Mehmet Salih, *'Hedersmord' li Swêdê 'Kuştina Namûsî' li Kurdistanê*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 119.

Karagöz, Naci, *Seçmeli Kürtçe Dersine Karşı Veli Tutumları*, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbakir, 2016, r. 77.

Khudhur, Nali Abdullah, *Rexneyên Civakî di Helbestên Abdullah Paşêw de*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 114.

Khudhur, Shemal Khamo, *Praktîzekirna Tiyûra Wergirtinê di Edebiyata Olî ya Êzdiyan da*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 255.

Kılıç, Özlem, *Gramerê Zazakî de Derheqê Negatîfîye Yew Cigêrayîş*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 130.

Kırkan, Ahmet, *Mewlîdê Usman Esad Efendîyo Babijî 'Bîyîşa Pêxemberî' (Metn û Wekenîtîş)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 155.

Kocher, Jasim Mehemed, *Rehendên Derûnî di Hozanên Rojen Barnasî da*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 149.

Koyuncu, Hüseyin, *Di Hin Dîwanên Kurmancî de Bandora Tesewûfê*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014, r. 115.

Kurt, Şehmuz, *Nirxandina Pirtûka Hînkirina Kurdî: Hînkir -Li gori Nêrînen Xwendekar û Mamosteyan-*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 187.

Mahmoud, Barzo Omar, *Şîrovekirineke Dengsazî û Fonolojî di Kurdiya Kurmancî de*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 225.

Mangurî, Rasool Aba Baker, *Bingeha Wêneyên Hunerî di Helbestên Hêmin de*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 179.

Moghadam, Shataw Naderi, *Şi'rên Şairên Yarsan û Hizrê Yarî*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 171.

Mohammed Ghaffar, Nergiz, *Îstatîka Cihî di Romanên Sebrî Silêvanî da*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 151.

Orak Reşitoğlu, Sevda, *Helbestvanên Jin di Edebiyata Yarsanan de*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 141.

Orkin, Şeyhmus, *Di Berhemên Feqîyê Teyran de Hêmanên Tesewufî*, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Muş, 2015, r. 176.

Othman, Hayder Mohammed, *Di Helbestên Melayê Bateyî da Binyada Hizr û Rûxsarê*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 123.

Öçal, Serdar, *Awayê Lêkirina Navan li Herêma Dêrîkê (Lêkolîneke Onomastîk-Sosyolojîk)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 265.

Öztürk, İrfan, *Hîmên Helbesta Kovara Tîrêjê*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 95.

Öztürk, Serdar, *Di Tradîsyona Dengbêjiya Kurdî de Şakiro (Jiyana û Berhem)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 144.

Pertev, Ramazan, *Mîrsadu'î-Etfal (Şahrahê Kûdekan) Ferhenga Menzûm a Kurdî-Farisî (Vekolîn-Tekst)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2012, r. 165.

Pesen, Abdurrahim, *Helbesta Arjen Arî (Naverok, Şêwe, Binyad)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 112.

Polat, Edip, *Di Çend Pexşanên Kurmancî de Evinên Efsanevî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 161.

Qader, Zeyad Rashad, *Bi Zaravayê Soranî Helbestên Zarokan li Edebê Kurdî de (Zêwer, Goran, Letîf Helmet û Emîn Mehemed)*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 129.

Saadi, Sahand Safeen, *Rehendên Dîrokî di Romana "Xewna Zelamên Îranî" ya Mardîn Îbrahîmê*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 115.

Saleh, Warin Delshad, *Bekir Begê Erizî (Jiyan û Berhem)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 262.

Sailh, Tara Mushir, *Hawwata û Firewata le Pendekanî Pîremêrdî Şaîr*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 127.

Samur, Aziz, *Destana Zembîlîroş û Gulxatûnê*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 157.

Sezer, Müslîh, *Dîwançeyya Seyfîyê Şoşî (Metn û Lêkolîn)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 209.

Söylemez, Semra, *Melekan, Gaz ve Muradan Köyleri Zazacasının Ses Değişimi Yönünden Karşılaştırılması*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014, r. 113.

Subaşî, Kenan, *Ji bo Zarokan di Fêrkirina Kurdî de Rola Mamikan*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 243.

Tarduş, İbrahim, *Bikaranîna Çîrokên Kurdî di Perwerdeya Zarokan de*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 158.

Taş, Çetin, *Dengsaziya Devoka Çaldîranê*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 115.

Tunç, Vehbi, *Gılgamış Destanında Sümerce ile Kürtçenin Sosyo-Linguistik Bağlantısı*, Zanîngeha Dicle, Enstîtuya Zanistên Civakî, Diyarbekir, 2016, r. 143.

Ulugana, Sedat, *Mîrektiya Bitlîsê di Êwra Evdal Xan de (1618-1664)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 83.

Üneşi, Aydın, *Tesrîfa Teremaxî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 125.

Varol, Murat, *Abdulaziz Bekî'nin Divanı (Metin-İnceleme)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015.

Yaman, Raif, *Fonemên Kurdolog û Gerokên Ewrûpî û Amerîkî ji 1787an ta 1887an pê bi Kurdî Nivîsîne*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 166.

Yavuzer, Mehmet Nur, *Baba Tahir di Wêjeya Kurdî de*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 323.

Yergin, Mehmet, *Mewlîdê Mela Ehmedê Xasî "Mewlidu'n-Nebiyu 'l-Qureşiyî" (Metn-Wekenitîş)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 218.

Yeşilçınar, Fehmi, *Jiyan û Kilamên Dengbêj Ahmed Alîksan*, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Muş, 2016, r. 254.

Yeşilkaya, Şahap, *Edebîyatê Kirdkî (Zazakî) de Mewlid û Mehemed 'Elî Hunî*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2014, r. 165.

Yeşilmen, Davut, *Temaya Sirgûnê di Çar Romanên Kurdî (Kurmancî) de*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 163.

Yıldırımçakar, Adil, *Bedûzeman Seidê Kurdî û Projeya Wî ya Medresetu Zehra*, Zanîngeha Yüzüncü Yıl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Wan, 2016, r. 216.

Yıldırımçakar, Mehmet, *Heyranok di Edebiyata Kurdî ya Gelêrî de Minaka Hêrêma Wanê*, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2016, r. 140.

Yıldırımçakar, Ziyattin, *Wergêr wek Kirineke Çandî, li ser Riyên Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 111.

Yıldız, Ayhan, *Qewlê Hespê Reş*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 181.

Yıldız, Pinar, *Mehelî û Kirmanckîya Înan*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 176.

Yılmaz, Abdurrahman, *Zazaca-Türkçe Sözlük (Genç-Bingöl Yöresi)*, Zanîngeha Bingöl, Enstîtuya Zimanên Zindî, Çewlîg, 2015, r. 190.

Yılmaz, Ferhat, *Berawirdkirinek li ser Şivanê Kurmanca û Sêbareya Maksîm Gorkî*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2015, r. 125.

Yılmaz, İsa, *Vekolînek li ser Çîroka Zembîlfiroş*, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2016, r. 217.

Yılmaz, Serdar, *Dîwana Şêx Şemsedîne Exlatî Metin û Lêkolîn*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2013, r. 149.

Yonat, Mehmet, *Kovara Nûdemê û di Kovara Nûdemê de Şopên Surgunê*, Zanîngeha Muş Alparslan, Enstîtuya Zanistên Civakî, Mûş, 2015, r. 144.

Yousif, Hajar Kamal, *Wata di Diyaloga Karikatêrê Kurdî da (Vekolîneka Sîmantîkî û Pragmatîkiye)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2014, r. 115.

Zilan, Bilal, *Di Kitabê Muhemmedê Şêx Ensarî: "Raro Raşt" û "Melûmatê Dînîye" (Metn û Cigêrayîş)*, Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn, 2016, r. 200.

ENCAM

Piştî ku beşên kurdî li Tirkîyeyê vebûn di nava çend salan de gelek xebatên akademîk hatin kirin. Dema mirov li vê maweya kurt -5 sal- dinihêre dibine ku berhemên baş hatine dayîn. Ji van xebatan jî diyar dibe ku kurdî eger îmkanên wê zêdetir bin ew ê berhemên wê jî zêdetir bin.

Di vê xebata me ya bîbliyograyayê de diyar bû ku li Tirkîyeyê di beşên kurdolojiyê de 121 tez hatine amadekirin. Me dît ku xwendekaran di nivîsandina wan tezan de digel kurdî, zimanê tirkî jî tercîh kirine. Di zimanê kurdî de jî xwendevanan herî zêde bi zaravayê kurmançî paşê bi kirmanckî û dûre jî bi soranî tez nivîsîne.

Eger em nirxandinek li gorî şaxên zanistan bikin sehayên wek folklor, edebiyata klasîk, edebiyata modern û zimannasî hema qasî hev in lêbelê di sehayên perwerdehî, dîrok û wergernasiyê de kêmtir xebat çêbûne. Ev jî destnîşan dike ku divê xwendekarên lîsansa bilind di warê fêrbûn, hînîkirin, kitêbên hînkerên kurdî; werger, teoriyên û cureyên wergerê, dîroka wergernasiyê û herwiha sehaya dîrokê de bîn kanalîzekirin.

Herwiha armanca herî mezin a vê bîbliyografyayê ew bû ku di vî warî de çî xebat hatibine kirin bîn tesbîtkirin. Me jî bi vê armançê hemû tezen kurdolojiyê yê navbera 2011-2016an berhev kirin da ku di vî warî de, kesên dixebitin re bibe xizmetek û di heman demê de xebatên li ser heman berhem an jî mijarê neyên kirin û dubare nebin.

ÇAVKANÎ

- Alakom, Rohat (1991), *Kurdoloji Biliminin 200 Yıllık Geçmişi (1787-1987)*, Deng Yayınları, (ç. 2.), İstanbul.
- Keskin, Necat, Pertev, Ramazan (2015), “Bibliyografyeye Weşanên bi İngîlîzî li ser Folklorê Kurdan”, *Nûbihar Akademî*, c: 1, j: 3, r. 101-116.
- Malclés, L-Noëlle, Lhèriter Andre, Acaroglu, M. Türker (2003), *Batı’da ve Türkiye’de Kaynakça Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yıldırımçakar, Ziyattin, *Werger wek Kirineke Çandî –Li ser Riyên Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve-* (2016), Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî, Mêrdîn.
- Yüksek Öğretim Kurulu Tez Merkezi, (31.12.2016), <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>.



DOĞU KİLİSESİ ERKEN YÜZYILLARI ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Zafer DUYGU*

ÖZ

Hıristiyanlık Miladî takvimin erken asırlarında Roma İmparatorluğu dışında mevcudiyetini en geniş çaplı olarak Geç Antikçağ öncesinde ve sırasında sırasıyla Part ve Sâsânî hanedanlarınca idare edilen eski İran sahasında hissettirmişti. Anlaşılan o ki, bu dinin eski İran'daki erken dönemi büyük oranda Süryânîce ve bir ölçüde de Yunanca'yı kullanan Hıristiyanlar tarafından ayrı hiyerarşiler halinde şekillendirilmişti. Ancak Hıristiyanlığın söz konusu bu coğrafyada ilk defa ortaya çıkışına dair Kilise rivayetleri tartışmalıdır. Hıristiyanların Part ve Sâsânî hanedanlarıyla ilişkileri ile Kilise organizasyonu bağlamında teşkilatlanmaları ise nevi şahsına münhasır arkaplanlar barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Eski İran, Süryânîler, Doğu Kilisesi

ABSTRACT

"The Church of the East

A Survey in the Context of Its Early Centuries"

Christianity made its presence be felt outside the Roman Empire during Late Antiquity for the most part in Ancient Iran which was ruled first by the Parthians and then by the Sassanians. Apparently the early period of the development of this religion in Ancient Iran was shaped by the Christians who used predominantly Syriac and also Greek to some extent in separate ecclesiastical hierarchies. The legends of the Church, however, that deal with the first appearance of Christianity in this geography are controversial. The interaction between the Christians and the Parthian and the Sassanian dynasties and also the internal organisation of the Church all have their respective individual background.

Key Words: Christianity, Ancient Iran, Syrians, The Church of the East.

* Yrd. Doç. Dr. - Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Süryânî Dili ve Edebiyatı Bölümü.
E-mail: zaferduygu.zd@gmail.com

GİRİŞ

Bu makalede², evrensel Hıristiyan Kilisesi'nin Roma İmparatorluğu dışındaki en mühim kolu olarak tarih sahnesine çıkıp gelişen Doğu (Süryânî) Kilisesi'nin geçmişini erken yüzyıllar açısından ana hatlarıyla tasvir etmek amacı güdülmüştür. Hemen bu aşamada önemli bir hatırlatma yaparak başlamak isterim: “Doğu Kilisesi” tabiri, kimi zaman zannedildiğinin aksine, Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde meskûn Hıristiyan topluluklarla ilgili bir dinî kurumu ifade etmemektedir.³ Zira bu Kilise, henüz ilk andaki teşekkülünden itibaren Roma ülkesinin dışında ve doğusunda; sırasıyla Part ve Sâsânî hanedanlarınca idare edilen eski İran sahasında vücût bulmuş⁴, mevcudiyetini ve rüştünü Roma ülkesindeki Kilise'den ayrı bir tarih ve kaderin temsilcisi olarak burada ispatlamış ve en nihayet kendisine has teşkilatlanmasını da burada tamamlamıştı. Dolayısıyla, Doğu Kilisesi'ni en basit ifadeyle eski İran'ın Kilisesi olarak tanımlamak gerekir.

Bu cümleden olmak üzere Doğu Kilisesi'nin tarihini anlatmak demek öncelikle bir yönüyle Miladî takvimin başlangıcından itibaren ve bilhassa Geç Antikçağ⁵ tabir edilen devir bağlamında eski İran'a has din tarihinin bir parçasına bakmayı, diğer bir yönüyle ise Hıristiyanların o zamanlar İran'da siyasî otoriteyi temsil eden Part ve Sâsânîlerle ilişkilerinin karakterini gün yüzüne çıkarmayı mücbir kılmaktadır. Belirtmek gerekir; aslında Doğu Kilisesi tarihinde özellikle İslam yönetiminin husule gelmesinden sonraki süreçte Asya kıtasının engin bozkırlarında yürütülen görece başarılı misyonerlik faaliyetleri kabilinden

² Bu makaleyi okuma ve tashih etme inceliğini gösteren değerli meslektaşlarım Yrd. Doç. Dr. Kutlu Akalın ile Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kütük'e teşekkür ederim.

³ Bununla beraber, Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde meskûn Hıristiyanlar da teolojik açıdan hiçbir zaman homojen bir yapı taşımamış ve henüz en erken dönemden itibaren dinî içerikli mevzularda ayrı ekollerin mümessilleri olmuşlardır. Nihayet V. yüzyıldan itibaren bunların muhtelif Kiliseler etrafında organize oldukları vakıdır. Konuya ilişkin detaylar için bk. Mehmet Çelik, *Süryânî Kilisesi Tarihi*, İstanbul: Ayraç 1987; Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat 2009.

⁴ Eski İran'da M.S. 224 yılına kadar Partlar, bunun sonrasında Sâsânîler egemenlik tesis etmişlerdir; binaenaleyh o zamanlar İran, ana hatlarıyla Part ve Sâsânî devletlerinin hâkimiyet sahalarını ifade eden bir bölgeydi. Kabaca söylemek gerekirse, Sâsânîler devrinde İran, Dicle Nehri'nin batısından doğusuna uzanan bir ülkeydi; şimdiki Irak ve Azerbaycan ile kısmen Afganistan topraklarını da kapsıyordu ve bugünkü Irak, İran'ın kalbi addolunuyordu. Bu anlayışın neticesi olarak Fırat Nehri Sâsânîler için tabii bir batı hududu teşkil etmişti. Bu hususta bk. Christopher Buck, “The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?”, *The Journal of the Assyrian Society* 10: 1, 1996, s. 56.

⁵ Geç Antikçağ umumiyetle 250-800 yılları arasındaki tarihsel dönem sayılmaktadır. Ancak tabiri daha geniş veya dar kapsamlı telaffüz edenler de yok değildir. Bu konuda bk. Glen Warren Bowersock, Peter Brown, Oleg Grabar (eds), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard University Press: Cambridge 1999, sunum kısmı; Ayrıca, konuya ilişkin bilgilendirici bir sunum Turhan Kaçar tarafından (“Geç Antik Çağ Nedir”, *Geç Antik Çağ'da Lykos Vadisi ve Çevresi Sempozyumu*, Denizli 22-23 Mayıs 2015) yapılmıştır.

zikredilmeyi hak eden çok sayıda başka hassa da bulunmaktadır.⁶ Ancak bu yazının hacmini bahis konusu bu Kilise'nin daha ziyade V. yüzyıla kadar geçen dönemiyle sınırlı tutacağım. Zira Doğu Kilisesi'nin menşei veya eski İnan devletleri ile ilişkileri gibi meseleler bilhassa ikincisi yönünden tamamen değilse de büyük oranda erken yüzyılları ilgilendiren konulardır. Hristiyanlığın eski İnan sahasında "Doğu Kilisesi" çatısı altında teşkilatlanması ise en çok V. yüzyıla ilişkin bir gelişmedir. Son olarak şu hususu da özellikle vurgulamak isterim ki, Part ve Sâsânî devletlerinin Roma yönetimiyle ilişkileri Hristiyanlığın eski İnan sahasındaki erken dönem için çoğu zaman belirleyici amil olmuştur.⁷ Nitekim yeri geldikçe buraya da temas etmeye çalışacağım.

1. Menşe Meselesi

Doğu Kilisesi, Kilise yazarlarınca "Havariler Çağı" tabir edilen Hristiyanlığın en erken döneminde teşekkül ettiği iddiasını taşımaktadır ki, Hristiyanlık âleminde neredeyse bütün Kilise merkezleri için bu iddiayı havi olmak âdettendir.⁸ Bu olgu daha ziyade Kilise merkezlerinin kendi mevcudiyetlerini meşru zemine oturtabilme ve/veya birbirlerine kıyasla umumiyetle zıddiyet taşıyan kristolojik esaslı teolojik öğretilerinin "Ortodoksluğu" vurgusunu bir havariyle temellendirme uğraşlarından neşvünema bulmuş olmalıdır.⁹

⁶ Doğu Kilisesi'nin Orta Asya'daki misyonerlik faaliyetleri ve buradaki tesirleri konusunda özellikle batıda önemli bir literatür mevcuttur. Örneğin bk. Li Tang-Dietmar W. Winkler (eds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Lit Verlag: Zurich-Berlin 2013; Erica C. D. Hunter, "The Church of the East in Central Asia", *Bulletin John Rylands Library*, 78: 3, 1996, ss. 129-142; Maria Adelaide Lala Comneno, "Nestorianism in Central Asia During the First Millennium: Archaeological Evidence", *Journal of the Assyrian Academic Society*, 11. 1, 1997, ss. 20-67; Bununla birlikte, şu makale de oldukça bilgilendiricidir: Wilhelm Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hristiyanlık", Trc. Köprülüzâde Ahmet Cemal Bey, *Türkiyat Mecmuası*, C. 1, 1925, ss. 47-100; Aynı yazarın şu eserinde de temel bazı bilgiler bulunabilir: *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Yayına Hazırlayanlar: Kâzım Yaşar Koprıman-İsmail Aka, Türk Tarih Kurumu: Ankara 2006.

⁷ Part/Sâsânî ve Roma/Bizans devletleri arasında VII. yüzyıla kadar fasıllarla süren çok sayıda savaş yapılmıştır. Bu konuda da önemli bir modern literatüre sahip bulunduğumuz söylenebilir. Örneğin bk. Beate Dignas- Engelbert Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*, Cambridge University Press 2007.

⁸ Hristiyanlık dünyasında neredeyse tüm Kilise merkezlerinin Havariler Çağı'nda ortaya çıktıkları iddiasını taşımaları bilhassa 325 Nikaia (İznik) ve 381 Constantinopolis (İstanbul) konsillerinin Hristiyanlık âleminde husule getirdikleri Kiliseler arası mücadelelerin dolaylı bir neticesidir. Zira Roma başta olmak üzere emsallerine nazaran kendi üstünlüklerini vurgulamak isteyen çok sayıda Kilise merkezi güya Havariler Çağı'nda teşekkül ettikleri iddiasıyla havariyel (apostolik) bir orijine sahip buldukları; yani saygınlık bakımından en üst mertebeyi tevarüs ettikleri propagandası yapmışlardır. Ne var ki, bu kabil iddiaların kahir ekserisi açıkça uydurmadır ve sonraki yüzyıllarda ortaya atılmıştır. Örneğin, bizzat Roma Kilisesi'nin İsa'nın başhavarisi Petros tarafından kurulduğu iddiasının hiçbir bilimsel dayanağı yoktur. Bu hususta örneğin bk. Brent D. Shaw, "The Myth of the Neronian Persecution", *The Journal of Roman Studies*, 105, 2015, ss. 73-100.

⁹ Doğu Kilisesi'nin Mesih'te iki ayrı tabiat müşahede eden teolojik öğretisi batılı Hristiyanlar ve çoğu araştırmacı tarafından "Nesturilik" şeklinde tanımlanmıştır. Hâlbuki Doğu Kilisesi V. yüzyıldan itibaren Nesturî tabirine ismini veren Nestorios'un da üstadı Mopsuestialı Theodoros'un görüşlerini esas ittihaz

Bu bağlamda, Doğu Kilisesi tarafından Hıristiyanlığın eski İran'da ilk defa olarak İsa'nın bir havarisi veyahut daha yaygın bir kanaate göre "Yetmişler" öğrenci grubunun bir üyesi kabul edilen Thaddaios'un¹⁰ müridi Mari tarafından vaaz edildiği iddia olunmaktadır.¹¹ Bu iddiaya dayanak teşkil eden başlıca mehaz, İncil'in Urfa havalisinde ilk kez Thaddaios tarafından ve henüz birinci yüzyılda ilan ve vaaz edildiği söylemini gündeme taşıyan "Abgar Efsanesi" isimli meşhur bir menkıbedir.¹² Buradan hareketle, İsa'nın irtihalinden sonra havari Thomas tarafından görevlendirilen Thaddaios'un Urfa'ya geldiği ve kral Abgar başta olmak üzere şehirde pek çok kimseyi Hıristiyanlık namına kazandığı söylenmiştir.¹³ Mari'nin ise ustası Thaddaios'un yönergesi uyarınca Nusaybin-Erbil güzergâhı üzerinden eski İran'a girdiği, buradan Seleukeia-Ktesifon'a ulaştığı ve burada ilk Hıristiyan Kilisesi'ni teşekkül ettirdiği farz olunmaktadır.¹⁴ VI. yüzyılda kayıt altına alındığı öne sürülen ve Hıristiyanlığın erken yüzyıllardaki serüvenini Erbil merkez olmak kaydıyla nakleden bir Doğu Süryânî tarih çalışmasında da Mari değilse bile Thaddaios'un ismi zikredilmektedir.¹⁵ Söz konusu bu "apostolik kuruluş" iddialarının en güçlü şekilde bilhassa XII. yüzyılda ve sonrasında yaşayan kimi Süryânî yazarlarca dile getirildiği de belirtilmektedir.¹⁶

etmişti; Efes konsillerinde (431-449) aforoz ve mahkûm edilen Nestorios'a saygı duymakla beraber onun teolojik düşüncelerinden büyük oranda bihaberdi. Binaenaleyh "Nesturi" tabiri erken dönemde Kiliseler arasında süren politik-teolojik mücadelelerin miras bıraktığı bir "sapkınlık" suçlamasından ibarettir. Bu konuya ilişkin geniş çaplı bir tahlil ve terminolojiye dair başka bir takım tashihler için bk. Sebastian P. Brock, "The Nestorians Church: A Lamentable Misnomer", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78: 3, 1996, ss. 23-35.

- ¹⁰ Thaddaios'un kim olduğu tartışmalıdır. Onun İsa'nın oniki havarisinden İudas ile aynı kişi veya yetmiş öğrenciden birisi olduğu öne sürülmektedir. Thaddaios/Thaddeus = Sry. Addai veya Aday, Lat. Addeus.
- ¹¹ Söz konusu öykünün farklı varyantları mevcuttur. Bu bağlamdaki iddialar için örneğin bk. François Yakan, "Doğu Kilisesi Tarihçesi Üzerine Toplu Bir Bakış: Türkiye'de Keldaniler", *Dinler Tarihi Araştırmaları III: Hıristiyanlık, Dünyü, Bugünü, Geleceği*, Ankara 2002, s. 13; Gorgis David Malik, *Süryânîlerin Tarihi: İlk Hıristiyanlıktan Kadim Doğu Süryânî Müjdeci-Havari Kilisesi*, Türkçe trc. Vedii İlmen, Yaba Yayınları: İstanbul 2012; Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, Vadi Yayınları: Ankara 1997, ss. 67-68; Aziz Suryal Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, Türkçe trc. Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul 2005, ss. 269-274.
- ¹² IV. yüzyılın birinci yarısında faaliyette bulunan Kaisareia piskoposu ve Kilise tarihçisi Eusebios (*Hist. Eccl.*, 1. 13. 1-20) bu iddiayı ilk defa gündeme taşıyan kişi olmalıdır. Zira Eusebios'a göre, Urfa Kralı Abgar ile Mesih'in karşılıklı mektupları IV. yüzyılda şehir arşivinde mevcuttu.
- ¹³ Bk. Labubna Bar Sennak-George Phillips (ed.-trc.), *The Doctrine of Addai, The Apostle*, London 1876; Bilgilendirici bazı detaylar için bk. Warwick Ball, *Rome in the East: The Transformation of an Empire*, Routledge: London-New York, 2014, s. 94 vd.
- ¹⁴ Amir Harrak (tercüme-sunum-notlar), *The Acts of Mar Mari, the Apostle*, Society of Biblical Literature: Atlanta 2005, xi (sunum kısmı).
- ¹⁵ *The Chronicle of Arbela (CSCO 468)*, Trc. Peter Kawerau, İngilizce trc. Timothy Kroll, Lovanii 1985; Türkiye'de bu kronik *Erbil Vakayinamesi* ismiyle basılmıştır (trc. Erol Sever, Yaba Yayınları: İstanbul 2002) ve 104-114 yıllarına ilişkin kayıtları Thaddaios'un Adiabene bölgesindeki kimi faaliyetlerine ilişkin bazı bilgiler vermektedir.
- ¹⁶ W. Baum-D. W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, İngilizce trc. Miranda G. Henry, Routledge: London-New York 2003, s. 12.

Buna mukabil, Doğu Kilisesi'nin menşesine dair yukarıdaki resmin tarihsel hakikatleri yansıtmayı yansıtmadığı hususu pek şüphelidir. Zira birinci olarak önemli bir noktaya dikkat çekmek lazımdır: Urfa şehrinin tarihini 540 yılına kadar daha ziyade kısa/giriş (*Jemma*) kayıtlarıyla nakleden ve meçhul bir Hıristiyan müellif tarafından kaleme alındığı vazih bir surette anlaşılan VI. yüzyıla ait Süryânîce bir yerel tarih çalışması, hem de bizzat şehrin arşiv kayıtları da kullanılarak vücuda getirilmiş olmasına karşın, Thaddaios veya Mari gibi isimlerden bahsetmediği gibi Abgar Efsanesi'ne de hiçbir biçimde değinmemiştir.¹⁷ İkincisi, yukarıda bahsi geçen ve A. Mingana tarafından bilim âlemine tanıtılan Erbil merkezli kronik çalışması, konunun uzmanları arasında son derece tartışmalı bir eser sayılması ve hatta Thaddaios'un faaliyetleri hususunda başlıca kaynaklarla tutarsızlık yansıtması hasebiyle Hıristiyanlığın erken yüzyılları açısından "kaynak" olma hüviyetini neredeyse tamamen yitirmiştir.¹⁸ Üçüncüsü, Doğu Kilisesi çatısı altında toplanan konsillerde bu Kilise'nin "apostolik" kökene sahip bulunduğu iddiasının ilk defa V. yüzyıl sonlarında mevzu bahis edilmesi, bu konsil tutanaklarında herhangi bir havari ziyaretinden dem vurulmaması ve nihayet çok geç tarihlere kadar Thaddaios isminin bile bir defa geçmesi hususları dikkat ve hayrete şayanıdır.¹⁹ Dördüncüsü, Mari'nin faaliyetlerini ihtiva etmesine karşın oldukça geç bir zamanda kayda geçirilmiş olan *Mari'nin İşleri* isimli çalışmanın tarihsel bir kaynak olarak kullanışsızlığı uzmanlar tarafından bilhassa vurgulanmıştır.²⁰ En nihayet, beşincisi, Mari ibn Süleyman veya Amr b. Matta gibi çok sonraki dönemlerde yaşayan bir takım Süryânî yazarların IV. yüzyılın öncesine ilişkin ancak pek sınırlı bilgilere sahip bulduklarını ve dolayısıyla erken devirlere dair verdikleri malûmatın sağlıklı olmasının çok büyük olasılık kesbettiğini dile getirmek durumundayız.²¹ İşte bütün bu olgular bir arada yorumlandığında, Doğu Kilisesi'nce savunulan "kuruluş" rivayetlerini bilimsel bir temele oturtmak şimdilik pek mümkün görünmemektedir. Bu minvaldeki rivayetlerin sebebini

¹⁷ Bu kroniğin tercümesi için bk. Zafer Duygu, "Urhoy Kroniği", *Süryânî Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasî Tarih*, Divan Yayınları: Ankara 2016 (Kroniğin müellifi, şehirdeki arşiv görevlilerinin isimlerini bile zikretmiştir).

¹⁸ Konuya ilişkin tartışmalar hakkında kısa bir sunum için bk. Z. Duygu, *Süryânî Tarih Yazıcılığı*, ss. 75-76; *Erbil Vakayinamesi'nin Addai Doktrini* ile mukayesesi için bk. Matti Moosa, "Studies in Syriac Literature: *Syriac Literature of The Christian Era (Second Installment)*", *The Muslim World*, 58. 3, 1968, ss. 198-199.

¹⁹ Baum-Winkler, *The Church of the East*, ss. 12, 14.

²⁰ Sebastian P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire", *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna 1994, s. 70.

²¹ Örneğin XIV. yüzyılın Doğu Süryânî yazarı Amr b. Matta, Seleukeia-Ktesifon Kilisesi'nin kurucusu olarak Mari'yi göstermişti. Mari'nin *Vita*'sına göreyse Mari kendi yerine Papa'yı bu şehrin episkoposu olarak atamıştı. Oysa Papa'nın IV. yüzyılda yaşadığı araştırmacıların malûmudur ki, bu takdirde Amr b. Matta'nın IV. yüzyıl öncesine dair pek bir bilgisi olmadığı gün yüzüne çıkmaktadır.

Doğu Kilisesi'nin sonraki asırlarda kendi kökenini "Havariler Çağı" denilen Hıristiyanlığın en "saygın" dönemiyle ilişkilendirme zarureti hissetmesi teşkil etmiş olmalıdır.²²

Hıristiyanlığın eski İran sahasındaki mevcudiyeti konusunda belki nispeten elle tutulur bilimsel veriler daha ziyade III. yüzyılla birlikte başlamaktadır. Bu kapsamda elimizde bulunan başlıca kaynakları yazılı eserler ile kitabe kayıtları olarak göstermek mümkündür. Erken yüzyılların meşhur Kilise babalarından Bardaysan'ın (ö. 222) talebesi Filippus tarafından kaleme alınan *Ülkelerin Yasalarının Kitabı* (veya diğer bir adıyla *Kader Üzerine*) isimli çalışma bu bakımdan önplâna çıkarılmaktadır. Zira bu eserin bir pasajında o zamanlar Hıristiyanların İran'da da meskûn oldukları bölgeler ismen zikredilmişti.²³ Bugünkü Bahreyn'in karşısındaki Hark Adası'nda mevcut III. yüzyıla ait Hıristiyan mezarlarının Süryânîce kitabeleri de araştırmacılardan ilgi görmektedir. II. Behram'ın (276-293) saltanatı ile muasır Mecûsî rahip Kartir'in bir kitabesi ise bu çerçevede karşımıza çıkan en dikkat çekici örnektir.²⁴ Kartir bu kitabede baskı altına aldığı Mecûsîlik²⁵ dışındaki dinleri sayarken Hıristiyan olması pek muhtemel iki dinî gruptan da söz etmişti ki, bu kitabeğe aşağıda başka bir vesileyle yeniden döneceğim.

IV. yüzyıldan itibaren İran Hıristiyanlığı konusunda artık daha net bir resim tasviri mümkündür. Öncelikle "Persli Bilge" Afrahat'ın 337-344 yılları arasında kayda geçirdiği *İspatlar* isimli çalışması Doğu Kilisesi'nin dâhilî bir takım problemleri ile Sâsânî yönetimiyle olan ilişkileri kabilinden kıymet taşıyan bilgiler nakletmektedir.²⁶ Söz konusu bu ilişkilerin mahiyeti, Sâsânî hükümdarı II. Şapur'un (310-379) Hıristiyanlara karşı başlattığı sistemli kovuşturmaların

²² Sebastian P. Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints (London 1984), s. 3 (Brock, atıfta bulunduğum bu kısımda, sonraki geleneklerin eski İran sahasında Hıristiyanlığın kökenini apostolik zamanlara götürmüş olmalarına dikkat çekmekte, fakat gerçekte İran Hıristiyanlığı hakkında IV. yüzyıla kadar güvenilir bir kaynağa sahip bulunmadığımızı belirtmektedir); Bu konuda genel itibarıyla diğer bazı değerlendirmeler için bk. A. S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, ss. 269-273; William Ainger Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire, 100-640 AD*, New Jersey 2004, ss. 8-9, 26 vd.

²³ S. P. Brock tarafından kader konusunda felsefi bir diyalog olarak tanımlanan bu çalışmanın İngilizce tercümesi *Ante-Nicene Fathers* külliyyatında bulunmaktadır ki, Bardaysan'ın bahis konusu pasajı için bk. ss. 1217-1218; Brock'un konuya ilişkin değerlendirmesi için bk. *A Brief Outline of Syriac Literature*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Baker Hill: Kottayam, India 1997, ss.

²⁴ Bu hususlarda bk. S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", s. 71; C. Buck, "The Universality of the Church of the East", s. 59; Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 8; Ulaş Töre Sivrioğlu, "Sâsânî İmparatorluğu Döneminde İran, Mezopotamya ve Kafkasya'da Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, C. 3, S. 10, 2010, ss. 36-37.

²⁵ Mecûsîlik hakkında bk. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *İslam Ansiklopedisi*, C. 28, 2003, ss. 279-284; Ayrıca bk. Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den DUALİZM'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları: İstanbul 2012.

²⁶ Afrahat ve çalışması hakkında genel hatlarıyla bilgi edinmek için bk. S. P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, ss. 18-21.

yansımalarından hâsıl olan şehitlik literatürü vasıtasıyla da iyi-kötü yakalanabilmektedir. Öte taraftan, aynı devirde Roma İmparatorluğu'ndaki Filistin'in Kaisarea'sında piskoposluk yapan Kilise tarihçisi Eusebios'un da bu dönemde İran'da pek çok kilise bulunduğu şerhini düşmesi bilhassa mühimdir.²⁷

III. ve IV. yüzyıllara ait yukarıda saydığımız kanıtlardan anlaşılan, bizce meçhul bir zamanda ve şekilde eski İran sahasına nüfuz etmeye başlayan Hıristiyanlığın erken yüzyıllarda burada azınlık bazı cemaatlerce temsil edildiği hususudur.²⁸ Bu cemaatlerin eski İran'da varlıklarını muğlâk bir surette de olsa hissettirdikleri, zamanla geleneksel Mecûsilik dini taraftarlarınca rakip addedilmeye başlandıkları ve devlet ile münasebetlerinde kimi zaman gergin süreçler yaşandığı gibi başka bir takım olgular da gün yüzüne çıkan ana başlıklardır.

Yukarıda Mecûsî rahip Kartir'in ismiyle beraber sözü geçen kitabe, eski İran sahasında meskûn Hıristiyan cemaatlerin erken yüzyıllardaki yapısı hakkında da mühim ipuçları vermiştir. Şu suretle ki, Kartir burada Mecûsilik dışındaki dinleri kovuşturmakla övünürken bu dinler arasında *naşara* ve *khristiyan* dediği iki grubu da zikretmişti. Araştırmacıların bazısı tarafından *naşara* Sâsânî İmparatorluğu'nda yaşayan yerli Hıristiyanlar sayılmaktadır. *Khristiyan* ise genellikle eski İran'a gelen Roma kökenli Hıristiyanlar addolunmuştur.²⁹ Bunların büyük bir yekûnu belki Sâsânî hükümdarı I. Şapur'un (240-272) Roma ülkesinde giriştiği fütuhât sırasında Antiokheia, Kappadokia, Kilikia ve bilhassa Suriye gibi bölgelerden toplayıp kendi memleketine naklettiği Roma halkından ve bunlardan türeyen nesillerden oluşmuştu.³⁰

Arapça tercümesi itibarıyla elde bulunan bir Doğu Süryânî tarih çalışması sözü geçen bu muhacirlerden Hıristiyanlığa mensup bulunanların Sâsânî ülkesinde iyi karşılandıkları, esnaflık yapıp ziraat işlerine eğildikleri, zamanla sayıca çoğaldıkları ve hatta kendilerine kiliseler inşa ettikleri kaydını düşmüştü.³¹ Buna karşın Roma ülkesinden gelen bu muhacir Hıristiyanlar ile Sâsânî ülkesinin yerli Hıristiyanları arasında belirli bir vakte değin bütünleşme sağlamadığı

²⁷ Bu hususlarda bk. S. P. Brock, "The Nestorians Church: A Lamentable Misnomer", ss. 32-33; aynı yazar, "The Church of the East in the Sasanian Empire.", s. 71; Baum-Winkler, *The Church of the East*, ss. 10-11; Ayrıca krş. John C. England, *The Hidden History of Christianity in Asia: The Church of the East Before the Year 1500*, ISPCK: Delhi-CCA: Hong Kong 2002, ss. 16-17.

²⁸ Hıristiyanlığın doğuda ortaya çıkışı bahsinde araştırmacılarca isimleri öncelikle zikredilen iki şehir Erbil ile Urfa'dır. O zamanlar Erbil (Arbela) Adiabene, Urfa ise Oshroene denilen eyaletlerin merkez şehirleriydi ve bilhassa bu ikincisi Süryânî Hıristiyanlığı açısından başkentti. Krş. Heleen Murre-van den Berg, "Syriac Christianity", *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry, Wiley-Blackwell 2010, s. 251; Mark Dickens, "The Church of the East" (değişiklik yapılmış varyant), *The American Foundation for Syriac Studies*, 5. 10. 2012, s. 2-5.

²⁹ Mehmet Alıcı, "Sâsânî İmparatorluğunun Erken Döneminde Hıristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, 1, 2015, s. 40; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 165; S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", ss. 69- 70.

³⁰ Bu hususa işaret eden kayıtlar için bk. *Siirt Vakayinamesi*, s. 64.

³¹ *Siirt Vakayinamesi*, ss. 63-65.

anlaşılmaktadır. Kartir'in bahis konusu kitabesinde iki ayrı Hıristiyan gruptan söz açılması herhalde buradan, yani eski İran'da ilk dönemlerde iki yapı bir Kilise hiyerarşisi bulunmasından neşet etmişti. İşte bu iki Hıristiyan topluluğun litürjide Süryânîce veya Yunanca kullanmak noktasında da ayrı hususiyetlere sahip buldukları zannedilmektedir.³² Eski İran'da V. yüzyılda toplanacak ilk genel konsilin bu ikili yapıyı bertaraf edebilme düşünce ve icraatını en önemli gündem maddelerinden birisi mülahaza etmesi bu bakımdan bir tesadüf değildir. Bu konuya o konsil bahsi sırasında yeniden atıf yapacağım.

2. Devlet ile İlişkileri

Partların eski İran'ın idaresini tevarüs ettikleri 224 senesine kadar İran'da Hıristiyan ahaliye veya ruhbanlara karşı devlet eliyle geniş çaplı veya sistemli bir kovuşturma siyaseti tatbik edildiği intibah veren ciddi bir kanıt bulunmamaktadır. Hatta aksine, Hıristiyanların, daha doğru bir tabirle Hıristiyan ruhbanların Romalılar tarafından yönetilen imparatorluk dâhilinde bazı dönemlerde kimi yöneticiler tarafından yer yer kovuşturuldukları bu erken asırlarda³³ eski İran ülkesindeki Hıristiyan cemaatlerin liberal koşullar altında buldukları kanaati yaygındır.³⁴

Ne var ki, Sâsânî Hanedanı'nın kuruluşundan (224) itibaren süreç ilerledikçe işlerin tedricen değişmeye başladığı anlaşılmaktadır.³⁵ Zira her ne kadar Sâsânîlerin erken dönemlerinde de Hıristiyanlara yönelik bir baskı politikası mevzu bahis değil ise de, Sâsânîlerin Partlara kıyasla daha dindar kimseler olmaları³⁶, her geçen gün daha fazla Hıristiyanlaşan Roma İmparatorluğu ile yeminli bir husumete taraf teşkil etmeleri veya eski İran ülkesindeki resmî inancın temsilcileri olan Mecûsî din adamları sınıfıyla Hıristiyan ruhbanlar arasında şiddetlenen rekabet kabilinden bir takım amiller³⁷, Hıristiyanların eski

³² S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", s. 71; aynı yazar, "Christians in the Sasanian Empire", s. 3; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 9; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 266.

³³ Hıristiyanlığın Roma yönetimiyle ilişkileri ve Roma siyasal sistemiyle eklemlenme süreci için bk. Zafer Duygu, *Constantinus'tan Theodosios'a: Hıristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Şükran Yaşar, Manisa 2015.

³⁴ W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, s. 37.

³⁵ H. M. van den Berg, "Syriac Christianity", s. 252 (III. yüzyılda Hıristiyanlara karşı yapılan az sayıdaki münferit kovuşturmayı Sâsânîlerin iktidara gelmelerinden sonra Mecûsî inancını resmî din haline getirmelerine ve bilhassa da Mecûsîlikten Hıristiyanlığa yapılan ihtidaları hoş karşılamamalarına yormaktadır).

³⁶ U. T. Sivrioğlu, "Sâsânî İmparatorluğu Döneminde İran, Mezopotamya ve Kafkasya'da Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", ss. 27-28.

³⁷ A. V. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 78: 3, 1996, s. 38 vd.

İran'daki görece rahat konumlarına olumsuz yönde tesir etmeye başlamıştır.³⁸ Binaenaleyh Sâsânî hükümdarı II. Şapur (310-379) döneminde Hıristiyanların ilk defa sistemli biçimde devlet tarafından baskı altına alındıkları ve 340'dan itibaren de fasıllarla şiddetli şekilde kovuşturuldukları görülmektedir.³⁹ Doęu Süryânî kaynakları bu zulüm dalgasını temelde iki sebebe irca etmişlerdir: Birincisi, Roma ülkesindeki fütuhâtı esnasında Nusaybin'e hücum edip kenti ele geçirmeyi başaramayan II. Şapur'un öfkesini ülkesindeki Hıristiyanlardan çıkarma temayülü gösterdiği söylenmektedir. İkincisi, bazı Yahudilerin Sâsânî hanedanı mensuplarına karşı misyonerlik faaliyeti yürüttükleri suçlamasıyla eski İran ülkesindeki Hıristiyanları II. Şapur'a şikâyet ettikleri ve bu şikâyetlerin Şapur'u çok öfkeliendirdiği öne sürülmektedir.⁴⁰ Nitekim bilhassa bu ikinci rivayetin hakikat payı taşıması ihtimali araştırmacılarca tartışılmaktadır.⁴¹ Filvaki II. Şapur'un 340 itibariyle ön-ayak olmaya başladığı bu kovuşturma devrinde ilkin Hıristiyan tebaaya ilişkin malî mükellefiyetlerin fazlasıyla ağırlaştırılması ve hatta ucu katliamlara kadar varan şiddetli zulümlere kalkışılması gibi bazı uygulamalara başvurulduğu gerçektir.⁴² Süryânî müverrihlere göre, Sâsânî başkenti Seleukeia-Ktesifon'un bizce bilinen en eski piskoposu Papa'dan⁴³ sonra onun halefi sıfatıyla bu vazifeyi yürütmekte olan Mar Şem'un Bar Sabba'e, maiyetinde bulunan çok sayıda ruhbanla beraber devrin şehitleri arasında öncelikli yer temayüz etmişti.⁴⁴ Rivayet o ki, Mar Şem'un'un halefi Şahdost ile maiyetindeki ruhbanlar da bir müddet sonra aynı akıbeti paylaşmışlardı.⁴⁵ Eski İran sahasında II. Şapur'un saltanatı devrinde Hıristiyanları hedef alan bu kovuşturma politikasına dair haberler, dönemin çağdaş yazarı "Persli Bilge" Afrahat tarafından kaleme alınan *İspatlar'dan*

³⁸ J. P. Asmussen, "Christianity in Iran", *The Cambridge History of Iran*, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge University Press: Cambridge 1983, s. 924-948.

³⁹ Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 9, 15; Theophanes, s. 41 (=AM. 5817=AD. 324-5); *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 3, s. 257.

⁴⁰ *Siirt Vakaynamesi*, s. 123; Ayrıca bk. Agapius II, s. 110.

⁴¹ Bu husus ve Şapur dönemi zulmü için genel olarak bk. W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, s. 62.

⁴² Aubrey R. Vine, *The Nestorian Church, A Concise History of Nestorian Christianity in Asia From the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937, s. 81; W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, s. 63.

⁴³ C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 73; Daha detaylı bilgi için bk. W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, ss. 40-55; Lucas Von Rompay, "Papa Bar Aggai", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S. P. Brock-A. M. Butts-G. A. Kiraz-L. V. Rompay, 2011, s. 320.

⁴⁴ *Siirt Vakaynamesi*, ss. 122-132; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 9-13; A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", ss. 48-49; W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, s. 64: "(İran hükümdarının vergi konusundaki emrine atfen) Şem'un, hem piskoposların böyle bir görevi olmadığı ve hem de cemaati fakir olduğu gerekçesiyle bu emre riayet etmemiştir" demektedir.

⁴⁵ *Siirt Vakaynamesi*, ss. 132-134.

21.'sinin arkaplânını oluşturduğu gibi, dönemin çeşitli şahadet rivayetlerini muhafaza altına alan şehitlik edebiyatınca da günümüze aktarılmıştır.⁴⁶ Bununla beraber, II. Şapur'un şahsiyetinde Sâsânî idaresinin eski İran ülkesinde Hıristiyanlığa mensup kimseleri baskı altına alması hadisesi aslında herhalde sadece hükümdarın şahsî öfkesi veya husumeti veyahut da kendi katına ulaşan bir takım yakınmalar kabilinden gerekçelere irca edilmekle açıklanamaz. Sâsânîlerin din siyasetinde ortaya çıkan böylesine köklü bir değişiklik, her şeyden evvel o sıralarda yaşanan son derece önemli politik bazı gelişmelerle yakın ilişki tevlit ediyordu. Zira eski İran memleketinde Hıristiyanları siyasî otorite nezdinde gözden ve itibardan düşüren başlıca gelişmeler, aynı sırada Roma İmparatorluğu'nda din hususunda zuhur eden bazı mühim hadiselerin akislerinden neşvünema bulmaktaydı. Şu suretle ki, Roma imparatoru Constantinus'un 306'dan itibaren Roma ülkesinde Hıristiyanları açık şekilde destekleyen dinî siyaseti bilhassa 324 senesinde *tetrarkhia* sisteminin başka bir hükümdarı olan Licinius'un bertarafıyla beraber ivmesini Kilise lehine daha da arttırmıştı ve bu vaziyet hiç şüphesiz Romalıların düşmanı Sâsânî yönetimi tarafından dikkatli gözlerle takip edilmişti.⁴⁷ Constantinus'un Roma ülkesindeki Hıristiyanları devlet himayesi altına alan fermanları ile Kilise'yi devletin siyasî yapısıyla bütünleştirme temayülü taşıyan konsilleri çok muhtemel ki eski İran yönetimi nezdinde Hıristiyanlığın Roma ülkesinde "devlet dini" olma sürecini tevarüs etmekte bulunduğu mealinde tefsir edilmişti. Bunun da ötesinde, Constantinus tarafından II. Şapur'a 337'den kısa bir müddet önce yollanan ve Kilise tarihçisi Eusebios tarafından bahsi yapılan bir mektup, Sâsânî hükümdarını pek tabii olarak küplere bindirmiş olmalıydı. Zira diplomatik karaktere havi olmayıp nezaket sınırlarını ihlâl ettiği açıkça anlaşılan bu mektup, II. Şapur'dan İran sahasında meskûn Hıristiyanları himaye altına almasını talep etme cüreti göstermiş; yani İran'daki Hıristiyanlar üzerinden Sâsânî yönetiminin dâhilî politikasına şekil vermek veya daha doğrusu İran'ın iç işlerine karışmak teşebbüsü taşıymıştı.⁴⁸ Böylece ortaya çıkmaktadır ki, Roma ülkesinde yönetim kademesinde Hıristiyanlığa karşı yükselen teveccüh eski İran sahasında tam aksi istikamette tesirler yaratmıştı. Roma'nın tedricen Hıristiyan bir karaktere bürünmeye başlaması ve bu hususu Sâsânî idaresine açık bir biçimde koz olarak kullanma girişimi, o zamana değin eski İran topraklarında nispeten rahat bir

⁴⁶ Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 10; C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 58; S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", s. 71.

⁴⁷ Constantinus'un Hıristiyanlık lehine faaliyetleri için bk. Zafer Duygu, *Hıristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu*.

⁴⁸ Eusebius, *VC*, iv. 8, 9; Ayrıca krş. Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 15; *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 2, s. 245.

ortamda yaşıyan Hıristiyanları Sâsânî yönetimi nezdinde politik bir cemaat hüviyetine inkılâp ettirmiş; yani devlete göre kendi bekaı açısından onların baskı altına alınmalarını zaruri kılmıştı. Kanaatimce bu keyfiyet bu şekilde de izhar edilebilir: Kendi yönetimi altındaki Hıristiyanlara ve Kilise'ye büyük lütuflar ihsan eden Constantinus, takip ettięi Hıristiyanlık yanlısı dinî politika ve belki bundan daha çok II. Şapur'a gönderdięi mektup yüzünden eski İran'daki Hıristiyanlara ve Kilise'ye bilmeyerek kötülük etmiştir.

İran Hıristiyanlığı üzerine ihtisasta bulunan uzmanlarca Sâsânî yöneticileri eliyle zulüm gören bazı Hıristiyanların isimleri önlâna çıkarılmaktadır ki, bu şehitlere ilişkin öykü ve rivayetler kovuşturmaların temel bazı hassaları hususunda fikir verecek mahiyet taşımaktadır. Bunlardan birisi II. Şapur dönemi şehitlerinden Guştazad'tır ve onun öyküsü Hıristiyanların devlet nezdinde maruz kaldıkları şüphe olgusunu gün yüzüne çıkarmaktadır. Zira Guştazad, infazından önceki son anlarında hükümdara şu mesajı göndermişti:

“Size ve babanıza karşı daima sadakat gösterdim. Bir ricamı kabul edin: Bir haberci Guştazad'ın vatana ihanet suçundan deęil, fakat Tanrı inancından feragat etmeyen bir Hıristiyan olduęu gerekçesiyle öldürüldüğünü ilan etsin.”⁴⁹

Bütün bu izahat ve bilhassa bahsi geçen bu son örnek, eski İran topraklarında yaşıyan Hıristiyanlık dini mensuplarının IV. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Sâsânî yönetimi nezdinde Roma ajanı veya hiç deęilse sempaticanı olma potansiyeli taşıyan şüpheli kimseler addolundukları varsayımını ispatlamaktadır.⁵⁰ Bir dięer taraftan, eski İran'daki Hıristiyanların kendileri için çok müşkül koşullar husule getiren mevzu bahis algıdan pekâlâ haberdar oldukları ve zanlı olma durumundan kurtulabilmek maksadıyla büyük uğraşlar verdikleri hissedilmektedir. Kanaatim odur ki, Doğu Kilisesi'nin Urfa'daki Pers Okulu kanalıyla V. asırdan itibaren eski İran sahasına nüfuz etmekte olan Mopsuestialı Theodoros'un (ö. 428) görüşlerini esas almaya başlaması bu bakımdan çok manidardır. Zira Hıristiyanlığın eski İran'da Theodoros kabilinden Roma memleketinde aforoz edilmiş bazı ilahiyatçıların fikirlerinden beslenerek farklı bir forma bürünmesi, yani Roma ülkesindeki Hıristiyanlıktan başka, ondan ayrı ve ona alternatif bir kol teşkil etmeye başlaması, şüphe yok ki onu Sâsânî yönetimi nezdinde daha makbul, yani kendisinden daha az şüphe duyulacak bir

⁴⁹ *Siirt Vakayinamesi*, s. 126; Krş. C. Buck, “How Persian was Persian Christianity”, s. 78; S. Brock, “Christians in the Sasanian Empire”, s. 11.

⁵⁰ S. P. Brock'a göre, II. Şapur'un Hıristiyanlardan şüphelenmek için pekâlâ yeterli sebepleri vardı. Örneğin, Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyan bir imparatorun ortaya çıkışına ilişkin dolaylı anlatımı sırasında Afrahat tarafından açığa vurulan heyecan, Şapur'un en azından Hıristiyan tebaasından bazı kimselerin sadakati konusunda endişe hissetmek için yeterli sebebe sahip bulunduğunu göstermekteydi. Bk. “The Church of the East in the Sasanian Empire”, s. 71.

Hıristiyanlık haline getirmiş olmalıdır. Theodorosçu İran Hıristiyanlığı ile Roma'daki Hıristiyanlık tahayyülleri arasında teolojik bağlamda hâsıl olan ve Sâsânî yönetimi tarafından bilhassa körüklenen bu nevi bir zıddiyet, herhalde eski İran sahasındaki Hıristiyanlar açısından bunların kendi devletlerine olan sadakatlerini ispatlamaları için pek müsait bir vesile teşkil etmişti. Bu arada, eski İran sahasındaki Hıristiyanlar arasında Mopsuestialı Theodoros'un görüşlerinin yayılması için kimi zaman Hıristiyanlığa müdahil olan Sâsânî yönetiminin, VI. yüzyılın ikinci yarısında Roma ülkesindeki işgali sırasında bu defa tam aksi yönde bir din politikası benimseyerek açıkça Miafizit karakterli Kilise'nin⁵¹ siyasetini desteklemesi dikkat ve belki takdire şayandır.⁵² Zira Sâsânî yönetiminin kendi memleketinde ve Roma ülkesinde vazih suretle bambaşka Kilise politikaları izlemesi aslen Hıristiyan olmayan bu ülke yöneticilerinin Hıristiyanlık bünyesindeki ayrışmalardan ve çekişmelerden haberdar oldukları ve bundan yararlanma maksadı taşıdıkları hususunu gün yüzüne çıkarmaktadır. Fakat bütün bu meseleye dair detaylar herhalde başka bir yazının konusu olabilir.

Gerçekten, İran Hıristiyanlarının uzun bir müddet muhatap olup müşkülât çektikleri ajanlık suçlamalarından VI. yüzyıldan itibaren bir ölçüde arınmaya başladıkları tahmin edilmektedir. 576 Konsili'nde o andan itibaren Doğu Kilisesi litürjisinde her zaman Sâsânî hükümdarı Hüsrev için yapılacak duaların da yer alacağı hükmü bulunması araştırmacılarca bu bakımdan yâd edilmektedir.⁵³ Genel itibariyle Khalkedon Konsili (451) yanlısı bir karakter taşımış ise de, imparator Iustinianus'un (527-565) bazı dönemlerde kararsız temayüller de ihtiva eden değişken bir dinî siyaseti esas alması ve bunun neticesinde Roma ülkesinde ortaya çıkan bazı dinî gelişmeler de İran'daki Kilise'yi Roma Hıristiyanlığı'ndan daha da uzaklaştırmak bakımından tesirli olmuştur.⁵⁴ Binaenaleyh bu asırda Sâsânî yöneticilerinin Hıristiyanlara artık güven duymaya başladıkları intibayı uyandıran bazı kayıtlara tesadüf edilmektedir. Örneğin Grigor isimli bir Hıristiyan Sâsânî hükümdarı Kavad (488-531) tarafından İran ordusunda general rütbesiyle vazifelendirilmişti.⁵⁵ 587'de Doğu Kilisesi

⁵¹ Khalkedon Konsili'nin (451) iman formülünü reddedip beden bulduğu farz olunan İsa'da beşerî tabiatın ilahî olan tarafından ihata edildiği düşüncesini savunan ve araştırmacılar tarafından "Monofizit" veya "Yakubi" gibi tabirlerle de anılan Ortodoks Süryânî Kilisesi.

⁵² Bu konuda Tel Mahreli Dionysios veya Mikhael Rabo gibi Süryânî tarihçilerin kayıtları için bk. Zafer Duygu (ed.), "Tel Mahreli Dionysios'un *Tarih'i*", *Süryânî Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, 21.a-b, ss. 403-404; Ayrıca krş. Agapius, ss. 200-208.

⁵³ C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 79; S. Brock, "Christians in the Sasanian Empire", s. 11.

⁵⁴ S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", s. 77.

⁵⁵ C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 79.

katolikosu I. Yeşuyab, 630'da ise aynı görevi yürüten II. Yeşuyab Sâsânî yönetimi tarafından Constantinopolis'e elçi olarak gönderilmişlerdi.⁵⁶

Hıristiyanların Sâsânî yönetimi altında bu zamanlardan itibaren geniş çaplı ve sistemli şekilde kovuşturulmadıkları, maruz kaldıkları olumsuz bazı uygulamaların ise daha ziyade münferit karakter taşıdığı hususu vurgulanmaktadır. Bu münferit zulümlere büyük ihtimalle kimi Sâsânî yöneticisinin ve bilhassa Mecûsî din adamlarının Mecûsîlik dininin terk edilip Hıristiyanlığa ihtida edilmesine olan kızgınlıkları yol açmıştır.⁵⁷ Örneğin 509 tarihinde Miafizit Süryânî inanç geleneğinin eski İran'daki başlıca mümessili Beth Arşam piskoposu Şem'un tarafından Hıristiyanlık namına kazanılmış üç İranlı, geleneksel dine geri dönmeyi reddettikleri gerekçesiyle öldürülmüşlerdi.⁵⁸ Münferit infazlar arasında Pusai örneğindeki gibi batıdan gelen Hıristiyanlara ilişkin bir takım şehitlik rivayetlerine rastlanmakta ise de⁵⁹, Georgios örneğindeki gibi Mecûsîlik inancından Hıristiyanlığa ihtida ettikleri için katledilenlere dair öyküler çoğunluğu teşkil etmektedir.⁶⁰

Devlet ile Hıristiyanlar arasındaki münasebetlerin bu yeni evresinde Hıristiyanlar her ne kadar geçmişte çok daha kesif surette yaşadıkları ajanlık şüphelerinden hiç değilse nispeten arınmış iseler de, bazı Sâsânî yöneticilerinin veya geleneksel dinin yetkili din adamlarının Hıristiyanlara yönelik münferit karakterli zulümlerini onların kendi dinlerini yaşamaya değil de ihyaya ve hatta yaymaya matuf çabalarına karşı tedbir addetmek makul olacaktır. Sâsânî yöneticilerinin bu algıları bazı kayıtlarda tezahür etmiştir. Örneğin Bizans imparatoru II. Theodosios'un (408-450) elçisi İran'da hapiste bulunan Benyamin isimli bir diyakozun serbest bırakılması istirhamıyla Sâsânî hükümdarı I. Yazdgirt'e müracaatta bulunmuş, Yazdgirt ise böyle bir talebin ancak Benyamin'in İran'da daha fazla insanı Hıristiyanlığa ihtida ettirmeyeceği yönünde yazılı bir teminat vermesi ile mümkün kılınabileceğini belirtmişti. I. Hüsrev (531-579) ise Bizans yönetimiyle akdettiği bir mütarekede şu cümleyi söylemişti: "İnanç özgür kalacak, ta ki Hıristiyanlar hiç kimseyi kendi dinlerine geçirmesinler."⁶¹

Bu son örnekler, Sâsânî hükümdarlarının ihtida hareketlerine karşı müspet bir bakışa sahip bulunmadıkları hususunu göstermektedir ki, Bury gibi bazı Bizans mütehassısları Hıristiyanlığa mensup olmayan bir idareci kadroda böyle bir eğilimin mevcudiyetini ve buradan neşet eden bir takım icraatları tabii

⁵⁶ S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire" s. 77.

⁵⁷ A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", s. 39.

⁵⁸ *Chronicle of Zuqin*, (ed. Witakowski), s. 10.

⁵⁹ A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", ss. 49-50.

⁶⁰ A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", ss. 51-52.

⁶¹ C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 76.

görmüşlerdir. Bury'e göre, şayet mevcut durumun tam tersi bir senaryo ile karşı karşıya bulunsaydık; yani Bizans arazisinde meskûn Mecûsiler ülkede çoğunluğu teşkil eden Hıristiyanları sürekli kendi dinleri lehine kazanmakta olsalardı, özellikle I. Theodosios gibi tutucu imparatorların şahsiyetlerinde Bizans idarecilerinin Sâsânî yöneticilerine nazaran çok daha sert tedbirlere ve uygulamalara müracaat edecekleri belirtilmelidir.⁶²

Netice itibariyle, eski İran'daki Hıristiyanlık taifesinin kovuşturma tehdidi ve tehlikesi ile yüzleşmesi, öncelikle IV. yüzyıldaki Roma-Sâsânî husumetinden ve Hıristiyanların Roma ajanı veya müttefiki olmaları ihtimalini esas alan zanlardan neşvünema bulmuştur. Hıristiyanların bir sonraki aşamada Kilise'nin teolojik seçiminden litürjide başlatılan yeni bazı uygulamalara kadar –kimi zaman zarurete, kimi zaman rızaya bağlı ortaya çıkan- çeşitli tedbirlerle kendileri hakkındaki bu şüphelerden arınmaya büyük ölçüde muktedir oldukları görülmektedir. Nitekim Hıristiyanların devletle münasebetlerinin bu yeni evresinde ortaya çıkan baskıların daha ziyade münferit olaylar olup bazı Sâsânî idarecilerinin dinî anlayışlarından neşet ettiği söylenebilir.⁶³

3. Teşkilatlanması

Doğu Kilisesi'nin Sâsânî yönetimiyle ilişkileri ve bilhassa da resmî bir statüye kavuşarak teşkilatlanması noktasında başlıca mehaz, Kilise'nin 410-775 yılları arasındaki konsil belgelerini ihtiva eden ve günümüzde araştırmacılar arasında *Synodicon Orientale* ismiyle bilinen koleksiyondur⁶⁴. Bu koleksiyonda V. asrın birinci yarısına atfen üç mühim konsil bahis mevzuu edilmiştir ki, bu konsillerin zulüm dönemlerini müteakip Doğu Kilisesi'nin Sâsânî yönetimi tarafından resmî surette tanınması, Roma ülkesindeki Kilise'yle ilişkileri ve özellikle de teşkilatlanma teşebbüsleri gibi bağlamlarda belirleyici roller oynadıkları anlaşılmaktadır.

3.1. Seleukeia-Ktesifon Konsili (410)

Kilise'yi ve Hıristiyanları destekleyip himaye etmek ve o zamana değin işitilmemiş mahiyette muhtelif imtiyazlara kavuşturmak gibi bazı icraatları

⁶² John Bagnell Bury, *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, London 1923, i. 14, s. 4.

⁶³ Sâsânîler döneminde eski İran sahasında Hıristiyanlara yönelik dört zulüm dönemi vurgulanmaktadır. Bunların ilki II. Şapur'un (309-79) saltanatı devrinde ve 340'tan sonra cereyan etmişti. İkinci zulüm dönemi I. Yazdgirt'in (399-421) son yıllarında, üçüncüsü V. Behram'ın (421-439) ilk yıllarında yaşanmıştı. Sonuncusu ise II. Yazdgirt devrinde ve 446-448 yıllarında husule gelmişti. Bk. S. Brock, "Christians in the Sasanian Empire", s. 4; A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", s. 40; Herhalde bu dört dönemin haricinde Hıristiyanların eski İran sahasında genel itibariyle elverişli koşullar altında yaşadıkları söylenebilir.

⁶⁴ J.-B. Chabot (ed.), *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Paris 1902.

dolayısıyla Roma imparatoru Constantinus'un Kilise çevrelerinde haklı bir şöhreti haiz bulunduęu malumdur. Constantinus'un bu yönü bağlamında bütünüyle deęilse bile belki kısmî şekilde Sâsânî hükümdarı I. Yazdgirt (399-421) ile mukayesesi mümkün olabilir. Zira I. Yazdgirt'in saltanatı devrinde de eski İran sahasında Hıristiyanlığın İran'ın politik yapısıyla bütünleştirilmeye başlandıęı; bu cümleden olmak üzere Doęu Kilisesi'nin kendi teşkilatlanmasını sağlayabilmek adına tarihî bir fırsat yakaladıęı gözlenmektedir.⁶⁵

Aslına bakılırsa, saltanatının başlangıcı döneminde I. Yazdgirt'in Hıristiyanlar hakkında pek de müspet bir kanı veya liberal din politikası gütmeye niyet taşımadıęı söylenebilir.⁶⁶ Ancak onun kısa bir müddet sonra Hıristiyanlara karşı hasmane tutumu bıraktıęı anlaşılmaktadır ki, Doęu Süryânî tarihçiler bu dönüşümü Roma imparatoru II. Theodosios'un Yazdgirt'e yolladıęı bir mektuba veya Yazdgirt'in o vakitler Hıristiyan bir ruhban olan Mar İshoq ile yakınlığına yormuşlardır.⁶⁷

Bu devirde Sâsânî ve Roma devletleri arasında cereyan eden diplomatik ilişkilerin Yazdgirt'i Hıristiyanlara karşı liberal bir din siyaseti takip etmeye yönlendirdięi ve ülkedeki Hıristiyanlar açısından bu sayede oldukça elverişli koşullar ortaya çıktıęı hususları her halükârda açıktır. Bilhassa şu suretle ki, Yazdgirt'in saltanatı sırasında eski İran'dan Roma ülkesine gönderilen diplomatik heyetlerin Sâsânî ülkesinde ikâmet eden Hıristiyanları da ihtiva ettięi, buna makabil Sâsânî sarayında da ruhanî sınıfa mensubiyeti bulunan Bizanslı diplomatların ağırlandıkları anlaşılmaktadır.⁶⁸ Bu bağlamda Hıristiyan ruhbanlar icra ettikleri bu pek mühim vazifelerin meyvelerini kısa süre içinde toplamaya başlamışlardır. Zira örneğin bu süreçte gerçekleşen diplomatik ziyaretlerin birinde, Hıristiyan bir piskopos olan Marutha'nın liderlik yaptıęı Roma delegasyonu, eski İran dâhilinde ilk defa olarak genel mahiyette bir Kilise meclisi toplanması için Yazdgirt'i ikna etmeyi başarmıştı.⁶⁹ Bu durum herhalde Hıristiyanlığın eski İran'da devlet katında resmîyet kazanması; Hıristiyanların mabetlerini inşa ve alenen ibadet edebilme hürriyeti elde etmeleri bakımından pek önemli bir anlam taşımıştır.⁷⁰

Söz konusu bu konsilin arifesinde Doęu Kilisesi'nin durumuna ana hatlarıyla göz atacak olursak, bu Kilise'nin bir ruhbanın görev yaptıęı Merv'e kadar

⁶⁵ Yazdgirt'in bu yüzden Sâsânî geleneğinde "günahkâr Yazdgirt" tabir edildięi belirtilmektedir. Bu konuda bk. Bowersock-Brown-Grabar (eds), *Late Antiquity*, s. 602.

⁶⁶ Bu hususta bk. *Siirt Vakayinamesi*, s. 284.

⁶⁷ *Siirt Vakayinamesi*, s. 284.

⁶⁸ Bury, *HLRE*, i. 14, s. 3; Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 14.

⁶⁹ *Synodicon Orientale*, ss. 255-256; Krş. *Chronique de Michel le Syrien*, ii. viii. 1, ss. 2; *Siirt Vakayinamesi*, ss. 284-285.

⁷⁰ Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 14.

oldukça geniş bir arazide mevcudiyetini ispatladığı; örneğin yalnızca Fırat-Dicle havalisinde yirmiden fazla piskoposluk bölgesine sahip olduğu tahmin edilmektedir.⁷¹ Ancak Hıristiyanlık dinini temsilen muhtelif vilayetlerdeki cemaatlerin dinî hizmetlerini yürütmekte olan ruhbanların herhangi bir merkeze bağlı bulunmadıkları; çeşitli bölgelerin belki bir nevi özerk yapı teşkil ettikleri zannedilmektedir.⁷² Filhakika İran sahasında Hıristiyanların o zamanlar iki ayrı fırka hâlinde meskûn olduklarını; Roma ülkesinden gelen Hıristiyanların yerli Hıristiyanlar ile bütünleşemedikleri yönünde bir kanaat bulunduğunu evvelce belirtmiştim. Dolayısıyla, oldukça geniş bir alanda faaliyet göstermesine karşın Doğu Kilisesi'nin gerçekte dağınık bir hâl ve merkezî organizasyondan uzak bir görünüm sergilediği ifade edilmelidir.

Buradan hareketle, 410'da toplanan Seleukeia-Ktesifon Konsili daha ziyade Doğu Kilisesi'nin organize edilmeye çalışıldığı bir Kilise meclisi mânâsı taşımaktadır. Eski İran'da evrensel mahiyet kesbeden bu ilk konsil üzerinde Roma ülkesinden gelen bir ruhban olarak Marutha'nın tesiri bilhassa önplâna çıkarılan bir husustur. Konsilin birinci oturumu sırasında Marutha'nın beraberinde getirdiği ve konsilin öncesinde Yazdgirt'in tensiplerine takdim edilen bir mektup okunmuştu. Mektubun altında Antiokheialı Porphyrios, Halep'ten Akakios, Urfa'dan Pakida, Tello'dan Eusebios ve Amida'dan Akakios gibi ruhbanların imzaları mevcuttu.⁷³ Mektubun muhteviyatı ise Romalı piskoposların Doğu Kilisesi'nden talep ettikleri üç husus yönünden özellikle ehemmiyeti haviydi. Buna göre;

(1) İran sahasındaki her piskoposluk bölgesinde sadece bir piskopos görev yapmalıydı. Bu piskopos usule uygun şekilde üç piskopos tarafından takdis edilmiş olmalı ve (metropolit=piskoposların başı olarak tanımlanan) Seleukeia-Ktesifon piskoposunun yazılı tensip ve yetkilendirmesine sahip bulunmalıydı.

(2) Paskalya günü başta olmak üzere kilise takvimi açısından birlik tesis edilmeliydi.

(3) Nikaia Konsili'nin (325) iman ifadesi ve neşrettiği kanonlar Doğu Kilisesi'nce de kabul edilmeliydi.⁷⁴

Yukarıdaki birinci talebin eski İran'daki bazı vilayetlerde Hıristiyanlar arasında mevcudiyeti sezilen ikili hiyerarşik yapıyı bertaraf edebilme kaygısından neşet ettiği söylenmektedir. Zira şimdiye kadar mükerreren vurgulandığı üzere, Roma ülkesinden tehcir edilmiş esirlerden türeyen sonraki nesiller ile yerli Hıristiyanlar ayrı Kilise hiyerarşileri tarafından temsil olunuyorlardı. Diğer taraftan, bu konsil

⁷¹ J. C. England, *The Hidden History*, s. 17.

⁷² Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 14.

⁷³ *Synodicon Orientale*, ss. 255-256.

⁷⁴ *Synodicon Orientale*, ss. 258-259.

vesilesiyle eski İıan sahasında Nikaia Konsili doęması ile kanonlarının yerleřtirilmek istendięi hususu da açıktır.⁷⁵ Nihayet konsilin Roma lkesindeki Kilise teřkilatı örneęinden hareketle Doęu Kilisesi'ni ülkenin bařkenti olan Seleukeia-Ktesifon piskoposunun idaresi altında teřkilatlandırmak tařıdıęı dile getirilmelidir.⁷⁶ Yani Seleukeia-Ktesifon piskoposunun Roma ülkesindeki patrik benzeri bir statü kazanması ve bu cümleden olmak üzere bir Kilise hiyerarřisi belirlenmesi herhalde buna iřaret etmektedir.⁷⁷

Böylece, Doęu Kilisesi'nin 410 Konsili'yle birlikte ilk defa olarak zahiren bile olsa merkezî bir teřkilata kavuřtuęu söylenmelidir.⁷⁸ Elbette bu meyanda belki bütün bunlar kadar büyük önem tařıyan dięer bir ayrıntı, konsilin bizzat Sâsânî yönetimince desteklenerek teřekkül etmiř olmasıdır. Roma İmparatorluęu'na benzer biçimde, Sâsânî ülkesinde de Kilise'nin ilk genel meclisi devlet tarafından desteklenmiřti.⁷⁹ İřte Doęu Kilisesi bu sayede lkeadaki siyasî yapı içinde artık yasal bir statü kazanmıř oluyordu.

3.2. 420 ve 424 Konsilleri

Seleukeia-Ktesifon Konsili herhalde eski İıan sahasında piskoposlar ve Hıristiyanlar üzerinde ilk anda beklenen tesiri gösterememiřti. 420'de Seleukeia-Ktesifon piskoposu Yahballaha tarafından yeni bir konsil tertip edilmesi de muhtemelen buradan kaynaklanıyordu.⁸⁰

Söz konusu konsilin toplanmasında bir kez daha Romalı bir ruhban olarak Amida (Diyarbakır) piskoposu Akakios'un etkisi kayda deęer bulunmaktadır. Zira tıpkı Marutha gibi řimdi de Akakios Roma imparatoru II. Theodosios tarafından Yazdgirt'e gönderilen bir heyetin bařında bulunmuř ve konsil sırasında da hazirun arasındaki yerini almıřtı.⁸¹ Konsilde ortaya çıkan kararlar daha ziyade 410 Konsili'nin güçlü řekilde vurgulanmasından ve ayrıca Roma

⁷⁵ Konsilde kabul edilen iman akidesinin Süryânî Ortodoks ve Doęu Kilisesi varyantları Brock ve Chabot'tan hareketle İngilizce tercümeleri itibariyle řurada verilmektedir: Mathunny John Panicker, *The Person of Jesus-Christ in the Writings of Juhanon Gregorius Abu'l Faraj Commonly Called Bar Ebraya*, Lit Verlag: Hamburg 2002, ss. 58-59; Ayrıca bk. *Synodicon Orientale*, ss. 262-263.

⁷⁶ *Synodicon Orientale*, ss. 271-273.

⁷⁷ Deęerlendirmeler açısından krř. W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, s. 87; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 44; Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 15; C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 61.

⁷⁸ Zahiren, zira konsil kararlarının eski İıan sahasında beklenen tesiri ilk anda gösteremedięi sonraki konsilden anlařılmaktadır ki, ařaęıda buna deęinilecektir.

⁷⁹ *Synodicon Orientale*, s. 257'de řöyle denilmektedir: "Konun ayının kutsal Epifani yortusunda İıan piskoposları bütün doęu řehirlerinin bařkenti olan Seleukeia-Ktesifon'a geldiler. Hükümdarlar hükümdarı, muzaffer ve řanlı (Yazdgirt) bunların geldiklerini duydu. O, yüce babamız Seleukeia-Ktesifon piskoposu, katolikosu ve bütün doęunun bařpiskoposu Mar İřhoq ile onun kardeři Mar Marutha'ya, onları (piskoposları) Büyük Kilise'ye götürmelerini söyledi".

⁸⁰ S. P. Brock, "The Church of the East", ss. 74-75.

⁸¹ *Synodicon Orientale*, ss. 276-277.

ülkesinde Nikaia Konsili de dâhil olmak üzere bu konsil sonrasında toplanan diğer bazı kilise meclislerinin onaylanmasından ibaretti.⁸²

Doğu Süryânî Kilisesi'ne mensup bir tarihçinin kayıtları, 420 Konsili sonrasında da eski İran'daki Hıristiyanların kendileri açısından gayet elverişli koşullar tevarüs ettikleri notunu düşmüştür. Zira Yazdgirt ile II. Theodosios arasındaki olumlu ilişkiler eski İran'da Hıristiyanlara eski kiliselerini restore ve hatta imparatorun gelen bağışlarla yenilerini inşa edebilme imkânı bahşetmişti.⁸³ Fakat Sâsânî hükümdarı Yazdgirt'in Hıristiyanlara karşı tutumu birden bire aksi bir istikamete yöneldi. Rivayet o ki, bu ani değişikliğin sebebi Hıristiyan bir ruhbanın Ateş Tapınağı'nı yakması idi.⁸⁴ Başka bir rivayete göreyse ülkedeki Hıristiyan ruhbanlardan bazıları Seleukeia-Ktesifon piskoposu Dadişo°'yu tenkit ederek şimdi başlayan zulmü onun haksız uygulamalarına yormuşlardı; onu yönetime şikâyet etmişlerdi.⁸⁵ Nitekim Amid piskoposu Akakios'un iki imparatorluk arasında barış kararı alınmasını müteakip Sâsânî hükümdarı V. Behram'ı (420-438) ziyaret ettiği ve Dadişo° karşıtlarının destek bulabilecekleri umuduyla Akakios'a müracaatta buldukları bilinmektedir.⁸⁶ Bu dönem Doğu Kilisesi'nin dâhilî karışıklıklar içinde bulunduğu yıllardı ve Dadişo° da bu kargaşa arasında Roma taraftarı olmakla suçlanarak tevkif edilmiş ve sonraki birkaç senesini hapiste geçirmişti.⁸⁷

Buna karşın, Yazdgirt'in Hıristiyanları kovuşturmaya başlaması aslında alelusul Sâsânî ve Bizans yönetimlerinin şimdi bir kez daha siyasî bağlamda karşı karşıya gelmelerinden kaynaklanmıştı. Bu yüzden, V. Behram Yazdgirt'in halefi sıfatıyla Sâsânî tahtını tevarüs ettiği anda Hıristiyanlara karşı kovuşturmalar sürecekti gibiydi.⁸⁸ Ancak kısa süre sonra V. Behram ile II. Theodosios arasında anlaşma tesisi mümkün oldu. Bu gelişme ise Sâsânîlerin Hıristiyanlık politikasında tezahür ederek 424'te toplanacak önemli bir konsil için yolu açmış oldu. Bu arada serbest bırakılan Dadişo° da yeniden hürriyetine kavuşmuş, fakat Kilise bünyesindeki kargaşa yüzünden istifasını verip manastırına çekilmişti. Bu istifayı kabul etmeyen Dadişo° yanlısı ruhbanlar ise ondan ısrarla takibat sürecinde dağılan Kilise'yi yeniden derleyip toplamasını istemişlerdi. Böylece Dadişo° 424'de bir Kilise Meclisi topladı.⁸⁹

⁸² *Synodicon Orientale*, ss. 277-278; *Siirt Vakayinamesi*, s. 291.

⁸³ *Siirt Vakayinamesi*, s. 291.

⁸⁴ *Siirt Vakayinamesi*, s. 292.

⁸⁵ *Synodicon Orientale*, ss. 287-288.

⁸⁶ S. P. Brock, "The Church of the East", s. 75.

⁸⁷ Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 19

⁸⁸ Bury, *HLRE*, i. 14, s. 4-5.

⁸⁹ *Synodicon Orientale*, ss. 285 vd.

424 Konsili'nin öncekilerden temel farkı bu defa Romalı ruhbanların varlık ve desteęinin mevzu bahis olmamasıdır.⁹⁰ Dięer bir ifadeyle, bu konsil 410 ve 420 konsillerinin aksine yalnızca eski İıan dâhilindeki ruhbanların kararı ve tasarrufuyla toplanmıřtı. Alanın uzmanları tarafından 424 Konsili'nin büyük önemi, Doęu Kilisesi'ni Roma ülkesinin doęu eyaletlerindeki ruhbanların güdümünden kurtarıp kendi baęımsız rotasına yönlendirmesi olarak vurgulanmaktadır.⁹¹ Bunun tesisi hiç řüphe yok ki Sâsânî ülkesindeki Kilise'nin de Roma ülkesinde mevcut emsalleriyle aynı statüyü haiz olmasını; yani "apostolik" menşee taşıyan ve İsa'nın başhavarisi Petros'un yetkisini intisap eden bir ruhban tarafından idaresini mücbir kılıyordu. Filvaki 424 Konsili de zaten artık Petros'tan ve onun havarilerin başında bulunmasından bahis açıyor; Doęu Kilisesi liderini bu bakımdan Petros ile mukayese ediyordu.⁹² Bu demek oluyordu ki, Seleukeia-Ktesifon piskoposu Roma, Antiokheia veyahut Aleksandreia piskoposları ile aynı seviyeyi temayüz ediyordu; onun yetkisi de havarilere dayanıyordu, öyleyse dünyada onun üzerinde yetkili başka hiçbir otorite bulunamazdı.

Markabta'da 424'te toplanan bu konsil, Doęu Kilisesi dâhilinde cereyan eden veya bundan sonra edecek anlaşmazlıkların dışarıya, yani Roma ülkesinin ruhbanlarına sızdırılmayacağı; Doęu Kilisesi bünyesinde çözüleceęi anlayışını esas almıřtı. Doęu Kilisesi Roma İmparatorluğu'ndaki kiliselere ve ruhbanlara işte bu konsille birlikte ilk defa olarak artık kendi içişlerine karışılmaması gerektięi mesajını vermiřti. Markabta Konsili'nde gündeme taşınan bu "Petros" söylemi kanaatimce dinî olmaktan ziyade Doęu Kilisesi'nin baęımsızlığını tesis etme maksadını havi politik bir iddia anlamı taşımaktadır. Bu baęımsızlığın tam mânâsıyla teşekkülü ise Doęu Kilisesi'nin Roma ülkesinde mevcut Hıristiyanlık anlayışlarına karřıt bir teolojik öğreتيyi benimsemesi suretiyle mümkün kılınmıřtır. Zannımca Doęu Kilisesi'nin bir sonraki aşamada önce Urfa, sonrasında ise Nusaybin'deki okullardan aşına olduęu ve Batılı Hıristiyanlar tarafından kötüleme/aşğılama amaçlı "Nesturilik" tabir edilen Theodorosçu görüşleri kabulü aslında öncelikle Bizans kiliselerine karřı baęımsızlık kaygısının ve dięer bir taraftan da Sâsânî yönetimiyle daha olumlu ilişkiler kurma zaruretinin bir neticesi olmalıdır.

⁹⁰ C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 74; Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 19.

⁹¹ Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 19.

⁹² *Synodicon Orientale*, s. 292.

SONUÇ

Bu yazıda öncelikle Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki Sâsânî ülkesinde ortaya çıkan Doğu Kilisesi'nin erken yüzyıllarda hangi koşullar altında bulunduğunu; Roma ülkesindeki Kilise'yle ve eski İran sahasında mevcut siyasî otoritelerle ilişkilerinin onun bünyesinde ne gibi neticeler husule getirdiği hususlarını ana hatlarıyla incelemeye çalıştım. Bu bağlamda; (1) Doğu Kilisesi'nin ilk defa olarak kuruluşuna dair geleneksel rivayetlerin sonraki yüzyıllarda yaşanan bir takım gelişmelerin neticesinde ortaya atılıp gündeme getirilmeye başlandığı,

(2) Eski İran devletinin (Part-Sâsânî) ülkedeki Hıristiyanlara yönelik zamana ve şartlara göre değişen politikaları açısından Roma-Bizans ile münasebetlerin başlıca belirleyici amili teşkil ettiği,

(3) V. yüzyılın birinci çeyreğine kadar merkezî bir organizasyondan yoksun bulunduğu hissedilen Doğu Kilisesi'nin bu yüzyılın birinci yarısında toplanan bazı konsiller vesilesiyle bu organizasyonu ve kendi teşkilatlanmasını temine çalıştığı, gibi olgular önplâna çıkmıştır.

Eski İran sahasındaki Kilise'nin erken yüzyıllarda Roma ülkesinde Kilise gündemini belirleyen teoloji içerikli tartışmalardan bir ölçüde uzak kaldığı söylenebilir. Ancak bu Kilise'nin V. yüzyıldan itibaren politik yönden bağımsız bir rotaya yönelmesiyle birlikte bu bağımsızlık olgusunu destekleyecek teolojik bir farklılaşmaya da ihtiyaç hissettiği ve Roma ülkesinde afroz edilen Mopsuestialı Theodoros'un görüşlerini daha ziyade bu zaruret çerçevesinde esas aldığı kanaatindeyim. Zira Roma'dan farklılaşan Theodorosçu Hıristiyanlık anlayışı, İran Devleti tarafından da daha kabul edilebilir ve daha makbul bir Hıristiyanlık addedilmiş olmalıdır.

İran Hıristiyanlığı Hıristiyanlığın Roma hudutları dışında gelişen ilk farklı formuydu. Bu Hıristiyanlığı temsil eden Doğu Kilisesi VII. yüzyıla kadar Sâsânî İmparatorluğu'nun bir kurumu olmuştu. Bununla beraber, daha sonraki yüzyıllarda (İslam yönetimi altında) Doğu Kilisesi'nin dinî açıdan hükmettiği coğrafi saha daha da genişleyecek ve sahip olduğu etnik çeşitlilik dikkat çekici boyutlara ulaşacaktır.

KAYNAKÇA

Agapius, *Universal History*, Vasiliev'in Fransızca tercümesinin İngilizce varyantı: Roger Pearse, Ipswich 2008 (tertullian.org).

Albayrak, Kadir, *Keldanîler ve Nasturîler*, Vadi Yayınları: Ankara 1997.

Alıcı, Mehmet, *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları: İstanbul 2012.

- _____ “Sâsânî İmparatorluęunun Erken Döneminde Hıristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, 1, 2015, ss. 33-75.
- Asmussen, J. P., “Christianity in Iran”, *The Cambridge History of Iran*, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge University Press: Cambridge 1983.
- Atiya, Aziz Suryal, *Doęu Hıristiyanlıęı Tarihi*, Türkçe trc. Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul 2005.
- Ball, Warwick, *Rome in the East: The Transformation of an Empire*, Routledge: London-New York 2014.
- Barthold, Wilhelm, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Yayına Hazırlayanlar: Kâzım Yaşar Koprıman-İsmail Aka, Türk Tarih Kurumu: Ankara 2006.
- _____ “Orta Asya’da Moęol Fütühatına Kadar Hıristiyanlık”, Trc. Köprülüzâde Ahmet Cemal Bey, *Türkiyat Mecmuası*, C. I, 1925, ss. 47-100
- Baum, W.- Winkler, D. W. (eds), *The Church of the East: A Concise History*, İngilizce trc. Miranda G. Henry, Routledge: London-New York 2003.
- Bowersock Glen Warren-Brown, Peter- Grabar, Oleg (eds), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard University Press: Cambridge 1999.
- Brock, Sebastian P., “Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties”, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints: London 1984.
- _____ “The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and It’s Absence from the Councils in the Roman Empire”, *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna 1994.
- _____ “The Nestorians Church: A Lamentable Misnomer”, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78: 3, 1996.
- _____ *A Brief Outline of Syriac Literature*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Baker Hill: Kottayam, India 1997.
- Buck, Christopher, “The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?”, *The Journal of the Assyrian Society* 10: 1, 1996.
- Bury, John Bagnell, *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, London 1923.
- Chabot, Jean-Baptiste (ed.-Fransızca trc.), *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Paris 1902.

- _____ (ed.- Fransızca trc.) *Chronique de Michel le Syrien*, Trans. J.-B. Chabot, Paris 1899-1924.
- Commeno, Maria Adelaide Lala, "Nestorianism in Central Asia During the First Millennium: Archaeological Evidence", *Journal of the Assyrian Academic Society*, 11. 1, 1997, ss. 20-67.
- Çelik. Mehmet, *Süryânî Kilisesi Tarihi*, İstanbul 1987.
- Dickens, Mark, "The Church of the East" (değişiklik yapılmış varyant), *The American Foundation for Syriac Studies*, 5. 10. 2012.
- Dignas, Beate-Winter, Engelbert, *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*, Cambridge University Press 2007.
- Duygu, Zafer, *Constantinus'tan Theodosios'a: Hıristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Şükran Yaşar, Manisa 2015.
- _____ *Süryânî Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasî Tarih*, Divan Yayınları: Ankara 2016.
- England, John C., *The Hidden History of Christianity in Asia: The Church of the East Before the Year 1500*, ISPCK: Delhi-CCA: Hong Kong 2002.
- Eusebius, *Vita Constantini*, İngilizce trc. E. C. Richardson, *Nicene and Post Nicene Fathers*, C. 1, ed. Philip Schaff, New York 1890.
- Gündüz, Şinasi, "Mecûsilik", *İslam Ansiklopedisi*, C. 28, 2003, ss. 279-284.
- Harrak, Amir (trc.-sunum-notlar), *The Acts of Mar Mari, the Apostle*, Society of Biblical Literature: Atlanta 2005.
- Hunter, Erica C. D., "The Church of the East in Central Asia", *Bulletin John Rylands Library*, 78: 3, 1996, ss. 129-142.
- Kaçar, Turhan, "Geç Antik Çağ Nedir", *Geç Antik Çağ'da Lykos Vadisi ve Çevresi Sempozyumu*, Denizli 22-23 Mayıs 2015.
- _____ *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, İstanbul 2009.
- Malik, Gorgis David, *Süryânîlerin Tarihi: İlk Hıristiyanlıktan Kadim Doğu Süryânî Müjdecî-Havari Kilisesi*, Türkçe trc. Vedii İlmen, Yaba Yayınları: İstanbul 2012.
- Moosa, Matti, "Studies in Syriac Literature: Syriac Literature of The Christian Era (Second Installment)", *The Muslim World*, 58. 3, 1968.
- Panicker, Mathunny John, *The Person of Jesus-Christ in the Writings of Juhanon Gregorius Abu'l Faraj Commonly Called Bar Ebraya*, Lit Verlag: Hamburg 2002.
- Peter Kawerau (ed.) *The Chronicle of Arbela (CSCO 468)*, İngilizce trc. Timothy Kroll, Lovanii 1985 (= Türkçe trc. Erol Sever, Yaba Yayınları: İstanbul 2002).

- Rompay, Lucas Von, "Papa Bar Aggai", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S. P. Brock-A. M. Butts-G. A. Kiraz-L. V. Rompay, 2011.
- Sennak, Labubna Bar – Phillips, George (ed.-trc.), *The Doctrine of Addai, The Apostle*, London 1876.
- Shaw, Brent D., "The Myth of the Neronian Persecution", *The Journal of Roman Studies*, 105, 2015, ss. 73-100.
- Sıirt Vakayinamesi*, Türkçe trc. Celal Kabadayı, Yaba Yayınları: İstanbul 2002.
- Sivrioęlu, Ulaş Töre, "Sâsânî İmparatorluğu Döneminde İran, Mezopotamya ve Kafkasya'da Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, C. 3, S. 10, 2010, ss. 24-87.
- Sozomenus, Hermias, Ecclesiastical History, gözden geçiren: Chester D. Hartranft, *Nicene and Post Nicene Fathers*, C. 1, ed. Philip Schaff, New York 1886.
- Tang, Li – Winkler, Dietmar W. (eds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Lit Verlag: Zurich-Berlin 2013.
- The Chronicle of Theophanes Confessor*, İngilizce trc. Cyril Mango-Roger Scott-Geoffrey Greatrex, Oxford 1997.
- van den Berg, Heleen Murre, "Syriac Christianity", *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry, Wiley-Blackwell 2010.
- Vine, Aubrey R., *The Nestorian Church, A Concise History of Nestorian Christianity in Asia From the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937.
- Wigram, William Ainger, *An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire, 100-640 AD*, New Jersey 2004.
- Williams, A. V., "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 78: 3, 1996.
- Witakowski, Witold (ed.-İngilizce trc.), Pseudo Dionysius of Tel Mahre *Chronicle (Chronicle of Zuqnin: 3. Bölüm)*, Liverpool University Press, Liverpool 1996.
- Yakan, François, "Doęu Kilisesi Tarihçesi Üzerine Toplu Bir Bakış: Türkiye'de Keldaniler", *Dinler Tarihi Araştırmaları III: Hıristiyanlık, Dünü, Bugünü, Geleceęi*, Ankara 2002.



FARKLILIKLARI "ANLAMAK" *

Abdurrahim ÖZMEN **

ÖZ

İnsanlar birbirlerine önemli oranda benzemekle beraber, uzaklık ya da yakınlık durumlarına göre birbirlerinden farklılıklar da göstermektedirler. Yaşanan coğrafya, çevre ve tarihle ilintili olmasına karşın, anatomik özelliklerinden hareket ederek söz konusu bu farklılıklar uzun süre biyolojiye indirgenmiş ve bu farklılıklar kimi grupları "üst", diğer grupları da daha "aşağı" bir yerde konumlandırmıştır. Bu biyolojik indirgemecilik bir yandan kültürel gerçekliği yadsırken, diğer yandan farklı insan grupları arasında çeşitli sorun ve çatışmalara da neden olmuştur. Bu sorun ve çatışmalardan kaçınmanın yolu var olan farklılıkları "anlamak"tan geçmektedir. Farklı etnik/kültürel kimliklerin birlikte var olduğu Mardin ve çevresi bu konuda önemli örnekler sunmaktadır. Bu vesileyle bu çalışma, farklı etno-kültürel insan topluluklarının bir arada yaşamak durumunda olduğu coğrafyalarda neredeyse kaçınılmaz bir durum haline gelmiş olan sorunların üstesinden gelmek için; farklılıklara önyargılarla yaklaşıp dışlamak yerine, söz konusu farklılıkları tanımak için anlamaya çalışmaya odaklanıyor.

Anahtar kelimeler: Farklılık, etno-kültürel sınırlar, etnisite, Mardin, hoşgörü.

ABSTRACT

"Understanding' the Differences"

Apart from being similar to a considerable extent, people also have differences according to being far or close to each other. Despite the fact that those aforesaid differences are related to the geography, environment and history lived, they have been reduced to biology for a long time by taking anatomic characteristics into account and these differences have outclassed some groups while placing some others into a more inferior position. This biological reduction ignores cultural reality on one hand, while, on the other hand, causing some problems and conflicts among different human groups. The way to avoid these problems and conflicts is "understanding" existing differences. Mardin and around, where different ethnic/cultural identities exist together, has important examples for this subject. On this wise, in order to overcome the problems which have been inevitable in geographies where different etno-cultural human groups have to live together, this study focuses on trying to understand the differences for recognizing them instead of approaching them with bias and excluding them.

Key Words: Difference, etno-cultural boundaries, ethnicity, race, tolerance.

* Bu çalışma kısmen 2006 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Etnoloji bilim dalında sunulan henüz yayınlanmamış "Turabdin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar" adlı doktora tezinin "Kavramsal Çerçeve" bölümüne dayanmaktadır.

** Yrd. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi, Sosyoloji ABD. E-mail: aozmen2003@gmail.com

“Bizi kimlik kabul etmeye zorlamayan bir eşitliği istiyoruz, ama üstünlük/aşağılık biçiminde dejenere olmamış bir farklılığı da istiyoruz”(T. Todorov).

GİRİŞ

Mezopotamya'nın önemli geçiş güzergâhlarından birisi olan Mardin sürekli çok sayıda etnik grubun birlikte yaşadığı bir coğrafya olmuştur. Kuşkusuz birlikte yaşamak her zaman beraberinde çatışmaları getirmemekte ve birlikte yaşayan topluluklar, eşit ve eşdeğer bir şekilde olmasa da birbirlerini tolere edebilen mekanizmalar geliştirmektedirler. Bununla birlikte, farklılıkların bir arada yaşadığı coğrafyalarda çatışmalar ve sosyo-ekonomik ve politik sorunlar da az değildir. Ne yazık ki uzun süredir farklı etno-dinsel grupların birlikte yaşadığı coğrafyalar, bu grupların kendi aralarında geliştirdikleri “farklılıklarla birlikte yaşama” stratejilerinden daha çok, çatışma ve sorunlarla gündeme gelmekte; genellikle iktidarı ellerinde bulunduran ekonomik ve politik çıkar çevrelerince bu çatışmalar “doğal” bir durummuş gibi sunulmakta ve genellikle bu sorunlar dinsel ve etnik gerekçelerle meşrulaştırılmaktadır. Kültürel haklar bağlamında özgürlük söylemiyle bir kimlik pazarına dönüşen “postmodern” dünyada bu sorunlar azalacağına artmıştır. Oysa bu durum, insanlık tarihinde sürekli var olan bir olgu olmadığı gibi doğal bir durum da değildir. Tersine etnik, dinsel ve kültürel kimlikler gibi bağlamsal ve araçsaldır. Bu nedenle, her farklı yaşam biçiminin aslında başka bir seçenek olduğu şiarıyla bu durumun tersine çevrilmesi de mümkündür. Bu da birlikte yaşayan grupların/bireylerin birbirlerini “anlama”sıyla gerçekleşebilir. Bu çerçevede, gerek Ortadoğu’da gerek Türkiye ve Turabdin özelinde kimlikler arasındaki ilişkileri ve “farklı” olmadan kaynaklı olduğu düşünülen sorunları anlamak için, “farklılıkları anlama” odaklı akademik çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmanın da bu anlamda kavramsal bir “giriş” özelliğine sahip olacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla, bu amaçla kaleme alınmış bu makalede “farklılık”, “etnisite”, “etnik kimlik”, “ırk”, “etnik ve kültürel sınırlar” ve “hoşgörü” kavramları üzerinde durulacaktır.

Son bin yılın son çeyreğinde eşitlik adına çok sayıda girişim birey/topluluklar arasındaki eşitsizlikleri giderme anlamında olumlu gelişmelerevesile olmakla birlikte, kimi toplumsal grupların veya kültürel olguların yadsınması/yok sayılması sonucu yeni eşitsizlikler ve sorunlar ortaya çıkmış/çıkılmaktadır. Dolayısıyla günümüzde hala etnik/kültürel, siyasal, cinsel alanda görünür durumda olanlar yanında pek çok “farklı” kişi/grup, olay ve olgu da görünmez kılınıp yok sayılmıştır. Ancak belirli bir grup/oluşum tarafından çeşitli nedenlerle yok sayılan ya da görünmez kılınan grup, oluşum, olay ve olguların kolay kolay ve tamamen yok olmayacakları bilinmektedir. Aksine, yadsınan, yok sayılan, görünmez kılınan bu olay ve olgular hayat bulmak için zamanla çok daha “sorunlu” bir biçimde gün

yüzüne çıkmaktadırlar. Bu nedenle günümüzü daha iyi anlamak için, özellikle siyasal, ekonomik ve kültürel hegemonya aracılığıyla yok sayılmış, “fallarda bile çıkmayan” farklılıkları anlamaya çalışıp görünür kılmak gerekmektedir. Ama farklılıkları anlamak için farklılığın “ne” olduğunu bilmek gerekiyor.

FARK/FARKLILIK

İnsanlar arasındaki farklılıkların ortaya çıkması veya belirli insan gruplarının diğer insan gruplarından biyolojik/kültürel açıdan farklı olduklarının bilincine varmaları konusu ayrı bir inceleme konusu ve dolayısıyla ayrı bir çaba gerektirmektedir. İnsanın bu farklılıklar üzerine kafa yorması ise Aristoteles ile başlar ve günümüze kadar sürmektedir. Bu farklılıklar çeşitli şekillerde adlandırılmakla birlikte, son iki yüzyılda yoğun olarak ırk, ulus, etnik grup, kültür olarak dile getirilip yazılmıştır. İnsan grupları arasındaki en keskin farklılıklar ırk kavramı ile açıklanmaya çalışılmış ama bu konu ikinci dünya savaşından sonra popülaritesini kaybetmiş ve günümüzde bu farklılıklar daha çok “etnisite” kavramı ile açıklanmaya çalışılmıştır (Bkz. Levi-Strauss, 1995; Özbek, 2015).

ETNİSİTE, KÜLTÜR, KİMLİK

“Tanrı her bir halka bir kâse verdi, kilden bir kâse, ve onlar bu kaseden yaşamlarını içtiler... Hepsi paylarına düşen suyu aldılar ama kaseleri farklıydı” (Benedict, 1998; Haris, 1995:10-11).

Farklı zaman ve mekânlarda yaşayan çeşitli insan toplulukları arasındaki farklılıkların nedenlerini mitolojik olarak açıklayan yukarıdaki söylene Antropolog Ruth Benedict tarafından Digger Kızılderililerinden derlenmiştir. Hemen hemen tüm insan gruplarında, bir yandan kendi farklılıklarının “doğru”luğu ve dolayısıyla üstünlüğüne, diğer yandan kendi dışındaki toplulukların farklılıklarının nedenlerinin kendilerinden daha aşağı bir konumda bulunmalarına işaret eden ve bu farklılıkların doğallığı ve doğuştanlığını vurgulayan söylenelere rastlanmaktadır. Yaşam biçimlerinin farklılığının sorun teşkil etmediği ve çatışmalara neden olmadığı durumlarda bu tür söyleneler sadece folklorik öğeler olarak değerlendirilebilir. Ancak bu tür söylenelerin söz konusu farklılıkları taşıyan kimi toplulukları yönetmek için politika malzemesi olduğu ya da politikaların söylenelerden beslediği durumlar tehlike arz etmektedir ve bu tehlikenin önüne geçebilmek için de daha çok bilimsel çalışmalara gereksinim duyulmaktadır.

Her ne kadar, temel uğraş alanı yalnız bu olmasa da, amacı farklılıkları analiz edip yorumlamak olan antropoloji'nin (Levi-Staruss'tan akt. Todorov, 1993:61) ilk yıllarında “öteki”yi incelemesi, farklılıkların sorun olmasına değil, batılıların

öncelikle kendi “kökler”inin peşine düşme serüvenine, daha sonra da sömürge halklarını yönetme (Özbudun –Şafak, 2005:9) uğraşısına dayanmıştır. Bu nedenle antropoloji “sömürge bilimi” olarak nitelendirilmiş ve sömürgeciliğin antropolojinin yayılmasını sağladığı da iddia edilmişti (Schnapper, 2005:478). Ancak antropoloji alanında Franz Boas’tan günümüze, insanlar arasındaki farklılıkların “genetik” veya “tanrısal” değil; insanların yaşadığı çevre koşullarından kaynaklı ve kültürel olduğu konusunda sayısız çalışma yapılmıştır (Bkz. Levi-Staruss, 1995; Bernasconi, 1999; Özbek, 2015).

Kültür insanlarla hayvanlar arasındaki farkla ilgili olduğu kadar, insan toplulukları arasında varolan farklılıklarla da ilgili olduğundan bununla ilişkili etnisite kavramı da genelde insan toplulukları arasındaki farklarla ilgilidir. Topluluklar arasındaki bu farklılıklar kimi zaman dil, kimi zaman din, kimi zaman dış görünüş, kimi zaman geçim biçimidir ve bu liste tarihsel, toplumsal ve siyasal koşullara bağlı olarak uzatılabilir (Eriksen, 2001:29).

Özcü kuramcılara göre etnisite insanın doğuştan ve soy ya da kan yoluyla elde ettiği asli bir özelliği olarak görülmektedir; aynı şekilde, insanın kültürün ‘sahibi’ olduğu, yani ona sahip olarak doğduğu düşünülmektedir. Bu bakış açısıyla bakıldığında, etnisite düşüncesi öncelikle ve sıklıkla geçmişten gelen kana başvurur, biyolojik soyu ön plana çıkarır ve ardından günümüz kimliklerinin bu soyu izlediğini iddia eder (Baumann, 1999:19-20). Oysa, özellikle sosyal/kültürel antropoloji alanında farklı insan grupları içinde etnisite üzerine yapılan karşılaştırmalı etnografilerin verileri, özcü teoriyi olumsuzlayan sonuçlar ortaya koymaktadır (Bkz. Boyd ve Richerson, 2005; Barth, 2001; Eriksen, 2002). Söz konusu araştırma sonuçlarına göre etnisite, insanın doğuştan sahip olduğu bir ‘ilksel’ özellik değil, süreç içerisinde toplumsal ilişkiler sonucu ‘kurulan’ ve kurgulanan bir özelliktir. Bu nedenle sosyo-ekonomik, siyasal, dinsel ilişkilere bağlı olarak sürekli değişmeye açıktır. Bir başka deyişle etnisite ‘durumsal’, bağlama göre değişebilen ‘kaygan’ bir etiketten ötesi değildir. Aynı şekilde etnik ve kültürel kimlikler de, farklı siyasal, dinsel ve kültürel grupların ‘karşılaşma’larıyla oluşan sosyo-kültürel ilişkiler sonucu, karşılıklı olarak ‘kurulan’ ve ‘kurgulanan’ etiketlerdir. Bu etiket ve damgalanmalar ‘dışlanma’ ve ‘dâhil etme’ süreç ve eylemleriyle belirginleşip sorun haline gelebilmektedirler (Eidhem, 2001:41-62). Bu açıdan bakıldığında kimlik kavramının “bağlamsal” bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Mardin ve çevresi bu anlamda örneklerin görülebileceği bir bölgedir. Kimliklerin bağlamsallığına sadece Mardin ve çevresinden bakıldığında; Süryanilerin Mardin merkezde gündelik hayatlarında Arapça ama Midyat’ın bazı köylerinde Kürtçe konuşmaları, Kürtleşen Ermeni ve Süryaniler önemli örnekler olarak öne çıkmaktadır. Hakeza, dünyanın neredeyse tüm ülkelerinde varlık gösteren Romanlar ya da daha popüler isimlendirmeleriyle

“Çingenelerin” bir kolu olarak değerlendirilen ve daha çok müzik icracısı olan Turabdin’de’ki “Mıtrıp”lar kimliklerin durumsallığına başka ilginç bir örneği oluşturmaktadırlar. Söz konusu bu topluluklar bir yandan farklı bir etno-kültürel “kimlik”in üyeleri olarak anılmakta, diğer yandan Kürt müziğinin önde gelen icracıları olarak çoğu durumda gerek “içerden” gerekse “dışarıdan” Kürt kimliği içinde değerlendirilmektedirler (Bkz. Keskin, 2016).

Dolayısıyla bir etnik gruba üyeliği veya etnik, ulusal ve kültürel kimlikler doğuştan ve biyolojik olarak; yani kan yoluyla kazanılan özellikler değildirler. Aksine, bunların tümü belirli sosyo-ekonomik ve politik süreçlerde kurulan/kurgulanan olgulardır. Yani ‘kan’dan daha çok ‘şarabı’ (Bauman, 1999:57-68) andırmaktadırlar: Bu şarap fazla kullanıldığında ‘sarhoşluğa’, hatta ‘körlüğe’ neden olabilmektedir.

İnsan davranışı ve insanlar arasındaki farklılıklar genetik olarak belirleniyor olsa bile, insanlar arasındaki genetik farklılıklar bildiğimiz kültürel farklılıklara neden olmayacak kadar küçüktür ve insan türleri arasındaki toplam genetik çeşitlilik paylaşmakta olduğumuz gen havuzunun % 4’ünden fazlasını etkilememektedir. Hatta Gribbin (2005)’e göre insan ve ona en yakın ortak atayı paylaşan şempanze arasında genetik farklılık sadece % 1 kadardır. Bu da genetik yapının kültürel farklılıkları belirlemesinden daha çok, farklı çevrelerde yaşayan insan gruplarının kültürel yaşamlarının insanlar arasındaki genetik yapıyı zamanla etkilediğini göstermektedir.

İnsan toplulukları arasındaki farklılıkları açıklamakta kullanılan iki kavram bulunmaktadır: Irk ve etnisite. Gündelik dilde insanlar arasındaki farklılıklar hala “ırk” kavramı ile açıklanmakta ise de “etnisite” kavramı daha açıklayıcıdır. ‘Irk’ teriminin kendisi bir on dokuzuncu yüzyıl kurgusu, ‘etnisite’ ise varsayılan biyolojik anlamı ile, özcü yaklaşımlarla kavrandığında, bunun bir yirminci yüzyıl fotokopisidir. Kişi baştan davranışları ya da duyguları ile doğmaz; aksine, kişinin yaşamını belirleyen şey o kişinin kendine ait olarak benimsediği kültür ya da kültürlere göre yaptıkları ve tutumlarıdır. İşte bu nedenle, etnisite kültürün araç olduğu bir algı ve irade meselesi ya da algı ve iradenin araç olduğu bir kültür meselesidir (Baumann, 1999: 20-21).

Etniklik, sadece bir grubun ötekiler karşısındaki özgül farklılığı değil, aynı zamanda ötekini algılayış ve yargılayış biçimidir. Bu algılayış ve yargılayışın şekillenmesinde iktidar, sosyal eşitsizlik ve çıkar sorunlarının etkisi yadsınamayacak kadar fazladır. İnsanlar tıpkı farklı durumlarda dilleri, beden dilleri, davranışları ve tarzlarının farklı yönlerini vurguladıkları gibi, etnisitelerinin de özelliklerini vurgularlar ya da inkâr ederler. Bu nedenle, sosyal bilimlerde “kaygan kimlik” ya da “bağlamsal etnisite”den söz edilir. Etnik kimlikler, bu yüzden zaman içinde donmuş etnik kimlik belirlemeleri değildir. Toplumsal iklim

soğudukça, derin dondurucuya girer ve sertleşirler; toplumsal iklim ısındığında ise buzları çözülür ve yeniden biçimlenmek üzere erirler (Baumann, 1999:21). Bu sertleşme ve çözülme durumlarını anlama noktasında önemli bir araç “sınır” kavramıdır.

ETNİK/KÜLTÜREL SINIRLAR

Etnisiteyi anlamak için etnik grupların kendilerini tanımlamakta kullandıkları kültürel kaynakların/sınırlarının doğasına bakmak gerekir. Harrison (1999)’a göre bu kültürel kaynaklar giyim, yaşam, dil, mutfak, müzik, ritüel, dinsel inanışlar, ya da bir grubu diğerlerinden ayırdığı düşünülen sembolik içerikli düşünsel tasarımlardır. Başka bir açıdan baktığımızda etnik sınırlar bir grubun kendi üyeleriyle diğer gruplar tarafından çizilen sınırlardır (Barth, 2001). Bunun aksi olarak kültürel sınırlar, kendini diğerlerinden sembolik uygulamalarda ayırma çabası olarak görülebilir. Böylece etnik kimlik sembolizmi alanında ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki farklılık grup üyeleri ve diğer gruplar tarafından çizilerek biçim alırlar (Harrison, 1999).

Etnik ve kültürel sınırlar açıkça birbirleriyle yakından ilişkilidir. Kültürel uygulamalar ve anlamların hareketlerine nüfus etkileşimi de eşlik eder. Yani yabancı kültürel uygulamaları ve düşünceleri dışarı atmaya çalışmak, aynı zamanda yabancı insanları da dışarıya atmaya çalışmaktır. Harrison (1999), etnik kimliğin inşasında iki tür kültürel/sınırsal betimleme mekanizmasının işlediğine işaret eder. Bunlardan birisi ‘kimlik kirliliği’ ve diğer ‘kimlik korsanlığı’dır. Her ikisi, Cohen’in (1999) belirttiği politik seferberlik ithaliyle, grubun kültürel sınırlarının tehlikede olduğunu iddia etmekle ortak bir karakter sergilerler. Ancak ikisi arasında temel bir fark da vardır: Birisi, bu sınırların yabancı kültürel formların tecavüzüyle tehlikeye girdiğini söylerken, diğeri yabancı tüketimi veya yerel kültürel formların yanlış bir şekilde kendine mal etmesiyle tehlikede olduğunu iddia eder.

Sınır, tanımı gereği, bir topluluğun nerede başlayıp nerede bittiğine işaret eder. Bu sınır, topluluğun kimliğini barındırır ve toplumsal etkileşimin gerekliliğinden doğar. Sınırlar, toplulukların birbirlerinden ayrı durmalarından ya da ayrı tutulmayı istedikleri kendiliklerle şu ya da bu yol aracılığıyla etkileşime geçmelerinden ötürü çizilir (Barth, 2001; Cohen, 1999). Sınırların bazıları ırksal, dilsel ya da dinsel olabilir ama tüm sınırlar ve herhangi bir sınırın tüm bileşenleri bu denli nesnel biçimde ortaya çıkmaz. Daha çok bu sınırların, kendilerini gözlemleyenlerin zihinlerinde var olduklarını düşünmek olasıdır. Bu durumda sınır, yalnızca sınırın karşı yakalarında yer alanlar tarafından değil, aynı yakada yer alan insanlar tarafından da oldukça farklı terimler çerçevesinde algılanabilir. Bunun yanında sınırlar, belli bir takım amaçlarla ve belli bakımlardan birbirlerinden farklı olmaktan ziyade, birbirlerine benzedikleri düşünülebilecek öğeleri kuşatarak

kapatır; ama sınırlar aynı zamanda farklı olan öğeleri de işaretleyip ayırır (Cohen, 1999:9-10). Donan ve Wilson (2002:18)'a göre, sınırlar aynı zamanda, devlet kurumlarının gücüne direnebilen ve çoğu zaman devletin fiziksel sınırlarını aşan, anlam yaratan ve anlam taşıyan varlıklar ve kültürel görünümünün birer parçasıdır. Bunun yanında sınırların aynı zamanda "farklılıkların" ya da "farklı olma"nın birer kimlik göstergesi olduklarını da belirtmek gerekir.

FARKLILIKLARI "HOŞGÖRMEK"

Farklılıklar söz konusu olunca hoşgörü kavramının sık sık dile getirildiğine çok tanık oluyoruz. Türkiye'de son yıllarda çoğu zaman gündem oluşturan etnik gruplar ve azınlıklar konusu vesilesiyle hoşgörü kavramının gerek iktidar güçleri gerek bu güçleri besleyen akademik çevreler ve medya tarafından çok kullanıldığı görülmektedir (Bkz. Akçam, 1994). Ancak kullanılan çevrelerce pozitif bir nitelik taşıdığı düşüncesiyle kullanılmasına karşın hoşgörü onu kullanan kesimlere bir "üstünlük" bağışladığından sorunlu bir kavramdır ve irdelenmesi gerekmektedir.

Encyclopedia Britannica'da tolerans, Latince 'tolare', müsaade etmek, katlanmak, göz yummak, dolayısıyla hoşgörmek anlamlarına geldiği ifade edilmekte ve; "başkalarını eylem ve yargılarında serbest bırakma, kendi görüşümüze veya çoğunluğun görüş biçimine aykırı görüşlere sabırla, hem de yan-tutmadan katlanma" olarak tanımlanmaktadır (akt. Akçam, 1994: 31-33). Diğer yandan, Brockhaus'ta, toleransın 'özellikle din alanında aykırı kanılara ses çıkarmama' anlamına geldiği yazılmaktadır.

Arapça'da 'tesamüh' ve Türkçe'de 'müsamaha' olarak kullanılan Tolerans kavramı kültürel, dinsel ve siyasal bakımdan bir 'başkalık', katlanma ve hoş görme unsurunu içermektedir diye yazan Akçam (1994:31-32), toleransın, sorunlu bir kavram olduğunu, sadece başka ve farklı olanı hoş görmek, ona hayat hakkı tanımakla sınırlı olmadığını; başka ve farklı olana eşit ve eşdeğer koşullarda bir arada yaşamayı kabul etmeyi de gerektirdiğine dikkat çekmektedir. Benzer şekilde Walzer (1998:68-69) de, birisini hoş görmenin bir güç eylemi olduğunu ve hoş görülmenin de zayıflığın bir kabulü olduğunu, bu nedenle hoşgörünün ötesinde, karşılıklı saygı benzeri bir şeyi amaçlamamız gerektiğine, ancak bunun da çok kolay olmadığına işaret etmektedir.

SONUÇ

Etnik/kültürel kimlik ve sınırlar; bireyler, etnik grupların kendileri, diğer etnik gruplar, toplum veya bunların hepsi tarafından inşa ve yeniden inşa edilir. Soy, kişisel çıkarlar ve daha geniş ekonomik, politik ve sosyal yapılar etnisitenin sosyal inşasının temelini oluştururlar. Dolayısıyla, insan grupları arasındaki farklılıklar doğuştan veya tanrısal olgular değil, insanların yaşadıkları çevre ve yaşam

biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, uzun süre insan gruplarının sınıflandırılmasında kullanılan ve görsel olarak en belirgin olan insanlar arasındaki renk farklılığı bile sadece insan derisinin Güneş ışınlarına verdiği bir tepkiden öte bir şey değildir. Ancak insanlık tarihi boyunca insanlar arasındaki farklılıkların sorun haline getirildiği ya da bazı sorunların nedeni olarak gösterildiği de bilinmektedir. İktidar olgusunun belirmeye başladığı günden beri, iktidarların pekiştirilmesi ve siyasetin idealize ettiği düzenlerin korunması için farklı yaşam koşullarından kaynaklı ve farklı yaşama seçenekleri olan farklılıkların siyalaştırıldığı bilinmektedir (Conolly, 1995:30-31) ve asıl sorun da normal bir olgu olan bu farklılıkların siyalaştırılarak anormal gösterilmeye çalışılması ya da bu farklılıkların kimi insan grupları arasında bir “aşâğılık/üstünlük” için referans olarak gösterilmesidir.

Bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Bir kimliğin varlığının sürdürülmesi bazı farklılıkların ötekiliğe, kötülüğe ya da onun yerine geçebilecek birçok şeyden birine dönüştürülmesini gerektirir. Kimlik var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür (Conolly, 1995: 92-94).

Etnik anlaşmazlıklar ve çatışmalar kaçınılmaz şeyler değildir ve söz konusu antagonizma ve düşmanlıklar etnik eşitsizlik ve önyargılardan kaynaklanmaktadır. Buna karşılık sorunsuz ya da en az sorunla bir arada yaşama da bir ütopya değildir. Her grup ötekini en az kendisi gibi ve kendisi kadar görebildiğinde, yani ‘etnik körlükten’ kurtulduğunda bu sorunları geride bırakmak çok daha kolaylaşacaktır. Bunun en önemli yolu da bu tür ilişkilerde siyasal, kültürel gücün kullanılmamasıdır.

Eğer kimlikleri ya da kimlik alanlarını veya kimlik algılarını “doğru” veya “iyi” olarak niteleme eğilimindeyse, bir kimliğin kendini “farklı” olarak var etmesi “başka farklılıkları” kötülemesi ve dışlamasıyla mümkündür. Bu durumda farklılığa hakkını vermek “doğru” bir kimlik vaadini feda etmek, doğru bir kimliğe sahip olmak ise farklılığa haksızlık etmek demektir (Conolly, 1995:96).

Antropologların herhangi bir grup içinde bizzat yaşayarak yaptıkları alan araştırmaları sonucu anlamaya çalışıp yazdıkları etnografiler, insan grupları arasındaki farklılıkların birer “farklı” hayat seçeneği olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle farklılıkları anlamının en önemli yolu toplumlar tarafından yapılmış tercihlerin/seçimlerin diğerleriyle karşılaştırılmayacağı gerçeğinin farkında olmaktır. Ya da karşılaştırmalar yapılırsa dahi, herhangi bir gruba ait olduğu düşünülen kültürel olgu, tutum ve davranışların bir grubu diğerinden daha üstün veya daha aşâğıda gösteremeyeceği yine Mardin’den bir iki örnekle açıklanabilir: Süryanilerin sahiplendiği kelimelerin çoğunun Kürtçe ve Mardin Arapçasında da kullanılması, aynı şekilde Kürtlerin sahiplendiği kelimelerin Süryanicede

kullanılması; doğaya ve mevsimlere dair ortak kutlamalar; Süryanilerin Turabdin'deki en önemli kutsal mekânı olan Mor Gabriel Manastırı'nın çok sayıda Müslüman halk tarafından şifa ve kimi dileklerin gerçekleşmesi amacıyla ziyaret edilmesi vb. gibi pratikler bir kültürel ortaklıkla birlikte "kültürel melezliğe" ve dolayısıyla farklılıkları anlamının önemine de işaret etmektedir.

Dolayısıyla ve sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki, Alain Touraine'nin (2002:13) belirttiği gibi "ancak kimliğimizi yitirdiğimizde birlikte yaşayabiliyoruz" değil, kimliğimizi başkasının kimliğiyle ya da başkasının kimliğini kendi kimliklerimizle "eşdeğer" bulduğumuzda birlikte yaşayabiliriz. Başkasının farklılıklarını "anlamak" kendi farklılığımızdan vazgeçmekten değil, farklılığımızın "üstünlük iddiası"ndan vazgeçmekten geçer.

KAYNAKÇA

- Akçam, Taner (1994) *İslam'da Hoşgörü ve Sınırları*, Ankara: Başak Yayınları.
- Asad, Talal (Der.), (2008) *Antropoloji ve Sömürgecilik* (çev. A. Karınca), Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Barth, Fredrik (2001) "Giriş", Fredrik Barth (ed.), *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* içinde., (Çev. A. Kaya-S. Gürkan). İstanbul: Bağlam, s. 11-40.
- Baumann, Gerd (1999), *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, New York – London: Routledge.
- Benedict, Ruth (1998) *Kültür Örüntüleri* (Çev. Mustafa Topal), Ankara: Öteki Yayınevi.
- Bernasconi, Robert (1999) *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, İstanbul: Metis Yayınevi.
- Boyd, Robert – Peter J. Richerson (2005) *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Anthony P. (ed.) (2000) *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge.
- Connolly, William E., 1995, *Kimlik ve Farklılık* (çev. F. Lekeşizalın), İstanbul: Ayrıntı.
- Donan, Hastings, Thomas M. Wilson (2002) *Sınırlar: Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları* (çev. Zeki Yaş). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Eidhem, Harald (2001) "Toplumsal Bir Damga Olarak Etnik Kimlik", Fredrik Barth (ed.), *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* içinde, (Çev. A. Kaya-S. Gürkan). İstanbul: Bağlam, s. 41-62.
- Eriksen, Thomas Hylland (2001) *Kültür Terörizmi: Kültürel Arınma Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*, (Çev. A. Önder Otçu). İstanbul: Avesta.

- Eriksen, Thomas Hylland (2002) *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*, İstanbul: Avesta.
- Gribbin, Mary ve John (2005) *İnsan Olmak*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Haris, Marvin (1995) *İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar: Kültür Bilmeceleeri* (Çev. M. Fatih Gümüş), Ankara: İmge Kitabevi.
- Harrison, Simon (1999) "Cultural Boundaries", *Anthropology Today*, no. 15(5), s.10-14.
- Keskin, Necat (2016) *Müzik, Anlatı, Kimlik: Tur-Abdin'de Bir Anlatım Biçimi Olarak Mitriplik*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Levi-Strauss, Claude (1995) *İrk, Tarih ve Kültür*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Özbek, Metin (2015) *İrklara Veda: Yaşasın Biyolojik ve Kültürel Çeşitlilik*, Ankara: İmge Yayınevi.
- Özbudun, Sibel – Balkı Şafak (2005) *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Özmen, Abdurrahim (2006), *Turabdin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Schnapper, Dominique (2005) *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki* (Çev. Ayşegül Sönmezay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Supiot, Alain (2008) *Homo Juridicus* (çev. B.A. Ünal), Ankara: Dost kitabevi Yayınları.
- Todorov, Tzvetan (1998) *On Human Diversity: Natinalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Harvard University Pres.
- Touraine, Alain (2002) *Eşitlik ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* (2. bsk.), (çev. O. Kural), İstanbul: YKY.
- Walzer, Michael (1998) *Hoşgörü Üzerine*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.



الشيخ أحمد بن الشيخ صالح وفكره من خلال كتاب علة التناحر

نوبار رمضان محمّد*

ملخص البحث

ولد الشيخ أحمد بن الشيخ صالح بن الشيخ محمود في قرية عين ديوار عام 1935. بعد الاحتلال الفرنسي لسوريا حصل الشيخ على الإجازة التي تؤهله للتعليم. وقد نظم الشعر منذ نعومة أظفاره. ولم يمض وقت طويل حتى ذاع شعره في الأفق وانتشر بين الناس. وقد ضاع الكثير من شعره لأنه لم يدون. إلا أن بعض أشعاره حفظت بفضل الفنانين الكرد الذين غنّوا هذه الأشعار. ومن أشهر هؤلاء الفنانين محمد شيخو. فكان هذا الفنان وسيلة لإيصال هذا الشعر إلى فئات الشعب.

الكلمات المفتاحية: الشيخ أحمد بن الشيخ صالح بن الشيخ محمود، كتاب علة التناحر.

ÖZ

ŞEYH AHMED BİN ŞEYH SALİH VE İLLET ET-TENÂHUR ADLI ESERİ

Şeyh Ahmet b. Şeyh Salih b. Şeyh Mahmut 1935 yılında Ayndıvar köyünde doğdu. Fransızların Suriyeyi işgalinden hemen sonra köyünde ders vermek için öğretmenlik sertifikası aldı. Küçük yaşlarda şiir söylemeye başladı. Şiirleri çok geçmeden etrafa yayıldı ve şöhret buldu. Birçok şiiri yazılmadığı için kayboldu. Ancak birçok şiiri Kürt sanatçılar tarafından korundu ve bestelendi. Bu sanatçılardan birisi Muhammed Şeyho'dur. Muhammed Şeyho, Şeyh Ahmet Şeyh Salih Şeyh Mahmut'tan birçok şiir alarak bestelemiş ve günümüze ulaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Ahmet bin Şeyh Salih bin Şeyh Mahmut, İlletü't-Tenâhür.

ABSTRACT

GLIMPSE INTO SHEIKH AHMAD BIN SHEIKH SALEH'S LIFE AND HIS BOOK "ILLET AL-TENAHUR"

Sheikh Ahmad bin Sheikh Saleh bin Sheikh Mahmoud was born in Ain-Dewar 1935. He has acquired license for educating after French colonizing to Syria, he has also composed poetry since early days of his life; meanwhile, his poems have had fame and well spread among the people, but unfortunately many of them have been lost since they had been composed verbally and never been written. However, some of his poems have been maintained by the virtue of Kurdish singers who had sung them, like Mohammad Sheikho, in which those singers were the link to reach his masterpieces into all community factions.

Keywords: Sheikh Ahmad bin Saleh bin Sheikh Mahmoud, Illet al-Tenahur.

* مدرّس تربية إسلامية، كركي لكي، محافظة الحسكة، سوريا.

nubar-11@hotmail.com

والشكر الجزيل للأستاذين د. أحمد كمي وإسلام جاتكير على مساعدتهما لهذا المقال.

مقدمة البحث:

بدايةً أحب أن أشير إلى أنّ السبب الذي دعاني إلى كتابة هذه الأسطر عن الشيخ أحمد، هو عادة جرى عليها الشعب الكردي في إغفال مفكره وعظمائه وعدم البحث عنهم أو تقديرهم؛ حتى إذا ماتوا أقاموا على ذكراهم الحفلات ومجالس الشعر والمديح، وقد تناولت البحث في قسمين حياة الرجل ودراسة كتاب علّة التناحر معتمدًا المنهج الوصفي التحليلي، وكلّي رجاءً من الله أن يكون هذا البحث مشكاةً لإضاءة حياة الرجل للشعب التائه في دهاليز السياسة كي يستفيد من تجربة هذا الرجل الفذّ وأدبه ويتعرّف عليه في حياته وقد بلغ من العمر عتياً فإن أصبْتُ فبمَنّ من الله وفضلِهِ، وإن كانت الثانية فبتقصيرٍ مَنّي كان.

1. حياة الشيخ أحمد بن الشيخ صالح بن الشيخ محمود:

1.1. اسمه ونسبه:

ولد الشيخ أحمد بن الشيخ صالح بن الشيخ محمود في قرية عين ديوار¹ عام 1935م. والده الشيخ صالح ووالدته تسمى عائشة (عَيْشِي) والكرْدُ يلفظونها عيشي تخفيفاً، تعود أصول الشيخ أحمد إلى قرية (شيخ ملك نافيان) التابعة لقضاء شرناخ² في كردستان الشمالية (باكوري كردستان)³ وشيخ ملك نافيان هو جدّ الشيخ أحمد الأكبر، وبه يُعرفون، وينحدر الشيخ من هذه العائلة المعروفة بالعلم والأدب ومن تشرب الشيخ معارفه وعلومه وثقافته.

1.2. أولاده:

للشيخ ولدان هما عبدالغفار توفي في ريعان شبابه في حادث سيرٍ أليم، ولوفاته قصةٌ أليمةٌ صالحةٌ للذكرِ فأتثناء ذهابه لتقديم امتحان التثبيت كمدّرس في قسم (الصف الخاص)⁴ بالقرب من قرية (سي نان) عام 1983م، وقد كان الشيخ أحمد يومها في (باكوري كردستان) حيث رأى في المنام أنّ خيمته عزاءً نُصبت أمام داره، فساوره القلق على أهلِهِ بعدَ هذه الرؤيا، اشتدّ قلقُهُ ولا سيّما أنّ وسائل الاتصال الحديثة كانت معدومةً في ذلك الوقت، فقرّر العودة إلى أهلِهِ بعد أن قضّى المنام مضجعاً، ولما عاد الشيخ

¹ قرية عين ديوار : تتبع ناحية مركز المالكية في محافظة الحسكة السورية وتقابل ، (مدينة جزيرة بوتان ، جزيرة ابن عمر على الطرف التركي من الحدود ، الإمام شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرّومي البغدادي (ياقوت الحموي) الجزء الثالث ص102 ، دار صادر بيروت 1397هـ - 1077م) .

² مدينة شرناخ : تقع في حدود تركيا الإدارية وهي عاصمة محافظة شرناخ من أبرز معالمها السياحية جبل جودي ومرقد نبي الله نوح عليه السلام ومقبرة مموزين صاحبها الرواية المشهورة والتي ترجمها الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي .

³ باكور كردستان : وهي التسمية التي تطلق على الجزء الواقع في تركيا من أرض كردستان .

⁴ الصف خاص : وهي تسمية تطلق على شهادة سورية بعد الانتهاء من مرحلة الثانوية العامة .

علم أنّ ابنه عبدالغفار قد فارق الحياة، فكانت فاجعة الشيخ بولده مُلهمةً مرثيته الشهيرة بعنوان (شيار بوم كوني رش خوياكر) أي استيقظتُ فرأيتُ خيمة عزاءٍ، وهي القصيدة التي صدحتُ بما خنجرهُ الفنان الكوردي الكبير محمد شيخو رحمه الله⁵ فيما بعد لتكون أغنيّةً تتلقاها مسامع الناس في كردستان كلّها.

أمّا الابن الثاني: فهو الدكتور (عمر الشيخ أحمد) درس في جامعة حلب كلية الآداب وفي السنة الجامعيّة الثانية أعدّ بحثاً عن شاعرٍ مغمورٍ فاختر والده الشيخ أحمد ليكون شاعر بحثه المغمور، فأخبر والده بذلك فحمل الشيخ نفسه وسافر إلى حلب؛ ليساعد ابنه في كتابة بحثه، فنال البحث أعلى درجة في سلّم العلامات، وجدّ بالذّكر أنّ الشيخ نظم قصائد باللغة العربيّة والكوردية ضاع أكثره، فقد نظم الشعر منذ بدايات حياته" وكان عمر من الأوائل في قسمه، فمنحته الجامعة - بعد التخرّج - منحةً دراسية في فرنسا لتقديم أطروحة الماجستير في اللغات السامية⁶، وبعد انتهائه من مرحلة الماجستير أراد أن يُكْمِلَ دراسته والعمل على رسالة الدكتوراه، لكنّ الجامعة رفضت منحه بحجّة أنّ المنحة خاصّة بمرحلة الماجستير لا غير، ممّا حدّد بوالده الشيخ أحمد الشيخ صالح أن يعزم على التكلّف بنفقة دراسة ولده في فرنسا، وتحمّل أعباء سفره الماديّة على نفقته الخاصّة، وكان ذلك إلى أن انتهى عمر من أطروحة الدكتوراه وحصل على درجتها وعاد إلى سوريا، ثم انتقل بعدها إلى كردستان الجنوبيّة (باشوري كردستان)⁷ أي إقليم كردستان ليعمل أستاذاً جامعياً في جامعة صوران.

وقد قام الفنان محمد شيخو بغناء بعض قصائده منها (شيار بوم) والتي سبق ذكرها، وقصيدته (جانامن) أي روعي روعي، وقصيدة (خورتين مّلي) أي شباب الملاً ويقصدُ هنا شباب الملاً مصطفى البرزاني مع العلم أن العلاقة التي جمعت بين الفنان محمد شيخو وبين الشيخ جاءت في مرحلة متأخرة من عمر الفنان الكوردي الكبير، وأعتقد أنّ الأمر كان سينحو منحى آخر لو قدّر لهما اللقاء باكراً.⁸

⁵ محمد شيخو: أحد الفنانين الكرد الموهبين 1948-1989م بلقب بالبلبل الحزين، وصوت كردستان له اسهامات كثيرة في الأغنية الكردية، ذاق شظف العيش ومرارة الحياة تعرض للتعذيب في معتقلات الحكومة السورية سافر إلى بيروت في بداية مشواره، كما أنه هاجر إلى كردستان العراق وكردستان إيران مات في مدينة القامشلي ودفن في مقبرة الهاللية حسب وصيته (الباحث).

⁶ اللغات السامية: ونطلق على اللغة الآشورية - البابلية السامية الشرقية، في مقابل اللغات الأخرى التي يطلق عليها اسم: السامية الغربية؛ وهذه الأخيرة تنقسم إلى السامية الشمالية الغربية وتشمل: الكنعانية والآرامية، والسامية الجنوبية الغربية وتشمل العربية والحيشية (المستشرق الألماني كارل بروكلمان ترجمها للعربية الدكتور رمضان عبدالنواب كتاب فقه اللغات السامية، ص 15-16، الطبعة الأولى، جامعة الرياض المملكة العربية السعودية).

⁷ باشور كردستان: وهي تسمية تطلق على الجزء الواقع جنوب أرض كردستان (إقليم كردستان حالياً).

⁸ حلقة بحث: تسمية تطلق على نشاط طلابي يقوم به غالباً في المرحلة الجامعية بطلب من الدكتور الجامعي المختص لبحث موضوع معين.

1. 3. تحصيله العلمي وشيوخه:

درس الشيخ إلى مرحلة (السرتفیکا)⁹ وعندما أمّأها ، وبسبب ذكائه ، وتفوقه ، حصل على منحةٍ دراسيةٍ من قبل الحكومة السورية إلى السعودية عام 1950م ، لكنّ والديه اعترضوا على سفره؟ بسبب حرصهما الشديد عليه كونه الابن الوحيد لهما .

وقد كان أكثر أساتذته تأثيراً عليه: الأستاذ عبدالغني العطري مدرّس الصف الثالث، وصاحب مجلة (الدنيا)¹⁰ في سوريا، ولم يمنع عدم استفادة الشيخ من المنحة أن يحصل تعليمه على يد علماء الدين الكرد، من أمثال العالم الجليل الشيخ (محمد نوري محمد رشيد الديرشوي رحمه الله)¹¹ حيث قرأ عليه لمدة عام ونصف العام كتاب (جمع الجوامع)¹² بطلبٍ من الشيخ (الملا أحمد بافيك)¹³ في جامع مدينة ديركا حمكو¹⁴ وكتاب جمع الجوامع من الكتب القويّة في بابه، لذلك كان لا يُستغنى عن المعجم في أثناء تدريسه لفهم معاني الكلمات الغامضة، وكان الشيخ أحمد بافيك يقول للشيخ محمد نوري عند ورود بعض الكلمات الصعبة- مازحا - إذا كان الشيخ أحمد الشيخ صالح موجوداً في الدرس فليس هناك داعٍ لمعجم؟ وهذا دليلٌ على سعة علم الشيخ أحمد وما يتمتع به من حافظة قويّة تسعفه في شرح الكلمات، والمصطلحات التي يصعب فهمها حتّى على بعض العلماء المتمكّنين في اللغة العربية.

2. كتاب "علّة التناحر" ودوره في اللغة الكردية:

عُيّن الشيخ مُدرّساً في مدرسة القرية، ونبغ الشيخ في مجال الشعر، لكنّ الذي يُحسّر عليه هو ضياع الكثير من أشعاره وذلك لعدم الاهتمام بحفظها لتذهب أدرج الرياح بعد إلقائها في مناسبات وطنية أو بعد إهدائها لبعض الشخصيات البارزة، هذه الموهبة كانت تُصقل يوماً بعد يوم حيث تُوجت جهوده في

⁹ السرتفیکا : مرحلة دراسية تبدأ من الصف الأول الابتدائي وتنتهي بالصف الخامس .

¹⁰ عبدالغني العطري 1919 - 2003م أديب سوري كبير والده كان تاجراً كبيراً من تجار الشام وأمه فوزية ابنة العالم إبراهيم بن محمد الذهبي اشتغل في بدايات سنين عمره بالسياسة وناضل ضد الاحتلال الفرنسي ، كان صاحب امتياز جريدة الصباح الأدبية وتولى رئاسة جريدة الأخبار السياسية ثم اشترى امتياز مجلة الدنيا ليصدر أول عدد لها في 17 آذار 1945م وكانت وثبة في عالم الصحافة راجع جريدة (الوطن) السورية العدد 2335 السنة العاشرة الاثنين 15 شباط 2016م.

¹¹ الشيخ محمد نوري محمد رشيد الديرشوي أحد مشايخ الكرد في منطقة الجزير السورية .

¹² كتاب جمع الجوامع: كتاب في أصول الفقه الإسلامي لمؤلفه عبدالوهاب بن علي السبكي تاج الدين، ويعتبر من الكتب التي كانت تُدرّس للطلبة الكرد في المرحلة الثالثة قبل حصولهم على الإجازة الشرعية، انظر الملا خليل الإسعدي، الكافية الكبرى، رسالة ماجستير معدة من الطالب إسلام رشيد جانيك، نوقشت في جامعة دمشق 2010، (غير مطبوع).

¹³ الملا أحمد بافيك: كان مفتياً لمدينة ديريك درس عليه الشيخ محمد نوري محمد رشيد الديرشوي كما ورد في كتاب (القطوف الجنية) لمؤلفه الشيخ محمد نوري الديرشوي ، وهو كتاب طبع منه عدد قليل خصص لأفراد العائلة فقط، لذلك فهو غير متوفر ، وقد حصلت عليه من قبل أحد أفراد العائلة لقراءته والإطلاع عليه.

¹⁴ ديركا حمكو (المالكية): تقع في أقصى الشمال الشرقي من حدود سوريا الإدارية تتميز بوقع استراتيجي هام من حيث وقوعها في المثلث الحدودي بين سوريا والعراق وتركيا تبعد 90 كم شرقاً عن مدينة القامشلي ونحو 900 كم عن مدينة دمشق اختلف في سبب تسميتها بهذا الاسم بمر نهر دجلة في الطرف الشرقي من المدينة على بعد 12 كم (الدكتور علي ميرياني ، كردستانية الجزيرة العليا محافظة الحسكة، ص 29، وهو كتّيب عبارة عن بحث نشرته دار (دار)، 2016م قامشلي).

خروج أول أسفاره للنور، وهو كتابٌ فريدٌ في بابهِ، كتاب: (أسوما كرتنهفي) وتعني باللغة العربية (علة التناحر)، جمع فيه الشيخ بين السرد التاريخي، والحجة العقلية، ووضع الحلول لمشاكلٍ تعترض المجتمعات حسب وجهة نظره، والتي استقاها من خبرته الواسعة في الحياة نتيجة ما أمضاه من عمرٍ عايشٍ فيها الأوضاع السياسية منها، والاجتماعية، والثورية، ومن ثقافةٍ كبيرةٍ ورثها من بطون الكتب القديمة منها والجديدة، وكل ذلك في نظمٍ بديعٍ، ولغةٍ سليمةٍ، وهو بذلك ينافح الأعلام الأفاضل والأدباء الكبار من الكرد كأحمد بن خاني¹⁵، وملاي جزيري¹⁶، وجكرخوين¹⁷، ولكنه يمتاز عن سبقه بميزة فريدة ألا وهي أنه لم يتضمن كتابه كلمةً بغير اللغة الكردية، إلا إذا لم يكن للكلمة مرادفةً في الكردية وهي لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة في كتابه، لأن الشيخ أحمد ابتكر مصطلحاتٍ جديدةٍ، وبخاصة فيما يتعلق منها بصفات الله سبحانه وتعالى، وهو في ذلك يقول: اجتهدت في رأيي مستنداً في ذلك إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد)¹⁸ تاركاً ما توصلت إليه من نتيجة بين يدي المتقنين من أبناء الكرد، إن كان صواباً فذلك ما أرجوه، وإن كان خطأً فقد نلت شرف المحاولة والاجتهاد¹⁹، وطالما يتحدث الشيخ عن اللغة الكردية وحديثه مزوجٌ بحسراتٍ وآهاتٍ؛ لأن هذه اللغة لم تنل حظها في البحث والتنقيب والخدمة كغيرها من اللغات، كي تبعد من رميم الإهمال إلى مصاف لغات العالم، وهو يرى انقسام الكرد في اعتماد الأحرار التي تدون بها هذه اللغة بين العربية، واللاتينية²⁰ سبباً آخر في ضعفها، مع أنه كان يرى أن الأحرار العربية تناسب الكردية أكثر! وذلك أن هذه اللغة تتميز بحيويتها، ومرونة يصعب وجودها في لغةٍ أخرى، مستشهداً بذلك في مخارج الأحرار ونطقها حيث يستطيع الكردي أن يلفظ ما يشاء منها وبكل سهولة وفي أية لغة، وهي مزينة تنعدم لدى الشعوب الأخرى، ولعل ذلك ناجمٌ عن احتكاك الكرد بغيرهم من شعوب المنطقة من عربٍ، وفرنسٍ، وتركٍ، نتيجة احتلال هذه الشعوب للأمة الكردية فأتقن الكرد النطق بلغاتهم، والتلذذ بها بسهولة تامة مع الاحتفاظ بلغتهم الأم فورثهم ذلك ثقافةً لغويةً كبيرةً.

¹⁵ أحمد بن خاني: صاحب الملحمة الشعرية مموزين 1650-1706م هو الشيخ العلامة، والشاعر الكبير (أحمد تاج الدين، الأكراد تاريخ شعب وقضية وطن، ص 66، الطبعة الأولى الدار الثقافية للنشر 2000م.

¹⁶ الملا أحمد الجزيري: 1570-1640م كاتب وشاعر صوفي كردي ولد في جزيرة بوطان (ابن عمر) وقد عرف بشعر الغزل إلى جانب شعر الإلهيات والتصوف وله ديوان كبير مطبوع (المصدر السابق).

¹⁷ جكرخوين (شخيموس حسن): 1903-1977م شاعر كردي ولد في قرية هيسار من قرى مدينة ماردين انخرط في العمل السياسي إلى جانب كونه شاعراً سافر إلى السويد في آخر سنين عمره له مجموعة شعرية كبيرة كما أن من أعماله قاموس كردي عبارة عن جزئين اثنين (جريدة المدى، كردستان، العدد 1154، الخميس 13 شباط 2008).

¹⁸ حديث صحيح رواه الإمام البخاري في صحيحه من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (الشيخ عدنان حقي بن الشيخ إبراهيم حقي، علة الباحث، ص 111، مكتبة الإمام الأوزاعي، الطبعة الأولى 2008م).

¹⁹ كثير من الكلام المنسوب إلى الشيخ هنا تم من خلال لقاء جرى بينه وبين مجموعة من الشباب في بداية الشهر السادس من آب عام 2016م كان بينهم صاحب هذا البحث مع محاولة الرجوع إلى مصادر عدة أخرى سواء كانوا أقارب للشيخ أو حتى كتب توثق الكلام وقد مر ذكر مفتي ديريك من كتاب القطوف الجنية رغم تكلم الشيخ أحمد عنه أيضاً ليكون الكلام أثبت.

²⁰ الكتابة اللاتينية: وهي الكتابة المتداولة بين كرد تركيا وسوريا على عكس كرد إيران والعراق حيث المعتمد هو الكتابة بالأحرف العربية (الباحث).

يبدأ الشيخ كتابه كما هي عادة الأدباء الكبار بالثناء على الله بما هو أهله، ثم يوطئ له بكلام جميل يقول فيه:

بدسپیک من کامه ترسا خُدا بهیقیمه او فُرزنا من بدئ

سپاس وپسنیره من بی زمار دبر في كلئ بی بش وتار ومار

بدايةً أحمّد الله وأخشاه أن يميّزني من الشطط وأن جعلني خادماً لهذا الشعب المشرد الضائع والمحروم من سائر حقوقه، والذي يعاني من القهر والتجزئة، والتشتت ما لا قبل له بتحمّله، فإلى الله المشتكى، ومنه النصره فإنه نعم المولى، ونعم النصير، ثم يُعرج بعد ذلك إلى عجب خلق الله، وإبداعه في كونه، مبيّناً فيه القمع الذي يعيشه الكرد بصغار وهوان لا تُراعى له حرمة، فيقول:

پريشان ويد روش وپرگنده ما ژجداغ ونيجا ريز ورومت نه ما

ويشير كاتبنا في رسالته إلى أنه جمع فيها من تجربته داخل المجتمع الكردستاني ماضيه وحاضره وتاريخه المليء بالتجارب والعبر في مختلف مراحل الكفاحية الصعبة، وثوراته الدموية ومسيرته النضالية والشاقة، حريصاً فيه على التوفيق بين جوهر الدين، ومقاصده كما هي عادة أسلافه من أدباء الكرد الكبار، وبين الدفاع عن مصلحة هذا الشعب المهضوم، وكرامته، وحقه في التحرر، والانعتاق أسوة بالشعوب الأخرى في هذا العالم، وقد ذيل أدينا كتابه بشرح الأبيات باللغة العربية لتكتمل الفائدة، وقد عانى الكثير حتى رأى كتابه هذا النور، وهو في ذلك لا يرى مئة على أحد أو يتغي بها مصلحة من أمة جهة كانت، ولكن جل ما يراه أن ذلك أقل ما كان يجب أن يفعله.

بعد أن ينتهي أدينا من الثناء والحمد لله يوطئ كتابه ببناء إلى قرآته من الكرد يجهتهم فيها على النهوض من كبوتهم وذمهم، ليبدأ في بيان خلافة الإنسان لهذه الأرض، وبداية تكوينه وماهية رسالته وكيف أن الله سخر له ما في هذا الكون، وما هو الواجب عليه إزاء هذه الخلافة الإلهية؟ ويبيّن أدينا متى بدأ أول خلاف بين بني البشر بعد استعمارهم لها؟! لتتشكل بذور الخلاف بينهم، حيث برز فريق الخير في أتباع رسل الله على طريق من نور يسعون فيه إلى الخير ويقول في ذلك:

دِرستي وسا دين وباور كرن ژيرتوك داهاتي رادر كرن

ويبيّن صفات الفريق الثاني وهو ينزع إلى الأنانية المفرطة والوحشية، والاستبداد أقرب منه إلى الخلق البشري والسلوك الإنساني المتوازن، وقد ركب الغرور حتى خيل إليه أنه مساوٍ لله وشريك له فيقول:

دردنانه وآفه ريچ وأزيث خوه هممطا ويشدار يزدان ديت

ثم ينتقل أدينا إلى بيان أصل المادة وكيف تكوّنت بأسلوب سلس بسيط بعيداً عن تعقيدات الفلاسفة والماديين، لبيّن بعد ذلك على حتمية التناحر بين الفريقين، فريق الخير وفريق الشر، وقد يسرد تارة قصة تاريخية بين الفرس والروم وما كانتا عليه، وكيف تشكّلت إرهابات ظهور الإسلام، ليُفرد حيناً كبيراً من صفحات كتابه لهذه الرسالة السماوية لأنها خاتمة الرسالات ومالها من دور في تشكّل الأمة الكردية في يومنا هذا، مستنداً فيها على ما صحّ من التاريخ من نزول الوحي على خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم حيث يقول:

لَبْر كَاكِ جَبْرِيلِ رَاوَسْتَهَا بَدُورَانِ وَكَا مِي سِرُوشِي گَهَا

لبر وي قبو ژیره کربو هلاب ژ دَستا دِزا زمزماڤ وگلاب

وبعدها يسرد المراحل التاريخية التي مرّت على المسلمين بعد نزول الوحي إلى أن يصل إلى المخطط الرهيب من قبل أعدائه لتقويض هذا الدين الحنيف من خلال ثلاث دعائم وهي الضرب من الداخل وكانت أداثهم المنافقون²¹ يقول في ذلك:

أَوْن كُرمِ دَارِئِنِه بَلْتِيَتِيكِن ژ بو دژمنا پاله ودَسْتِيكِن

فهو يشبههم بديدان الشجرة، لا تفتأ تعبت بها وتعيثُ فيها نخزاً وتخريباً حتّى تأتي عليها.

أما الدعامة الثانية في ضرب هذا الدين فكانت من خلال وحدتهم وذلك بتقويضها وتفتيت المجتمع المسلم. وأما الدعامة الثالثة فكانت بتحويل الإسلام من حاكم في حياة المسلمين إلى محكوم عليه في رفوف المساجد، وشعارات لا تسمُن ولا تغني من جوع، وقد نجح الأعداء في مخططهم الرهيب، ثم يتحوّل إلى سرد مرحلة من مراحل التاريخ، وهي مرحلة المحور والحلفاء و ما نتج بعدها من بروز ما يسمّى في ذلك الوقت باليسار واليمين العالميين، وكيف تشكّلت حضارة القوة، وطغيان المادة على حياة البشر حيث يقول:

مِلِي رَاسْتِ أَمْرِيكَا آژوتِه بيش برابر چپا رو برو كيش فه كيش

لهمبر كرملين مالا سپي بدامان بو هڤرك وبرگپي

وعمّا آلت إليه حياة الإنسان وفقدانه لقيمته النبيلة نتيجة طغيان المادة يقول:

بزيمار مِيزَاكه رُوشا مَهو چ پيهات وجاوا دژي أو نحو

²¹ المنافقون: جمع منافق وهو الذي يظهر خلاف ما يبطن ويطلق على من يضمّر العداوة ويظهر الصداقة والأصل هو من يخفي الكفر ويظهر الإيمان راجع المعجم الوسيط باب كلمة (منافق) حرف الميم.

وها دس پلین وهبودي خوه رن ضرّوباز وکيسوك وخوه پروورن

وبعدها بيداً في بيان تشكّل القطب الواحد متمثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية وما عليها من واجب أخلاقي، وعندما سُئل الشيخ لقد خاطبت أمريكا وأنت تحثّها على الأخلاق فهل تتوقع منها ذلك؟ قال: إنّ مهمة الإنسان المسلم هي الدعوة إلى الله أمّا الاستجابة فهي إرادة الله وليس لنا فيها شيء، مستنداً في ذلك لآيات القرآن والتي تحثُّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون)²²، وإلى أحاديث الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)²³ ولعمري أن هذا ينبئ عن وعي ثاقب، وحُلقٍ رفيع، وفهمٍ واسع لدين الإسلام لا يتأتّى لأيّ كان وخاصةً في زمننا هذا، حيثُ يخلطُ فيها المسلم بين مهمته كداعٍ ومهمة الله في إرادة الشيء، فيتجرأ فيها الكثير ممن ابْتُلِيَ المسلمون بهم اليوم ليجعلوا من أنفسهم مكان الله ويتخطوا حدود الله .

ولا يغيب عن بال أدينا أن يتحدّث عن ظاهرة الإرهاب، وكيف قام بعض المحسوبين على الإسلام زيفاً بالمتاجرة باسمه، لتسويبه وتدميره، وهم أبعد ما يكون عن جوهر الدين ولبّه، ركبهم الجهل وامتطاهم الغرور، والكذب، وهم ليسوا إلّا مرتزقة فاشلين في حياتهم هدفهم القتل والتخريب ونشر الرعب والفساد في الأرض يقول أدينا في ذلك:

جقارن بإسلام سُداگرن نه آيين زان ونه گل پروورن

زيانوگر وداقدوزن همي مَرَمَ كَشْتَن وريگرن هرهمي

ليخصص بعدها جزءاً كبيراً من نهاية رسالته في سرد قصة تاريخ الكرد، وهي قصةٌ موجعة، ومؤلمةٌ في آنٍ واحد، حتّى أنّ ذلك أثار على بنيتة الجسدية وحالته النفسية، فهو ضعيف الجسم نحيل، ويبقى أحياناً الليالي الطوال وقد أصابه الأرق، يذوب كما تذوب الشمعة فكيف يهنئ بالعيش وهذا الشعب في أحوال العبودية، ويقول في ذلك:

ملولم ژ رنگی مها يك شفی هداري بمن ناكفی خه و رقی

نه آرام وکیفك ژ من ناگری بفنديره صوتيمه تا صوگری

²² 104. من سورة آل عمران.

²³ حديث صحيح رواه الإمام مسلم في صحيحه عن ابي شيبة عن عبدالله بن حبيب ورواه الأمام الترمذي (عدة الباحث، ص 736، طبعة مكتبة الإمام الأوزاعي الطبعة الأولى 2008 م بيروت).

وهو في ذلك يبيّن الحقيقة التاريخية في قَدَم الكرد على أرضهم التي يعيشون عليها، وما تحويه من خيرات جعلتها مطمعا للغزاة، والمختلين، ولا ينسى أدينا أن يذكر صفات هذا الشعب، وما يتحلّى به من كرم الأخلاق، وجميل الصفات وهو في ذلك لا يبالغ ولا يشطط في كلامه ومن جميل ما يقوله باللغة العربية:

أكرم بشعبٍ يضجّ منذ أن خلّقا يُعطي ولا يُعطى ما ضيّ وما زَنّقا
نبيع من الحُبّ جارٍ لا نفاذ له جَمُّ العطاء مَعِينٌ ظَلٌّ مُندَقِسا

ليتحوّل إلى وصف كوردستان وأهمّيّتها التاريخية والدينية ففيها رست سفينة نبي الله نوح عليه السلام، ليختارها الله من بين أرضه لتكون بداية البشرية بعد الطوفان الكبير يقول سبحانه وتعالى: ﴿وقيل يا أرض ابلعي ماءك و يا سماء ألقى وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين﴾ [هود:44].

ژ لالاف كو رونما بوزه مين ولاتى مه بو بنگهه ايكه مين

ويذكر جزيرة بوطان²⁴ وكيف أضحت في زمن الأمراء البدرخانيين حاضرة وقتها في ذلك الزمان، وما أنجبتة كردستان من أدباء وعلماء لا يُشقّ لهم غبار كأحمدي خاني وجزيري وما يدلّ عليه كتبهم من قيمة اللغة الكردية وما تحويه من روائع البلاغة، أما في ميدان التضحية والشجاعة فدمائهم السخية أكبر برهان على إقدام هذا الشعب وبسالته، والانتفاضات المتكررة والثورات المستمرة خير شاهد، ومن أبرز القادة: القاضي محمد²⁵، والشيخ سعيد²⁶، والأمير بدرخان²⁷، والأمير أزدین شیر²⁸، والشيخ محمود الحفيد²⁹، وإدریس وعبدالسلام برزاني³⁰، يقول:

نمونك ژوا قازي وشيخ سعيد بدرخان وأزدین وشيخي حفيد

دمل وا داه إدريس وعبدالسلام ستيري گش ورا برن بردوام

²⁴ جزيرة بوطان أو بوتان هي بلدة وقضاء في محافظة شرناق ضمن حدود تركيا الإدارية وتقع مباشرة شمال غرب نقطة الحدود الثلاثية التركية السورية العراقية، سبق ذكرها في بداية البحث.

²⁵ القاضي محمد 1893-1947م قائد كردي ورئيس جمهورية كردستان (جمهورية مهباد) وقد حضر الإعلان عن قيام الدولة شريحة واسعة من أكراد إيران (سمر فضلاً عبدالحميد محمد ، أكراد العراق تحت حكم عبدالكريم قاسم، ص 77، جامعة الزقازيق، كلية الآداب مصر).

²⁶ الشيخ سعيد بيران قائد كردي قاد النضال المسلح ضد الدولة التركية في 5 شباط عام 1925م، المصدر السابق.

²⁷ الأمير بدرخان حكم جزيرة بوطان ويعتبر البدرخانيون من الأسر الكردية البارزة وطنياً وثقافياً . (الكاتب الصحفي أحمد تاج الدين، الأكراد تاريخ شعب وقضية وطن، ص89، الطبعة الأولى مصر 2001م).

²⁸ أزدین شیر قائد كردي وأصل الاسم (عز الدين شیر بن سيف الدين) أي عز الدين الأسد قاد النضال ضد الدولة العثمانية في منطقة بونان ورد اسمه في الوثائق العثمانية كقائد متمرد ضد الخلافة العثمانية (د. عثمان علي، الكرد في الوثائق العثمانية، مطبعة خاني (دهوك) أربيل، الطبعة الأولى 2010م).

²⁹ الشيخ محمود الحفيد البرزنجي 1881-1956م وهو قائد كردي مشهور قام بثلاث ثورات كبيرة عامي 1920-1930م والتي أعلن في إحداها نفسه ملكاً على كردستان (أكراد العراق تحت حكم عبدالكريم قاسم، ص73، مذكر المرجع).

³⁰ ادريس البرزاني الأخ الأصغر للملا مصطفى البرزاني عُرف بذكائه السياسي قاد النضال المسلح ضد الحكومات العراقية مع شقيقه مصطفى البرزاني، أما الشيخ عبدالسلام البرزاني الأخ الكبير للملا مصطفى البرزاني يعتبر شيخ طريقة (النقشبندية) وكانت له مكانة كبيرة بين أفراد أسرته وأبناء شعبه كان من المشاركين في النضال ضد الحكومات العراقية (ص156-157 المرجع السابق).

وهذه المُتّومات تدلّ على البنية المؤهّلة أن يكون لهذا الشعب وطن وأرضٌ يعيش فيها، وعليها، ولا بدّ من بيان أن أدينا الشيخ أحمد عاصر مرحلة ثورة الملاً مصطفى البرزاني³¹ فانخرط فيها بفؤاده ونفسه، وجرى بذلك مدادٌ قلمه يخطو الكلمات النابعة من القلب ينافح فيها عن (ثورة أيلول الكبرى)³² وعن قائدها أيّما منافحة، يُبرز من خلال ذلك صفات الملاً مصطفى البرزاني، وأهليته التي حوّلتها لقيادة الشعب الكردي في مرحلة مصيرية، لئُنعش آمال هذا الشعب من جديد بعد أن طال عليه السُّبات لتتراقص الأصابع على الزناد فيقول:

ژ سَهوا برى داخوه هس بيده هات ژ راستى هاته وارى خبات

ژ دابين آزا كرن چاپلى لسر چقمقا چون وهاتن تلي

أمّا البرزاني نفسه فقد أفرد الشيخُ له قصيدة كاملة بيّن مآثره، وحنكته السياسية، وبعد النظر الذي تحلّ به، ولعلّ أبرز ما يدلّ على ذلك هو موقفه من قضية كركوك³³ والتي تعرّض في سبيل ذلك للضغط الكبيرة لكي يتنازل عنها حتّى من قبل من يدعي السياسة من بعض الكرد، ولكنه أبى ذلك، ليتبيّن اليوم صواب رأيه، وسداد فكره.

لتأتي اتفاقية الجزائر المشؤومة³⁴ وكلّ أهدافها القضاء على الكرد في ثورة الملاً مصطفى البرزاني، والشيخ أحمد في ذلك بيّن المؤامرة كما لو أن وحوشاً اجتمعوا على فريستهم، لينسحب الملاً مصطفى البرزاني من المعركة منتظراً الفرصة ليعود ثانية، وهو في فترة انسحابه لم يركن ولم يئأس بل كان يتجهّز ويعدّ العدة من جديد، حتّى إذا لاحت بوادر العودة عاد بلهفة منقطعة النظير لتكون (ثورة أيار المظفرة)³⁵ وقد التف حول قائدهم الميمون اولئك البيشمركة الأبطال، وأدينا في كتابه يُظهر مآل هؤلاء الذين اجتمعوا على الكرد كيف كانت عاقبة أمرهم الخسران فيقول:

تماشاكه پاشينه يا خونده را بسر واده غيدا خدى داورا

³¹ الملاً مصطفى البرزاني 1903-1979م قائد كردي بارز ولد في قرية برزان من قرى كردستان العراق كان من القواد المشاركين في تأسيس جمهورية مهاباد مع القائد قاضي محمد كانت حياته عبارة عن كفاح مستمر ضد محتلي كردستان نال الكرد في عهده الحكم الذاتي عام 1970م وهو ابن الشيخ عبدالسلام بن الشيخ عبدالرحمن بن الشيخ تاج الدين وقد درس في صغره العلوم الشرعية والفقه (ص 157 المرجع السابق).

³² ثورة أيلول الكبرى 1961م قادها الملاً مصطفى البرزاني لنيل الحقوق القومية للشعب الكردي (المرجع السابق).

³³ كركوك هي الجزء الجنوبي الغربي من كردستان (د. أحمد محمود الخليل، تاريخ الكرد في العهود الإسلامية، دار الساقى، لبنان، الطبعة الأولى 2013م، ص 25).

³⁴ اتفاقية الجزائر برعاية أمريكية كان عزابها عبدالعزيز بوتفليقة وزير خارجية الجزائر في ذلك الوقت ورئيسها حالياً تم بموجبها تنازل الحكومة العراقية عن شط العرب لإيران وعدم مطالبتها بالأحواز مقابل وقف الشاه دعمه للثورة الكردية بقيادة الملاً مصطفى البرزاني كتاب (الأكراد تاريخ شعب وقضية وطن، ص 130).

³⁵ ثورة 26 أيار أو (ثورة كولان) 1976م قادها الملاً مصطفى البرزاني ضد الحكومة العراقية بعد فشل اتفاقية الجزائر (المرجع السابق).

ثم يبيّن مجاز النظام العراقي في زمن صدام حسين بالكرد من حلبجة³⁶، والأنفال³⁷، وما تبع ذلك من هجرة مليونيه³⁸ وكل ذلك أمام أنظار ما يسمّى بالدول المتقدمة، والعالم الإسلامي الذي ينتمي إليه الكرد، ليدحض أدينا المشاعر الزائفة لهؤلاء من تبيّهم للإسلام ظاهراً، وتعارض ذلك مع مبادئ الإسلام السامية، والتي تدعو إلى التضامن لا الكيل بمكيالين كما هو ديدن قادة المسلمين لدرجة أن أولئك القادة لم يذرفوا حتّى دمعة واحدة أمام المجازر الوحشية التي لحقت بهذا الشعب المسلم فيقولون فيهم:

مخابن أوا هيسره ك برنه دا لسرفي گلي كان ترسا حُدا

ورغم ذلك فلا بدّ أن يتحاور الكرد مع غيرهم ممن يملك ثقافة الحوار من العرب على أساس من الحقوق المتبادلة، والاحترام وعلى أسس سليمة تتجلّى فيها الحقوق لا أن تحضم.

وأخيراً وليس آخراً يضع الشيخ أحمد يده على الجرح الذي طالما تجرّع الكرد منه الولايات، وكانت دائماً سبباً في خذلانهم، وتبعيتهم للغير، وهو الداء الذي ينخرُ نخراً في هذه الأمة حتّى كأنك تظن أن ذلك ديدنه، ألا وهو داء الفرقة، والذي يبصر اليوم يرى حقيقة ما يقوله الشيخ وكأن الأيام تعيد نفسها، حتّى إنه أشدّ ألماً من سيوف الأعداء، وأكثر قهراً من فقد الأحباب، كيف لا وجلّ مصائبنا تتأتى منه، وتثمر من أشواكه، وهذا الداء ليس بجديد فقد تحدّث عنه أحمد خاني، وملاي جزيري، وجكرخوين، والكثير من أدباء الكرد ومثقفهم حيث يقول الشيخ وهو يبيّن حالة الفرقة:

بهميره بند وچليقي بلاف بصد رنگ هلدانه سمبول وناف

مژولن بهف هروه روژ وشفي برکمان وک دژمنی وا دافی

فما هو الداء؟ إنه نهج الوحدة، ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟ هنا بيدي أدينا رأيه الذي يرتقيه، فالوحدة عنده ليست شعاراً بل منهج لا بدّ من أن يخطو هذا الشعب عليه لكي يصل إلى ضالته المنشودة، وتكون على أسسٍ راسخة البنیان لا تهدمها أول هزة أو يقوضها أول إعصار، وهو يرى نتيجة خبرته الواسعة، واطلاعه الكبير أن ذلك يتمثّل في نهج البرزاني حيث كانت التجربة الوحيدة التي أثمرت،

³⁶ حلبجة مدينة تبعد عن حدود إيران 8-10 ميل تابعة لمحافظة السليمانية تم تحويلها إلى محافظة من قبل حكومة إقليم كردستان في 2013م تعرضت لهجوم كيميائي من قبل نظام البعث العراقي راح ضحيتها الألاف (جريدة الشرق الأوسط، العدد 8908، السبت 19 أبريل، 2003م).

³⁷ حملة الأنفال هي إحدى حملات الإبادة الجماعية التي قام بها النظام العراقي في زمن صدام حسين 1988م وقد سميت الحملة نسبة إلى لسورة الأنفال في القرآن الكريم تم تدمير أكثر من 2000 قرية وقتل الألاف من المواطنين الكرد بأساليب همجية وجرى اعتقال أكثر من 1000 مواطن كردي جرى تصفيتهم ودفنهم في قبور جماعية في 5 كانون الأول عام 2012م اعترف البرلمان السويدي بالأنفال كإبادة جماعية بحق الكرد (المصدر السابق).

³⁸ الهجرة المليونية وهي الهجرة التي اعقبت حملة الأنفال (الدكتور نجدة عفراوي أستاذ التاريخ في جامعة صلاح الدين / أربيل، تجارب الحكم الكردية - رؤية نقدية، دراسة تم نشرها على موقع الجزيرة الإخباري بتاريخ 2006/5/23 www.aljazeera.net

وأينعت خيراً للشعب الكردي، وفي ذلك يقول: (نهج البرزاني هو: النظام الديمقراطي المتوازن القائم على مبدأ المحاسبة العادلة المتمثلة في مكافأة المحسن على قدر إحسانه، ومعاقبة المسيء على قدر ما أساء، كائناً من يكون بصرف النظر عن اللغة أو الجنس أو الدين والمذهب)³⁹

بوى تيم توزم دبوياگري دژي شورشا تاسب وچيکري

وما ورد عن هذا النهج ليس إلا غيضاً من فيض هذا البحر الكبير

گها چرخکي بيژه آف نشتمان بناڤي ويژايه وک قهرمان وفي کل هذا، وأدينا ليس متعصباً لمنهجه وما يراه ، بل يقول من وجد أفضل منّا فليأت به ونحن له منصفون.

د بيري ده رازا بو من آرهانند بهردو گهي خونده فانا گهانند.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

نتائج البحث:

وبهذه الدراسة الموجزة أفضى البحث إلى نتائج هي:

- عرّف البحث بالشيخ أحمد بن الشيخ صالح.
- عرّف البحث بأولاده الذين فتقوا مشاعره لتنسج شعراً رقيقاً.
- عرّف البحث بشيوخه الذين تتلمذ الشيخ عليهم في تحصيله العلمي.
- عرّف البحث بكتاب علّة التناحر وفكر الشيخ من خلاله رؤاه الدينية والقومية والتوفيق بينهما.
- سلّط البحث على الدور الكبير للشيخ من خلال تأليفه لكتاب علّة التناحر و المنهج الذي اتبعه في أن يكون الكتاب كردياً خالصاً ، و اجتهاده في تأليف مصطلحات وكلمات باللغة الكردية لم تكن موجودة سابقاً .
- سلّط البحث الضوء على الطابع الإسلامي للشعب الكردي من خلال بيان عقيدة الشيخ أحمد الواضحة في كتابه علّة التناحر ، رغم ما يتم اليوم من مجهود كبير من قبل جهاتٍ مشبوهة تحاول الفصل بين الكرد ودينهم .

³⁹ الشيخ أحمد شيخ صالح، كتاب أسوما كرتنهني (علّة التناجر) تأليف دار تمّوز دمشق الطبعة الأولى 2015، هذا ويعتبر الكتاب أهم مصدر لكتابة هذا البحث بعد أن تم اللقاء بالشيخ نفسه في داره الواقعة في قرية عين ديوار ليكون الشيخ نفسه المصدر الأساس لكتابة هذا البحث وقد تم عرضه عليه وأبدى خالص اعجاب به وموافقته في نشره.

- المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- أحمد تاج الدين، الأكراد تاريخ شعب وقضية وطن، الطبعة الأولى، الدار الثقافية للنشر 2000م.
- 3- الإمام شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرّومي البغدادي (ياقوت الحموي)، كتاب معجم البلدان ، دار صادر بيروت 1397هـ - 1077م.
- 4- جريدة (الوطن) السورية العدد 2335 السنة العاشرة الاثنين 15 شباط 2016م.
- 5- جريدة الشرق الأوسط، العدد 8908، السبت 19 أبريل، 2003 م.
- 6- جريدة المدى العراقية، كردستان، العدد 1154، الخميس 13 شباط 2008.
- 7- د. أحمد محمود الخليل، تاريخ الكرد في العهود الإسلامي، دار الساقى، لبنان، الطبعة الأولى 2013.
- 8- د. عثمان علي، الكرد في الوثائق العثمانية، مطبعة خاني (دهوك) أربيل، الطبعة الأولى 2010 م.
- 9- الدكتور علي ميراني، كردستانية الجزيرة العليا محافظة الحسكة، وهو كتيّب عبارة عن بحث نشرته دار (دار)، الطبعة الأولى، 2016م قامشلي.
- 10- الدكتور نجدة عقراوي أستاذ التاريخ في جامعة صلاح الدين / أربيل ، تجارب الحكم الكردية-رؤية نقدية، موقع الجزيرة الإخباري بتاريخ 2006/5/23م www.aljazeera.net
- 11- سمر فضلاً عبد الحميد محمد، أكراد العراق تحت حكم عبدالكريم قاسم، جامعة الرقازيق، كلية الآداب مصر.
- 12- الشيخ أحمد شيخ صالح، كتاب آسوما كرتنهفي (علة التناجر) تأليف دار تموز دمشق الطبعة الأولى 2015.

- 13- الشيخ عدنان حقي بن الشيخ إبراهيم حقي، عدّة الباحث، مكتبة الإمام الأوزاعي، الطبعة الاولى 2008م.
- 14- الشيخ محمد نوري الديرشوي، كتاب (القطوف الجنّية)، وهو كتاب طبع منه عدد قليل خصص لأفراد العائلة الديرشوية فقط.
- 15- المستشرق الألماني كارل بروكلمان ترجمها للعربية الدكتور رمضان عبدالنواب كتاب فقه اللغات السامية، الطبعة الأولى، جامعة الرياض المملكة العربية السعودية.
- 16- المعجم الوسيط.
- 17- المّلا خليل الإسعدي، الكافية الكبرى، رسالة ماجستير معدّة من الطالب إسلام رشيد جانكير، نوقشت في جامعة دمشق 2010، (غير مطبوع).



Çeviri | Translation





GRAMERA DÎROKÎ YA ZIMANÊ KURDÎ¹

Nivîskar : **Pierre LECOQ**

Werger : **Yılmaz Özdil**²

Berevajî zimanên îranî yên rojhilatî, zimanên îranî yên rojavayî bi salan nekarîn bibin mijara lêkolînên dîrokî yên berfireh û mijara berhemên referans ên xwedî perspektîveke diyakronîk. Ji vî aliyê ve, bi taybetî zimanê farisî hatiye paşguhkirin.³ Ne hewce ye em li ser sebebên vê ferq û cudahiya di lêkolînan de zêde rawestin. Li Yekitiya Sovyetê, mişeyiya lêkolînên li ser zimanên îranî yên rojhilatî, bê şik ji ber vê yekê ye ku li wî welatî îrade û daxwazeke qewî hebû ji bo teswîrkirina rêzimana wan zimanan, çî bi halê wan ê niha (synchronique) û çî bi halê wan ê di tarîxê de (diachronique). Ji aliyê din ve, ji ber vedîtina belgeyên bi farsîya navîn û partî li Asyaya Navîn vekolîna tarîxa zimanên îranî yên rojavayî jî nisbeten hate paşxistin. Amadekirina wan belgeyan bo weşanê gelek hêdî pêş ve diçe, ji ber ku karekî gelek zehmet e, lê gava temam dibin dê ronahiyeke nû bixine ser raboriya hemû zar û zimanên îranî yên rojavayî.

Wekî tê zanîn li Ewropaya rojavayî xebata li ser zimanê kurdî bi awayekî rastî di sala 1787an de bi weşana *Grammatica e Vocabulario della Lingua Kurda* ya Garzoni dest pê kir. E. Rödiger û A.F. Pott bi perspektîfeke dîrokî û berawirdî, ev berhem di nav xebata xwe ya bi navê « Kurdische Studien » de bi kar anîn ku di salên 1840 û 1850yan de di kovara *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* de hate weşandin.

Her çiqas wan kurdî wekî zimanekî ji binemala farisî pejirandibe jî (« persische Sprachfamilie », ZKM 3, 1840, p.1), Rödiger û Pott bi reseniya zimanê kurdî hesiyabûn. Rast e ku di wê serdemê de « lehçeya farisî » wekî pênaseyeke şêlû ya hemî zimanên îranî yên rojavayî dihate bikaranîn. Li gorî Rödiger kurdî û farisî ji zimanê avestî dûr in û dibe mirov wan herdu zimanan (kurdî û farisî) ne wekî

¹ Ev tekst di komxebeta Parisê ya bi navê "La langue kurde à l'horizon de l'an 2000" / *Li ser asoya salên 2000an zimanê Kurdî* (28-29 Kanuna 1993yan) de hatiye pêşkêşkirin. Paşî di sala 1997an de di kovara **The Journal of Kurdish Studies** de hatiye çapkirin. Referans : Pierre Lecoq, "La grammaire historique du kurde", *The Journal of Kurdish Studies*, II, 1997, 31-36

² Alk. Doç., Zanîngeha Mardin Artuklu, Enstîtuya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê, Beşa Ziman û Çanda Kurdî. E-mail: yilmazozdil@gmail.com

³ Pêwîst e ku li vir cilda sêyem ya *Osnovy Iranskogo Jazykoznanija, Novoiranskije jazyki* (di bin şewirmendiya V.A. Abaev, Moskva, 1982) neyê jibîrkirin. Di vê berhemê de farisî (her wusa darî û tacikî jî) wekî zaravayeke başûr-rojavayî yê zimanên caspien hatiye destnîşankirin.

zimanên bira, lê zimanên dotmam bibîne. (« nicht sowohl schwesterlichem als vielmehr in geschwisterkindlichemVerhältniss », hb., r.2, her wisa binêrin Pott, r.26).

Ev şêwaza xemilandî ya vegotinê û hinek jî jiçapêketî, nişan dide ku ev nivîskar, kurdî wekî îdyomeke gelekî nêzî farisî, bes bi serê xwe ne zimanekî xweser dibîne. Bi wî awayî, cînava kesê yekem *ez/az* wek nêzîkî *azem* a avestî hatiye diyarkirin, û wisa jî nisbet bi farisî wek arkaîzmekê (formeke kevn) hatiye dîtin (hb., r.47, gotina *adam* di farisiya kevin de hêj nedihate nasîn, *zān* (zanîn) a kurdî û *dān* a farisî jî her wisa- r.57).

Ev rêze-gotar di nav xwe de xebateke li ser fonetîka dîrokî û xebateke berawirdî ya navên heywan û mîneral û giyayan dihewîne, lê morfolojiya dîrokî tê de nîne.

Di berhema serkeftî ya bi navê *Kurdische Grammatik* ya Ferdinand Justi de ku di sala 1880yan de li Saint-Petersbourgê hatiye çapkirin, morfoloji û fonetîka dîrokî di heman demê de hatine vekolîn. Nivîskarî karîbû hindêk materyalên nû yê teswîra zimanan bi dest bixe, ku çendîn vekolerên rojavayî heta hingê belav kiribûn.

Justi di xebata xwe de reseniya kurdî yekser pesend dike. Dibêje ku « kurdî gelek taybetmendiyên xwe hene û bi her awayî hêjayî balkêşana zimannasan e. Kurdî bi tu awayî paşmayê farisî nîne û sitrûktura wê ya rêzimanî, bi rêya çend qaîdeyên pêşveçûna fonetîk, ji farsiyê peyda nebûye, berevajî vê, ew bi serê xwe zimanek e û bi awayekî serbixwe xwe pêş xistiye » (r.IV). Gava mirov dibîne ku bîst sal piştî hingê jî, Paul Horn di berhema xwe ya bi navê *Grundriss der iranischen Philologie* de nekariye bi zelalî serîkaniyên lehçeyên cuda yê çêkerên bingeha vokabulera farisî, yan jî, tiştên ji « zimanên îranî yê bakur-rojavayî » hatine wergirtin, ku em niha dibêjin pîr in, eşkere bike, pesendkirina Ferdinand Justi balkêştir lê tê. Ji bo zelalkirina peywendiyên lehçeyî di navbera zimanên îranî yê rojavayî de pêwîst bû ku bîst salên din derbaz bibin.

Justi di heman demê de eşkere dike ku gelek bêjeyên di nav zimanên din yê îranî de, hema bêje di nav hemiyana de wînda bûne, di nav kurdî de hatine parastin. Bo nimûne yek ji navên çokê (*kodk*, r.VI ; her wisa binêrin Garzoni, r.154) tenê di kurdî û di zimanekî herêma Kafîstanê de, Nûristana niha, maye; li vê herêma çiyayî û asê ya Efqanîstanê gelek kevn-zimanên îranî û hindî mane.

Her çiqas materyalên linguîstîk yê li ber destên Justi kêm bin jî, gramera wî hem ji aliyê deskriptîf, hem jî ji aliyê dîrokî ve gelek serkeftî ye. Heta mirov dikare bêje ku bo zemanê xwe tenya gramera dîrokî ya serûber bû li ser zimanekî îranî yê rojavayî.

Eugene Wilhelm jî ku raporekê li ser berhema Ferdinand Justi di kovara *Le Muséon* de (*Le Muséon* 2, 1883, rr.431-441) diweşîne, cudabûna zimanê kurdî ji zimanê farisî qebûl dike.

Divê neyê jibîrkin ku Ferdinand Justi salek pêşiya çapkirina gramera xwe, sala 1879an, li Saint-Petersbourgê ferhenga *Kurdî-Frensî* ya Auguste Jaba çap kiribû. Ji ber kêmbûna agahiyên li ser zimanên din yê îranî, wek Justi bi xwe jî dibêje (r.XI-XII), beşa etîmolojîk ya vê ferhengê, her çiqas sînor kiribe jî, kêmas e.

Beşa duyem ya yekem cilda *Grundriss der iranischen Philologie*, di navbera salên 1898 û 1901ê de hate çapkirin. Di vir de teswîra rêzimana dîrokî ya zimanê kurdî ji aliyê Alber Socinê behredar ve hatiye nivîsîn (rr. 249-285). Ev sentezeke pîrr baş e, bes piçek resenî jê kêmas e. Dîsa jî, di vir de girîngiya zimanê kurdî û xebatên Justi yê pêşîn bi şêwazeke kurt û zelal hatine ravekirin.

Piştî *Grundriss* jî weşana xebatên deskriptîf berdewam dikin, bes lêkolînên dîrokî kêmas dibin. Pêwîst bû em xwe li benda sala 1939an bigirin heta ku notên Friedrich Carl Andreas yê li ser diyalektolojiya kurdî ji aliyê yek ji xwendekarên wî Kaj Barr ve bînin weşandin. Andreasê jî bo teoriya xwe ya şoreşger ya derheqê veguhestina tekstên avestîk tê nasîn, di navbera salên 1875-1882yan de li Rojhilatê (Şerq) gelek geriyabû, lê tu çar derfeta weşana notên xwe yê li ser diyalektolojiya zaravayên navenda Îranê û zimanê kurdî peyda nekiribû.

Ev weşan ji gelek aliyên ve girîng e, bes mixabin hemî gavê bi çakî jê nehatiye îstifadekirin. Berî her tiştî di vir de çar diyalektên kurdiya îranê ku kêmas yan jî qet nedihatî nasîn, Gerrusiya Bîcar (la garrûsi de Bijar), Sineyiya Gulbaxî (le sennei des Gelbagei), Kermanshahî û Korûnî (le korûni) hatine şîrovekirin. Li gel hemî nakokiyên notasyona (îşaretkirina) empresyonîst ya vê serdemê û neteqeziyên şîrovekirina belgeyên ku pêncî sal berê ji aliyê Andreas ve hatibûn amadekirin, îro jî ev xebat girîngiya xwe diparêze; zîra niha jî di destên me de çî şîroveyên (description) zanistî û kamil yê li ser zaravayên kurdî yê wê herêmê nînin.

Girîngiyek din ya vê xebatê ev e ku, bi taybetî di nav çarçoveya mijara me de, ew ne tenê deskriptîf e, her wisa dîrokî û berawirdî ye jî. Berî deskripsiyona her lehçeyekê, bi hûr û kûrî behsa fonetîka wan ya dîrokî hatiye kirin. Her wisa, pêşkêşkirina morfolojîyê di nav çarçoveyê dîrokî de hatiye raçandin û lezîk bi berawirdkirinên zelal hatiye dagirtin. Mirov tenê dikare rêzê li şarezahiya Kaj Barr bigire ku pisporê wî karî jî nebû.

Di taliyê de Kaj Barr, li ser pîrsgirêka tesnîfkirina lehçeyên kurdî rawestiya ye; em dê li jê careke din vegerin ser vê mijarê.

Piştî Duyemîn Şerê Cihanê, lêkolînên dîrokî yê li ser zimanê kurdî rawestiyan. Pêwîst bû ku em xwe li benda weşana berhemên R. L. Cabolov yê bi navê *Očerk istoričeskoj fonetiki kurdsogo jazyka* û *Očerk istoričeskoj morfologij kurdsogo jazyka* bigirin. Berhama wî ya yekem di sala 1976an, ya duyem jî di sala 1978an de li Moskovayê hatin çapkirin.

Wan her du berheman, li ser fonetîk û morfolojîya dîrokî ya zimanê kurdî, gelek zanyariyên girîng zêde kirin. Bê guman weşana wan cihê şanaziyê ye. Bes, her

çiqas niha dora nixandina wan pirtûkan nebe jî, bi daxwaza sûdjêgirtina lêkolînerên pêşeroja me, ez dixwazim li ser vê mijarê çend têbîniyên xwe bînim ziman.

Cabолоv xebata xwe bi belgeyên li ser du zimanên edebî yên mezin yên roja me, kurmancî û soranî û hinek varyantên wan yên lehçeyî, sînordar kiriye. Di rastiyê de materyalên wî bi kar anîne, ji xebatên vê dawiyê yên MacKenzie, Bakaev, Kurdoev, Bedirxan û kesên wekî wan hatine hilgirtin ; bi gotinek din, ji belgeyên derheqê kurmanciya normalîzekirî ya Ermenîstan, Azerbaycan, Turkmenistan û hemî lehçeyên kurdî yên Iraqê hatine wergirtin. Xuya ye ku wî xwestiyê agahiyên piştraskirî bi kar bîne û xwe ji agahiyên di berhemên kevin de ku car caran kêmas hatine bikaranîn, bide paş. Xwezî Cabолоv behsa zaravayên kurdiya Îranê yên ku Kaj Barr li ser xebitiye jî kiribûna û hîpotezên wî yên nimûne li pêş çav girtibûna.

Ji aliyê din, bikaranîna formên avestî û kevne-farisî, û raveya daneyên ji diyalektolojiya îraniya kevin (d'iranien ancien) hergav qanîhker nînin. Bo nimûne, bêjeya *suwar* (Oç. fon., r.59), bêyî ku agahiyeke zelal li ser binetara wê ya rast bê dayin, bi bêjeya **aspa-bāra*- (forma jinûveçêkirî) ya îraniya kevin û bi *asa-bāra*- ya farisiya kevin ve hatiye girêdan. Lê bêjeya *hesp* (neql. r. 60) baş nîşan dide ka kurdî çawa *kv ya hind-ewropayî wergirtiye. Di taliye de mirov dikare bibêje ku bêjeya *suwar* ji farisî hatiye wergirtin, her wekî navê *se(k)* (soranî *sag*), çawa ku Justi ji amaje pê kiribû (r.XI).

Di taliyê de Cabолоv gelek "*berhemên ji rêza duyem*" yên li ser zimanê kurdî ku di demeke dirêj de hatine amadekirin bi temamî îhmal kirine. Pêwîst e mirov piçekê li ser vê yekê raweste. Me di vê kurte-nexşeya xebatên dîrokî yên li ser zimanê kurdî de tenê behsa berhemên sereke yên derheqê vê mijarê de kir, lê lazim e neyê jibîrkirin ku zimanê kurdî, ji dawiya sedsala borî heta îro, di gelek berhemên lînguîstîk yên îranî de hatiye bikaranîn. Mirov bi hebûna gelek bêjeyên kurdî di berhemên Bartholomae, Geiger, Geldner, Hübschmann, Horn, Güntert hwd., û di vê dawiyê de di berhemên Bailey, Gershevitch û gelek kesên din de qet şaş nabe. Xwezî etîmolojiyên di nav wan hemî berheman de berbelavbûyî, hatibûna berhevkin.

Wekî gelek tiştên din, nabe ku rola zimanê kurdî di nîqaşên derheqê binyata zimanên Hîndo-Ewropayî de leyîstî bi rêya şêwaza bikaranîna argumana "*hêtrê*" (Buchenargument) ji aliyê Henning, Mayrhofer û Eilers ve, bête jibîrkirin. Ev yek, wê tesbîta ku sed sal berê ji aliyê Justi ve hatibû kirin li ser resenî û xwe-parastina terîmên kevin di nav lezîka zimanê kurdî de piştrast dike.

Eger behsa xebatên zimannasên kurd yên li ser zimanê kurdî neyê kirin, ku hejmara wan roj bo roj zêdetir dibe, ev kurte-gotara me ya li ser xebatên dîrokî yên zimanê

* *Di gotara resen ku di kovarê de hatiye çapkirin de jî ev jêrenot nehatiye nivîsin (w).*

* *Di gotara resen ku di kovarê de hatiye çapkirin de jî ev jêrenot nehatiye nivîsin (w).*

kurdî wê kêmas bimîne. Hemî xebatên dîrokî ku bi kurancî û bi soranî tîn weşandin (çi wekî pirtûk çi jî wekî gotarên kovarên edebî), rasterast dibin delîlê hesta kurdan, li hember dîroka zimanê wan.

Helbet ew xebat nîşanên pêşveçûneke mîsoger in. Lê dibe qet neyê jibîrkirin ku pêşveçûna wan, girêdayî pêşveçûna hemdemî ya lêkolînên zaravayî ye. Wekî em baş dizanin, kevnariyên (archaïsmes) morfolojîk û şopên lezkîkî dikarin bi awayekî berfireh, car caran veqetiyayî di nav hinek zaravayên tecrîtîkirî de, bi gotinek din di nav zaravayên xwe-parêzer (conservateur) de bimînin. Bo ya pêşveçûna kurancî, zazakî û soranî wekî zimanên normalîzekirî ku em pê bextewar in, dikare bibe sedema windabûna delîlên berketî ji bo dîroknasên zimanî. Ji ber vê sedemê pêwîst e ku li Îranê û li Tirkiyê li ser zaravayên kurdî bi lez û bi rêbazeke sîstematîk xebat bîn kirin.

Lêkolînên dîrokî bivênevê rê li ber peydabûna pîrsgirêkên mezintir vedikin, wekî peywendiyên di navbera zimanê kurdî û zimanên din yê îrani yê modern û yê kevnar de, yan jî wekî zaravakirina (dialectalisation) devokên kurdî bi xwe li ser bîngeha resenî û çêbûna zimanê kurdî. Ew mijarên berfireh in û mirov li vir tenê dikare bi bîr bîne.

Li gel hemî kêmasiyên belgeyî, xuya ye ku birkirina zaravayên kurdî di nav sê grubên mezin de, bakur-navend-başûr-êdî baş rûniştîye û bi ihtimaleke mezin lêkolînên dahatûyê wê xwe bi zarîfkirina kuranciya dewlemend û pîrcure ve sînordar bikin.

Di nav çarçoveya zaravasiyê de, pîrsgirêka substrat⁴ derdikeve pêş. Minorsky û bi taybet Kaj Barr (hb., rr., 112-113) bal kêşane li ser hebûna substrayeke guranî di nav kurdiya başûrî ya îro de ku *v*-ya kevin wekî herfa destpêkê tê de hatiye parastin; *v*-ya guranî (binêrin bêjeya *va*) di kurancî de bûye *b*- û *va*- bûye *ba*-. Li gorî vê fikra ku heta Andreas diçe, mirov dikare îddîa bike ku kurd ji aliyê rojava ve hatine vê herêmê.

Ger bi wî çavî lê bête nêrîn, diyar e ku bi layîqî bal nehatiye kêşan bo ser taybetmendiya girîng ya dengnasiya kuranciye, ya ku xwedî sistemeke dengdaran a ji sê rêze dengdarên peqok (occlusive) pêk tê, ku mixabin di elîfbêya kurdî ya îro de jî nayê nîşandan. Bo nimûne, dengdarên bandevî (vélaire) yê bêjeyên *ker* (kař) “yê nabihîze”, *ker* (k’ar) “heywana dêya dahşikan” û *ger* (gār) “geryan”. Bi nêrîna min, sedemên guherîna du dengdarên nedengdayî (phoneme sourd) hêj baş nehatine destnîşankirin, her çiqas ji mînakên jorîn ya yekem ji dengdareke peqok a nedengdayî ya kevn (di zimanê avestî de *karəna-*), ya duyem jî ji dengdareke xişok (av. *xara-*) hatibin jî. Bes li vir mijara me ne ev e.

⁴ Terîma *substrat* tê wateya « *hebûna şopên kevn-zimanekî di nav zimanên hemdem yê li heman deverê tîn axaftin* » (nota wergêr).

Ev sîstem bi çî sedem di kurmançî de peyda bûye? Bê guman ev nûbûnek e (innovation), zîra ne di zaravayên din yê kurdî de, ne jî di zimanên îranî yê din de tiştêk bi vî rengî nîne. Mirov dikare vê yekê wekî diyardeyeke substratê bibîne, çinkû di zimanê ermenî de sîstemeke konsonantîk ya analog heye ku di nav wî zimanî de bi serê xwe nûbûnek e. Divê neyê jibîrkirin ku di osetî de jî, zimanekî îranî ku li Qefqasyayê tê axaftin, heman taybetmendî heye. Li vir em dikevin nav warekî linguîstîk yê “qefqasî” ku sînorên wê digehin Anatolyaya Navîn.

Di bin ronahiya vê agahiyê de mirov dikare bibêje ku jîngeha pîmîtîf ya kurdan li vê herêma ew niha lê dijîn nîne. Bes ji aliyê din ve, ji ber ku ev sîstem li ser dijberiyên kevin ava bûye, ne mimkun e ku ev di demeke nêz de peyda bibe. Bo ya mirov dikare îddîa bike ku Kurd jî ji mêj ve, bi ihtimaleke mezin berî serdema îslamî, hatine vê herêmê.

Xebatên li ser peywendiyên zimanê kurdî li gel zimanên din yê modern yê îranî, perspektîfên nû derdixin pêşya mirovî. Ev pirs çendin caran hate vekolîn, bi taybet ji aliyê Tedesco, Windfuhr, Mackenzie û çend kesên din ve. Min bi xwe bal kêşaye ser çend nûbûnên hevpar di zimanê kurdî û di zaravayên navenda Îranê de.

Her wisa di kurdî de pêşgireke lêkerê ya dudana heye ku di çêkirina dema niha û dema domdar de tê bikaranîn, wekî *di-kim*-a kurmançî û *de-kem*-a soranî. Heman qalib di zaravayên kermanî (ku li navenda Îranê, li derdora Isfahan tîne axaftin) de hene, bo nimûne di mahallati de *at-kirôn*, di xunsarî de *et-kerân*, û hwd. Ji aliyê din ve, di kurdî de lêkera *hatin*- di dema niha de xwedî qalibêke sosret e, *ez tîm*. Xuya ye ku *t*-ya destpêkê bûye pêşgira domdariyê a ku di nav lêkerê de cih digire. Di gelek zaravayan de, ji xwe, pêşdaçeka domdirêj di nav hemî lêkeran de bi awayekî berdewamî *t*- ye. Jixwe heman fenomena tevixistinê (*incorporation*) di gelek zaravayên kermanî de jî heye: di qohrudî de *attûn* “ez tîm”, di abuzeydâbadi de *otô*, di ardestanî de *torô* hwd., eynî fenomen di nav hinek gotinên din de heye ku bi dengdêran dest pê dikin.

Paşê, zimanê kurdî xwedî sîstemeke paşgirên cînavî ye ku bi rêya navê sêyem yê yekjimarî xwe ji zaravayên din yê îranî cuda dike: *-r* (di farisî û zaravayên din de *-es*), zîra heman paşqertaf tenê di zaravayên kermanî de hene. Mirov dikare behsa gelek hevpariyên din bike, bi taybetî di warê leksîkal de.⁵

Li gorî agahiyên ku îro di destên me de ne, (di vê mijarê de) gihîştina encamên piştrast gelekî zext e. Gelo mirov dikare dîsa jî îddîa bike ku kurdî û zaravayên kermanî, ji heman zaravayê îranî yê kevin paş-ketine? Yan jî mirov dikare şibîna wan bi rêya cîrantiyeke domdirêj rave bike? Hem di halê yek-binetaî de, hem jî di halê peywendiyêke domdirêjî de lazim e ku lêkolîn ji dîrokeke gelekî kevin bête destpêkirin.

⁵ Mijara berawirdkirina kurdî li gel zaravayên kermanî wê di pêşerojê de di nav xebateke din de bi awayekî taybet bête lêkolîn.

Wisa xuya ye ku zaravayên kermanî ji mêj ve li herêma xwe ya niha têt axaftin: çî hevpariyên wan li gel grubên din yê zaravayî nînin; civakên bi wan zaravayan diaxivin naşibine civakên xwedî kevneşopiya koçerî û ew zarava di bajarên gelekî kevin de peyda bûne. Bo ya beraqilane ye ku mirov rojavayê rêze-bajarên Kasan-Îsfahan û Yezdê, bi gotinek din terîtoryaya Medyaya kevin, wekî landika kevnar (berceau primitif) ya kurdan bi nav bike.

Ev yek rê li ber lêkolîna peywendiyên di navbera kurdî û kevne-zimanên îranî de vedike. Pêwîst e ku mirov xwe ji çêkirina peywendiyên di navbera kurdî û zimanê avestîk de bide paş; rehên zimanê avestîk hêj baş nehatine eşkerekirin û ew tenê bi rêya belgeyên li Îrana rojhilatî, yanî li Efganîstanê peydabûyî tê nasîn. Farisiya ku bi saya kitabeyên (inscriptions) sedsala VIyan hatiye nasîn, xwedî taybetmendiyên xweser û resen e.

Li ser zimanê medî her tişt dikare bête gotin bêyî ku tiştêk bête îspatkirin, bo ya pêwîst e ku mirov di vê mijarê de xwe ji nêrînên xapînok bide paş. Bi saya bêjeyên medî yê di nav kitabeyên akamenî de hatine tesbîtkirin, nasîna zimanê medî bi awayekî îzafî mîsoger bûye, bes di heman demê de agahiyên me yê li ser wî zimanî jî gelekî sîncard in. Çî tişt îddîaya paş-ketina zimanê kurdî jî zimanê medî pûç nake, bes çî tişt vê îddîayê piştrast jî nake, her wisa dibe neyê jibîrkirin ku ji ber sedemên jeografîk yê teqez, jî bo zaravayên îranî azerî û talîsî jî mirov dikare heman îddîayê bike.

Dîsa jî mirov dikare, bi saya şîbîna pêşveçûnên zaravayên din yê rojavayî, bi hişyarî hîpotezekê pêşniyar bike. Wekî Strabon jî bi gotineke xwe ya meşhûr bi derengî ev yek piştrast kiriye, xuya ye ku di serdema akamenîyan de di navbera zimanên cûda yê îranî de hevûdufamkirin (intercompréhension) mumkin bû. Bes lazîm e ku pêvajoya zaravabûnê (dialectalisation) berî hingê dest pê kiribe. Farisiya kevin, medî û avestîk vê demê jî xwe bûbûn zimanên cuda. Ji ber vê yekê mirov dikare bibêje ku wekî gîlekî û mazenderanî û hwd., kurdî jî di vê demê de jî xwe pêk hatibû (constitué).

Teqez ev “kurdiya kevin” xwedî cewazî bû li gel zimanê modern û mirov nikare bibêje kanê kurdiya modern di kîjan demê de peyda bûye. Ger em behsa farisiya “modern” bikin, ew di destpêka serdema îslamî de çêbûye. Bes bi nêrîneke lînguîstîk, farisiya navîn ya belgeyên sasanî yê sedsala IIIyan, dikare wekî “farisiyeke” arkaîk bête dîtin. Li gel vê, ew di nav fonetîk û morfolojiya xwe de raçandîye û bi nisbet farisiya kevin ku di dawîya sedsala IIIyan de (berî zayînê) di kitabeyên akamenî de cih digire, nêzîktirî farisiya modern e.

Ev tê wê wateyê ku di nav pêncsedsalan de, di zimanê farîsî de gelek guherînên mezin çêbûne: ketina paşgîrên tewangê, windabûna cudatiya cînsê navan, hilweşiyana sîstema lêkerê û bi awayekî giştî derbazbûna jî cureyê zimanekî

“sentetîk” bo cureyê “analîtîk”. Dibe neyê jîbîrkirin ku di heman serdemê de guherîneke bi vî awayî di zimanê partî de jî çêbuye.

Di teksteke jîbîrkirî ya Antoine Meillet de ku ji aliyê O. Szemérenyi ve ji nû ve hatiye pêşkêşkirin (*Recherches de linguistique. Hommage a Maurice Leroy*, Bruxelles, 1980, rr. 206-2014), zanyarê berawirdker li ser sedemên wan guherînên demkurt ku li ser struktura zimanan şûn hêlayî, difikire. Li vir em nikarin bi hurgilî behsa vê mijarê bikin, bes wisa xuya ye ku ev pêvajoya kêmkirî (réducteur) ku sîstemên fonetîk hêsan dike û morfolojîyê ji hêzê têxe, bi piranî di xizmeta sentakseke bi hêztir û dewlemendkirineke îdiyomatîk de, di dema belavbûna zimanekî û zêdebûna qisekerên wî zimanî li ser terîtoryayeke mezin de peyda dibe. Berevajî vê, zimanek ku di xwe de hejmareke mezin ya arkaîzman dihebîne, wekî zimanê kurdî bi nisbet farisî, li ser qisekerên xwe bêhtir îstîqrarê ferz dike. Bi gotinek din, zimanê kurdî kariye ji tevlihevbûna mezin ya gelên li ser xaka Îranê peydabûyî, di serdema selukiyan û di dema dagirkeriya eşqaniyan de, bifilite. Bes mirov nikare tiştêkî din li vê mijarê zêde bike. Eger mirov piştrast bûya ku “Kurd”ên di pirtûka pehlewî ya bi navê *Karnamag-î Ardaşêr-î Papagan* de behsa wan tê kirin, bapîrên kurdên roja me ne, wê çaxê mirov dê karîbûya bibêje ku kurd û kurdî di destpêka serdema sasanî de, li herêmeke nêzî vê herêma ku me bi rêya linguîstîk destnîşankirî, peyda bûne.

Gelo dikare bê îddîakirin ku berbelavbûna kurdan di destpêka Karmeniya kevin de (ancienne Carmanie), di dema pêşveçûna partan ya di navbera sedsalên IIyan û Iyan de (berî zayînê) çêbûye ku di heman demê de beşek ji wan derbazî Anatolyaya Navîn bûne û beşekê jî berê xwe dane xaka guranî, herêma ku dikeve başûrê Kurdistanê Îranê ya îro?

Teqez ev hemî dimînin konjonktûrel û pêwîst e em hêvî bikin ku lêkolînên li ser jeografiya zaravayan, li ser toponomiyê û lêkolînên nû û kûr derheqê çavkaniyên erebî, ermenî, asûrî, bîzansî û hwd., ronahiyeke nû bêxine ser vê mijarê.

Çend agahî li ser nivîskar : *Akademîsyenê frensî Pierre Lecoq di sala 1939an de ji dayîk bûye. Xwedî doktoraya wêjeyê ye û heta sala 2004ê endamtiya Yekineya cîhana îranî û hindî ya CNRS ê (Navenda Neteweyî ya Lêkolînên Zanistî li Fransayê) kiriye. Her wusa li Zanîngeha Sorbonneê, di beşa zanistên dîrokî û felsefî ya Ekola Pratîk ya Xwendinên Bilind (EPHE) de serperîştîya lêkolînê kiriye û li vir dersên zimannasî û filolojîyê dane. Pierre Lecoq di heman demê de li Ekola Louvreê jî dersên epîgrafiya farisiya kevin û zimanên îranî yên serdema navîn dane (y.ö).*

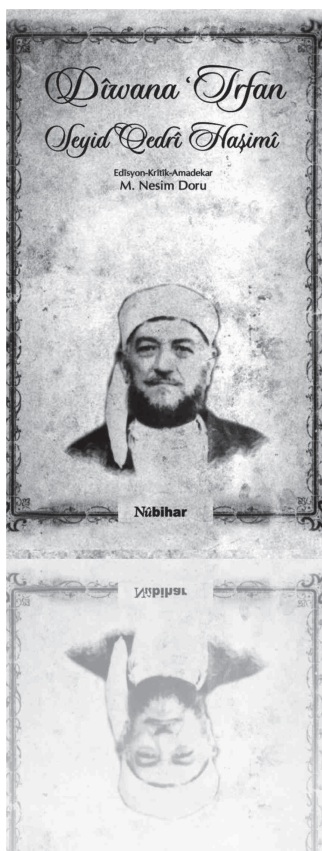


Kitap Değerlendirmesi | Book Review



NIRXANDINA PIRTÛKAN

Seyid Qedrî Haşimî, *Dîwana Irfan* (M. Nesim Doru-Edîsyon
krîtîk-amadekar), Nûbihar, Stenbol, 2016



Bêguman di xebatên edebiyata klasîk de pêngava yekem, tîpguhêzî, saxkirin û çapkirina dîwanên kurdî ye. Lewra tevahiya dîwanên klasîk ên kurdî bi alfabeya kevin a erebî hatine nivîsîn û piraniya xwînerên îro jî nikarin ji van berhemana sûd wergerin. Ji ber vê xebatên tîpguhêzî û saxkirina dîwanên kevin hem ji bo danasîn û derxistina sermiyanê edebiyata kurdî hem jî ji bo gihandina xwînerên hevçerx karekî girîng e.

Herçend her dem û dewranek xwedî çêjeke taybet a edebî be û teşe û cureyên taybet bi serdema xwe biafirîne jî ez di wê baweriyê de me ku edebiyata klasîk di roja îro de jî bi çêj, têgihîştin û xeyala xwe ya taybet hêjayê xwendinê ye. Jixwe bê xwendin û nasîna edebiyata kevin û bê agahdarbûna ji nerîta edebî mirov nikare behsa çandêke pêşketî û dewlemend a edebî bike.

Her di vê çarçoveyê de xebata M. Nesim Doru ya Dîwana Seyid Qedrî Haşimî di vî warî de mîna keke serkeftî ye, lewra navborî, bi awayekî rêkûpêk tîp-

guhêzî û saxkirina dîwanê dike û şaşî û kêmasiyên çapên pêşî sererast dike. Ev bixwe karekî girîng e, lewra dema dîwanên kevin li ser destê kes û dezgehên şareza neyên amadekirin gelek caran dibin sedema belavkirina şaşî û çewtiyan û di şûna sûtê de ziyane digihînin xwîneran.

Doru di edîsyon krîtîka Dîwana ‘Irfanê de her sê destxetên Mela Ebdurrehman Erzen, Cemal Doğramacı û Mela Ebdullah Dêrgulî û her du çapên dîwanê yên Süleyman Kaya û Tehsîn Îbrahîm Doskî dinirxîne. Lê bi gotina wî destxeta Mela Ebdurrehman Erzen dike bîngeha xebata xwe û ciyawaziyên çap û destxetên din jî bi jêrenotan berçav dike. Vekoler, piştî pêşgotinekê di destpêkê de bi kurtî behsa jiyana Seyid Qedrî dike û paşê jî aliyê karîgerî û hizra tesewîfî li ser berawirdkirina Dîwana ‘Irfan û Dîwana Melayê Cizîrî radiweste.

Diyar e, ji ber hevbarîbûn, hizra tesewîfî û desthilata berçav a Melayê Cizîrî li ser helbesta klasîk, Seyid Qedrî bi awayekî berbiçav ketiye bin karîgeriya Mela. Ji ber vê, ji bilî ku sê helbestên Mela texmîs û helbesteke wî jî tesdîs kiriye ji aliyê peyv û wêneyên helbestî ve jî sûd jê wergirtiye û di helbestên xwe de çêj û bêhna Mela bi xwîneran daye hesandin. Bo nimûne di van beytên jêrîn de em rastî vê diyardeyê tîn ku her xwînerêkî Mela bi awayekî aşkera hest bi peyv û îmajên Mela dike.

Tu hebîba Hewreman î, Yûsufê dewr û zeman î
Tole yim ser asîtanî, der rehê xunkarê ma

...

Şefqeya xaqan û mîran, purs bikin l’ halê feqîran
Bîn reha kin van esîran, j’ silsil û zencîrê ma (r. 28)

Me sîne pêht û ateş bû me hêstir j’ dîdeyê reş bû
Me tali’ sorgula geş bû me dî îro di falê da (r. 30)

Ev çi mescid çi kinişt in, çi çilîpa û çi dêr
Her tu yî tu li me mehbûb me xû zennari nebest (r. 44)

Îro me dît dilber-şepal weqtê seher hatî xiram
Zulf ji miskê dawêşandî j’ ‘aqil û hoşî revam (r. 98)

Ya Reb bi dîdara xwe kî, wî wasilê lutf a xwe kî
Qedrî ji wî mehrûm nekî, (nehnu ileyhî wasîlûn) (r. 111)
Ji bilî karîgeriya berbiçav a Melayê Cizîrî, Seyid Qedrî bêtir dûajoyê wê nerîta helbesta klasîk e ku di sedsala 19an de li dor xaneqayên terîqeta Neqşebendî berbelav

dibe. Ji ber vê, herwek taybetmendiya vê nerîtê di navenda helbestên Seyid Qedrî de jî motîvasyona vê terîqetê û evîna Husamedînê şêxê wî tê dîtin. Helbestvan, di çendîn beytan de Şêx Husamedîn wek murşîd, şah û rêber dide zanîn û xwe jî wek şeyda, dîn û tolê evîna wî dide nasîn. Ji bilî hezkirina Şêx Husamedîn di çend beytên xwe de digel ku ne Qadirî ye jî hezkirina xwe ji bo Şêx Ebdulqadirê Geylanî jî diyar dike ku di nav pêşengên tesewifê de xwedî cihekî bilind e.

Der sera û şehneşîna, Qedriyê şeyda û dîna
Murşîd'im şahê emîna, ceddê şahê Kerbela

...

(La we la) wehdet-meqam im, şeyxê cinn û ins û 'am im
Rehberê'm şahê'm Husam im, (min tebeqatî'l-'ula) (r. 39)

Seranser neynika kesk im heqîqet
Husamuddîn sutûr e lê ku her ez (r. 65)

Ez xulama wê şepalê bûme heyran wê cemalê
Ez dikim daim xiyalê da xwuya bit şah Husam (r. 98)
Qedrî tu yî tolê Husam, ey dilbera bedra tamam
Qedrî tu yî her dem xulam, j' bo zîneta şahê xwe ye (r. 153)

Mucazê şahê sultan im, xulamê Xewsê Geylan im
Xidamê şahê 'irfan im, Behauddînê Faxir tê (r. 150)

(Bi hemdillahî we'l-minne) ji lutfê Heyyê subhanî
Şodem 'aşîq bi zîkrê Hey derê erkanê Geylanî (r. 165)

Yek ji taybetmendiyan Seyid Qedrî jî ew e ku di gelek helbestên xwe de şanazî bi seyîdbûna xwe dike û bi pesn diyar dike ku ji nesla hezretê Huseynê kurê hezretê Elî û neviyê hezretê Mihemed Mistefa ye. Ji ber vê çendê bi "nesla xwe ya alî" şanazî dike û xwe wek "ferxê şêran" dide zanîn. Diyar e, di vê pesindanê de ji hesta esaletê bêtir hesta dînî û tesewifî li pêş e, lewra kesayetên navborî ji bilî ku bavûkalên wî ne, di heman demê de çavkaniya hizra tesewifî ne jî ku hemû terîqên tesewifê xwe

digihînin vê çavkaniyê.

Peyrewê Şahê ‘Elî bûm kî ew e şêrê Xuda
Kî men em neslê Huseyn serwerê şahê şuheda (r. 40)

Ez dikim sed şukrê tame, ku ji nesla Mustefa me
Ew resûlê xas û ‘am e, ya reb kes mehrûm nedar (r. 55)

Menal ey Qedriyê Seyyid neseb-‘al
Bişû dil saqiyê hewda Peyemer (r. 59)

Çi perwan bû perr û dil sot, ji nasot ta heta lahot
Îşaret da yekayek got, Hezînê ferxê şêran e (r. 129)

Namê min Qedriyê ewladê Huseynê Mustefa
Serwerê cem ‘ê şehîdan bê bedel ender cîhan (r. 130)

196

Seyid Qedrî digel ku di demeke nêzîk de jî jiyaye, ji aliyê ziman ve bi tevahî li ser nerîta helbesta klasîk maye û di nav vê nerîtê de zimanekî edebî yê xurt bi kar aniye. Loma jî di hin beytên xwe de li ser vê nerîtê gotinên erebî û farisî têkelî nav kurdiya xwe kiriye û hostatiya xwe ya bikaranîna van zimanên klasîk nîşan daye.

Qewlê zahid batilest der mezhebê ma purr xilaf
Karê se‘best in mu ‘emma qet nemî başed xilaf (r. 73)

Kes nemîdaned kî lewhê sîne‘em çon rengireng
Der meqamê mîr û şah im şahidê min şahê şan (r. 130)

Digel vê zimanê têkel, helbestvan, carinan di hin beytên xwe de peyvên kurdî yên balkêş jî bi kar tîne ku ji bo zimanê edebî yê îro jî mînakên serkeftî ne û hêjayî wê yekê ne ku bînan zindîkirin. Bo nimûne “hesûdê çavneyar”, “hebîba sirrveşar” û “purkar û hunervan” ji van peyvên in.

Muhbeta ‘işqa hebîb e, dil revandî kir nehîb e
Kor bibit mel ‘un reqîb e, ew hesûdê çavneyar

Ew hesûdê purr le ‘în e, j’ ‘aşiqan ra her bikîn e
Em ji yarê dûr kirîne, ka hebîba sirrveşar (r. 49)

Purkar û hunervan î, ger mestê ji Yezdan î
Teskîha ji kef danî, kar’im bi çi (hû hû) bûm (r. 100)

Di encamê de mirov dikare bibêje ku M. Nesîm Doru bi amadekarî û edîsyon-krîtîka Dîwana ‘Irfanê berhemeke edebiyata klasîk kurdî gihandiye xwînerên îro û bûye wesîleya nasandina dîwaneke hêja ku di serdema modern de li ser ruh, naverok û ruxsara edebiyata kevin hatiye nivîsîn.

Zülküf ERGÜN

Hindekarê Perwerdeyê, Zanîngehe Mardîn Artukluyê,
Enstîtuya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê

**Zülküf ERGÜN, *Bajar-Edebiyat û Cizîra Botan,*
Nûbihar, Stenbol, 2014.**



ZÜLKÜF ERGÜN



Qebûleke giştî ye ku afirandin û çêbûna tiştan di nav təkiliyeke sedem û encamê de pêk tê. Yanî her tişt sedemeke wê heye ku çê dibe û encameke wê heye ku dirûv digire û dibe xwedî tesîr li gorî erka xwe. Li gorî vê qebûlê təkiliya bajar, dewlet û edebiyatê an jî li gorî rêzeke din dewlet, bajar û edebiyatê, dibin sedem û encamên hev. Her çiqas di serî de təkiliya bajar û dewletê şêlû be jî piştî avabûna bajardewletan dixuye ku sistema dewletê li ser bajaran ava bûye û ji bo qaîmbûn û bihêzbûna xwe jî her ku çûye dewletê an jî bi gotineke din desthilatê bajar bi hêz kirine, mezin kirine û gihandine asta herî bilind ku jê şaristanî ava bûne. Di vê çarçoveyê de xebata bi navê “Bajar-Edebiyat û Cizîra Botan” a ku ji teza lisansa bilind a mamosteyê Zanîngeha Artukluyê, Zülküf Ergün pêk hatiye, li ser təkiliya bajar, dewlet û edebiyatê xwîner derdixîne geryaneke kurdî, mêtjûyî, efsûnî û edebî.

Ev xebat bi giştî ji destpêkek, çar beşan û encamê pêk tê. Nivîskar di destpêkê de mîna her destpêkekê meram û meqseda xwe û rêbaza xebata

xwe û bi kurtî li dor pirsên çî, çawa û çîmayê derbiriye. Di beşa yekem de nivîskar li ser qonaxên bajarvaniyê û derketina edebiyata nivîskî rawestayê ku ev beş bûye hîmê teorîk ê tezê. Di vê beşê de Ergün di sernivîsa yekem de avabûna bajaran an jî bajarvaniyê, li ser çend qonaxan dabeş dike ku deqên di xebata xwe de di çarçoveya qonaxa bajarên îslamî de dinirxîne ku sînorên vê qonaxê jî di navbera sedsala VIIan û XIXan de datîne. Ergün, rêbaza vegotina vê beşê bi awayekî encamgîrî(deduction) kiriye ku piştî qonaxên bajarvaniyê di çend sernivîsên cuda de bi rêzê peywendiya bajar û dewletê, bajar û şaristaniyê, bajar û peydabûna nivîsê vekolaye. Li ser vê bingehe herî dawî behsa peydabûna edebiyata bajarî kiriye li welatê kurdan. Pêşî bi giştî dest bi vegotina mijarê kiriye û her ku çûye sînor teng kiriye û xwe gihandiye encama vê beşa teorîk.

Rêbaza encamgîriyê ya ku nivîskar di nav sernivîsên beşan de şopandiye, di tevahiya xebatê de jî yanî di navbera beşan de jî vê rêzê şaş nebûye û di beşa duyem de ji welatê kurdan zêdetir, êdî xwe gihandiye babeta xwe ya spesîfîk ku ew jî li dor behsa bajar û dewletbûnê, Cizîra Botan û Mîrektiya Azîzan e. Di vê beşê de dîroka Cizîra Botan di sê qonaxên mêtjûyî de hatiye berçavkirin. Qonaxa yekem Cizîra berî îslamê ye, ya duyem ji bi hatina îslamê heta Mîrektiya Azîzan behsa vê herêmê dike û di qonaxa sêyem de jî behsa dîroka mîrektiya Cizîra Botan dike. Ji ber ku ev xebat pêşî wek teza lîsansa bilind hatiye amadekirin, em dibînin ku nivîskar xwe ji hin aliyan ve sînordar kiriye. Em vê yekê di her du beşên ewil de bi rahatî dibînin. Lewra di beşa yekem de qala qonaxa bajarvaniya modern an jî pîşesaziyê kiriye, lêbelê nexwestiyê ku Cizîra Botan li dor vê behsê binirxîne. Çimkî deq û şexsiyetên ku li ser rawestayê ew kes in ku di qonaxa bajarên îslamî de jiyane. Dîsa nivîskar di beşa yekem de di peywendiya bajar û peydabûna nivîsê û welatê kurdan de, her çiqas qala welat û desthilatên kurdan ên berî kiribe jî ji bilî mînaka Zembîlfiroşê, qala destxet û nivîsên berî hukumdariya Mîrektiya Azîzan nekiriye an jî nexwestiyê bike ku em vê yekê jî wek xwesînorkirinê şîrove dikin.

Beşa sêyem a vê xebatê, di bergeheke cuda de lêhûrbûn û vegotîneke din a li ser Cizîra Botan e. Ji vî aliyê xwe ve ji bo bingehdanîna beşa çarem, beşa sêyem û ya duyem kompozîsyoneke hevpar ava dikin. Çimkî ji bilî tarîxa avadanî û geşedana bajarekî, taybetmendiyên bajarvaniyê û seqamgîriya siyasî ya wî bajarî jî di çarçoveya peywendiya bajar û edebiyatê de girîng in ku Ergün vê behsê di beşa sêyem de baş nîşan daye. Çimkî her çiqas ji aliyê xanî, seray, ayîngeh, sûr û keleşan ve bajarek dirûvê bajarbûnê bide jî ji aliyê aborî, bazirganî, avadanî, rêvebirî, rewşa civakî, pergala perwerdeyê û seqamgîriya siyasî ve jî divê xweserî û xwemaliyên wî bajarî an jî desthilatê hebin.

Nivîskar, beşa çarem ji bo kesayetiyan serdema Mîrektiya Azîzan û analîza berhemên wan veqetandiye. Heya beşa çarem ji hêla teorîk ve çî gotîbe, di beşa çarem bixwe de pratîka vê teoriyê berçav kiriye. Di vê analîzê de berhemên du kesayetiyan sereke; Melayê Cizîrî û Ehmedê Xanî bi qasî ku teza Ergün piştrast bikin, tije agahî û palpişt in. Her çiqas Xanî di bin desthilata Mîrektiya Azîzan de nejiyabe jî li gor peywendiya bajar û edebiyatê ji bo vê xebatê nimûneyeke serkeftî ye. Rast e, ku Cizîrî hem di bin hîmayeya vê desthilatê de û hem jî li bajarê wê jiyaye û berhemên xwe jî li gor wê rêstîne. Yanî helbestên Cizîrî, li gor peywendiya bajar-desthilat-edebiyatê nimûneyeke bêqûsûr dixuye ku gelek mînakên wê di xebatê de hatine dayîn. Lê dema ku xwîner ji

xwe pirseke wiha bipirse ka çima nivîskar hewcedarî bi nirxandina berhema Xanî dî-tiye? Ji sê aliyan ve bersiva vê mimkûn e. Yek jê, berhema xanî bi cûreyê mesnewiyê hatiye nivîsandin ku ev cûre ji bo sêwirandina edebî guncawtir e. Ya duyem jî di peywendiya bajar û dewletê de jî dikare bê nirxandin ku bi taybetî bajar û bajarvaniya Cizîrê di Mem û Zîna Xanî de wek senaryoya filmekê, bi kuçe kolanên xwe, bi merasîm û şahiyên xwe, bi lîstik û tevgera civata xwe ve belkî ji Mela jî baştir hatibe berçavkirin. Qesta sêyem a nivîskar, belkî ya herî muhîm xwestiye ku nîşan bide Cizîr, wê gavê navendeke dahênana edebî ye ku ne tenê ji bo kesayetên li Cizîrê jî bo hemû kesên li derdora wê mîrekiyê jî navenda cazîbeya afirîneriyê bû.

Di beşa çarem de behsa du kesayetên din hatiye kirin ku yek ji van Remezanê Cizîrî ye ku ew bixwe jî li Cizîrê di bin hukumdariya vê mîrekiyê de jiyaye û berhemên xwe afirandine. Kesayetê din jî Feqiyê Teyran e ku ew jî li derveyî vê hukumdariyê bi rêya têkiliya bi Melayê Cizîrî re, di vê berhemê de cihê xwe girtiye. Lêbelê ev her du kesayet jî li gorî min di çarçoveya bajar-desthilat û edebiyatê de ku ev bingeha teorîk a xebata nivîskar e, zêde tesîrekê li xebatê nakin. Jixwe nivîskarê vê berhemê zêdetir xwestiye ku tesîra Melayê Cizîrê ya li ser van kesayetên nîşan bide, ne ku teza xwe bi wan xurttir bike. Lê hêjayî pirsê ye ku mirov careke din bipirse gelo ev her du kesayet bi rastî jî hewce bûn bikevin nav xebatê? Çimkî heya mirov bi temamî berhemê nexwîne, mirov dibêje qey analîza berhemên van her du kesayetên jî li dor vê behsê bi heman awayî hatine kirin. Lê wisa dixuye ku ne wisa ne. Heke hewce kiriba ku ev kesayet jî cih bigirin, wê çaxê ne bi sernivîseke bi vî hawî, belkî ev kesayet di bin sernivîseke cudatir de bihatana nirxandin, dê mebest zelaltir bihata fêmkirin. Yanî ne di peywendiya bajar-dewlet û edebiyatê de, di peywendiya bajar-edebiyata serdest û tesîra wan a li ser kesayetên din de, nirxandina van herdu kesayetên navborî dê guncawtir bûya.

Ji aliyê ziman ve Ergün zimanekî rewan, sade û fêambar bi kar aniyê û ji ber zanîna xwe ya soranî, carinan jî vî zaravayî sûd wergirtiye û vê yekê jî tameke cuda daye zimanê berhemê. Ji ber rêbaza wî ya ku şopandiye, derî li pişt deriyên vedibin û xwîner diherike nav berhemê û pêl bi pêl digihije encamê. Xebata Ergün jî ber ku di eslê xwe de xebateke akademîk e, gelek jêgirtin û referans tê de cih digirin, lê şewaza vegotin û bikaranîna van jêgirtinan zêde bel nîne û bi hevokên nivîskar re hemahengiyek çêkiriye ku ev jî xwendina berhemê hêsantir dike. Tenê kêmasiyeke biçûk heye ku ew jî hin şahiyên rastnivîsê ne ku diyar e di mîzanpajê de xerab bûne ku ev yek jî dibe ku hişê hin xwîneran ji aliyê standardbûna rastnivîsê ve tevlihev bike.

Di bikaranîna çavkaniyan de eşkere ye ku heya ji nivîskar hatiye, xwestiye xwe bigihîne deryayeke fireh. Helbet ne mimkûn e haya kesekî ji her çavkaniyê hebe an jî bikaribe xwe bigihîne hemû çavkaniyan. Lê dîsa jî di vê xebatê de di hin sernivîsan de ji hin çavkaniyên sereke sûd wergirtiba dê baştir bûya. Mesela di vegotina mijara şaristaniyê de bikaribûya ji berhema sosyologê Îranî Elî Şerîatî ya bi navê “Medeniyetler Tarihi I – II” sûd wergirtiba dê berhema xwe û vê mijarê dewlendam kiriba. Lê bi giştî dîmeneke wiha naxuye helbet. Heta di hin deran de agahiyên ku di çavkaniyan de berawird kirine û bi saya vê berawirdkirin û tehlîlên xwe yên li ser wan, hin şaşiyên van çavkaniyan jî eşkere û rexne kirine ku ev yek xisûsiyeteke akademiya rexnegir e ku di berhema Ergün de dixuye. Bikaranîna çavkaniyên yekem an jî resen aliyekî din ê serkeftî yê xebata nivîskar e.

Herî dawî mirov dikare bibêje ku di warê xwe de ev xebat, bûye pacye nû û herwiha mîna keke berçav ku bi vî şiklî li ser kesayetên cuda, di qonaxên cuda de, bi xwendinên cuda, berhemên din jî bikarin bîn afirandin. Çawa ku nivîskar di xebata xwe de xwestiye tesîra erênî ya bajarên û bajarvaniyê li ser nivîsê û dahêneriya edebî nîşan bide, berevajî vê tezê pir pêkan e ku antîtezên vê mijarê, yanî tesîra neyînî ya bajarên û bajarvaniyê, di nivîsê û astengkirina dahêneriya edebî de bê nîşandan. Lewra li gorî fikra sereke ya vê xebatê, di bergeha erênî de bajar û desthilat ji bo nivîsê, bûne motîvasyon. Lê wek di serdema bajarên modern de çawa ku nivîs û desthilat li dijî hev rabûne û nivîskaran xwestiye xwe ji sergêjiya bajarên dûr bixin û li derên tik û tenha geriyane ku di warê nivîsandinê de afirîner tir bin, dibe ku di serdemên berê yên bajar û desthilatan de jî ev pevçûn û dijayetiyan di navbera nivîs û desthilatê de bîn dîtin û antîtezên vê xebata navborî jî bîn kirin.

Kenan SUBAŞI

Lêkolîner, Zanîngeha Mardîn Artukluyê
Enstîtuya Zimanên Zindî yên li Tirkiyeyê

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. Bahar ve Yaz sayıları olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Yayımlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçütlerine uygunluk, alana bir yenilik getirme ve başka yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir.

Yazıların Değerlendirilmesi

- Dergimize gönderilen yazılar, öncelikli olarak yayım kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. İlkelere uygun bulunmayanlar, 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 yayımlanır. Hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir.
- Hakemlerden biri veya her ikisi, “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” 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.
- Yayımlanmasına karar verilen yazılar, sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra pdf formatında yazarlara gönderilir. Yazar son okumayı yapar ve gerekli düzeltmeleri metin üzerinde işaretleyerek dergiye geri gönderir.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez ve yazılardaki görüşlerin yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanan yazılar için yazardan dergiye veya dergiden yazara herhangi bir ücret ödenmez.
- Yayın aşamasında yazılar üzerinde esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editör Kurulu tarafından yapılabilir.
- Yayımlanan yazıların yayım hakları MAÜ Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü’ne devredilmiş sayılır. Bu devir, sanal ortamı da kapsar.

Yayın Dili

- JMS’nin yayım 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 5.0008.000- sözcük arasında olmalıdır. Özel yazı karakterleri kullanılmamalı, transkripsiyon işaretleri varsa bununla ilgili dokümanlar ulaştırılmalıdır.

- Yazarın adı, soyadı, unvanı, görev yaptığı kurum ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir.
- Makalenin başlığı içerikle uyumlu olup koyu harflerle yazılmalı ve 15 sözcüğü geçmemelidir.
- Makalenin başında, en fazla 200 ila 250 sözcükten oluşan bir özet yer almalıdır. Özet, hem makalenin orijinal dilinde hem de İngilizce olarak yazılmalıdır. İngilizce özet kısmında makalenin ismine de yer verilmelidir. Özetlerin altında genelden özele doğru sıralanmış 5 ila 8 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

- 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 alınmayan ek bilgiler için kullanılması önerilir.
- Bir yapıtın derleyeni, çevireni, yayıma hazırlayanı, editörü varsa künyede mutlaka gösterilmelidir.
- Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, yazarı, başlığı ve yayım 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 yayınevleri açık şekilde ve makalelerin bulunduğu sayfa aralıkları belirtilmelidir.
- Alıntı yapma ve kaynak göstermede Apa ve Klasik Dipnot yöntemlerinin ikisi de kabul edilmektedir.

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 (Spring 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.

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 as long as 5.0008.000-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 and e-mail address 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 a summary of 200 or 250 word at the start of the article. The summary must be written both in the original language of the article and in English. The title of the article must be stated before the summary as well. There must be key words that ranked from general to specific at the bottom of the summary.
- 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 that should be 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

- 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.
- Both APA and Classic Footnote Citation are accepted for citation and references.

