MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü

the journal of mesopotamian studies

Vol: 4/2
Summer
2019

the journal of mesopotamian studies

JMS

Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü

ISSN: 2147-6659
e-ISSN: 2687-6388

Cilt: 5 • Sayı: 1 • Yıl: 2020
Vol:5 Issue:1 Year:2020

The Journal of Mesopotamian Studies (JMS)

Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies
Vol. 5/1 Winter 2020

ISSN: 2147-6659
e-ISSN: 2687-6388

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
Türkiye' de Yaşayan Diller Enstitüsü

The Journal of Mesopotamian Studies (JMS)

Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies
Vol.5/1 Winter 2020

ISSN: 2147-6659
e-ISSN: 2687-6388

Mardin Artuklu Üniversitesi Adına Sahibi:
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, The Institute of Living Languages in Turkey:

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR
(Rektör)

Editör | Editor in Chief
Doç. Dr. Yunus CENGİZ

Editör Yardımcısı | Assistant Editor
Arş.Gör. Şehmuz KURT (Mardin Artuklu Üni.)

Editörler Kurulu / Editoral Board

Prof. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üni),
Doç.Dr. Mehmet Zahir ERTEKİN (Bingöl Üni),
Doç.Dr. Hayreddin KIZIL (Dicle Üni),
Doç.Dr. Veysi Ünverdi (Mardin Artuklu Üni).
Doç.Dr. Mustafa ASLAN (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Shahab VALI (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Necat KESKİN (Mardin Artuklu Üni)
Dr. Yılmaz ÖZDİL (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Kutlu AKALIN (Mardin Artuklu Üni)
Dr.Zafer KUTLU (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Ayhan TEK (Muş Alpaslan Üni),
Dr. İbrahim BİNGÖL (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Mehmet Tayfun (Mardin Artuklu Üni)
Dr. Zülküf ERGÜN (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Khaled ALADWANI (Mardin Artuklu Üni)
Dr. Ibrahim ALSHIBLI (Mardin Artuklu Üni),
Dr. Amar ALJARAH (Mardin Artuklu Üni).
Dr. Nesim SÖNMEZ (Van Yüzüncüyıl Üni.)

Redaksiyon/Redaction
İngilizce: Arş.Gör.Şehmuz KURT
Türkçe: Öğr. Gör. Mihayel AKYÜZ
Kürtçe: Arş.Gör. Kenan Subaşı Mehmet YONAT
Arapça: Öğr. Gör. Ahmet KIRKAN

Yönetim Yeri | Head Office
Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü/ Mardin Artuklu Üniversitesi/
Merkez Kampüs
Artuklu/Mardin
Tlf: +90 482 212 98 84 20 Fax: +90 482 212 98 85 e-mail: jms@artuklu.edu.tr
web: http://jms.artuklu.edu.tr

Dizgi ve Tasarım: Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü

Şubat 2020

© 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 yayımlanır. Dergide Kürt, Arap ve Süryani kültürü, dili ve edebiyatı alanlarında akademik nitelik taşıyan ve Türkçe, Kürtçe, Arapça, İngilizce ve Süryanice dillerinde yazılan bilimsel çalışmalara yer verilir. | The Journal of Mesopotamian Studies is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The Journal of Mezopotamian Studies is an international peer-reviwed journal published semi-anually (August - February). The scientific research on Kurdish, Arabic and Syriac culture, language and literature written in Turkish, Kurdish, Arabic and Syriac languages are published in The Journal of Mesopotamian Studies (JMS).

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdülhalim AYDIN
(Mardin Artuklu Üni.)

Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA
(Mardin Artuklu Üni.)

Prof. Dr. Farouk ISMAEL
(Unv. Hamburg Almanya)

Prof. Dr. Eleanor COGHILL
(Uppsala Üni. İsveç)

Prof. Dr. Carina JAHANI
(Uppsala Üni. İsveç)

Prof. Dr. Gülşat AYGEN
(Illinois Üni. ABD)

Prof. Dr. Arda ARIKAN
(Akdeniz Üniv.)

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR
(Mardin Artuklu Üni.)

Prof. Dr. Mesut ERGİN
(Dicle Üni.)

Prof. Dr. M. Faruk TOPRAK
(Ankara Üni.)

Prof. Dr. Abdulwahab K. MOUSA
(Zaho Üni. Irak)

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

Doç. Dr. Hazem Said MONTASIR
(El-Ezher Üni. Mısır)

Doç. Dr. Jean François PEROUSE
(St. Anad. Arş. Enst.)

Prof. Dr. M. Nesim DORU
(Mardin Artuklu Üni.)

Prof. Dr. M. Sait TOPRAK
(Mardin Artuklu Üni.)

Prof. Dr. Vahap ÖZPOLAT
(Mardin Artuklu Üni.)

Dr. Amr TAHER
(Harward Üni. ABD)

Dr. Barzoo ELIASI
Oxford Üni. (İngiltere)

Dr. Kaveh DASTOOREH
(Koye Üni. Irak)

Dr. Khaled KHAYATI
(London Üni. İngiltere)

Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN
(Bingöl Üni.)

Doç.Dr. Nesim SÖNMEZ
(Van Yüzüncü Yıl Üni.)

Dr. Yavuz AYKAN
(Boğaziçi Üni.)

Dr. Michael CHYET
(Washington Library ABD)

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

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

The Journal of Mesopotamian Studies (JMS)
Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies
Vol. 5/1 Winter 2020

ISSN: 2147-6659
e-ISSN: 2687-6388

Bu Sayının Hakemleri | Reviewers of This Issue

Prof. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üni.)
Prof. Dr. Tahirhan AYDIN (Mardin Artuklu Üni.)
Doç.Dr. Hayrullah ACAR (Mardin Artuklu Üni.)
Doç.Dr. Mustafa ASLAN (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Zahir ERTEKİN (Bingol Üni.)
Doç. Dr. Ayhan TEK (Muş Alparslan Üni.)
Dr.Osman ASLANOĞLU (Dicle Üni.)
Dr. Nesim SÖNMEZ (Van Yüzüncüyıl Üni.)
Dr. Yaşar ACAT (Şırnak Üni.)
Dr. Ahmet GEMİ (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Halil AKCAY (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. İlyas AKMAN (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. İbrahim BİNGÖL (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Shahap VALİ (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Zülküf Ergün (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Aslam JANKIR (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Kenan SUBAŞI (Mardin Artuklu Üni

İçindekiler | Contents

Editör’den — IV-VII — Editorial

Makaleler | Articles

Emin CENGİZ
Molla Feyzullah Erzen’in Hayatı ve *Levâmi‘u’l-Cevâhir* Adlı Eserinde Arap Diliyle İlgili Değerlendirmeleri
3 - 20
Emin CENGİZ
Molla Feyzullah Erzen's Life and His Evaluations about the Arabic language in his book Levâmi‘u'l-Cevahir

Osman ASLANOĞLU
Gîya di Dîwana Şêx Ebdurrehmanê Aqtepî da
22-46
Osman ASLANOĞLU
Şeyh Abdurrahman Aqtepî’nin Divanında Nebat

Ahmet KIRKAN-Hayreddin KIZIL
Goreyê Peymanê Fonolojî Analîzkerdişê Zazakî; Muqayesekerdişê Vakur, Başûr û Merkezî
48-70
Ahmet KIRKAN- Hayreddin KIZIL
Fonoloji Kriterlerine Göre Zazakî Vokallerinin Analizi; Kuzey, Güney ve Merkez Zazakî Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma

Zeydin GÜLLÜ
Lêkolînek li Ser Şêx Merûfê Nodeyî û Ferhenga Wî ya Menzûm Kitabu Ehmediyeyê
72-87
Zeydin GÜLLÜ
Şeyh Maruf Nodeyi ve Kitabu Ehmediye Adlı Sözlüğü Üzerine Bir Araştırma

Fakhir ALI ARIF
سیمبۆلا باڵندەیان د هەڵبەستا مەلایێ جزیری دا
89-109
Fakhir ALI ARIF
Melayê Cizîrî’nin Şiirlerinde Kuş Sembolü

Zeyad RESHAD QADER
لەتیف هەڵمەت و شیعری مندالآن
111-139
Zeyad RESHAD QADER
Biçimsel ve Genel Geçer Değerler Arasında Yaşayan Belagat; Bedî (Mecâz) Sanatı Örneği

Nûbar REMDAN MEHEMED
ا لنقشبنديّة الكوردية في الجزيرة السوريّة
141-166
Nûbar REMDAN MEHEMED
Suriye Ceziresindeki Kürt Nakşiliği

EDİTÖR'DEN

Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü'nün uluslararası hakemli dergisi olan The Journal of Mesopotamian Studies (JMS) dergisinin c.5/s.1. sayısını size ulaştırmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayı ile birlikte çok dilli akademik yayıncılıkta 5. Yılımıza girmiş olacağız. Bugüne kadar ULAKBİM ve uluslararası standartlara uygun yayın hayatında devam eden dergimizin 5. yılımızı dolduracağımız 2020 yılında TR DİZİN'e girmeyi umuyoruz.

JMS'nin bu sayısında 7 makale yer almaktadır. Çok dilli akademik yayıncılık ilkesinden yine ödün vermediğimiz bu sayımızdaki makalelerden biri Türkçe, biri Arapça, beşi Kürtçe yazılmıştır. Kürtçe makalelerin biri Zazakî, biri Soranî, üçü Kurmancî lehçesinde yazılmıştır. Kurmancî makalelerin biri Arap alfabesiyle diğer ikisi de Latin alfabesinde yazılmıştır.

İlk makale Emin Cengiz'in Türkçe yazdığı ***Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı ve Levâmi'U'l-Cevâhir Adlı Eserinde Arap Diliyle İlgili Değerlendirmeleri*** adlı çalışmasıdır. Cengiz bu makalesinde Şırnaklı âlim Molla Feyzullah Erzen (1932-2002)'in hayatını ve eserlerini tanıttıktan sonra müellifin ***Levâmi'U'l-Cevâhir*** adlı eserine odaklanmakta ve söz konusu eserde Arap diliyle ilgili değerlendirmeleri incelemektedir.

Osman Aslanoğlu ***Gîya di Dîwana Şêx Ebdurrehmanên Aqtepî*** (Şeyh Abdurrahman Aqtepî'nin Divanında Nebat) adlı makalesinde müderris, araştırmacı ve şair Şeyh Abdurrahman Aktepî'nin Dîvan-ı Ruhî adlı dîvânını mazmunlar yönüyle incelemektedir. Yazat adı geçen divânda çokça kullanılan mazmunlardan olan bitki mazmunları üzerinde durmakta ve örnekleriyle Aktepî'nin bitkiler hakkındaki edebi yaklaşımını okuyuculara sunmaktadır.

Goreyê Peymanê Fonolojî Analîzkerdişê Vokalanê Zazakî; Muqayesekerdişê Zazakîya Vakur, Başûr û Merkezî (Fonoloji Kriterlerine Gore Zazaki Vokalleri Analizi; Kuzey, Guney ve Merkez Zazaki Uzerine Karşılaştırmalı Bir Calışma) adlı makalelerinde Ahmet Kırkan ve Hayreddin Kızıl fonoloji yönünden Zazakî ağızlarındaki vokalleri analiz etmektedirler. Ahmet Kırkan tarafından 2019 yılında Dicle Üniveritesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kürt Dili ve Edebiyatı

Anabilm Dalı'nda savunulan doktora tezinden üretilen bu makale çalışmasının amacı üç farklı bölgede konuşulan Zazaca'nın vokallerini karşılaştırmaktır.

Zeydin Güllü ***Lêkolînek li Ser Şêx Merûfê Nodeyî û Ferhenga Wî ya Menzûm Kitabu Ehmediyeyê*** (Şeyh Maruf Nodeyi ve Kitabu Ehmediye Adlı Manzum Sözlüğü Üzerine Bir Araştırma) adlı makalesinde, manzum sözlük geleneği ve Şeyh Meruf Nodeyi hakkında kısa bilgiler verdikten sonra müellifin sözlüğünü şekil, muhteva ve dilsel açıdan incelemiştir. Zeydin Güllü'nün "Transkrîpsiyon û Vekolîna Kitabu Ehmediyeyê" adlı yüksek lisanından üretilen bu makale Kürtçe'nin Kurmancî lehçesinde yazılmıştır.

Fakhir Ali Arif سیمبۆلا باڵندەیان د هەڵبەستا مەلایێ جزیری دا (Melayê Cizîrî'nin Şiirlerinde Kuş Sembolü) adlı makalesinde Klâsik Kürt Edebiyatı'nın en güçlü isimlerinden olan Melayê Cizîri'nin şiirlerini sembol ve imaj yönüyle incelemektedir. Çalışmada Cizîrî'nin hayvan sembollerini, özellikle "kuş" sembolünü kullanma biçimi Hafiz-i Şirazi'nin aynı sembolleri kullanma biçimi ile karşılaştırılarak sunulmuştur.

Zeyda Reshad Qader, لەتیف هەڵمەت و شیعری منداڵان (Letif Helmet ve Çocuk Şiirleri) adlı çalışmasında Kürtçe çocuk edebiyatı ve çocuk şiirleri türünde eserler vermiş olan Letif Helmet'in yazdığı çocuk şiirlerini incelemektedir. Bu araştırmada şairin dili ve tarzı tartışılmış ve yazılarının içeriğini ve göndermek istediği mesajı gösterilmeye çalışılmış ve böylece şairin diğer yazar ve şairlerle benzerlikleri ve farklılıkları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Nûbar Remdan Mehemed النقشبنديّة الكوردية في الجزيرة السوريّة (Suriye Ceziresi'ndeki Kürt Nakşiliği-I) adlı çalışmasının konusu Nakşibendi Tarikatı'nın Halidiye kolunun Süriye'deki Cezire bölgesindeki Kürtler arasında yayılmasıdır. Bu çalışmada söz konusu tatikat kolunun içtimai ve siyasi rollerine değinilmiş, ayrıca tarikatın bu bölgede gerilemesinin ve tarikatın günümüzdeki durumu üzerinde durulmuştur.

Dergimizin bu sayısına Ön Kontrol aşamasındaki değerlendirmeleriyle katkı sunan Editör Kurulu üyelerine ve Değerlendirme aşamasında değerli görüşlerinin sunan sayı hakemlerine teşekkür ederiz. Bir sonraki sayımız olan c.5/s.2 sayısında yine değerli çalışmalar ile karşınızda olmak dileğiyle.

Doç. Dr. Yunus CENGİZ

Editör

EDITORIAL

We are pleased to bring you v. 5/1 of The Journal of Mesopotamian Studies (JMS), the international peer-reviewed journal of Mardin Artuklu University Institute of Living Languages in Turkey. With this issue, we have entered our 5th year in multilingual academic publishing. We hope to enter TR INDEX in 2020, when we will fill our 5th year of our journal, which has been in publication life in accordance with ULAKBİM and international standards.

This issue of JMS includes a total of 7 articles. In this issue, which we do not compromise on the principle of multilingual academic publishing, one of the articles is written in Turkish, one in Arabic and five in Kurdish. One of the Kurdish articles is written in Zazakî, one in Soranî and three in the Kurmanji dialect. One of the Kurmanji articles is written in the Arabic alphabet and the other two in the Latin alphabet.

The first article is written in Turkish by Emin Cengiz titled **Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı ve Levâmi'U'l-Cevâhir Adlı Eserinde Arap Diliyle İlgili Değerlendirmeleri** (Molla Feyzullah Erzen's Life and His Evaluations about the Arabic Language in His Book *Levâmi'u'l-Cevahir*). In this article, Cengiz focuses on the author's work named Levâmi'U'l-Cevâhir after introducing the life and works of scholar Molla Feyzullah Erzen (1932-2002), who is from Şırnak. Then he examines the evaluations of the scholar about the Arabic language in the work in question.

In his article entitled **Gîya di Dîwana Şêx Ebdurrehmanên Aqtepî** (Plants in the Divan of Sheikh Abd-el-Rahman Aqtepî), Osman Aslanoğlu examines the Dîvan-ı Ruhî of the mudarris, researcher and poet Sheikh Abd-el-Rahman Aqtepî. The writer focuses on plant metaphors, which are widely used in the diwan, and presents the literary approach of Aqtepî about plants with examples.

In the article, **Goreyê Peymanê Fonolojî Analîzkerdişê Vokalanê Zazakî; Muqayesekerdişê Zazakîya Vakur, Başûr û Merkezî** (An Analysis on Zazaki Vokal in Terms of Phonolgy Criteria; A Comparative Study on Northern, Southern and Center Zazaki) Ahmet Kırkan and Hayreddin Kızıl analyze the vocals in Zazakî in terms of phonology. The aim of this article, which was produced from the doctoral dissertation defended at Dicle University, Institute of Social Sciences of the Department of Kurdish Language and Literature in 2019, is to compare the vocals of Zazakî spoken in three different regions.

In his article entitled **Lêkolînek li Ser Şêx Merûfê Nodeyî û Ferhenga Wî ya Menzûm Kitabu Ehmediyeyê** (A Research on Sheikh Marof Nodeyi and His Dictionary Called Kitabu Ehmediye) Zeydin Güllü gives some information about Verse Dictionary Tradition and Sheikh Meruf Nodeyi and then evaluates the dictionary in question according to form, context and language. This article, which was produced from Zeydin Güllü's master thesis titled “Transcription and Research of Kitabu Ehmediye” is written in the Kurmanji dialect of Kurdish.

In his article entitled سیمبۆلا باڵندەیان د هەڵبەستا مەلایێ جزیری دا (Bird Symbols in Molla al-Jezeri’s Poetry) Fakhir Ali Arif, evaluates poems of Melayê Cizîrî, who is one of the most strongest names in Classical Kurdish Literature, in terms of symbol and image. In the study, the way that Cizîrî used the animal symbols, especially the "bird" symbol, is compared with the way Hafiz-i Şirazi used the same symbols.

In his work entitled لەتیف هەڵمەت و شیعری منداڵان (Lateef Halmat and Chilren’s Poems) Zeyda Reshad Qader examines children's poems written by Letif Helmet, who wrote works in Kurdish children's literature and children's poems. In this research, the language and style of the poet is discussed and the content of his writings and the message he wanted to send are tried to revealed and the similarities and differences of the poet with other writers and poets are tried to shown.

The article by Nûbar Remdan Mehemed entitled النقشبنديّة الكوردية في الجزيرة السوريّة (Kurdish Naqshibendiyah in Syrian Jazira) search for the spread of the Naqshbandi order among the Kurds in the Al-Jazeera region in Syria. In this work, the internal and political roles of the mentioned branch of the Order are also addressed, and the current situation of the Order in this region is emphasized.

We would like to thank the Editorial Board members who contributed to this issue of our journal with their evaluations during the Pre-Control stage and reviewers who provided their valuable opinions during the Evaluation stage. We hope to be in front of you with valuable studies in our next issue, v.5/2, in August 2020.

Assoc.Prof. Yunus CENGİZ

Editor

Makaleler | Articles

The Journal of Mesopotamian Studies
Cengiz, Emin. Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı ve Levâmi'u'l-Cevâhir Adlı Eserinde Arap Diliyle İlgili Değerlendirmeleri
The Journal of Mesopotamian Studies, C: 5/1, Winter 2020, s. 3-20.
Doi: 10.35859/jms.2020.661395

Makale Geliş Tarihi: 19.12.2019
Makale Kabul Tarihi: 16.02.2020

MOLLA FEYZULLAH ERZEN'İN HAYATI VE *LEVÂMİ'U'L-CEVÂHİR* ADLI ESERİNDE ARAP DİLİYLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELERİ*

Emin Cengiz[1]

ÖZ

Anadolu'da dün olduğu gibi bugün de birçok âlim yetişmiş, bu âlimler toplumun manevi anlamda inşasında önemli hizmetler vermişlerdir. Bunların birçoğu bir yandan talebe yetiştirirken, diğer yandan da çeşitli alanlarda kitap ve risaleler telif etmişlerdir. Şırnaklı âlim Molla Feyzullah Erzen (1932-2002) de bu alimlerden birisidir. Molla Feyzullah, Şırnak'ın Güçlükonak ilçesine bağlı Fındık köyünde dünyaya gelmiştir. O henüz küçük yaşlarda ilim tahsiline başlamış ve bölgedeki birçok âlimden ders almıştır. Belli bir bilgi birikimine ulaşınca da çeşitli ilimlerde pek çok eser telif etmiştir. Bu telifattan bir tanesi de *Levâmiu'l-Cevâhir bi İsnâ 'Aşere 'İlmen Yucâhir* adlı eseridir. Müellifin söz konusu eseri incelendiğinde tefsir, hadis, kelâm gibi ilimlerin yanı sıra felsefe, coğrafya, nahiv, sarf, kıraat ve edebiyat gibi farklı alanlarla ilgili çeşitli değerlendirmelere rastlanmaktadır. On iki ilmi ihtiva eden bu eserde müellif özellikle Arap diline dair önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu çalışmada Şırnaklı âlim Molla Feyzullah Erzen'in söz konusu eserinde Arap diliyle ilgili değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Anahter Kelimeler: Arap dili ve edebiyatı, Erzen, Feyzullah, Levâmi'u'l-Cevâhir, Medrese.

---

* Bu çalışma, 26-28 Ekim 2018 tarihlerinde Şırnak Üniversitesi tarafından Silopi'de düzenlenen "Üç Ülkenin Kavşağında: Uluslararası Silopi Sempozyumu'nda sunduğumuz bildirinin makaleye dönüştürülmüş halidir.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatih-emin@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5109-1342

Molla Feyzullah Erzen's Life and His Evaluations about the Arabic language in his book *Levâmi'u'l-Cevahir*

ABSTRACT

In Anatolia, as in the past, many scholars have grown up today, and these scholars have provided important services in the spiritual construction of society. While many of them raising the students on the one hand, they wrote books and theses in various fields. One of them is scholar Molla Feyzullah Erzen (1932-2002). Molla Feyzullah Şırnak was born in the village of Fındık in the district of Güçlükonak. He started his education at a young age and took lessons from many scholars in the region. When he reached a certain accumulation of knowledge, many works in various Sciences have been wrote. One of this books is the work of *Levâmiu'l-Cevâhir bi İsnâ 'Aşere 'İlmen Yucâhir*. When we look at this work we see that it contains some assessments concerning scholastic disciplines like commentary of Quran, hadith, kelâm as well as the different fields like philosophy, geography, nahiv (Arabic grammar), qıraat (reading of Quran), sarf (Arabic morphology) and literature. In this work, which includes twelve sciences, he made important assessments of the authentic Arabic language. In this paper, the scholar Molla Feyzullah Erzen's evaluation of the Arabic language will be taken into analyze.

Keywords: Arabic language and literature, Erzen, Feyzullah, Levâmi'u'l-Cevâhir, Madrasah.

Giriş

İslâm medeniyeti tarihinde son derece önemli bir konuma sahip olan Osmanlı kültür ve medeniyetinin inşasında, o dönemin eğitim kurumları olan medreselerde yetişmiş bilim insanlarının büyük katkısı olmuştur. Anadolu coğrafyasında yoğun olarak bulunan medreseler Osmanlı'nın yıkılışına kadar devletin ve toplumun ihtiyaç duyduğu beyin gücünü üretme faaliyetlerini aktif bir şekilde yürütmüştür. Medreseler cumhuriyet döneminde yeni eğitim sistemiyle birlikte eski canlılıklarını kaybetse de Anadolu'nun çeşitli yerlerinde günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Medreselerin günümüzde eğitim faaliyetlerine devam ettiği bölgelerden birisi de Şırnak yöresidir. Bu bölgede yetişen âlimler, Şafiî fıkhına hâkim olmalarıyla ön plana çıkmış ve halka verdikleri fetvalarla yol göstermişlerdir. Bunun yanı sıra Arapçaya özel bir önem vermiş, talebelerine bu dilin inceliklerini öğreterek onların temel kaynaklara erişebilmelerini sağlamışlardır. Daha çok tedrisatla uğraşan bu âlimlerin bazıları ise pek çok önemli eser telif etmiştir. Bunlardan birisi de Molla Feyzullah Erzen (1932-2002)'dir. O, telif ettiği *Levâmiu'l-Cevâhir bi İsnâ 'Aşere 'İlmen Yucâhir* adlı ansiklopedik eserine on iki ilimle alakalı önemli bilgiler dercetmiştir.

Bu çalışma, Molla Feyzullah Erzen'in söz konusu eserinde ele aldığı Arap diline dair konuları incelemeyi hedeflemektedir. Böylece hem Erzen ve *Levâmiu'l-Cevâhir* adlı eseri ilim dünyasına tanıtılmış olacak hem de bu eserin Arap dili

açısından önemi ortaya konularak müellifin bu alandaki yetkinliği tespit edilmiş olacaktır.[2]

1. Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı ve İlmi Kişiliği

1.1. Hayatı

Geçmişte Anadolu'nun Doğu ve Güneydoğu illerindeki medreselerde yetişen alimler, genellikle telif ettikleri eserlerinin baş tarafında "tercemetu'l-muellif" başlığı altında kendi hayatları hakkında kısa bir bilgilendirme yaparlardı. Müellifimiz de eserlerinde otobiyografisini kaleme aldığı bölümlerde ismini, Seyyid Feyzullah Erzen b. Şeyh Muhammed b. Şeyh Hasan el-Buhtî el-Findîkî b. Şeyh Ömer b. Şeyh Hasan el-Hatîb Siirdî Kâdirî şeklinde zikretmektedir (Karasakal, 2013: 202). Molla Feyzullah, 1932 yılında, Siirt'e 80, Cizre'ye 60 km. uzaklıkta bulunan, o dönemde Siirt'in Eruh ilçesine, günümüzde ise Şırnak'ın Güçlükonak ilçesine bağlı bir köy olan Fındık'ta doğdu. Şeyh Muhammed Efendi (d. M. 1891-ö. M. 1967)[3] ile Rahime Hanım'ın üçüncü oğludur. İlkokula Fındık köyünde başlamış, bu esnada babasından Kur'ân okuma ve az da olsa Arapça eğitimi almıştır. İlkokuldan sonra Arapça ve diğer dini ilimleri tahsile başlayan Erzen, dönemin meşhur âlimlerinden çeşitli ilim dallarında dersler almıştır. Kısa bir süre günümüzde Güçlükonak ilçesine bağlı Yavuzoymak (Ziving) köyünde Arapça eğitimi aldıktan sonra (Özdirek, 2010: 718)[4] Cizre'ye giderek Seyyidler Camii'nde Şeyh Muhammed Said Seyda el-Cezeri (ö. 1968)'nin öğrencisi olan Karslı Molla İbrahim (ö. 2006)'den ders almaya başlamıştır. Zekâsı ve çalışkanlığı sayesinde kısa sürede hocasının takdirini kazanan Molla Feyzullah, ilim tahsiline devam ederken eğitime yeni başlamış talebelere ders vermeye devam etmiştir. Bir ara Molla Feyzullah, hocası Karslı Molla İbrahim ile beraber ilim tahsil emek maksadıyla Irak'ın Zaho beldesine gitmiştir. Burada kısa bir süre kaldıktan sonra Cizre'ye geri dönmüştür (Yılmaz, 2012: 60,61).

[2] Bu çalışmanın hazırlanmasında Feyzullah Erzen'nin Silopi'de yaşayan ve imam-hatip olarak görev yapan oğlu Abdülkadir Erzen'in büyük katkısı olmuştur. Kendileriyle 08.08.2018 tarihinde gerçekleştirdiğimiz mülakatta babası Molla Feyzullah'ın hayatı ve eserleri hakkında önemli bilgilere ulaştık. Bu katkılarından dolayı kendilerine teşekkürü bir borç bilirim.

[3] Şeyh Muhammed Efendi, Fındıklı meşhur Şeyh Hasan (d. H. 1270-ö.?) ile Hanife Hanım'ın 10 çocuğundan birisidir. Fındık'a bağlı Cılekân köyünde fahri imamlık yapmış ve talebe okutmuştur. Ayrıca Fındık nahiyesinde ve Zivi köyünde de imamlık yapan Muhammed Efendi, eşi Rahime Hanım'ın vefatından sonra Zivi Köyünden Ayşe Hanım'la evlenmiştir. Hitabeti güçlü ve güzel şiir söylemekle birlikte Kur'ân-ı Kerîm tilavetini ve ezân-ı şerifi okuyuşu çok beğenilirdi. Muhammed Efendi'nin en büyük arzusu çocuklarının Arapça okuyup büyük birer alim olmalarıydı. Hayatı hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. M. Said Erzen, *Dünden Bugüne Erzen Ailesi*, Birinci Baskı, Kilim Matbaacılık, İstanbul 2007, s. 100-101.

[4] Feyzullah Erzen'in oğlu Abdülkadir, babasının Zivink'te okumadığını aktarmıştır. Bkz. Karasakal, "Seyyid Feyzullah Fındîkî ve Levâmi'ul-Cevâhir Adlı Eseri", s. 204.

Molla İbrahim, Şeyh Muhammed Said Seyda el-Cezerî'den icazet alıp memleketi Iğdır'a[5] dönmek zorunda kalınca, Feyzullah Erzen de onunla birlikte Iğdır'a gitmiş ve iki sene burada medrese tahsiline devam etmiştir. Iğdır'dan dönen Molla Feyzullah, Cizre'ye bağlı Yeşilyurt (Cınıbır) köyünde fahri imamlık yapan amcası meşhur Seyyid Ali Fındîkî Efendi (ö. 1968)'den ders almaya başlamıştır (Erzen, 1992: I/393). Yeşilyurt halkının fakirliği sebebiyle talebelerin geçimini sağlamakta zorlanınca, tekrar Yeşilyurt'tan Cizre'ye dönmüştür. Daha sonra, dönemin meşhur alimlerinden olan Cizre müftüsü Mahmut Bilgi Efendi'nin talebeleri arasına katılmış, ancak Mahmut Bilgi Efendi, resmî işi ve diğer meşgaleleri sebebiyle talebelerine yeterince vakit ayıramayınca medrese tahsiline kısa bir süre ara vermek zorunda kalmıştır (Özdirek, 2010: 718).

İlim öğrenmeye çok istekli olan Erzen, çeşitli alternatiflerin peşine düşermüş ve kısa bir aradan sonra Suriye'de ikamet eden Şeyh İbrahim Hakkı el-Basretî (ö. l963)'nin yanına gidip ondan ders almaya başlamıştır. Bu arada Şeyh İbrahim Hakkı el-Basreti'den tasavvuf icazeti de almıştır. Türkiye'ye döndükten sonra tekrar Suriye'ye giderek bu defa Derik ilçesinde bulunan Molla Ahmet Kürdi el-Bafevî (ö. l960?) Hoca'dan iki sene ders almış ve tahsilini tamamladıktan sonra ilmi icâzetini alarak Türkiye'ye dönmüştür. Erzen, o sıralar askerlik çağına geldiği için Türkiye'ye dönünce hemen askere alınır. İki sene askerlik görevini İstanbul'da yapan Molla Feyzullah Erzen, askerlik dönüşü Şırnak merkeze bağlı Kasrik köyünde ikamet eden Şeyh Abdullah'ın kızı Şükriye Hanım'la evlenmiştir. Birkaç sene sonra da Cizreli Abdullah Yavuz'un kızı Hatice Hanım'la ikinci bir evlilik yapan Erzen'in her iki eşinden dokuzu erkek ikisi kız olmak üzere toplam on bir çocuğu olmuştur.

Feyzullah Hoca Kırkkuyu (Deştalela) köyünde fahri imamlık yapmaya başlamış ve burada yedi sene[6] boyunca talebelere ders vermiştir. Bir ara kardeşinin isteği üzerine Van'ın Özalp ilçesine bağlı Şehittepe (Rımoğlu) köyüne gitmiş ve burada iki sene fahri imamlık yapmıştır. Kırkkuyu sakinlerinin yoğun isteği üzerine buraya tekrar dönen Feyzullah Hoca, Cizre'de kadrolu imamlık görevi alarak Kocapınar (Amerin) köyüne resmi imam olarak atanmıştır. Tam olarak on dokuz yıl altı ay Cizre'nin Kocapınar köyünde kalan Molla Feyzullah, burasını bir ilim yuvasına dönüştürmüş ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Emekli olmasına az bir süre kala Silopi'nin Ortaköy (Gundhedit) halkının isteği üzerine tayinini buraya istemiş ve emekli olduktan sonra Silopi'ye yerleşmiştir.

---

[5] Önceleri Iğdır, Kars iline bağlı olduğu için Mele İbrahim Güneş Hoca, Karslı olarak anılmıştır. Ancak memleketi Iğdır'dır. Bkz. Karasakal, "Seyyid Feyzullah Fındîkî ve Levâmi'ul-Cevâhir Adlı Eseri", s. 204.

[6] Molla Feyzullah Erzen'in oğlu Abdülkadir Erzen'in babasının hayatıyla ilgili kaleme aldığı özel notta Deştalela'da yedi sene görev yaptığı yazılmaktadır. Bkz. Abdülkadir Erzen, *Şeyh Seyid Feyzıullah Erzen el-Fındıkî'nin Hayatı ve Eserleri* (Babasıyla ilgili kaleme aldığı basılmamış özel notları), [ys.], [tsz.], s. 2. Ancak bazı kaynaklarda burada üç dört sene kaldığı ifade edilmektedir. Bkz. Özdirek, "Cumhuriyet Döneminde Şırnak Bölgesinde Yaşayan Âlimlerin Fıkıhla İlgili Eserlerinin Değerlendirmesi", s. 718.

Van'da bulunan kardeşinin isteği üzerine 1992'de ikinci defa Van'a giden Molla Feyzulah, burada sekiz sene kalmış ve bu süre zarfında alimler arasında tartışılan güncel meselelere dair eserler yazmaya başlamıştır. Sekiz yıl sonra, 2000 yılında tekrar Silopi'ye dönen Molla Feyzullah, Van'da yazmaya başladığı üç ciltlik *Levâmi'u'l-Cevâhir* adlı kitabının üçüncü cildini Silopi'de tamamlamıştır. Burada kendisini ziyarete gelen bölge alimlerinin sordukları fıkhi meseleleri de araştırıp söz konusu eserinde toplamıştır.

Bütün hayatı ilim öğrenip öğretmekle geçen Molla Feyzullah, 45 yıllık müderrislik hayatında çok sayıda talebe yetiştirmiş ve eser telif etmiştir. Ömrünün son anına kadar ilimle meşgul olan Molla Feyzullah Erzen "şehirlerde kılınan cuma namazından sonra zuhr-i ahirin iade edilmesi" meselesi hakkında yeni bir risale yazmak için İmam Şafii'nin *el-Umm* adlı eserini mütalaa ettiği günlerde rahatsızlanmış ve 10.08.2002 Cumartesi günü 70 yaşında vefat etmiştir.

Erzen ailesi genellikle cenazelerini Fındık köyündeki mezarlığa defnederlerdi. Ancak Silopi halkının talebi üzerine Molla Feyzullah Silopi'ye defnedilmiştir (Özdirek, 2010: 718). Amelde Şafii mezhebine, tasavvufta ise Nakşibendi ve Kadirî tarikatına müntesip olan Molla Feyzullah Hoca, Arapça, Farsça, Türkçe, Kürtçe ve İngilizce (temel seviyede) bilmekte idi. Türkçe ve Kürtçenin dışında Farsça ve Arapçayı da ana dili gibi konuşmakta idi. [7]

1.2. Eserleri

Müellifin gerek çeşitli ilim dallarında telif ettiği eserlerine gerekse yetiştirdiği çok sayıdaki talebelerine bakıldığında onun pek çok ilim dalında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinin büyük çoğunluğunu gündemdeki dinî ve hukukî problemleri incelediği fıkhî konularda yazdığı için daha çok bir fıkıhçı olarak ön plana çıkmış (Karataş, 2018: 90) olsa da sarf, nahiv ve şiir gibi Arap diliyle ilgili ilmî disiplinlere de son derece hâkim bir şahsiyettir.[8] Müellifin bütün çalışmaları büyük oğlu ve aynı zamanda icazetli öğrencisi olan Abdülkadir Erzen Hoca tarafından bir araya getirilmişse de mevcut eserlerinin bir kısmı matbu bir kısmı ise mahtut (el yazma) olup yeni çabaları beklemektedir.

---

[7] Molla Feyzyllah Erzen'in hayatına dair geniş bilgi için bkz. Erzen, *Levâmi'u'l-Cevâhir*, I, 392-398; Erzen, *Dünden Bugüne Erzen Ailesi*, s. 109-112; Abdülkadir Erzen, *Şeyh Seyid Feyzullah Erzen el-Fındıkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 1-30; Özdirek, "Cumhuriyet Döneminde Şırnak Bölgesinde Yaşayan Âlimlerin Fıkıhla İlgili Eserlerinin Değerlendirmesi", s. 717-718; Karasakal, "Seyyid Feyzullah Fındîkî ve Levâmi'ul-Cevâhir Adlı Eseri", s. 201-209; Karasakal, "Seyyid Feyzullah Erzen'in Levami'u'l-cevahir'inde Tufan Kıssası", U*luslararası Hz. Nuh ve Cudi Sempozyumu 27-29 Eylül 2013*, Ed. Hamdi Gündoğar, Ömer Ali Yıldırım, M. Ata Az, İlbey Matbaa, (İstanbul 2014), s. 562,563.

[8] Oğlu Abdülkadir Erzen'le yaptığımız görüşmede bize babasının Arap diline son derece hâkim olduğunu hatta babasının "Eğer sarf ve nahiv ilmi ortadan kalksa, sayfalardan silinse, onu noktasından virgülüne kadar tekrar yazabilirim." dediğini nakletmiştir. Abdülkadir Erzen (Molla Feyzullah Erzen'in büyük oğlu) ile Silopi'de yapılan 08.08.2018 tarihli mülakattan.

1.2.1. ***Levâmi'u'l-Cevâhir bi İsnâ 'Aşere Fennen Yucâhir***: Çalışmamızın konusunu teşkil eden bu kitap kelâm, tasavvuf, tefsir, felsefe, peygamberler tarihi, Arapça, fıkıh gibi çeşitli ilim dallarını ihtiva eden üç ciltlik mahtut bir eserdir. Müellif tedris ve irşad faaliyetleri esnasında üzerinde çalıştığı meseleleri mümkün mertebe konularına göre tasnif ederek bu eseri oluşturmuştur. Kitapta işlenen konuların çeşitliliği ve genişliği müellifin ilmi birikimini göstermesi bakımından önemlidir. Mebhasler halinde yazılan eserin birinci cildinde kâinatın yaratılışı, kelâm ilmi, ruh-ceset ilişkisi, sihir, tılsım, makro âlem, bazı hadisler üzerine mülahazalar, cin ve şeytanla ilgili bilgiler, tasavvufi bazı incelikler ve bazı âyetlerin tefsiri ele alınmıştır. İkinci ciltte felsefeye geniş bir yer ayrılmış, ayrıca Arap dilinin çeşitli unsurları ile kıssalar, yemek ve âdâbı, rüya, ilham, keramet gibi konular, tasavvufi bazı meseleler ve peygamberler tarihinden ilginç bazı olaylar nakledilmiştir. Üçüncü cilt ise tamamen fıkhî konulara tahsis edilmiştir. Çalışmamızda müellifin bu eserde Arap diline dair mülahazalarını ayrıca inceleyeceğiz.

1.2.2. ***Ârâu'l-'Urâ fî İmtinâ'i'z-Zuhri ba'de'l-Cum'ati fi'l-Kurâ*****:** Eser köylerde Cuma namazından sonra ayrıca öğle namazının da iade edilmesinin Şafiî mezhebi açısından hükmünü konu edinmiştir. 1974 yılında yazımı tamamlanan eser, halen el yazması şeklinde olup yarım A4 boyutunda ve 76 sayfadan oluşmaktadır.[9]

1.2.3. ***Keşfu'l-Ervâk 'an Ahkâmi'l-Fulûsi ve'l-Evrâk*****:** Kâğıt paralarla alışverişin hükmünü konu edinen eser, yarım A4 boyutunda ve 52 sayfa olup 1997 yılında basılmıştır. Ancak baskı yeri ve matbaası belirtilmemiştir. Müellif bu esere bir takım ilave ve düzeltmeler yapmış ancak bu son hali basılmamıştır.

1.2.4. ***Zekâtu'l-Mâl Tehillu li'l-Âl*****:** Müellif bu eserinde ehli beyte zekât verilmesini yasaklayan fıkhî hükümlerin gerekçelerinin günümüzde mevcut olmadığını, dolayısıyla yardıma muhtaç olan seyyidlerin zekât alabileceği görüşünü temellendirmiştir. 1998 yılında tamamlanan eser, yarım A4 boyutunda olup 16 varak (32 sayfa)'tan oluşmaktadır.

1.2.5. ***en-Nuktatu fî Tahâreti'l-'unt*****:** Müellif bu eserinde bölgedeki Şafiî ulemanın aksine kolonyanın necis olmadığını delilleriyle birlikte ortaya koymaktadır. 1998 yılında yazılan eser, yarım A4 boyutunda olup 37 varak (74 sayfa)'tan oluşmaktadır.

1.2.6. ***'İkdu'l-E'âlî fî hidmeti 'ani'l-Ğazâlî***: Siirt'li Molla Hasan'ın Feyzullah Erzen'e, İmam Gazalî'in *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde yer alan Hristiyan ve Yahudilerin Allah (c)'a evlat isnat etmelerinin nasıl anlaşılması gerektiği yönündeki sorusuna istinaden kaleme alınmış bir risaledir. Bu risale 1995 yılında kaleme alınmış olup yarım A4 boyutunda ve 6 varak (12 sayfa)'tan oluşan mahtut bir eserdir.

[9] Eserdeki fıkhî görüşlerin tanıtımı için ayrıca bkz. Karataş, "Eş-Şu'abu'l-Erba' fi-Mtinâi'z-Zuhr", s. 89-98.

1.2.7. ***Kavlu'n-Nâhî 'ani'l-Âlâti'l-Melâhî*****:** Müzik aletlerini alıp satmanın ve kullanmanın hükmü ile ilgili yazılmış bir risaledir. Bu risale 1998 yılında yazılmış olup yarım A4 boyutunda ve 32 varak (64 sayfa)'tan oluşan mahtut bir eserdir.

1.2.8. ***Ahle'l-Evvkât fi'l-Kıraati 'ale'l-Emvât*****:** Müellif bu risalesinde Şafiî mezhebi ve kendi görüşlerine göre cenazeye Kur'ân okumanın hükmünü ele almıştır. Bu risale 2000 yılında yazılmış olup yarım A4 boyutunda ve 64 varak (128 sayfa)'tan oluşan mahtut bir eserdir.

1.2.9. ***Îcâzu'l-Cevâb fî Zebîhati Ehli'l-Kitâb*****:** Eser ehl-i kitabın kestiği hayvanların etinin tüketilmesinin Şafiî mezhebine göre hükmünü konu edinen bir risaledir. Bu risale 2000 yılında yarım A4 boyutunda yazılmış mahtut bir eserdir.

1.2.10. ***er-Rudûdu'd-Dâmiğa fi'r-Reddi 'ale'l-Mevlidi'l-Kurmancî*****:** Eserde halk arasında yaygın olarak okunan Kürtçe mevlitlerdeki birtakım yanlışlar düzeltilmekte ve itikadî olarak problemli sayılan bazı hususlara dikkat çekilmektedir. Bu risale 2000 yılında yazılmış olup yarım A4 boyutunda ve 13 varak (26 sayfa)'tan oluşan mahtut bir eserdir.

1.2.12. ***Mevlid: Hate Sefadı Mevlidi Mustafa*****:** Müellifin halk arasında yaygın olarak okunan Kürtçe mevlide yaptığı tenkitler üzerine kendisinden bir yazması talep edilince bu eser kaleme alınmıştır. Kürtçe bir mevlid olan eser 1994 yılında tamamlanmış ve Feyzullah Erzen'in vefatından sonra oğlu Abdülkadir Erzen tarafından Halk Matbaacılık'ta basılmıştır. Molla Feyzullah, Kürtçe mevlidi, barındırdığı yanlış bilgiler sebebi ile eleştirmiş ve Ertûşî'nin mevlidine bir reddiye yazmıştır. Kendisine eleştirdiği mevlide alternatif olması için bir mevlid yazması teklif edilince de bu eseri kaleme almıştır (Tıraşçı, 2012: 505,506).

1.2.13. ***Mevlid: Gule Narenci Mevlide Kurmanci*****:** Müellifin Ertûşî'nin mevlidine karşılık yazdığı bir diğer Kürtçe mevlididir. 1983 yılında kaleme alınan eser, yukarıdaki mevlidi gibi Feyzullah Hoca'nın oğlu Abdülkadir Erzen tarafından Halk Matbaacılık'ta basılmıştır (Tıraşçı, 2013: 223).

1.2.13. ***Vakıf*****:** Dönemin Silopi müftüsü Abdullah Kaplan'ın talebi üzerine kaleme alınan bu eser, Şafiî mezhebine göre vakıf konusunun hükümlerini ele almaktadır.

1.2.13. ***Âyetun Kerîme*****:** Müellif bu risalede Zuhruf suresinin 77. Âyetinde geçen "يَا مالِكُ" (yâ mâliku) ifadesinin terhimli okunması halinde anlamının nasıl olacağını izah etmiştir. Bu risale, yarım A4 boyutunda ve 5 varak (9 sayfa) olup mahtut bir eserdir.

1.2.14. ***fî Fazli Savmi Receb*****:** Eser Recep ayında oruç tutmanın faziletlerini konu edinmiştir. Bu risale, yarım A4 boyutunda ve 5 varak (10 sayfa) olup 1997 yılında Van'da yazılmış mahtut bir eserdir.

2. *Levâmi'u'l-Cevâhir*'de Arap Diline Dair Değerlendirmeler

Her biri 405, 449 ve 444 varaklı üç ciltten oluşan eserin ismi ilk iki ciltte *Levâmi'u'l-Cevâhir bi İsnâ 'Aşere Fennen Yucâhir* şeklinde geçerken, üçüncü ciltte ise *Levâmi'u'l-Cevâhir bi İsnâ 'Aşere 'İlmen Yucâhir* şeklinde yazılmıştır. Çeşitli ilim dallarını ihtiva eden eserde Arap diliyle alakalı bölüm, ikinci ciltte yer almakta ve yaklaşık 44 sayfadan oluşmaktadır. Eserde konular ve bölümler arasında bir tenasüp bulunmamakta, birbirinden farklı pek çok konu bir arada işlenmektedir.

Feyzullah Erzen'in *Levâmi'u'l-Cevâhir* adlı eserinin başta tefsirle ilgili bölümlerinde olmak üzere çeşitli yerlerinde Arapçaya dair mülahazalara ve şiir nakillerine rastlanabilmektedir. Örneğin eserinde bazı âyetlerin filolojik yönden tahlillerine giriştiği gibi[10] birinci cildinin "Çok Faydalı Bazı Hadisler Hakkında" başlıklı 6. mebhasının hemen girişinde de kendisine ait şu beyitleri yazmıştır (Erzen, [mahtut eser], 1992: I/227):

بَحْثُنَا لَا مُسْتَطِيلٌ فِي الْحَدِيثِ يَا عَسُول   قَدْ سَطَرْنَا الْبَحْثَ هَذَا وَهُوَ مِنْ خَيْرِ الْمَقُولِ

Bu bölümümüz hadisle alakalı olup uzun değildir ey tatlı insan!

Bu bahsi yazdık ki o (hadis) hayırlı sözlerdendir.

الحَدِيثُ كَانَ قَوْلًا مِنْهُ أَوْ فِعْلًا صَدَرَ   أَوْ مِنْ الْاَصْحَابِ كَانَا صَادفَا مِنْهُ الْقَبُولُ

Hadis, ondan (Hz. Peygamber) söz veya fiil olarak sâdır olandır,

Veya onun onayından geçerek ashaptan gelendir.

إِنَّ دِينَ اللهِ يُبْنَى فِي الْأَصُولِ الْأَرْبَعَةِ   ذِكْرٌ إِجْمَاع قِيَاس وَأَحَادِيثِ الرَّسُولِ

Allah'ın dini dört asıl üzere kuruludur:

Zikr (Kur'ân), icmâ, kıyâs ve Resûl'ün hadisleri.

فَتَشَرَّفْ بِالْحَدِيثِ يَا فَقِيرُ الْفِنْدِكِيّ   كَيْ تَصِيرَ مِنْ رِجَالِ اللهِ اَصْحَابِ العُقُول

Ey fakir Fındıkî! Hadisle şereflen ki,

Allah'ın akıl sahibi kullarından olasın.

Müellifin Arap diliyle ilgili değerlendirmelerinin büyük çoğunluğu ansiklopedik bir antoloji kitabı olan el-İbşîhî (ö. 854/1450 [?])'nin[11] *el-Mustetraf fî Kulli*

[10] Örnek için bkz. Erzen, *Levâmi'u'l-Cevâhir*, I/343-348.

[11] *el-Mustetraf* adlı eseriyle tanınan dilci ve şâir Ebu'l-Feth Bahâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-Mahallî, Mısır'ın Muhâfazatu'l-Ğarbiyye'ye bağlı Mahalletu'l-Kübrâ'nın İbşûye (Ebşûye) köyünde doğduğu için kendisine el-İbşîhî künyesi verilmiştir. Kesin olmamakla birlikte 854/1450 yılında vefat

Fennin Mustezraf adlı eserinden alıntıdır. Erzen, bu alıntıları yaparken genellikle bölüm sonlarında söz konusu bilgileri alıntıladığı yeri belirtmeyi ihmal etmemiştir (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/261).

el-İbşîhî, söz konusu eserinin mukaddimesinde daha önceki müelliflerin âdâb, vaaz ve hikmet, tarih, ahbâr, hikaye, nükte ve şiirle ilgili ciltler dolusu bilgi topladıklarını, bu müelliflerin her birisinin de bu türlerden yalnız biriyle ön plana çıktığını, kendisinin ise bunların en güzel örneklerini eserinde bir araya getirdiğini ifade etmiştir (el-İbşîhî, 1992: I/7). el-İbşîhî'nin, yaşadığı asırdaki ansiklopedik eser yazma akımına kapılarak telif ettiği *el-Mustetraf* adlı eseri, çeşitli ilim dallarını ihtiva eden seksen dört bölüme ayrılmış ansiklopedik bir kitaptır (Kılıç, 2000: XXI/377). Erzen'in *Levâmi'u'l-Cevâhir* adlı kitabını bu tür eserlerden esinlenerek telif ettiği kanaatindeyiz. Çünkü Erzen'in söz konusu eserinde *el-Mustetraf*'ta yer alan bazı bölümler aynen alıntılanmış, bazı bölümler ise ihtisar edilerek nakledilmiştir. Her iki kitabın metot ve içerik açısından da pek çok benzer noktası bulunmaktadır. Örneğin el-İbşîhî, telif ettiği eserinde İbn Abdirabbih'in *el-'İkdu'l-Ferîd*'i ile Zemahşerî'nin *Rebî'u'l-Ebrâr*'ından faydalandığını ifade eder. Ancak *el-Mustetraf*'a bakıldığında onun Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb*'i Ebû 'Alî el-Kâlî'nin *el-Emâli*'si ve Ebu Nu'aym el-İsfahânî'nin *Hilyetu'l-Evliyâ*'ı gibi adını zikretmediği başka eserlerden de yararlandığı görülür (Kılıç, 2000: XXI/377). Aynı şekilde Erzen'in de söz konusu eserinde pek çok kişinin eserlerinden faydalandığını ancak bunların çok azını zikrettiği müşahede edilmektedir.

Erzen'in Arap diliyle ilgili bölümleri yazarken faydalandığı bir diğer kaynak ise es-Se'âlibî (ö. 429/1038)'nin[12] *Fıkhu'l-Luğa ve Esrâru'l-'Arabiyye* adlı eseridir. Erzen, bu eserde geçen Arap diliyle ilgili konulardan on dört tanesini alıp "min 'Ulûmi'l-'Arabiyye" başlığı altında derlemiştir. Müellif, bölümün sonunda bu bilgileri *Fıkhu'l-Luğa*'dan aldığını belirtmeyi ihmal etmemiştir (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/272).

Aşağıda Molla Feyzullah Erzen'in *Levâmi'u'l-Cevâhir* adlı eserindeki Arap diliyle ilgili değerlendirmeleri başlıklar halinde incelenecektir.

ettiği düşünülmektedir. Hayatı ile ilgili yegâne kaynak olan *ed-Dav'u'l-Lâmi''in* yazarı es-Sehâvî onu nahiv bilmemek ve i'rab hatası yapmakla suçlamıştır. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, "İbşîhî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI/367-377.

[12] Büyük bir dilci ve şâir olan Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Se'âlibî, 350/961 yılında Nîşâbur'da doğmuştur. Kendisi veya dedesi tilki derisinden kürk yapımı ve ticaretiyle meşgul olduğundan "Se'âlibî" yahut "Ferrâ" nisbesiyle tanınmıştır. Fars veya Arap asıllı olduğu düşünülen es-Se'âlibî, gençliğinde edebiyat, şiir ve Arapça ilimlerinde kendisini geliştirmiştir. Kürkçülüğün yanı sıra Nîşâbur eşrafından olan ailelerin çocuklarına öğretmenlik yapmıştır. Hayatına dair geniş bilgi için bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Seâlibî, Ebû Mansûr" *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI/236-239.

2.1. Arap Dilinin Doğuşu

Müellif "Arap dilinin doğuşu" başlığıyla Arap diline dair bölüme giriş yapmıştır (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/249). Bu bölüme; *"Arap dili nasıl doğdu ve Arap bölgesinde yaşayan peygamberler Arapça konuşuyor muydu?"* sorusunu tevcih ederek başlamıştır.

Müellif bu konuda kesin bir bilgi bulunmadığını ifade ettikten sonra dillerin ortaya çıkışıyla ilgili görüşleri sıralamaya başlamış ve bu görüşleri kendi değerlendirmesine tabi tutmuştur. Örneğin dilin tevkifi olduğunu ve insana Allah tarafından öğretildiğini savunanların görüşünün ispatlanmaktan uzak olduğu, dilin insanoğlunun tabiattaki ses olaylarını taklit etmesi sonucu oluştuğunu savunanlara karşı da tabiattaki ses çeşitlerinin az ve dili oluşturacak düzeyde olmadığı şeklinde cevap vermiştir. Yine bu konuda modern araştırmacıların görüşünü de naklettikten sonra müellif kendi kanaatine göre dilin ortaya çıkışını izah etmiştir. Ona göre başlangıçta insanoğlu Allah'ın tevfiki ve ilham etmesiyle ihtiyaç duyduğu basit bir dile sahipti. Zamanla bu dilin gelişmesi ve çeşitlenmesiyle farklı diller ve lehçeler ortaya çıkmıştır. Arapça da bu türeme neticesinde ortaya çıkan bir dildir. Ancak bu dilin tam olarak ne zaman konuşulmaya başlandığını veya bu dili ilk defa kimin konuşmaya başladığını tespit etmek mümkün değildir.

Arap diyarında yaşayan peygamberlerin Arapça konuşup konuşmadığıyla ilgili kesin bir bilginin bulunmadığını ve buna gerek de olmadığını ifade eden müellif, son olarak Arapçanın, Kur'ân'ın ve İslâm dininin dili olduğunu ifade ederek bu dilin önemine vurgu yapmıştır.

Müellif, Arap dilinin doğuşuyla alakalı bölümün ardından ilim, edep ve âlimin faziletlerinden bahsetmiştir. İlim ve âlimin faziletlerine dair Kur'ân ve hadisten deliller getiren Erzen, bu konuda bazı âlimlerin şu dikkat çekici taksimini nakletmiştir: "İlimler; dinler için fıkıh, bedenler için tıp, zaman tayin etmek için gök bilimi (astronomi) ve dil için olan nahiv olmak üzere dört kısımdır." (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/250). Feyzullah Hoca bir meseleyi âyet, hadis ve şiir gibi delillerle destelemekle birlikte arada naklettiği bir takım nükte ve hikayelerle anlatımın akıcı olmasını sağlamış ve meselelerin sıkıcı olmasının önüne geçmeye çalışmıştır (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/251).

2.2. Şiirle Zekâ Oyunu

Feyzullah Hoca, eserinde Arap dilinin edebî mahsullerinden olan şiire çeşitli konularda yer vermiştir. Bunlardan bir tanesini, son derece dikkat çekici bulduğumuz için burada nakletmek istiyoruz (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/153).

-1	اطال الدور في جد ثنيّا	فتا جد صفا جد عنيا
-2	بريّ من تحقق ظنَ عتب	شذيّ لا يبصر عن شذيّا
-4	فوجه صفح شغف جلا	هزيز حيث ثجّ سجغويّا
-5	لمنصور شديد خنز ليس	ملاذ مه لملك كسرويّا
-15	قويّ لا يغفل عن ضعيف	كظيم غيظه عنقوطيّا

Bu şiir farklı sayılarla numaralandırılmış beş beyitten oluşmaktadır. Bu rakamların toplamından çıkan sonuca göre dinleyicinin aklında tuttuğu harfin bilinmesi mümkün olabilmektedir. Bir kişiden aklında bir harf tutması istenir ve ona bu şiir okunur. Her beyitten sonra ona aklında tuttuğu harfin bu beyitte geçip geçmediği sorulur. İçinde ilgili harfin geçtiği beyitlerin numaraları toplanır. Çıkan sonuç, kişinin aklında tuttuğu harfin alfabedeki sıra numarasını verecektir. Örneğin dinleyici aklında ج (cim) harfini tutmuş olsun. Bu durumda kendisine söz konusu şiir okunduğunda aklında tuttuğu harfin birinci ve üçüncü beyitlerde geçtiğini söyleyecektir. Birinci beytin numarası 1, üçüncü beytin numarası ise 4 olduğuna göre bunların toplamından 5 sayısı elde edilecektir. Bu sayı da ج harfinin alfabedeki sıra numarasını vermektedir.

Erzen Hoca, bu sanatlı ve ilginç şiirin kim tarafından yazıldığını bilmediğini ifade etmiştir (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/153,154).

2.3. Nahivcilerin ve Arapların Fıkralarından

Feyzullah Hoca, söz konusu eserinin ikinci cildinde çeşitli konularda hikâye ve fıkralar nakletmiştir. Bu nükteleri el-İbşîhî'nin *el-Mustetraf* adlı eserinden bölümler halinde alıntı etmiştir. Bu bölümleri genellikle hiç değiştirmeden aldığı gibi, bazen de birtakım yerleri ihtisar ederek veya üzerine birtakım açıklayıcı ilaveler yaparak nakletmiştir. Örneğin nahivcilerin fıkralarını yazdığı "min Nevâdiri'n-Nuhât" bölümünü yazarken ilk fıkra hariç geri kalan tüm bölümü hiç değiştirmeden *el-Mustetraf*'tan almıştır.[13] Bunun yanında az da olsa metne açıklayıcı bazı eklemeler yaptığı da olmuştur. Örneğin bedevi Arapların fıkralarını naklettiği "min Nevâdiri'l-'Arab" bölümünü *el-Mustetraf*'tan alırken ilk fıkrada geçen "خَرَجَ الْمَهدِيُّ يَتَصَيَّدُ.." (el-Mehdî avlanmaya çıktı…) ifadesini, "خَرَجَ أمِيرُ المُؤْمِنِينَ الْمَهدِيُّ يَتَصَيَّدُ.." (Emîru'l-Mu'minîn el-Mehdî avlanmaya çıktı...) şeklinde nakletmiştir. Ancak Erzen, metnin orijinaline yaptığı eklemeyi parantez

[13] Bkz, Erzen, *Levâmi'u'l-Cevâhir*, II, 211-212. İlgili bölümün alındığı yer için ayrıca bkz. el- İbşîhî, *el-Mustetraf,* II, 320.

içerisinde göstermeyi de ihmal etmemiştir.[14] Müellifin naklettiği bedevi Arapların fıkralarından bir tanesini burada örnek olarak vermek istiyoruz:

وَسَمِعَ أعْرَابِيٌّ قَارِئاً يَقْرَأ القُرْآنَ حَتَّى أتَى قَوْلُهُ تَعَالَى (الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا) فَقَالَ: لَقَدْ هَجَانَا، ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ سَمِعَهُ يَقْرَأُ (وَمِنَ الأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ) لاَ بأْسَ هَجَا وَمَدَحَ هذَا كَمَا قَالَ شَاعِرُنَا:

هَجَوْتُ زُهَيْرًا ثُمَّ إنِّي مَدَحْتُهُ   وَمَازَالَتْ الأشْرَافُ تُهْجَى وَتُمْدَحُ

(Bir bedevi, Kur'ân okuyan birini işitti. Okuyucu, yüce Allah'ın *"Bedeviler küfürde ve nifakta daha katıdırlar."* (Tevbe 9/97) ifadesini okuyunca Bedevi; *"Yüce Allah bizi yerdi."* dedi. Daha sonra okuyucunun *"Bedevilerden öyleleri de var ki, Allah'a ve ahiret gününe iman ederler."* (Tevbe 9/99) âyetini okuduğunu işitince de Bedevi şöyle dedi: *"Sorun değil yerdi ve övdü. Bu, şairimizin şu sözüne benziyor: Züheyr'i yerdim, sonra övdüm. Zira şerefliler daima yerilir ve övülür."*)[15]

2.4. Sarf ve Nahiv İlimlerinin Önemi

Erzen, Arap diline son derece önem veren bir âlimdir. O, henüz küçük yaşlarda Arapça tahsiline başlamış, hayatı boyunca talebelerine Arapça eğitimi vermiş ve pek çok Arapça eser telif etmiştir. Bu anlamda sarf ve nahiv ilmine dair medrese usulünde okutulan sıra kitaplarını okuturken talebelerine şu tavsiyesi olurdu: "Bir talebe sarf ve nahiv ilmine dair medresede okutulan ilk kitaplar olan *Emsile, Binâ', Maksûd* ve *'İzzî*'yi okuduktan sonra kendine gelmezse yani ne okuduğunun farkına varmazsa *'Avâmil, İzhâr* veya *Kâfiye*'de kendine gelmesi gerekir. Aksi halde talebeliğe devam etmesinde bir fayda olmayacaktır."[16] Bu sözlerinden Erzen Hoca'nın sarf ve nahiv ilimlerine verdiği önem anlaşılmaktadır. Zira ona göre sarf ve nahiv ilmini öğrenemeyen bir talebenin ilim yolculuğuna devam etmesi mümkün değildir. Arap diline bu denli önem veren bir âlim olduğu için de *Levâmi'u'l-Cevâhir* adlı eserinde "fî Tehbîbi 'İlmi'n-Nahv" (nahiv ilmini sevdirmek hakkında) başlıklı bir bölüm yazmıştır. (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/253,254).

Bu anlamda nahvin önemine dair birkaç nükte ve şiir paylaşmıştır. Örneğin *"Dediler ki: Nahvin sözdeki yeri tuzun yemekteki durumu gibidir… Sarf, ilimlerin anası, nahiv de babasıdır… Bir bedevi çarşıya inmiş, orada insanların lahnla (hatalı konuşma) konuştuklarını görünce şöyle demiş. Fesubhânallah! Bu insanlar lahn yaptıkları halde nasıl para kazanabiliyorlar!"* gibi sözler paylaşmıştır. Yine müellif bu bölümde nahvin önemine dikkat çeken 'Alî b. Beşşâr'ın şu şiirini nakletmiştir:

[14] Bkz. Erzen, *Levâmi'u'l-Cevâhir*, II, 212. İlgili bölümün alındığı yer için ayrıca bkz. el- İbşîhî, *el-Mustetraf,* II, 314.
[15] Bkz. Erzen, *Levâmi'u'l-Cevâhir*, II, 212. İlgili bölümün alındığı yer için ayrıca bkz. el- İbşîhî, *el-Mustetraf,* II, 314.
[16] Abdülkadir Erzen (Molla Feyzullah Erzen'in büyük oğlu) ile Silopi'de yapılan 08.08.2018 tarihli mülakattan.

رَأَيْتُ لِسَانَ الْمَرْءِ آيَةَ عَقْلِهِ   وَعُنْوَانُهُ فَانْظُرْ بِمَاذَا تَعْنُونَ

وَلَا تَعْدُ إِصْلَاحَ اللِّسَانِ فَإِنَّهُ   يُخْبِرُ عَمَّا عِنْدَهُ وَيُبَيِّنُ

وَيُعْجِبُنِي زَيُّ الفَتَى وَجَمَالُهُ   فَيَسْقُطُ مِنْ عَيْنِي سَاعَةَ يَلْحَنُ

Kişinin dilini aklının alameti ve lakabı olarak gördüm. Neyle lakap edindiğine bak.

Dili düzeltmeden geçme. Zira o, kendisinde bulunanı haber verir ve açığa çıkarır.

Çocuğun görünüşü ve güzelliği hoşuma gider. Lahn yaptığı anda ise gözümden düşer.

Erzen, söz konusu başlık altında daha çok sarf ve nahiv gibi dil bilimlerinin önemine dikkat çekmiş ancak nahvi sevdirmenin yollarına değinmemiştir. Başlığa bakıldığında okuyucuda bu bölümde nahiv ilminin nasıl sevdirileceğinin anlatılacağı şeklinde bir beklenti oluşuyor. Ancak bölümün içindeki ifadeler okuyucuda hâsıl olan bu beklentiyi tam manasıyla karşılamamaktadır. Dolayısıyla burada başlık ile bölümün içeriği arasındaki uyumun beklenen düzeyde olmadığı müşahede edilmiştir.

2.5. Arapça Atasözü ve Özdeyişler

Erzen, *Levâmi'u'l-Cevâhir* adlı eserinin ikinci cildinde Arapça atasözü ve özdeyişlerine dair bir bölüm yazmıştır. Çok küçük değişiklikler dışında bu bölümün tamamı *el-Mustetraf*'tan alınmıştır. Burada öncelikle Kur'ân ve hadislerde geçen atasözü ve özdeyişlerden örnekler sunan Erzen, ardından Arapların, muvelledûnun ve anonim olarak halkın kullandığı atasözlerine örnekler vermiştir. Daha sonra şiirlerde geçen atasözlerini ilk harflerini alfabetik sıraya göre tertip ederek vermiştir (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/262,272). Bu bölümüm tamamını *el-Mustetraf*'tan alan Erzen, çeşitli yerlerde birtakım ihtisarlar yapmıştır. Nitekim şiirlerde geçen atasözlerini alfabetik sıraya göre verdiği bölümde her harften örnek vermekle birlikte *el-Mustetraf*'taki beyitlerin tamamını nakletmemiş, bazı yerleri ihtisar etmiştir. Örneğin *el-Mustetraf*'ta ا (elif) harfiyle başlayan beyitlerden tam olarak 40 tane nakledilmişken, *Levâmi'u'l-Cevâhir*'de ise bunların sadece 23 tanesi alınmıştır (el- İbşîhî, 1992: I/47,49; Erzen, [mahtut eser], 1992: II/267).

2.6. Dilbilim

Feyzullah Hoca "min 'Ulûmi'l-'Arabiyye" başlığı altında es-Se'âlibî'nin *Fıkhu'l-Luğa ve Esrâru'l-'Arabiyye* adlı eserinden aldığı Arap diline dair çeşitli konuları derlemiştir (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/273,276). Bu bölümün sonunda da söz konusu bilgileri aldığı yeri göstermeyi ihmal etmemiştir.

Fıkhu'l-Luğa'nın farklı yerlerinden derlenerek hazırlanan bu bölümdeki on dört konunun tamamı ileri seviyedeki talebelerin anlayabileceği Arapçanın son derece önemli konularındandır. Bunlardan birkaç tanesini burada vermek istiyoruz:

a. Gayr-ı âkillerin insan konumunda kullanılması: Bu, Arapların konuşmalarında var olan bir kullanımdır. Örneğin Araplar أَكَلوُنِي الْبَرَاغِيثُ (Pireler beni yedi.) derler. Aynı şekilde yüce Allah (يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ) *"Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin ki Süleyman ve orduları sizi ezmesinler (parçalamasınlar)."* (Neml 27/18) buyurmuştur. Yine yüce Allah (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَاءٍ فَمِنْهُم مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ) *"Allah her canlıyı sudan yarattı. Onlardan kimi karnının üstüne yürüyor, kimi iki ayak üstüne yürüyor, kimi de dört (ayak) üstüne yürüyor."* (Nûr 24/45) diye buyurmuştur. Deniliyor ki, bu âyette yüce Allah, iki ayağı üzerinde yürüyenlere tağlîben[17] böyle bir ifade kullanmıştır. Bunlar da Âdemoğullarıdır. Araplar müzekkerle müennes bir arada olduğunda müzekkere tağlîb ettikleri gibi akıllıları da gayri akillere tağlîb ederler (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/273). Örneğin Araplar anne ve baba için الأبوان (el-ebevân) derler. Yani müzekkeri müennese tağlîb ederler (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/273).[18]

b. İki şeyi birleştirmek ve sonra birini zikrederek her iki şeyi kastetmek: Araplar şöyle der: رَأَيْتُ عُمَرًا وَزَيْدًا وَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ أيْ عَلَيْهِمَا (Ömer'i ve Zeyd'i gördüm ve ona selam verdim. Yani o ikisine selam verdim.). Yine âyette (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا) *"Bir ticaret veya eğlence gördüklerinde hemen ona yönelip dağıldılar."* (Cumâ 62/11) Burada إِلَيْهَا (ona) ifadesinden إِلَيْهِمَا (o ikisi) yani ticaret ve eğlence kastedilmektedir (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/273).[19]

c. Mazi fiilin muzari anlamında kullanılması veya tam tersi: Yüce Allah şöyle buyurmuştur: (أَتَى أَمْرُ اللّٰهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ) *"Allah'ın emri gelecektir; acele gelmesini istemeyin."* (Nahl 16/1) Bu âyette mazi kipinde gelen أَتَى (geldi) fiili muzari anlamda kullanılmıştır. Yine (فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاء اللّٰهِ مِن قَبْلُ) *"Bundan önce Allah'ın peygamberlerini niçin öldürüyordunuz"* (Bakara 2/91) âyetinde geçen تَقْتُلُونَ (öldürüyorsunuz) fiili muzari kipinde gelse de mazi anlamda kullanılmıştır (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/274,275).[20]

d. Fâilin meful anlamında kullanılması: Araplar سِرٌّ كَاتِمٌ yani مَكْتُمٌ (tutulmuş sır) veya مَكَانٌ عَامِرٌ yani مَعْمُورٌ (Mamur bir yer) derler. Aynı şekilde Kur'ân'da (لاَ

[17] Tağlib, Arapçada fesahat veya belagat açısından mürecceh olan bir sözün mana veya lafız olarak diğer bir söze galip getirilmesidir. Başka bir ifadeyle kendilerinde tağlib yapılacak iki şeyden birisinin diğerine tercih edilmesi ve onlardan tercih edilen şeyin lafzının her ikisi için de kullanılmasıdır. Örneğin قمران (iki ay) ifadesiyle hem güneş hem ay kastedilmektedir. Böylece ay kelimesi güneşe tağlîb edilmiştir. Bkz. M. Edip Çağmar, "Arap Dilinde Tağlîb", *Dicle ÜİFD*, cilt: 4, sayı: 2, (Diyarbakır 2002), s. 95,96.

[18] İlgili ifadenin *Fıkhu'l-Luğa*'daki yeri için bkz. Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luğa ve Esrâru'l-'Arabiyye,* Thk. Yahya Murad, 1. Baskı, Mu'essesetu'l-Muhtâr, Kahire 2009/1430, s. 232.

[19] İlgili ifadenin *Fıkhu'l-Luğa*'daki yeri için bkz. es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luğa*, s. 233.

[20] İlgili ifadenin *Fıkhu'l-Luğa*'daki yeri için bkz. es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luğa*, s. 235.

(عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّٰهِ) *"Bugün Allah'ın emrinden korunacak hiç kimse yoktur."* (Hûd 11/43) Şeklinde geçen عَاصِمَ kelimesi مَعْصُومَ anlamındadır. Dolayısıyla hem Arapların kelâmında hem Kur'ân'dan getirilen nakillere bakıldığında Arapçada mefulün bazen fâil anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/275).[21]

e. Mefûlün, fâil anlamında kullanılması: Yüce Allah (إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا) *"Şüphesiz onun va'di yerine gelecektir."* (Meryem 19/61) diye buyurmuştur. Yine bir başka âyette (حِجَابًا مَّسْتُورًا) *"Gizleyen bir örtü."* (İsrâ 17/45) ifadesi geçmektedir. Bu âyetlerde geçen مَأْتِيًّا kelimesi آتِيًا (gelen) مَّسْتُورًا kelimesi de سَاتِرًا (örten) anlamında ismi fâil olarak kullanılmıştır (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/275).[22]

f. Arapların çocuklarına çirkin (kötü isim) takması: Araplar çocuklarına حَجَر (taş), كَلْب (köpek), نَمِر (kaplan), ذِئْب (kurt), أسَد (aslan) v.s. isimler takarlardı. Bazı Araplar, bir oğlu doğduğunda, ona gördükleri ilk nesnenin veya işittikleri ilk sesin ismini verip bunu hayra yorarlardı. Örneğin birinin oğlu doğduğunda gözüne ilk anda bir taş ilişse oğluna "Hacer" ismini verir ve bunu şiddet, sertlik, sebat ve sabır gibi olumlu şeylere yorardı. Aynı şekilde o an ilk olarak gözüne bir köpek ilişse, oğluna "Kelb" ismini verir ve bunu sadakat ve yüksek seda gibi güzel manalara yorardı. Bu anlamda İbnu'l-Kelbî'ye şöyle soruldu: "Niçin Araplar çocuklarına Kelb, Evs ve Esed; kölelerine ise Yusr, Sa'd ve Yemen gibi isimler takarlar?" Dedi ki; "Bu durum daha iyidir. Çünkü onlar, çocuklarını düşmanlarına karşı, kölelerini ise kendileri için isimlendirirler." (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/276).[23]

2.7. Kur'ân'dan İktibâs Etmek ve Darb-ı Mesel Türetmek

Feyzullah Erzen bu konuya; Kur'ân'dan iktibas edilen bazı ifadelerin günlük konuşmalarda veya hitabet ve benzeri alanlarda kullanmanın veya Kur'ân'da geçen bazı mesellerden iktibas etmenin caiz olup olmadığıyla ilgili bir soru yönelterek başlamıştır (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/277).

Bilindiği gibi iktibas, kişinin Arap şiiri veya nastan (Kur'ân veya hadis) bazı lafızları kendi konuşmalarında kullanmasıdır. Arap şiirinden iktibas konusunun caiz olduğu hakkında ittifak vardır. Nastan iktibas ile ilgili ise ulema şunu dedi: Cünüp olan kişi Kur'ân'ı kastetmemek şartıyla bazı Kur'ân lafızlarını zikredebilir. Bunun yanı sıra namaz kılan kimsenin Kur'ân lafızlarını tilavet maksadıyla değil de birisine bir şeyler anlatmak için okursa namazı bozulur. Bu hususta pek çok fakih ve âlimin görüşünü nakleden Erzen, sonuç olarak birinci meselede bir ihtilafın olmadığını ikinci hususta ise birtakım itirazlar olsa da

[21] İlgili ifadenin *Fıkhu'l-Luğa*'daki yeri için bkz. es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luğa*, s. 236.
[22] İlgili ifadenin *Fıkhu'l-Luğa*'daki yeri için bkz. es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luğa*, s. 236.
[23] İlgili ifadenin *Fıkhu'l-Luğa*'daki yeri için bkz. es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luğa*, s. 268,269.

genel kanaat namazda okunan âyetin tilavet anlamı dışında bir maksatla okunmasının namazı ibtal edeceği yönündedir. Bu hususta itirazları olan kişiler ise Hz. Ali (r.a.)'den nakledilen şu olaya dayanmaktadırlar: Hz. Ali (r.a.) Kûfe mescidinde namaz kılarken yanına haricilerden birisi geldi "Hüküm ancak Allah ve Resûlünündür." dedi. Bunun üzerine Hz. Ali (r.a.) namazda olduğu halde *"O halde sen sabret. Şüphesiz Allah'ın vaadi gerçektir. Kesin bir şekilde inanmayanlar sakın seni hafifliğe yöneltmesinler."* (Rûm 30/60) mealindeki âyeti okudu. Selam verince de haricilerden olan kişinin sözünü kast ederek "Bu doğru bir sözdür ancak bununla batıl bir mana kastedilmiştir." dedi (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/279). Dolayısıyla bu olayda Hz. Ali (r.a.)'nin namazdayken tembih maksadıyla bir âyet okumasına rağmen namazına devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu olayı delil olarak kullananlar, bu şekilde hem tilavet hem tembih maksadıyla Kur'ân'dan bir şeyler okumakla namazın bozulmayacağını savunmuşlardır.

İktibas konusunun caiz olup olmadığı hakkında bir giriş yapan Erzen, daha sonra sahabe, tabiîn ve ulemadan bunu kullanan kimselere dair örnekler vermiştir (Erzen, [mahtut eser], 1992: II/280,288).

Sonuç

Feyzullah Erzen geçmişten günümüze kadar Anadolu'nun çeşitli yerlerinde birer eğitim müessesesi olarak varlıklarını devam ettiren medrese kurumlarının yetiştirdiği önemli isimlerden birisidir. O, hayatının büyük çoğunluğunu ilim tedrisatına ve kitap telifine adamıştır. Çeşitli ilim dallarında pek çok kitap telif eden Erzen'in üç ciltten oluşan *Levâmi'u'l-Cevâhir* adlı eseri, bunların en hacimli ve en önemlisidir. Müellif bu eserinin çeşitli yerlerinde Arap diliyle ilgili önemli meselelere temas etmiştir. Arapça ile ilgili mülahazalarını da genellikle el-İbşîhî'nin *el-Mustatraf*'ı ile es-Se'âlibî'nin *Fıkhu'l-Lığa* adlı eserlerinden faydalanarak derlemiştir. Alıntı ettiği bölümlerin sonunda aldığı bilgilerin ilgili eserlerdeki yerlerini belirtmeyi ihmal etmemiştir. Arapçayla ilgili konuları daha çok eserinin ikinci cildinde toplayan Erzen, eserinin çeşitli yerlerinde de bu dille ilgili temaslarda bulunmuş ve kendisine ait bazı şiirlere yer vermiştir. Bu durum, müellifin Arap dili alanındaki yetkinliğini eserin çeşitli yerlerine yansıttığı anlamına gelmektedir. Yine müellifin oğlu Abdülkadir Erzen'le yapılan mülakatta Feyzullah Erzen'in Arapçaya son derece hâkim olduğu ve Arap diline büyük önem veren bir şahsiyet olduğu anlaşılmıştır. Müellifin başta *Levâmi'u'l-Cevâhir* adlı eseri olmak üzere teliflerinin çoğu el yazması şeklindedir. Dolayısıyla bu değerli çalışmaların bir an önce basılıp ilim dünyasına kazandırılması için araştırmacılara büyük görev düşmektedir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

Çağmar, M. Edip. (2002). Arap Dilinde Tağlîb, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 4, sayı: 2, IV/95-111.

el- İbşîhî, Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed. (1992/1412). el-Mustetraf fî Kulli Fennin Mustezraf (I-II), Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât.

Erzen, A. (Molla Feyzullah Erzen'in büyük oğlu) ile Silopi'de yapılan 08.08.2018 tarihli mülakattan.

Erzen, A. Şeyh Seyid Feyzıullah Erzen el-Fındıkî'nin Hayatı ve Eserleri (Babasıyla ilgili kaleme aldığı basılmamış özel notları), [ys.], [tsz.].

Erzen, F. (1992/1417). Levâmi'u'l-Cevâhir bi İsnâ 'Aşere Fennen Yucâhir (I-III), Silopi: [mahtut eser].

Erzen, M. S. (2007). Dünden Bugüne Erzen Ailesi, İstanbul: Birinci Baskı, Kilim Matbaacılık.

es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail. (2009/1430). Fıkhu'l-Luğa ve Esrâru'l-'Arabiyye, Thk. Yahya Murad, Kahire: Mu'essesetu'l-Muhtâr.

Karasakal, Ş. (2013). Seyyid Feyzullah Fındîkî ve Levâmi'u'l-Cevâhir Adlı Eseri, Akademik Araştırmalar Dergisi, sayı: 58, XV/199-219.

Karasakal, Ş. (2014). Seyyid Feyzullah Erzen'in Levami'u'l-cevahir'inde Tufan Kıssası, Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Sempozyumu 27-29 Eylül 2013, İstanbul: İlbey Matbaa, 561-572.

Karataş, F. (2018). Eş-Şu'abu'l-Erba' fi-Mtinâi'z-Zuhr Ba'de'l-Cuma' Adlı Eser Üzerine Bir Değerlendirme, Şehr-i Nuh Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi 8-9 Eylül 2018, Şırnak: İksad Yayınevi, 89-100.

Kılıç, H. (2000). İbşîhî, Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: XXI/376-377.

Özdirek, R. (2010). Cumhuriyet Döneminde Şırnak Bölgesinde Yaşayan Âlimlerin Fıkıhla İlgili Eserlerinin Değerlendirmesi, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu 14-16 Mayıs 2010, Ankara: 707-722.

Tıraşçı, M. (2012). Cizre ve Çevresinde Kürtçe Mevlidler ve Müzikal Olarak Günümüzde İcra Ediliş Tarzları, Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 501-508.

Tıraşçı, M. (2013). Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Arapça, Kürtçe, Zazaca Mevlidler ve Müzikal Olarak İcra Ediliş Tarzları, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi., sayı: 2, XVII/209-236.

Topuzoğlu, T. Rüştü. (2009). Seâlibî, Ebû Mansûr, Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: XXXVI/236-239.

Yılmaz, İ. (2012). Şırnaklı Bir Âlim Molla Feyzullah Erzen ve Fıkıhla İlgili Eserleri, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 5, III/57-82.

The Journal of Mesopotamian Studies
Aslanoğlu, Osman. Gîya di Dîwana Şêx Ebdurrahman Aqtepî da
The Journal of Mesopotamian Studies, C: 5/1, Winter 2020, s. 22-46
Doi: 10.35859/jms.2020.676912

Makale Geliş Tarihi: 18.01.2020
Makale Kabul Tarihi: 11.02.2020

GÎYA DI DÎWANA ŞÊX EBDURRAHMANÊ AQTEPÎ DA

Osman Aslanoğlu[1]

KURTE

Şêx Ebdurrehmanê Aqtepî (1842-1910) li navçeya Çinarê ya Amedê hatiye dinyayê. Şêxekî Neqşîbendî-Xalidî bû. Lê di heman demê de muderrîs, lêkolîner û helbestvan bû. Di gelek qadên cuda da berhemên pir girîng nivîsandine. Piranîya berhemên wî bi Erebî ne. Lê du berhemên xwe yên Kurdî/Kurmancî hene. Yek Rewdunneîm e û ya din jî dîwana wî ye. Navê dîwana wî Dîwana Rûhî ye û bi awayekî klasîk hatiye nivîsandin. Aqtepî di dîwana xwe de tevî mijarên cur bi cur bi qasî ku me fehm kir bi giranî li ser evîna îlahî sekinîye. Di helbestên xwe yên tesewwufî-evînî de ji mezmûnan pir îstîfade kiriye. Ev mezmûn bi piranî ji qadên wek ajal, gîya, kesayet û endamên xweşikîya yarê ne. Em ê di vê xebatê de li ser beşa gîyayan bisekinin. Di beşa gîyayan da dar, meywe û kulîlk hene. Ev mezmûn di helbesta klasîk da bi piranî ji bo xweşikîya yarê tên bikaranîn. Aqtepî jî bi heman awayî cih daye şibandinên bi vî rengî. Aqtepî dora 14 heb nîşaneyên gîyayî bi kar anîne. Hinek ji van bi alîyekî tenê, hinek jî bi çend alîyan hatine behskirin. Em ê ji bo her mezmûnekê, eger çend wateyên cuda hebin behsa wan bikin û mînakên wek hev ên derbarê wê wateyê li bin bidin. Bi vî awayî nêrîna edebî ya Aqtepî ya li ser gîyayan baştir dê were dîtin û fehmkirin.

Peyvên Sereke: Aqtepî, Mazmûn, Dîwan, Gîya, Kulîlk, Dar, Dîwana Rûhî

Şeyh Abdurrahman Aqtepî'nin Divanında Nebat

ÖZ

Şeyh Abdurrahman Aktepî Diyarbakır'ın Çınar ilçesinde dünyaya geldi. Nakşibendî-Halidî şeyhi idi. Aynı zamanda müderris, araştırmacı ve şairdi. Çok farklı alanlarda önemli eserler yazmıştır. Eserlerinin çoğu Arapça'dır. Ancak iki Kürtçe/Kurmancî eseri vardır. Biri Ravdunneîm, diğeri ise divanıdır. Divanının adı Divan-ı Ruhî olup klasik tarzda yazılmıştır. Aktepî divanında farklı konularla beraber anladığımız kadarıyla ağırlıkla ilahi aşk üzerinde durmuştur. Tasavvufî-aşk şiirlerinde pek çok mazmun kullanmıştır. Bu mazmunlar daha çok hayvan, bitki, kişilik ve sevgilinin güzellik unsurlarıdır. Bu çalışmamızda bitkiler grubu üzerinde duracağız. Bitkiler grubunda ağaçlar, meyveler ve çiçekler vardır. Bu mazmunlar klasik şiirde çoğunlukla sevgilinin güzelliği için kullanılır. Aktepî de aynı şekilde bu türden benzetmelere yer vermiştir. Aktepî 14 kadar bitkisel mazmun kullanmıştır. Bazıları bir açıdan, bazıları ise bir kaç açıdan işlenmiştir. Biz her bir mazmun için kaç tane farklı anlam varsa onlara yer vereceğiz. O anlamla ilgili benzer örnekler ise altında verilecektir. Bu şekilde Aktepî'nin bitkiler hakkındaki edebî yaklaşımı daha iyi görülecek ve anlaşılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Aqtepi, İmaj, Divan, Nebat, Ağaç, Ruhi Divanı

[1]Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü, aslanogluosman@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6534-3125

Plants in the Divan of Sheikh Abd-el-Rahman Aktepi

ABSTRACT

Sheikh Abdurrahman Aktepi (1842-1910) was born in the Çinar district of Diyarbakır. He was a Naqshbandi-Khalidi sheikh. He was also a lecturer, researcher and poet. He has written crucial works in many different fields. Most of his works are in Arabic. However, he has two Kurdish/Kurmanji works. One of them is Ravdu'n Naim and other one is the Divan. The name of the Divan is "Divan of Ruhi" and it has been written in classical style. Along with different subjects, as we understand he has focused more on divine love in his Divan. He has utilized a lot from images in his poems themed mysticism and love. These symbols are mostly animals, plants, personality and beauty elements. In this study, we are going to focus on the group of plants. There are trees, fruits and flowers in this group. These images are mostly used for lover and for its beauty elements in classical poetry. Aktepi has also likewise given place to such metaphors. Aktepi has given place 14 images in this field. Some of them have been studied from only one aspect, some of them from several aspects. We will talk about all the different meanings they have that are loaded on them and give examples of same types one under the other. In this way, Aktepi's literary view of plants will be seen and understood better.

Keywords: Aktepi, Images, Divan, Plant, Flower, Tree, Divan of Ruhi

Destpêk

Remz di jîyana mirovan de ji serdemên ewil da hebûne. Mirovan ji bona ku xwe ji kesên din cudatir bikin û ji ber hin sedemên din nîşaneyên cuda bikar anîne. Ev nîşane bi wateyên xwe wek ala û 'elem, bûne elameta wan kesan û milletan. Piranîya remzan ji wêneyên heywanan, ji alavan û dar û beran dihatin hilbijartin. Mirovan gelek wate li van tiştan bar dikirin û ji bo hin peyaman ev remz bikar dianîn. Di dîroka gelek neteweyan da ev nîşane bi madenan wek heykel hatine çêkirin an li ser çîya, zinar, kevir, text û kaxezên cur bi cur hatine neqişandin (Erdem, 1989: 352). Bi vî awayî mirovan bi van şeklan jîyana xwe xemilandiye. Piştî ku di jîyana rojane ya civakî da li ajalan, alavan, dar û kulîlkan û hetta şexsîyetan gelek wate hatin barkirin, mirovan ev remz di berhemên xwe da, di wêjeyê de û bi taybet di helbestan da bikar anîn.

Remzên ku di wêjeyê da hatine bikaranîn ra mezmûn tê gotin. Her neteweyekê bi bandora çanda xwe, bi fikra xwe, wate û şîroveyên cuda li van mezmûnan kirin. Helbestvanan ji bo gotinên bi bandor û kurt lêbelê kûr, ji van mezmûnan îstîfade kir. Gelek wate û sifetên cuda bi van mezmûnan îfade kirin. Di wêjeya hin netewan an herêman da bikaranîna sembolan di berhemên tesewwûfî da dest pê kiriye. Ji ber ku mutesewwûf ji ber şertên hakim û heyî, nikare hestên hundirê xwe eşkere bike. Ji ber vê serî li bikaranîna mezmûnan dide (Pûrnamdarîyan û Şakirî, 1391: 26). Helbestvanan jî gelek tişt, bi van mezmûnan şibandin hev. Bi vî awayî hunera şibandinê ket nav mijara helbestên sembolîk. Wek mînak: Ji bo cesaretê şêr, mezmûnek e. Lê helbestvan dema behsa yekî wêrek dike, di

navbera şêr û wî da şibandinê jî dike. Bi vî awayî mijara mezmûnan bi piranî bi hunera şibandinê va giradayî ye.

Ji van mezmûnan em ê di vê xebatê da li ser gîyayan rawestin. Bi têkilîya helbestvanan û çanda hezar salî di bikaranîna mezmûnan da êdî kevneşopîyek çêbûye û ji bo wan wateyên sereke rûniştine. Ev wate bi piranî ji bo yarê û endamên xweşikîya yarê ku armanca wan evîna îlahî ye û wateyên tesewwufî ne, hatine bikaranîn. Wek neteweyên din ên rojhilatî Kurdan jî di berhemên xwe yên wêjeyî da ji van mezmûnên gîyayî îstîfade kirine. Ji helbestvanên dûrdem ên Kurd Baba Tahîrê Uryan û Elîyê Herîrî bigirin heta Melayê Cizîrî, Ehmedê Xanî, Feqîyê Teyran û helbestvanên dema me gelek helbestvanan cih daye Mezmûnên gîyayî. Şêx Ebdurrehmanê Aqtepî (1842-1910) jî bi bandora helbestvanên berê xwe li ser kevneşopîya berîya xwe çûye û gelek mezmûnên ji gîyayan bikar anîne.

Di wêjeyê de bi taybetî di helbestê de mezmûn ji bo beyana gelek wateyên kûr tên bikaranîn. Nîşane carinan bi tevgerên xwe, carinan bi rewş, şekl, reng, deng û bîhna xwe xwedîyê hin wateyan in. Wek mînak: şêr, him bi şekl û dîmena xwe, him jî bi zexmbûna xwe cesaret û wêrekîyê temsîl dike. Ji ber vê wek remza cesaretê û hêzê di wêjeyê de cih girtiye (Canbazî, 1394: 60; Nîhanî, 1394: 50). Lêv, yaqût û şerab bi rengê xwe yên sor hatine behskirin. Qedeha şerabê ji alîyê rewş, şekl û reng va tê nirxandin; bi rewşa xwe wek camekê dikare bişkê, bi şeklê xwe wek dil e, bi rengê xwe wek xwîn e. Bi van taybetîyan qedeh û dil bi hev ra têkildar dibin (Tarlan, 1998: 27, 42). Bi heman awayî di helbestan da gîya yanî dar û ber û kulîlk bi gelek alîyan hatine bikaranîn. Bi taybet di helbesta klasîk da mezmûnên gîyayan gelek bikar hatine. Bax, baxçe, keskahî, hêşînahî, dar û ber û kulîlk bi dîmenên xwe yên xweşik bala mirovan dikşînin. Bi zimanê xwe yê halî û rewşî ji mirovan ra tiştinan dibêjin. Razên hundirê xwe vedibêjin. Helbestvan razên veşartî yên wan, bi nêrîna xwe derdixin holê (Rengçî, 1372: 5).

Di helbesta klasîk a Farsî, Erebî û Tirkî da ev mezmûn çawa hatibin bikaranîn, di helbesta klasîk a Kurdî da jî hema hema bi eynî taybetîyan hatine xebitandin. Hin cudahîyên girêdayê çanda wan helbet hene. Bi taybet di helbestên evînî de û tesewwufî da remz û wateyên wan gelek rûniştine û helbestvan bi piranî şibandinên wek hev dikin. Tenê asta hunera bikaranîna van ji hev cuda dibe.

Aqtepî jî wek helbestvanên klasîk ên berîya xwe mezmûnên gîyayî bikar anîne. Ev bikaranîn carinan wek helbestên klasîk ji bo evîna îlahî di nav helbestên eşkere dînî û tesewwûfî da pêk hatiye. Rêjeya bikaranîna gîyayan a di van da herî hindik e. Carinan di helbestên evînî da dema ku li ser xweşikîya yarê tê sekinandin û nîşaneyên gîyayî tên bikaranîn. Ev cure helbest zêde ne. Li ser xweşikîya yarê ji xwezayê zêdetir şibandin tên kirin. Lê divê were zanîn ku ji ber kesayeta Aqtepî ya dînî û tesewwûfî di helbestên wiha evînî da jî mebest ji yarê Xweda ye. Hinek cure helbest jî hene ku Aqtepî herî zêde di wan da behsa

xwezayê dike. Helbestên wiha hindik in, lê tê da tewsîfa xwezayê pir hatiye kirin û navê gîyayan pir bikar hatine. Wek ku Aqtepî mîna Feqîyê Teyran dîmenên xwezayê û biharê pêşkeş dike. Aqtepî bi taybet di helbesta 11'an a bi destpêka "*kesk û sor û şîn û zer*", helbesta 15an a bi destpêka "*lebgul û gerdangul*" û helbesta 27'an a bi destpêka "*purpizêk min girt yed*" behsa xwezayê bi awayekî berfireh dike û di hemûyan da li ser têkilîya bi xweşikîya yarê ve disekine.

Aqtepî di helbestên xwe de bi piranî navê kulîlkan bikar anîye. Ji kulîlkan jî herî zêde navê gulê bikar anîye. Jixwe ev rewş di helbesta klasîk da jî bi piranî bi heman şeklî ye. Helbestvanan zêde behsa navê gulê kiriye. Aqtepî ji bilî gulê, nesrîn, lale, nêrgîz, sosin û reyhan jî bikar anîne. Xencî kulîlkan darên serwîyê, 'er'erê û tirî jî kiriye mezmûn. Wekî din gîyayê qamişê şêkir (nebat) û pîvaz jî hatiye bikaranîn. Em ê yek bi yek li ser van û wateyên ku lê hatine barkirin bisekinin. Ji bo malikên mînakî me dîwana ku ji Weşanên Belkîyê[2] derketiye bi kar anî û di dawîya mînakan da bi hesaba rêza helbestan a di pirtûkê da me jimara helbestê û jimara malik an ristan li ba hev da.

1. Kulîlk, Çîçek

Kulîlk, beşa rengîn û bibîhn û tovdar a gîyayan e ku bi wan tovan zêde dibin. Ji bergên sehenî, bergên tacî û tovan pêk tê. Di tevahîya dîrokê da di jîyana takekesî û civakî ya mirovan da xwedîyê cihekî girîng bûye. Ev navê giştî jî wek cureyên wê di helbesta klasîk da zêde bikar nayê. Bi piranî ji bo teswîra bihar û baxan bi awayekî giştî tê gotin. Dema ku bax, di şibandinê da ji bo tiştekî tê bikaranîn, kulîlk ji bo kes an tiştên di nav wir de tê gotin. Wek mînak her tiştê ku cihekî dixemilîne bi kulîlkan tê şibandin. Ger helbestvanî bi baxekî ve were şibandin, helbestên wî wek kulîlk tên hesibandin (Rengçî, 1372: 11; Malmîr, 1396: 37; Tarlan, 1998: 123). Lê cureyên kulîlkan zêdetir bi endamên xweşikîya yarê tên şibandin. Her kulîlkek endameke bedenê temsîl dike. Wek ku gul, rû ye; nêrgîz çav e; lale dil e, Yasemîn spîtîya bedenê yarê ye. Di helbestan da bi piranî bi bêjeyên ezhar, şukûfe, kulîlk û gul derbas dibe.

a- Rengînî

Wek navê giştî kulîlk an çîçek xemla hemû bax û baxçe û mêrgan e. Dema behsa xweşikîya van deran an cihekî tê kirin, behsa rengînîya kulîlkan tê kirin. Ji ber ku xemla xweş kulîlkên rengîn in. Aqtepî bêjeya tirkî "çîçek"ê di şûna "kulîlk"a kurdî bi kar tîne û wexta ku biharê pênase û şîrove dike li ser rengên wan, vebûna wan li nav baxçeyên çivîkan û li mêrgan disekine. Aqtepî ji bo rengînîya wan jî mînaka netewên bi rengên cuda dike. Yek ji van Rom e û a din

[2] Aqtepî, Şêx Evdirrehman, (2013). Şêx Evdirrehmanê Aqtepî Dîwana Rûhî, Amadekar: Rênas Jiyan, Diyarbakır: Weşanên Belkî.

Habeş e. Yanî çawa ku rengên van milettan spî û reş e, kulîlk jî dema biharê li nav çîmên reng rengî ne:

Wek di nîsan rengereng, çîçek vebin der murxîzar

Muxtelit bûn têk di çîmen leşkerê Rom û Hebeş 11/2

b- Xweşikî

Kulîlk bi reng û bîhna xwe ya xweş nîşanên xeml û xweşikîyê ne. Her cihê ku dikevinê xweş dikin. Eger evîndar, ji hezkirîya xwe dûr be, xweşikîya kulîlkan jî li ber çavê wî wenda dibe. Dilê wî nare wan kulîlkên xweşik jî:

Purpizêk min girte yed lakin ji hukmê firqetê

*Purpizêk û **çîçek** û sorgul di bîra min ne tê 27/1*

2. Gul, werd:

Gul, ji malbata gulîyan (Rosaceae) e ku gelek cureyên wê hene, bîhnxweş e û bi istirî ye. Ji cinsê gîyayên wek daran e. Di meha Gulan û Pûşperê da vedibin. Kulîlkên wê dîmenxweş in. Ji aliyê şeklê pelan va hinek cureyên wê sade, hinek nîvqatqatî û hinek jî qatqatî ne (Devrim, 1999: III, 1266; Zavotçu, 2012: 34). Jê ji gelek alîyan va tê îstîfadekirin. Jê rûnê gulan, ava gulan, bîhn û şîranîyên gulan tên bidestxistin.

Di wêjeyê da û bi taybet di helbestan de kulîlka ku herî zêde tê behskirin gul e. Herî zêde bi navê gul û werd derbas dibe. Wek mezin û fermandarê kulîlkan jî tê qebûlkirin. Di wêjeyê de bi piranî bi rengê xwe û carinan jî bi şeklê xwe cih digre. Gul ji bo yarê wek nîşane û mezmûnek hatiye qebûlkirin. Yanî dema ku gul tê gotin, mebest jê yar e. Xencî vê wek kulîlkên din ji alîyê şeklî û rengî va carinan bi endamên yarê (rû û gup) jî tê şibandin. Lê kulîlkên din bi piranî ji bo endameke bedenî ya yarê tên bikaranîn. Gul herî zêde ji biharê hez dike û payîz û bayê payîzê dujminê wê ye. Ji ber ku payîz mirina gulê ye. Ji ber têkilîya bihar û gulê, ji bo navê biharê “demsala gulan” tê gotin. Ev jî ji gîrîngî û para gulê ya di biharê da tê (Aslanoğlu, 2018: 452; Pala, 2009: 171; Zavotçu, 2012: 2012: 34; Yıldırım, Ali, 2012: 2703). Gul, pir temenkurt in. Ji ber ku dema tên qutkirin demeke kin şunda hema diçilmisin û dimirin. Bi vî alîyê xwe nîşaneya temenê kin e (Aktaş, 2002: 25; Hadî, 1394: 52; Enverî, *Ferheng-i Kinâyât-ı Sohen,* II, 1359). Bi reng û şeklê xwe yê xweşik gul di ferhengên kînayeyan da wek nîşaneya rûyê xweşik derbas dibe. Ji ber ku rû jî wek gulê sor û zindî ye. Ronahîyê dide dora xwe. Gul bi piranî bi bêjeyên wek roj, heyv, bihar, bax, bostan, gulîstan, gulzar, cinnet û çemen ra derbas dibe. Bayê sibê bîhna gulê ji evîndarê wê bilbil ra dibe. Lê bayê payîzê mirina gulê ye. Gul, xweşîyê temsîl dike, lê bê istirî jî nabe.

Di tesewufê gul, nîşaneya vebûna dilê salîk berva marîfet û îrfana xwedê ye. Wekî din gul, bi dil va tê şibandin. Ji ber ku di dil da gelek wateyên îlahî û manewî hene û ev raz û wateyên îlahî wek gul tên hesibandin. Yanî dil baxçeyê

gulan e (Artun, 2010: 179). Gula ku hîn tam venebûye wek remza wahdetê tê qebûlkirin. Eger tam vebûbe ew wek kesret tê qebûlkirin. Bi hunera îstîareyê di şûna pêxemberê me Hz. Muhammed da jî tê bikaranîn.

a- Gul û istirî

Gul her çiqas xweşik be û bala meriv bikşîne jî, dema meriv destê xwe davêje gulê istirîyên wê nahêlin ku meriv bi rehetî gulê jê ke. Ev jî nîşaneya zehmetî û zorîyên evîndarîyê temsîl dikin. Ji bo wê istirî û gul tim li ba hev in. Di helbestan da istirî bi piranî bi bêjeya “xar”ê derbas dibe. Yanî wek jîyanê bê zehmetî tiştek bi dest nakeve. Evîndar dixwaze gulê bîhn ke, lê nikare zû zû bigêje gulê. Ji ber ku anstengî û reqîbên ku wek istirîyan li hember wî ne, wî aciz dikin. Dilê evîndar ji ber dûrbûna ji gulê, tim derd û mîhnetan dikşîne. Ev derd û zehmetî, dibin xar û di dilê evîndêr ra darin. Li vir xar wek şûr û tîran e ku li dilê evîndêr dikeve:

Dil tijî ***xarê*** *muxeylane ji hicra* ***sorgulan***

Dê çisan ***werdê gulan*** *bîn bikim di gel vê mihnetê* 27/6

Di helbestên klasîk da li ser afetê pir tê sekinîn. Yar û endamên xweşikîyê li ser evîndar wek afet in. Hemû bela, xwîn rijandin, fîtne û zilm ji wan tên. Aqtepî di helbestekê da her tiştê yarê dişibîne gulê. Bela û zehmetîyên ku ji yarê tên jî wek gul dihesibîne. Yanî gul bi istirîyên xwe gul e; yar bi hîcrana xwe yar e:

Afetê ‘eşqa te ser min cumle gul tên gulşenê

Meqseda aşiq çi gul bit seng e gul hem ***xar*** *e* ***gul*** 14/12

b- Gul û xunçe

Xonçe, halê vebûyî yê gulê ye. Carinan di şûna gulê da xonçe tê gotin. Carinan bi hev ra jî tên. Carinan bi şeklê xwe yê girtî û giloverik ji bo dil û qedeha şerabê, carinan bi rengê xwe wek gulê ji bo şerab û êgir û carinan ji bo kesê mest tê gotin. Bi biçûkbûna xwe ciwanîya yarê nîşan dide. Dîsa bi biçûkîya xwe ji bo devê biçûk ê yarê tê gotin ku dîsa mebest jê lêvên sor ên wek gulên biçûk e (Giramî, 1395: 244; Tarlan, 1998: 1985: 68; Çavuşoğlu, 1981: 9, 78):

Xonçe û gul bi hunera tenasubê pir caran bi hev ra tê. Aqtepî di dîwana xwe da li du deran bêjeya xonçeyê bikar tîne. Di yekê da xonçe, bi gulê ra tê. Di wê malikê da Aqtepî xwe wek bilbil dihesibîne. Istirîyên gul û xonçeyê wek tîr li dilê bilbilê evîndar dikevin. Bilbil bi êşa dûrketina ji xonçeyê êş û cefayê dikşîne:

Xedenga firqetê da dil, dinalim şubhetê bilbil

Ji hicra ***xunçeya sorgul****, dikêşim cewr û zîbaê 26/8*

Çawa ku gul him dikeve cihê yarê, him dikeve cihê endamên yarê, xunçe jî ji bo endamên yarê bi taybet ji bo dev û rûyê yarê tê bikaranîn. Helbestvên di malikên jêr da xunçe û dêm bi hev ra anîne. Sibê û êvarî zikra aşiqan yara gulrû ye û wek xunçeyê nûgîya ye, ciwanik e. Li vir bi bêjeya xunçeyê bi taybet biçûkbûn te qesdkirin. Sorbûna rûyê yarê jî nîşana ciwanîyê ye. Ji ber ku her ku sal derbas dibin rengê rûyê ciwanîyê ku sor e û spî ye, berve pîrbûnê û zerbûnê dare:

Zend û baz û ***gul*** *bizane kefgul û esbe'gul e*

Xunçedêm *lew aşiqan subh û mesa ezkar e* ***gul*** 14/8

Taybetîyên yara xweşik di malikeke din da tên rêzkirin. Gul û kulîlkên di tebîetê da û sirûştê da wek Leyla, Şêrîn û Zuleyxa ne. Wek yara xweşik bi nazdarî li her derê digerin. Çavên wan şîrîn in, bejna wan dirêj e, rûyê wan wek xunçeyê yanî bijkojan ciwan û sor e û axaftina wan xweş û şîrîn e:

Sed hezar Leyla û Şêrîn û Zuleyxa der xiram

*Çeşmê şehla, serwî-bala****, xunce-dêm*** *elfazê xweş 11/3*

c- Gul û bilbil

Taybetîya herî zêde ku Aqtepî bi gulê ra bikar anîye, têkilîya bi bilbil re ye. Gelek mînakên bi bilbil ra hene lê em ê tenê çend mînakan bidin.

Gul, nîşaneya yarê ye. Bilbil jî remza evîndarê ye ku jê hezdike. Di piranîya helbestan da gul û bilbil tim bi hev ra tên. Bilbil ji ber hezkirina gulê û ji ber êşa dûrbûna ji wê, tim dixwîne. Bi heman awayî helbestvan jî xwe wek bilbil dibîne û dibêje ku ew jî wek bilbil bi êşa dûrbûnê bang dike û dixwîne û qet sebra wî nemaye. Aqtepî dibêje her çiqas derd û dûrbûna ji gulê zor be jî, divê sebir ke. Aqtepî ji bo vê gotina xwe hedîsekê jî bikar tîne û bi vê îbareya Erebî li ser girîngîya sebrê disekine. Wateya "es-sebru mîftah-ul ferec" ev e: "sebr, kilîtê rehetîyê ye":

Nalîn dikim wek ***bilbilan****, dûr im bêhna ji* ***sorgulan***

Sebr û sikûna bi dilan, es-sebrû mîftah-ul ferec 5/9

Taybetîya bilbil, xwendina wî ya ji bo gulê ye. Dîlber wek gula li gulzarê ye. Aqtepî demeke biharê li gul û kulîlk û baxçeyan dinêre û hemû xweşikîyên di biharê da wek dilberên xweşik difikire. Lê dibêje ku dil li hember van xweşikan yek e û mat maye. Ji ber vê ji xwe ra dibêje ku li hember van gulên li gulzarê divê xweş bixwîne:

*Çunkî ev dilber **gulê** cûr in di **gulzarê** cemal*

*"Rûhîya! Wek **bilbilan** her dem bibe efxanî geş 11/7*

Gul ger carekê dêma xwe an xelekên por nîşan bide bilbil ji kêfa ra li cihê xwe nikare bisekine. Ji xwe derbas dibe, bêheş dibe. Helbestvan ji hîcreta yarê axîna dikşîne û gihîştinê an jî nêrînekê dixwaze ku dilê mirî îhya bibe. Yanî dilê mirî ê bilbil bi rûyê gulê zindî dibe:

*Îhya bike vî bêdilî, carek bi dêmê **sorgulî***

*Wek cilweheyê **bilbilî**, bêtin ji min sed fetl û gerr 10/5*

*Misle **bilbil** bêhiş ê yarê gul endam im çira?*

*Çunkî gêsû helqedar in perçemî 'eyar e **gul** 14/5*

d- Gul û rengê sor

Gul, bi rengê xwe yê sor û bi şeklê xwe yê giloverik ji bo rû û gupê yarê tê bikaranîn (Durre, 2002: 178; Tolasa 2001: 469; Gölpınarlı, 1945: 23). Sorbûn zindîbûnê û xweşikîyê temsîl dike. Bi rengê xwe yê sor wek rojê dibiriqe û derdora wê ronî ye û xwe jî ronî dike. Çawa ku mirov dixwaze rojê bibîne, bilbil jî ji bo ku bigêje ronahîya rûyê yarê dixebite. Eger carekê jî rûyê yarê bibîne ji kêfxweşîyê nikare li cihê xwe bisekine û tim li ezmên dê bigere:

*Îhya bike vî bêdilî, carek bi dêmê **sorgulî***

Wek cilweheyê bilbilî, bêtin ji min sed fetl û gerr 10/5

Evîndar hezkirîya xwe bi xweşikîya wê dişêbîne gulan. Taybetîya herî navdar a gulê sorbûna wê ye. Ev taybetî ji gelek alîyan ve bi yara mirovan ra tê berhevdan. wek: lêv, gup, rû, ruxsar, can û tenê yarê wek rengê gulê sor tê qebûlkirin (Tolasa, 2001: 125, 220; Şenödeyici, 2014: 14,42,75). Aqtepî di helbesteke xwe da yarê tarîf dike û her taybetîyê bi gulê va gire dide. Di malika mînakî da lêv, gup, rû û bedena yarê bi gulê tê şibandin:

*Leb-**gul** û gerdan-**gul** û xebxeb-**gul** û rûxsar e **gul***

*Dêm-**gul** û çehre-**gul** û ten-**gul** seraser yar e gul 14/1*

Aqtepî dema behsa xelkê û xemgînîya xwe dike, dibêje ku xelkê yara xwe girt û çûn gerê û bi qedeh, reyhan, gul û sosinan bi hev ra sekinî ne. Li vir mebest ji qedehê dev û lêv in, reyhan pirçên li ser rû û por e, gul jî rûyê yarê ye (Karaalioğlu, 59; Pala, 2009: 376; Cizîrî, 2018: 371).

Îdeyan yarê xwe girtin çûne seyra ***gulşenan***

Muntezir ba saxer û reyhan û ***werd*** *û sosinan 2/5*

e- Gûl û bîhn

Taybetîyeke herî navdar a gulê bîhna wê ye. Ji ber bîhna xwe pir jê tê hezkirin. Ji ber vê ji gulê gulav tê çêkirin û wek bîhn tê bikaranîn. Çawa ku evîndar dixwaze bîhna yara xwe bistîne, bilbil jî hesreta bîhna gulê ye. Bîhna gulê ji bo evîndêr bîhna rû û zilfa yarê ye. Ev bîhn carinan wek mîsk tê binavkirin. Zilfên bîhnxweş tên ser rûyê sor ê yarê. Bi vî awayî têkilîya rû û bîhnê bi rîya zilfan e. Evîndar eger ji zilfên yarê dûr be, tim dinale. Çawa ku bilbil ji bîhna gulê dûr keve, tim dixwîne ew jî dinale. Lê çare sebr e. Eger evîndar sebir ke hesret ê demekê biqede:

Nalîn dikim wek ***bilbilan****, dûr im bêhna ji* ***sorgulan***

Sebr û sikûna bi dilan, es-sebrû mîftah-ul ferec 5/9

f- Gûl û yar

Gul, ji kulîlkên din cudatir kesayeta yarê bi xwe jî temsîl dike. Yanî gul, ne tenê ji bo şibandina endameke yarê, di heman demê da di şûna yarê da jî cih digire. Aqtepî muhtemelen demeke biharê li kulîlkên xweşik dinêre û helbestekê li ser xweşikîyên cûr bi cûr dinivîse. Biharê wek gulzareke xweşik qebûl dike û dîlberên ku Xwedê xweşik afirandine jî wek gulên di vê gulzarê da qebûl dike. Aqtepî ji ber van dîlberên wek gul ji xwe ra dibêje ku mîna bilbilan kêfxweş be û bang ke. Li vir li ser têkilîya gul û yarê, gul û gulîstanê disekine:

Çunkî ev dilber ***gulê*** *cûr in di* ***gulzarê*** *cemal*

"Rûhîya! Wek bilbilan her dem bibe efxanî geş 11/7

Aqtepî di malikeke din da dîsa yarê dişêbîne gulê û dibêje eger roja qîyametê gul jî di baxçeyê cinnetê da tunebe ez naxwazim herim cinnetê jî:

Wextê qiyamet saetê, bê ***werdê*** *baxê wesletê*

Wellahî naçim cennetê nadim li Firdewsê nezer 10/2

Dema meriv bi yara xwe ra be jîyan wek cejn û eyd e. Eger meriv ne li ba hezkirîya xwe be, ew roj cejn be jî meriv nikare kêfxweş be. Aqtepî kêfxweşîya xelkê -çi mezin be çi biçûk- dişêbîne kêfxweşîya gul û bilbilên ku li ba hev in û bi hev ra li bihara xweşik temaşe dikin. Bi hevrabûna evîndar û hezkirîyan wek cejn şîrove dike. Dibêje ku herkes mîna bilbilan li ba yara xwe ye, her bilbil bi gula xwe ra ye. Lê bi xwe ji yara xwe dûr e. Bi vî wayî Aqtepî ji dûrbûna yara xwe, ji xemgînîya xwe gazincan dike:

Îd e keyf û şahî ye nêv xas û ‘amê xulxul e

Yekyekan aşiq li ser ***sorgul*** *mîsalê bulbul e 2/3*

Îd e, nik xelqê temaşa ye wekî fesla bihar

Nexmexwîn in her kesek ber ***werdê*** *weslet sed hezar 2/17*

Di vê malika jor da Aqtepî ji bo gulê bêjeya “werd”ê û ji bo bilbil jî bêjeya “hezar” bikar anîye. Wek ku tê zanîn bêjeya “hezar”, tê wateya “bilbil” jî (Tolasa, 2001: 301, 454; Durre, 2002: 245, Kurnaz, 1987: 485). Dibêje ku bi hezaran bilbil ji bo gula xwe stranan dibêjin.

Armanca evîndar tenê hezkirîya xwe ye. Her gav wê difikire. Aqtepî jî hezkirîya xwe şibandiye gulê. Çawa ku bilbil tim gulê difikire û ji bo wê dixwîne, Aqtepî dibêje ku wek bilbil zikr û xwendina me jî tim gul e:

Yarê min terkîba endamê ***gul*** *e, yekser* ***gul*** *e*

Werdê min daîm ***gul*** *e, hem qelbê min efkar e* ***gul*** *14/11*

Cudabûna ji yarê mîna tîran dil birîndar dike. Ji ber vê evîndar mîna bilbilan dinale:

Xedenga firqetê da dil, dinalim şubhetê bilbil

Ji hicra xunçeya ***sorgul****, dikêşim cewr û zîbaê 26/8*

Carinan helbestvan xwe û bilbil dide hember hev, evîna xwe, ji a bilbilan xweştir dibîne. Di çavê evîndar de gul û hezkirîyek tenê heye, ew jî a wî bixwe ye. Gulên ku bilbil jê ra meyl dikin vala ne, bê wate ne. Li vir Aqtepî îşareta hezkirîya rast xwedê dike û dibêje ku tenê xwedê gul û hezkirîya rast e. Ên

dinyewî ne rast in, mecazî ne. Bi vê gotinê helbestvan li ser evîna rast û mecazî disekine:

Fîl heqîqet ***gul*** *yek e, ev nazika şeng û şepal*
Bilbilan bêhûde meylê ***werdê*** *der bustan dikin 21/13*

Evîndar eger bigêje zilf û perçînên yara xwe êdî qîmet û rûmeta mîsk û gulan namîne. Aqtepî li vir gul û endamên yarê dide ber hev:

Qîmeta mişka Tetarê, rûmeta ***werda*** *biharê*

Kirye napeyda bi zarê, zulf û perçînê di min 22/14

g- Gul, bax û bihar:

Carinan jî gul tenê xemla gîya, mêrg û biharê ye. Wek endameke ji xwezayê tê behskirin. Bi vî şeklî gul, nîşaneya geşbûn û xweşbûna biharê ye. Di dîmeneke wiha xweşik da divê mirov kêfxweş be, lê Aqtepî dibêje ku eger dîlbera min tunebe dilê min nare tiştekî:

Sosin *û* ***sorgul*** *di* ***çîmen*** *restinê* ***fesla bihar***

Dilber im peyda nehin meyla me yekser nare tê 27/2

Qîmeta mişka Tetarê, rûmeta ***werda*** *biharê*

Kirye napeyda bi zarê, zulf û perçînê di min 22/14

3. Nesrin

Navên wê yên din Nestern, Nesteren, Nesterîn e. Cureyeke kulîlka nêrgîzê ye. Rengê kulîlkê zer an spî ye û bîhnxweş e. Xwedîyê pelên dirêj û xêzxêzî ye. Di daristanan da û li cihên bi şilî bi xwe şîn dibe. Gula kovî jî tê gotin. Di çêkirina bîhnan da tê bikaranîn. Ev kulîlk di bihar û havînê da dest bi mezinbûnê dike û di nîvê zivistanê de kulîlkan dide (Enverî, *Ferheng-i Rûz-ı Suhen,* 1383: 1252; Mûîn, 1376: 4721; Cizîrî, 2018: 232, 301; Onan, 1991: 515). Ji havînê heta zivistanê dora du mehan radikeve û di zivistanê de kulîlkan dide. Jê ra kulîlka zivistanhez jî tê gotin. Cinsekî wê li çolan jî mezin dibe. Ji ber vê jê ra gula çolan, gula tebaxê û gula kovî jî tê gotin. Bingeha xwe ji başûrê Emerîkayê ye. Sê şaxan dide û di her şaxekî da ji diduyan heya şeşan kulîlk derdikevin.

Di wêjeyê de bi rengê xwe yê spî, zer, û sor û bi bîhna xwe xweş tê behskirin. Bi rengê xwe wek gul û yasemînê ji bo rû û gupê yarê tê bikaranîn. Bi rengê xwe wek çavkanîya ronahîyê tê hesibandin. Ev şibandina ronahîyê jî ji taybetîya rûyê yarê tê. Ji ber ku rûyê yarê di heman demê de wek roj û heyv ronî ye. Roj û heyv jî rengên vê kulîlkê temsîl dikin. Bi ronahî û spîtîya xwe tiştên

wek hêstir, dilop û kincên spî ji bo nêrgîzê tên bikaranîn. Ev kincê spî carinan dikare kefen be jî (Avşar û Cengîz, 2017: 68; Enverî, *Ferheng-i Kinâyât-ı Sohen*, II, 1439; Pala, 2009: 67, 116; Tarlan, 1998: 1998: 500; Tolasa, 2001: 2001: 353; Cizîrî, 2018: 232, 301). Carinan ji bo tenasubê tenê bi kulîlkên din ra û bi bax û biharê ra tê. Di tesewwufê da xweşikîyên xêncî xwedê yanî masîwayê temsîl dike.

a- Sipîtî û ronahî

Nesrîn, di dîwana Aqtepî da li du deran derbas dibe. Bi rengê xwe yê spî ronahîyê, gup û rûyê yarê nîşan dide. Bi heman wateyê bi gulê ra pir tê gotin. Li dijî wê jî reşahî heye ku Aqtepî ew bi zilfên yarê gotiye. Di malika jêr da nesrîn bi gulê ra ronahîyê û bi zilfa reş ra spîtîyê nîşan dide:

*Zulfê meşkin da du sed te'ne li **nesrîn** û gulan*

Îd û newrozên li min da çerxê etles xulxuland 4/11

b- Nesrîn û yar

Kulîlk wek ku tê zanîn carinan wek parçeyek ji xwezayê, carinan ji bo endamên bedena yarê û carinan jî bi tevahî di şûna yarê da tê gotin. Aqtepî li cihekî li ser rûnîşandan û nêrîna yarê disekine. Rûyê yarê bi perdeyê veşartî ye. Lê ev perde porê reş ê yarê ye. Dema ku yar rûyê xwe ji nav zilfan derxe û rawer ke û cîlweyên xwe bi vî awayî nîşan bide evîndêr, nêrînên wê wek tîr û teber êrîş dikin ser wî. Di malika duyem da wek wateya yekem dibêje dê yar ji paş perdeyan derkeve. Lê kesê ku ê derkeve yanî yara xwe wek nesrîn bi nav dike. Bi vî awayî yar û nesrîn di cihê hev da hatine bikaranîn. Li vir derketina yarê bi derketina nêrgîz û gulê hatiye mînandin:

Saeta yar cîlweger bê, bi xencer û tîr û teber bê

*Dê ji ber perdan bi der bê, werdê **nesrînê** di min* 22/19

4. Lale

Navê cureyên gîyayekî ye. Ji malbata sosinîyan e û ji cureya Tulîpan e. Wek kulîlkên xemlê tên mezinkirin. Koka xwe bi şeklê pîvazê ye (Devrim, 1999: IV, 2033). Di biharê da vedibe, di payîzê da tê çandin. Zêdetir li cihên ku axa xwe bi xîz û zibil e mezin dibin. Ji bo dermankirina nexweşîyan jî tê bikaranîn. Ev kulîlk sor û zer û rengên di navbera wan da ye.

Derheqê laleyê da çîrok û efsaneyên curbicur tên vegotin. Hinek dibêjin ku li ser pelê laleyê dilopa avê hebûye. Dema brûsk lêketîye pelê wê şewitîye. Paşê ew dicemide û dibe lale. Dibêjin ku ew reşahîya di navenda kulîlkê da jî bermahîya wê şewatê ye. Di çavkanîyên rojavayî da tê gotin ku xwedayê roj û gîyayan

Adonîs dema ku dimire xwîna xwe dirijê erdê û bi wê xwînê ev lale şîn bûye. Yanî dîsa di mîtolojîyê da jî têkilîya reng û xwînê heye.

Di wêjeyê da bi piranî bi rengê xwe yê sor, bi rengê reş ê di navendê da û bi şeklê xwe tê behskirin. Sorbûna pelên wê, reşbûn û şewitîbûna mayîna xwe ku wek dil li navendê cih digire, nîşaneya êş, derd û şewitînê ye. Ji ber vê wek laleya daxdar yanî laleya şewitî tê zanin (Yıldırım, Nimet, 2008: 483; Tolasa, 2001: 220, 448, Tarlan, 1998: 335). Biwêjên wek xwînîbûna kezebê, şewitîna dil û herwekî din ji ber vê tên bikaranîn. Dema ku reng û şekl bi hev ra were fikirîn teşbîha qedeh û şerab tê çêkirin. Bi vî alîyî jî remza qedeha şerabê û birîna li ser sînga evîndar e. Ji ber rengê xwe yê sor, rû û gupê yarê û hêstirên evîndar bi laleyê va tên şibandin (Devrim, 1999: IV, 2033; Padişah, 1346: 203; Talibiyan, 1382: 181; Tolasa, 2001: 215). Wekî din reşahîya di navberê da wek xala li ser rûyê yarê ye. Lale dema ku were qutkirin hema dimire. Ji ber vê jîyan û umrê kin temsîl dike (Aslanoğlu, 2018: 459).

a- Lale û rengê sor

Lale her çiqas çend rengên wê hebin jî bi piranî bi rengê xwe yê sor wek gulê ji bo rûyê yarê tê bikaranîn. Rengê sor xweşikîyê, zindîbûnê û ciwanîyê nîşan dide. Helbestvan teswîra biharê dike û kulîlkên li baxçeyan bi zêdebûna wan dişibîne stêrka Perwînê ku şeş an heft heb in. Ji hebûna kulîlkên laleyan wek keçên rûlale behs dike. Bi vê şibandinê lale û rengê sor têkildar dike:

*Mislê perwîn e sema cem in di çîmen **lale-rû***

Fewcefewc in der temaşa heft û heyşt û pênc û şeş 11/6

b- Xweşikî

Gelek helbestvan bûyerên rind an tiştên xweşik bi xweşikîya yarê va girê didin. Bi vî awayî hunera husna te'lîl yanî xweş-sedemîyê çêdikin. Aqtepî jî dema mezinîya xweşîkîya yarê tîne zimên dibêje ku gelek kulîlkên bêhnxweş ên wek rihan û laleyê bîhna xwe ji yarê distînin û ji ber wê herkes ji bîhna wan hez dike:

*Rihan û **lale** û qetmer, zibad û mawer û anber*

Ji rengê buyê te yekser, ezîzin ew ji xelqê ra 1/20

5. Nêrgîz

Jê ra di latînî da "Nergisus", di Firensî da "Narsis"; di Erebî da "Nercis" û di Farsî da "Nergîs" tê gotin. Nêrgîz wek lale û simbil gîyayekî serikî ye. (Devrim, 1999: V, 2439). Kulîlkên wê bi bîhneke bi bandor in, reng zer û spî ne. Di navenda her kulîlkê da taceke zer an spî heye. Bi piranî wek gîyayeke xemlê tê mezinkirin. Serikên xwe jehrî ne. Pelên li dorê ên tacî şeş heb in.

Di mîtolojîya Yunanîyan da çîrokek li ser nêrgîzê tê gotin. Tê gotin ku qehremanekî Yûnanî bi navê Narkissos yekî xwehez e. Rojekê li daristanê dema ku digere li avekê dinêre û xwe dibîne û evîndarê xwe dibe û xwe berdide avê û dimire. Perî dema ku li cinazeyê wî digerin dibînin ku di avê da kulîlkeke reng û bîhnxweş şîn dibe. Ji wê kulîlkê ra nêrgîs dibêjin. Ji ber vê nêrgîz, nîşaneya xwehezîyê ye jî (Atan, 2011: 137, 404; Pala, 2009: 356).

Ji ber şeklê xwe û efsaneya mîtolojîk bi piranî di wêjeyê da bi çêv ra têkilî tê çêkirin. Ji nêrgîzê kînaye çavê yarê ye. Dilopên çavan jî wek nêrgîz tên fikirîn. Şeklê xwe wek kesê hustîxwar e. ji ber ku pelên vê kulîlkê tim verkirî ne, wek kesê ku tim şîyar be û qet ranekeve tê fikirîn. Bi vê nêrînê têkilî bi mestîyê û çavbixewîyê ra çêdibe (Pala, 2009: 356; Hevarî, 1995: 40; Afîfî, 1359: 2483; Horremşâhî, 1387, 450; Azad Meniş ve Şerîfî-b, 1391: 27; Nasıf ve diğerleri, 2004: 123; Tolasa, 2001: 481). Têkilîya nêrgîzan ya bi çavê mest ra ne tenê bi van sedeman e. Wekî din tê zanîn ku di koka nêrgîzan da taybetîya haşîşî yanî esrarî heye. Ji ber vê alîyekî rast ê serxweşîyê jî heye. Di wêjeyê da bi taca zer a li ser jî pir tê behskirin. Dema biharê wek ku nêrgîzê taca xwe danîbe ser serê xwe (Aslanoğlu, 2018: 463).

a- Mexmûrî

Taybetîya herî mezin a nêrgîzê, şibîna çavên yarê ye. Lê çavê herî xweşik jî çavê mexmûr yanî bi xew û mest ku tam ne şîyar e. Evîndar wan çavên şîrîn û mexmûr dixwaze û ji ber wan dibe esîrê evînê:

T*emenna* ***nêrgiza*** *mexmûr, şeraba cewhera engûr*

Dil û canê me kir rencûr, kirim yexsîrê sewdaê 26/19

b- Xweşikî

Nêrgîz ji wan kulîlkan e ku ji bo teswîra xweşikîya yarê pir bi kar tê. Lê wek ku tê zanîn evîndar eger bi evîna yara xwe keve, êdî xweşikîya nêrgîzê jî li ber çavê wî namîne û dilê wî naçe tu kulîlkan:

Meylê dil çewa biçit ser purpizêk û ***nêrgizan***

Çûn ji hicrê yarê serkeş ketme pêk û herqetê 27/3

6. Sosin

Di Farsî da sûsen û di Kurdî sosin tê gotin. Pelên wê zirav û dirêj in. Welatê wê yê kev Emerîkaya Başûr e. Rengên cuda yên wê hene. Zer, sor, spî, pembe û

turuncî ne. Bi piranî bi serikên wek pîvazan tên çandin. Li malan jî wek kulîlkên xemlê tên mezinkirin.

Di wêjeyê da ji ber şeklê xwe yê zirav û dirêj wek zimên tê fikirîn û têkilî bi axaftinê ra jî tê çêkirin. Bi vê nêrînê bi kesên ku xwedî ziman in lê nikarin bipeyivin tê şibandin. Bi vî awayî kesên lal jî nîşan dide (Destkong, 1391: 20; Şefî' Hânî, 1389: 17). Dema ku navê wê derbas dibe behsa gotin û xwendinê tê kirin. Bi vî alîyî sosin dikeve cihê kesên ku dipeyin jî. Carinan bi rengê xwe yê spî û zer jî cih digire. Rengê spî bi piranî wek kulîlkên din bi ronahîya xwe ji bo rû û gupê yarê an kincan tê bikaranîn. Bi heman wateyê tiştên rind û bixêr bi rengê spî tê gotin. (Mehdevifer, 1392: 129; Mehdevîfer, 1391: 70). Dema behsa bihar, baxçe û keskahîyan tê kirin navê wê, bi kulîlkên din ra tê gotin.

a- Xemla biharê

Di dîwana Aqtepî da sosin li her derê wek xemla biharê bi xweşikîya xwe hatiye behskirin. Aqtepî sosin û gulan wek parçeyeke biharê dijmêre. Bihar bi mêrg û kulîlkan li ber çavan pir xweş dixuye. Lê eger evîndar di vê dîmena xweş da ne li ba evîna xwe be an yara wî xuya neke û ew jê dûr bimîne tu xeml û xweşikî wî kêfxweş nake, meyla wî li ser wan sosin û gulan jî nabe:

Sosin *û sorgul di çîmen restinê fesla bihar*

Dilber im peyda nehin meyla me yekser nare tê 27/2

Bi heman wateyê di wê bihara xweşdîmen da çiqas gul, sosin, binefş û purpizêk hebin jî di dilê evîndêr da, li ba sohbeta yarê ne xwedîyên tu qîmetî ne, bi pereyekî nakin. Ji bo evîndaran eger yar hebe tiştên nebaş jî baş xuya dikin; lê eger yar tunebe her tişt hebe jî bê wate ye û tu xweşikî li ba tehma sohbet û dîtina yarê, xweş xuya nake:

Sed gul û sed ***sosin*** *û sê sed binevş û purpizêk*

Yek pere nayê li nik dil ew di sûka mehbetê 27/4

b- Sosin û yar

Sosin an kulîlkên din ên wek gul û binefş bi taybetîyên cuda tên behskirin. Yek ji wan jî ketina şûna yarê ye. Yanî sosin yar e, evîn e, hezkirî ye. Aqtepî dema kêfxweşîya xelkê û xemgînîya xwe dike dibêje herkesî yara xwe ya reyhan û gul û sosin girtin çûn baxçeyan û di destê wan da qedehên şerabê hene, lê ez bê yar tenê mame:

Îdeyan yarê xwe girtin çûne seyra gulşenan

Muntezir ba saxir û reyhan û werd û ***sosinan*** *2/5*

7. Reyhan

Jê ra Îsperxem, îsperhem, şahê îsperem, nazbû û zemîran jî tê gotin. Wek gîyayê reyhan jî tê zanîn. Bi piranî cihên germ û hişk hez dike. Li dijî sermayê hessas e. Welatê wê Îran û Hindîstan e. Koka xwe rast e, bêpirç an pirç pir hindik in, pirşaxî ye û bi pel e. Pelên wê bîhnxweş in. Pembe û spîreng in (Yıldırım, Nimet, 2008: 639; Devrim, 1999: II, 1047). Meyweyên wê biçûk û bi reşahîyeke birqonekî ne. Pelên wê kesk an mor in. Ên mor wek reyhana reş jî tê binavkirin. Di çêkirina bîhnan da, ji bo zêdekirina bandora vexwarinên wek şarab û şerbetê tê bikaranîn. Wekî din ji bo dermanan jî jê tê îstîfadekirin. Reyhan di heman demê da navê cureyeke nivîsê ye.

Di wêjeyê da bi piranî bi bîhna xwe bikar tê. Ji bîhnê şunda reng û şeklê wê tê. Por, zilf û pirçên ziravik ên zerik ên li ser rûyê yarê bi reyhanê va tên şibandin (Pala, 2009: 376; Karaalioğlu, 1975: 142; Tarlan, 1998: 1998: 142, 272). Di van şibandinan da jî bi piranî bîhn û reng girîng e. Destekirina reyhanan jî wek gulîyên por tê hesibandin. Ji ber ku tê wateya cureya nivîsê, carinan bi têkilîya nivîsê jî tê behskirin.

a- Reyhan û zilf

Têkilîya herî zêde ku bi reyhanê tê çêkirin, reng û bîhn e. Ji alîyê rengê va reyhan bi piranî wek reş tê gotin, ji alîyê din va jî bi bîhna xwe ya xweş tê behskirin. bi her du taybetîyan reyhan bi zilfê ra têkildar dibe. Ji ber ku zilf him reş e, him jî bîhnxweş e. Bi piranî li ser şibîna van her duyan tê sekinîn. Lê Aqtepî di malika jêr da zilfê ji reyhanê mezintir digre û zilfa yarê tinazan bi reyhanê dike dibêje:

Aşiqan pur dîn sedeq, ez bilbilê dilber ji gul

Zulfê mişkîn te'neha der sunbulê ***reyhan*** *dikin* 21/15

b- Reyhan û yar

Kulîlk pir caran ji bo xweşikîya endamên cuda cuda ên yarê tên gotin. Lê carinan jî rasterast dikevin şûna yarê û hezkirîyê. Reyhan jî bi bîhna xwe ya xweş û bi pelên xwe yên wek zilf, bi rengên xwe yên xweşik wek yarê ye. Herkes bi yara xwe ya wek reyhan û sosin ra ye, lê şaîr ji evîna xwe dûr e:

Îdeyan yarê xwe girtin çûne seyra gulşenan

Muntezir ba saxir û ***reyhan*** *û werd û sosinan 2/5*

Rihan her çiqas bîhnxweş be jî bi rastî ji ber bîhna yarê wisa xweşik in:

__Rihan__ û lale û qetmer, zibad û mawer û anber

Ji rengê buyê te yekser, ezîzin ew ji xelqê ra 1/20

8. Nebat

Nebat bêjeyeke Erebî ye û di wateya gîya da ye. Lê wateya duyem jî gîyayê qamişê ye. Jê ra ney, nay û nal jî tê gotin. Ev nav bi Farsî ye. Bi Erebî jê ra Qasab tê gotin. Wek qamişê şekir jî tê zanîn. Lewra di nav van qamişan da aveke şîrîn heye û berê ji vê avê şekir dihat bidestxistin. Ji bo welatên germ ev qamiş gîyayekî girîng e. Yek ji van welatan jî Misir e. Li van welatan ava qamişan wek şerbeta herî navdar û erzan e. (Mutçalı, 1995: 708; Omar, 2008: 1818; Maʿluf, 1956: 632; Tolasa, 2001: 93). Ji vî qamişî aleteke muzîkê ya pifkirinê ku li kêlekê qulik hene û bi şeklê lûleyekê ye tê çêkirin. Bi pifkirinê û bi tevgereke bi pergal û aheng a tilîyan tê lêxistin. Ji ber ku ji qamişê hatiye çêkirin ev nav li vê aletê hatiye kirin (Omar, 2008: 2152; Kam, 1998: 35; Çelebioğlu, 1998: 532, 536). Qamiş wek şerbetê bi şîrînbûna xwe û wek aleta muzîkê bi dengê xwe derdikeve pêş.

Di wêjeyê da bi şîrînbûna xwe ji bo hin endamên yarê tê bikaranîn. Ji van şibandinan tiştê herî navdar lêv û gotinên yarê ne. Taybetîya duyem dengê neyê ye ku bi piranî ji bo axîna evîndar wek hêmana şibandinê tê bikaranîn. Tiştê ku neyê dide zarkirin, evîn e. Ney, bi meya şîrîn serxweş e û bang dike. Ji ber vê li ser şibîna ney û meyê jî huner tên çêkirin (Tolasa, 2001: 65; 536; Onan, 1991: 437). Qamiş, bi têkilîya pênûsê gelek tê behskirin. ji ber ku ji qamişan pênûs tên çêkirin.

a- Nebat û lêv

Nebat, bi wateya xwe ya qamişê herî zêde ji bo şîrînbûna xwe tê behskirin. Bi şîrînbûna xwe jî ji bo lêvên yarê û axaftina yarê wek hêmana şibandinê bikar tê. Ev lêva şîrîn a yarê ji bo evîndêr wek ava jîyanê ye. Lê hezkirî, dil-kevir e û ji evîndêr dûr e. Ji ber wê evîndar bê ava jîyanê dimire:

Sengî qelb û __leb-nebatê__, bir ji min ismê heyatê

Her dema badê seba tê, taze ne birînê di min 22/12

b- Gîya

Helbestvan behsa derketin evîna xwe dike. Dema ku ew yar ji eywanê rûyê xwe nîşan dide û wek rojê hiltê hemû alem dar û nebat yanî gîya bi ronahîya wê ronî dibin. Li vir nebat bi wateya gîyayên ji rêzê ji bo hemû cureyan hatiye gotin:

Zînet û xemla mubarek xawera şerqê hilat

Eks û nîşan in tedarik xemilîn dar û __nebat__ 4/2

9. Piyaz-pivaz

Bi Farsî “pîyaz”, bi Kurdî/Kurmancî “pîvaz” û bi Erebî “basal” tê gotin. Ji malbata nêrgîzîyan e. Welatê vî gîyayî Rojavaya Asyayê ye. Wek serik di bin axê da tê çandin û pelên kesk derdikevin derve. Him pelên xwe yên kesk him jî koka xwe ya di bin axê da tê xwarin. Pelên xwe kesk tên xwarin, lê serikê xwe tê hişkkirin û hişk tê xwarin. Bîhna xwe gelek bi bandor e. Ji ber wê bîhna wê mirovan aciz dike. Tehma wê tûj e.

Di Qur’anê da di sûreya Baqarayê da derbas dibe. Lawên Îsraîlîyan ne’metên ku Xwedê dane naecibînin û ji Mûsa ra dibêjin ku ji Xwadê beqle, encûr, sîr, nîsk û pîvazan dixwazin (Bnr. Baqara, 62). Di ayetê da li hember xwarinên xweş wek xwarineke ne hêja derbas dibe. Û dîsa bi vê bûyerê ra têkildar ji bo rexneya yahûdîyan tê gotin.

Di wêjeyê da zêde behsa pîvazê nayê kirin. Bi piranî di helbestên civakî da wek nîşaneya feqîrîyê tê behskirin. Ji ber ku feqîr bi piranî nan û pîvazê bi hev ra dixwin. Bi vî awayî pîvaz û nan bi hev ra tê gotin (Bnr: Yeniterzi, 2013: 437). Bi bîhna xwe ya nebaş ji bo berhevdana bîhna xweş a yarê tê gotin. Bi vê mebestê kulîlkên bîhnxweş, mîsk, anber û pîvaz bi hev ra tên (Sefercioğlu, 1990: 87, 94; Mevlana, 1995: 459). Pîvaz bi bîhna xwe meriv aciz dike, lê eger xirab bibe zêdetir dîmeneke nebaş derdikeve holê. ji ber vê ji bo tiştên kirêt û nexweşik jî tê bikaranîn û bi dijberîya tiştên rind tê behskirin.

a- Bêqîmetî

Ji bo evîndar armanca jîyanê, gihîştina yara xweşik e. Eger bigêje wê yara spî û xweşik êdî hemû dinya li ber çavê evîndar bi qasî pîvazekê jî bi hêja ye. Li vir pîvaz bi bêqîmetîyê derketîye pêş:

Ger muzaffer bim bi wesla dilberê gerden-beyaz

Her du alem nayê ber çeşmê me qîmet yek peyaz 4/34

10. Serwî

Ev dar, di her demsalê da zindî dimîne û pelan naweşîne. Gelek cureyên wê hene. ên herî navdar ku tên behskirin ev in: Serwîya naz, serwîya sehî (rast), serwîya azad, serwîya kûhî (çîyayî), serwîya soxdar, serwîya Lubnanî. Li welatê Başûrê Ewrûpayê zêdetir e. Di du salan da mezin dibe. Li gorîstanan û li park û ber rîyan tên çandin (Musahib, 1380: I, 1289; Tuğlacı, 1985: VIII, 1559, 2558). Ev dar li cihên avî şîn dibe û ji avê pir hez dike. Ji bo wê zû dirêj dibe.

Di wêjeyê da dara ku herî zêde ji bo yarê te gotin ev e. Bi dirêjîya xwe bejna yarê nîşan dide. Dema ku ba lêdixe û hêl dibe dişibe yara ku bi nazdarî dimeşe (Korkusuz, 2005: 152; Durre, 2002: 177; Tuğlacı, 1985: VIII, 2559; Tarlan, 1998: 62). Pelên wê dema ku bi bê dihejin wek ku porê yarê ber bayê keve. Ji

ber ku di her demsalê da kesk e alema ebedî nîşan dide. Ji ber vê taybetîyê di gorîstanan da pir tê çandin. Bi bejna xwe ya dirêj hilkişîna alema ebedî temsîl dike. Dîsa ji ber ku bejna xwe dirêj û rast e, rastbûnê nîşan dide. Serwî di teswîran da tim li ber av û çeman û bi mêrg û baxçeyan tê behskirin. Di tesewwûfê da bi bejna xwe ya wek elîfê û wek jimara yekê tê wateya wehdeta Xwedê.

a- Serwî û bejn

Serwî di hemû malikan da ji bo bejna dirêj a yarê hatiye gotin. Di gelek malikan da helbestvan taybetîyên endamên yarê dibêje. Yek ji van jî bejna yarê ye. Bejna yarê herî zêde bi dara serwîyê va tê şibandin:

***Qed serwe**, gerden sade ‘ac, eswed’uyûna ser bi tac*

Naket li derdê min ilaç, es-sebru mîftah-ul ferec 5/15

Sed hezar Leyla û Şêrîn û Zuleyxa der xiram

*Çeşmê şehla, **serwî-bala**, xunce-dêm elfazê xweş 11/3*

*Bi qurban ew **qeda wekî serwê** baxan*

Bi heyran xalê reş teşbîhê zaxan 20/9

11. ‘Er’er

Ar’ar jî tê nivîsandin û xwendin. Er’er cureyeke serwîyê ye. Ji ber ku li çolê û çîyayan şîn dibe jê ra er’era çîyayî tê gotin. Ev jî wek serwîyên din li dijî sermayê berxwedêr e û zexm e. her demsalê kesk û zindî ye. Pelên wê zivistanê jî naweşin (Cîhanî, 2013: 377; Mâzenderânî, 1377: 568; Pala, 2009: 25). Pelçên wê mezin in û zêde ne. Dareke pir zexm e. Berê ji bo sergirtina malan jî dijat bikaranîn.

Di wêjeyê da xwedîyê taybetîyên dara serwîyê tê. Herî zêde ji bo bejna yarê wek hêmana pêşibandinê tê bikaranîn. Dema behsa bejna yarê tê kirin, wek îstîare serwîya er’êrê an er’er tê gotin. Ji bo bejna yarê bi wê ra, navê darên şimşad, serwî, çinar, sanevber û tûba jî carinan bi tenasubê tê anîn. Bi dirêjbûna xwe têkilî bi ezmanan jî tê çêkirin. Ji ber keskmayîna herdemî têkilîya bi ebedîyetê ra jî tê behskirin (Zavotçu, 2012: 17; Tolasa, 2001: 271; Sefercioğlu, 1990: 200, 402; Fûladî ve Mansur, 1389: 136). Hêmaneke din ku bi er’erê ra tê behskirin, ba ye. Ji ber ku er’er bi bejna dirêj bi bayê ra hêl dibe. Ev hêlbûn wek meşa yarê a bi naz e.

a- Er'er û bejn

Di helbesta klasîk a wêjeya dîwanî da çawa ku bi piranî er'er ji bo bejna yarê tê bikaranîn, Aqtepî jî bi heman awayî dema ku behsa endamên yarê dike ji bo bejna wê dara er'erê tîne zimên. Bi vê şibandinê bal dikşîne ser bejna dirêj a yarê:

Çeşmê hûrî, werdê curî qedd û ***qamed 'er'erê***
Der lehîbê ateşê ez ketme pencê beglerê 13/11

12. Şimşad

Şimşîr jî tê gotin. Dareke ji malbata şimşîrîyan e. herdem wek devîyên kesk û daran e. Kulîkên wê bi rengê zerê keskî ne. Darê wê pir hişk, têkûz e, rast, birqonek û zexm e. Ji darê wê gelek cureyên mobîlyayan û alavên wek şeyên por tên çêkirin. Ji ber ku di her demsalê da kesk e wek serwîyê jîyana ebedî nîşan dide. Lê bi qasa serwîyê ne zirav û rast e. Ji ber têkilîya bi ebedîyetê, nemirinê û herdem zindî mayînê li gorîstanan pir tê çandin (Afîfî, 1359: 1359: 1717; Yıldırım, Nimet, 2008: 663; Çelebioğlu, 1998: 171; Cizîrî, 2018: 230).

Di wêjeyê da wek serwîyê û er'erê ji bo bejna yarê, ji bo meşa wê ya nazdar û hêlhêlkî tê bikaranîn. Lê ji ber ku bi qasa serwîyê ne zirav û rast e wek wê nikare bi nazdarî bimeşe. Ji ber ku bejndirêj e bi bayê hêl dibe. Ev hêlbûna darê dişibe meşa mestî ya yarê. (Tunç, 2010: 256, 306; Tarlan, 1998: 144, 184; Çeçen, 2008: 135).

a- Şimşad û bejn

"Fikra evîndêr tim yara xweşik e. Taybetîyeke navdar a yarê jî bejna wê ya dirêj e. Ew jî bi bejna şimşadê ye. Evîndar şev û roj yara xwe ya bejindirêj difikire. Aqtepî bi îfadeya qameta şimşadî li ser bejna yarê sekinîye:

Fikrê min ew ***qameta şimşadî*** *ye der roj û şeb*
Roz û şeb yeksane yekreng e ji bo min der teleb 13/4

Aqtepî di helbestekê da pesna şahê Nexşîbend dike. Di her malikê da wî li ser her tiştî xweştir nîşan dide. Ezmanê bilind bi duaya wî li ser pîyan e û ewqas bilind e. bilindîya ezmanan ji bilindîya wî ye. Ew canê cananê cîhanê ye û xemla baxçeyê şimşîran e. Aqtepî di malika jêr da Nexşîbendî wek xemla baxçeyên şimşadê nîşan dide. Yanê darên şimşadê bi saya Nexşîbendî ewqas serbilind in:

Asîman ber pastê ez dest duayê Nexşîbend

Canê cananê cîhanê zibendeyê ***şimşîrîgah*** 6/33

13. Çîmen

Çîmen, ew gîyaye ku li der doran bi serê xwe derdikeve û mezin dibe. Li hinek cihan jî ji bo cihên ku dor hatiye girtin, bi kulîlkan hatiye xemilandin û ji bo rûniştina mirovan hatiye amadekirin tê gotin. Bi van taybetîyan çîmen pir caran wek baxçe tê bikaranîn. Bi rengê xwe yê kesk derdikeve pêş. Pir caran bi gul, bilbil, av û çeman ra tê gotin (Tarlan, 1998: 674; Nebî Lû, 1394: 249). Tê wateya keskahîyê jî. Carinan ji bo dinyayê, ezmên û felekê jî tê bikaranîn. Kulîlk û serwî û gul, pê ra bi tenasubê tên. Di tesewwûfê da tê wateya rehmet û bexşandina Xwedê.

a- Baxçe

Şaîr behsa biharê, rengînîya kulîlkan a meha nîsanê dike û pirrengîya wan a li nav çîmen dide ber çavan. Li vir jî wek baxçeyê kulîlkan ku reng reng kulîlk tê da hene hatiye nîşandan:

Wek di nîsan rengereng, çîçek vebin der murxîzar

Muxtelit bûn têk di ***çîmen*** *leşkerê Rom û Hebeş* 11/2

14. Engûr

Bi Farsî engûr, bi Erebî îneb tê wateya meyweyê tirî. Ev navê meyweyê gîyayekî bi mêw e. Dîroka çandina tirî digêje berîya mîladê 5 hezar salan. Bi hezaran cureyên wî hene. Bi piranî bi rengê zer, zerê vekirî, kesk (sipî), pembe, sor, mor û reş e. Bi guşîyan li ser mêwê digire (Merdûx Rûhanî, 1385: 268; Kılıçlıoglu ve diğerleri, 1986: XX, 46). Berîya gihîştinê tirş e, dema ku dema xwe tê û digêje şîrîn dibe. Meyweyekî şîrîn û avî ye. Gelek cureyên xwarinan jê çêdibin. Bi işkkirinê mewij çêdibe. Xencê wê ji ava wî dims, qirme, bastiq çêdibe. Ji tendurustîyê ra, bi taybet ji bo çermê meriv pir bi fêde ye. Wekî din jî şerab ji ava tirî çêdibe. Ji tirîyê reş şeraba sor, ji tirîyê spî jî şeraba spî çêdibe ku ev ji ber serxweşkirinê di Îslamê da heram e (Sarı, 2016: 268; Korugan, 2001: 100).

Di wêjeyê da tirî bi piranî bi alîyê şerabê tê behskirin. Ji bo îşaretkirina şerabê carinan bir rengê xwe yê zer û spî derbas dibe (Nihânî, 1394: 54,64). Şerab bi şîrînbûna xwe û rengê xwe yê sor ji bo lêvên yarê tê gotin. Hebikên spî wek rûyê yarê ne û şaxên li dor hebikan jî wek zilfan in. Hebikên mezin û reş dişibin çavên yarê. Guşîyên tirî bi rêzbûna li dor hev dişibin stêrka sureyyayê ku komek e (Gülendam, 2008: 495-496; Mum, 2006: 132, 135). Ji alîyê tesewwûfî va bi şeraba îlahî tê şibandin û helal tê qebûlkirin. Şerab, zikra xwedê ye û meyxane jî dergah û tekkeya sofîyan e.

a- Şerab û ronahî

Aqtepî behsa hesreta dîtina dîlberê dike û dixwaze wê bibîne, lê jê dûr e. Meraq dike ku dîlber gelo dîsa were meclîsê an na. Lê zane ku dîlber ewqas xweşik e

ku ger mirov wê bibînin ê jixwe derbas bin. Dibêje ku eger dîlber bi naz û tac û gewheran were meclîsê dê aşiq heyîrî û matmayî bin. Destên wan ji ber şaşmayînê dê li ber devê wan be û aqil di serê wan da nemîne. Hemû ê bi ronahîya şerabê xwe wenda kin. Li vir şerab wek "ava engûr" yanî ava tirî derbas dibe. Ji ber ku şerab bi ava tirî çêdibe. Çawa ku şerab bi dîmena xwe ya sor wek roj û agir e û ronahîyê dide dora xwe, lêv jî wek şerabê dora xwe ronî dike û herkesî matmayî dike (Tarlan, 1998: 1985: 79, 273; Tolasa, 2001: 491):

Hemî medhûşî bin kef ber dihen bê 'aql û hiş yekser

Bi cunbuş têk dibin ez ***şewqa abê engûrî*** *24/24*

b- Cewhera şerabê

Helbestvan tirî wek cewhera şerabê bi lêv dike. Cewher jî tê du wateyan: maddeya eslî ya tiştekî û kevirên biha û biqîmet (Kurnaz, 2009: 113; Enwerî, 1383: 397). Wek ku me got şerab ji tirî çêdibe. Bi ber vê bi wateya yekê, bingeh û cewhera şerabê tirî ye. Eger bi wateya duyem bifikirin wê demê jî wek xala jor bi alîyê ronîkirinê va û biriqînê va hatiye behskirin.

Xêncî wê Aqtepî dema behsa taybetîyên xweşîkîya yarê dike navê nergîza mexmûr tîne zimên. Nêrgîz ji bo çavên yarê tê bikaranîn. Taybetîya çavên xweşik jî mexmûrî yanî serxweşî ye. Yanî çavên yarê bi mestîyê xweşir xuya dikin. Atepî di navbera şeraba ku ji tirî hatiye çêkirin û nêrgîzê da têkilîya tenasubê jî çêkiriye:

Temenna nêrgiza mexmûr, şeraba ***cewhera engûr***

Dil û canê me kir rencûr, kirim yexsîrê sewdaê 26/19

Encam

Şêx Ebdurrehman Aqtepî di dîwana xwe da xencî helbestên li ser mijarên dînî û terîqetî bi piranî di helbestên xwe da li ser evînê sekinîye. Di mijara evînê da jî li ser xweşîkîya yara xwe, berhevdana yara xwe û yarên din û dûrbûna ji yara xwe sekiniye. Mebesta wî ji evînê an yarê her çi be bila bibe, wî bi awayekî serkeftî helbestên xwe honandine.

Aqtepî di helbestên xwe da li ser şopa helbesta Kurdî ya klasîk çûye. Wî jî wek Melayê Cizîrî, Ehmedê Xanî an Feqîyê Teyran ji bo ku xebateke xweş derxe holê mijara evînê ji xwe ra kiriye bingeh û ji bo vê mijarê serî li gelek rêbazên edebî daye. Ji van rêbazan yek jî bikaranîna mezmûnan e. Çawa ku helbestvanên klasîk mezmûnên cur bi cur bikar anîne Aqtepî jî bi heman awayî ji gelek mezmûnan îstîfade kiriye. Beşek ji van jî mezmûnên gîyayî ne ku di dîwana Aqtepî da jî zêde cih digirin. Mezmûnên gîyayî çawa ku di wêjeya klasîk da zêdetir ji bo yarê û carinan ji bo evîndêr hatine bikaranîn Aqtepî jî ev mezmûn bi heman awayî bikar anîne. Carinan ji alîyê şeklî va, carinan jî ji alîyê rewşî va

cih daye van mezmûnan. Ji van mezmûnên gîyayî cureyê daran bi piranî ji bo bejna yarê, cureyê kulîlkan jî ji bo xweşikîya yarê hatine bikaranîn. Beşa kulîlkan ji daran zêdetir di dîwanê da cih digirin. Lê Aqtepî dema ev mezmûn bikar anîne bi wesifandina xwezayê malikên xwe xemilandine. Bi vî awayî di hişê xwendevan da dîmenekê çêdike. Ev dîmen jî bi piranî ya demsala biharê ye ya jî baxçe ye. Ev jî têkilîya xweza û Aqtepî ya di jîyana rast da jî nîşan dide.

Aqtepî bi xebitandina van mezmûnan û van wesifandinan asta helbestên xwe bilindtir kiriye û ji bo wêjeya Kurdî berehemeke binirx li pey xwe hîştiye. Me jî bi vê xebatê hewl da ku bi mînakan bikaranîna van mezmûnan û bi vî awayî alîyê edebî yê Aqtepî nîşan bidin.

Kaynakça

‘Abbûd, M. S. (2012). Lehcetu Kabîleti Kinâne Dirâsetun Luğaviyye. Mecelletu’l-Ustâz, Câmi‘atu Bağdâd. 203, Bağdat, 159-182.

Acat, Y. (2018). Anadolu’da Konuşulan Arap Diyalektleri Üzerine Avrupa ve Türkiye’de Yapılan Çalışmalar. Turkish Studies, 13 (5), 29-44.

Bergstrasser, G. (2006). Sami Dilleri Tarihi, H. Kılıç ve E. Tanrıverdi (Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.

el-Cubûrî, A. (2002). Tatavvuru’d-Dilâlâti’l-Mu‘cemiyye, Bağdat: Matb‘atu’l-Mecma‘i’l-‘İlmî’l-‘Irâkî.

el-Curcânî, A. (1978). Delâilu’l-İ‘câz, Muhammed R. (tahk.), Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife.

Çelebi, A. İ. (1970) el-İmâletu fi’l-Kırââti ve’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye. (2.baskı). Kahire: Dâru Nahdati Mısr.

ed-Dâmin, H. S. (1990). Fıkhu’l-Luğa, Musul: Matba‘atu Dâri’l-Hikme.

------------. (1989).‘İlmu’l-Luğa, Bağdat: Matâbi‘u’t-Ta‘lîmi’l‘Âlî.

Enîs, İ. (1965). Fi’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye, (2.baskı). Kahire: Mektebetu’l-Angelo Mısriyye.

el-Ezherî, Hâlid b. ‘Abdillâh (tsz.). Şerhu’t-Tasrîh ‘ale’t-Tavdîh, Beyrut: Dâr İhyâu’t-Turâsi’l-‘Arabî.

el-Ferâhîdî, Ebû ‘Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. (1980). Kitâbu’l-‘Ayn. Mehdî M. ve İbrahim S. (tahk.). Kuveyt: Matâbi‘u’r-Risâle.

el-Feyrûzâbâdi, Mecduddîn Muhammed b. Ya‘kûb. (tsz.). el-Kâmûsu’l-Muhît, Beyrut: el-Mu’essesetu’l-‘Arabiyye li’t-Tibâ‘a.

el-Hamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. ‘Abdillâh, (1995). Mu‘cemu’l-Buldân. (2. baskı). Beyrut: Dâr Sâdır.

el-Hâşimî, A. (1960). Cevâhiru’l-Belâğa. Kahire: el-Mektebetu’t-Ticâriyye.

İbn ‘Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelusî. (1983). el-‘İkdu’l-Ferîd, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

İbn Cinnî, Ebu’l-Feth ‘Usmân. (1952). el-Hasâis, Muhammed Ali en-Neccâr (tahk.). Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî.

------------, Sirru Sinâ‘ati’l-İ‘râb (1954). Mustafa es-Sakâ vd. (tahk.). Kahire: Matba‘atu’l-Bâbî el-Halebî.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb. (1978). Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik. Muhammed Muhyiddîn M. A. (tahk.). Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali. (2009) Lisânu'l-'Arab. Yâsir S. ve Mecdî F. (tahk.). Kahire: Dâru't-Tevfîkiyyeti li't-Turâs.

İbn Seyda, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Endelusî. (1978). el-Muhassas, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbnu's-Sıkkît, Ebû Yusuf Ya'kûb. (1978) el-İbdâl. Huseyn M. Ş. (tahk.). Kahire: el-Heyetu'l-'Âmmetu li Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye.

İsmail, H. ve 'Usmân, A. (2004). el-Muhallamiyya, Yayın yeri yok: Daru'l-Mellah.

el-Kalkaşendî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ali. (1982). Kalâidu'l-Cumân fi't-Ta'rîfi bi Kabâili 'Arabi'z-Zamân. (2.baskı). İbrâhîm el-İbyârî (tahk.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî.

el-Kazvînî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. (1910). es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa. Kahire: Matba'atu'l-Mueyyid.

el-Makdisî, Ebû Abdullah b. Ahmed. (tsz.). Ahsenu't-Takâsîm fî Ma'rifeti'l-Akâlîm. (2.baskı). Kahire: Mektebetu Madbûlî.

el-Meşhedânî, H. A. (2010 a). Dirâsâtun Luğaviyyetun ve Nahviyye, Dimaşk: Dâru Sa'deddîn.

------------. (2010 b). el-Usûlu'l-Fushâ li Elfâzi'l-Lehecâti'd-Dârice. Dimaşk: Dâr Sa'deddîn.

en-Nâdirî, M. E. (2008). Fıkhu'l-Luğati Menâhiluhu ve Mesâiluh. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.

en-Nu'aymî, H. S. (1989). Asvâtu'l-'Arabiyyeti Beyne't-Tahavvuli ve's-Sebât. Musul: Matba'tu Dâri'l-Hikme.

------------. (1980). ed-Dirâsâtu'l-Leheciyyetu ve's-Savtiyye 'inde İbn Cinnî. Beyrut: Dâru't-Talî'a.

Sasse, H. J. (1971). Linguistische Analyse des Arabischen Dialekts der Mhallamiye in der Provinz Mardin. Berlin: Yayınevi yok.

es-Se'âlîbî, Ebû Mansûr Abdilmelik b. Muhammed. (tsz.). Fıkhu'l-Luğa ve Esrâru'l-'Arabiyye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr b. 'Amr b. Osman b. Kamber. (1975). el-Kitâb. Abdusselam H. (tahk.). Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub.

es-Suyûtî, Celâluddîn Ebû Bekr b. Abdirrahman. (2010). el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğati ve Envâ'ihâ. eş-Şirbînî Ş. (tahk.). Kahire: Dâru'l-Hadîs.

Şahin, A. (1966). el-Kırââtu'l-Kur'âniyye fî Dav'i 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.

Şîr, A. (2007). Târîhu Kaldû ve Âşûr. Yayın yeri yok: Mektebu Serkîs Ağacan.

et-Ta‘‘ân, H. (1968). Teesurul’l-‘Arabiyyeti bi’l-Luğâti’l-Yemeniyyeti’l-Kadîme. Bağdat: Matba‘atu’l-İrşâd.

Vâfî, A. A. (1945). el-Luğatu ve’l-Mucteme‘. Yayın yeri yok: Matba‘atu’l-Bâbi’l-Halebî.

‘Umar, A. M. (1976). Dirâsetu’s-Savti’l-Luğavî. Kahire: ‘Âlemu’l-Kutub.

‘Usmân, A. (2011). el-Lehcetu’l-‘Arabiyyetu’l-Muhallemiyye Beyne’l-Fasîhi ve’l-‘Âmmiyyi ve’d-Dahîl. Dimaşk: Matba‘atu’l-Yemâme.

Vardar, B. (2002). Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Multilingual Yayınları.

el-Vâsitî, Ebû Muhammed Abdillâh. (2004). el-Kenzu fi’l-Kırââti’l-‘Aşr. Hâlid A. M. (tahk.). Kahire: Dâru’l-Mısrî li’t-Tibâ‘a.

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

The Journal of Mesopotamian Studies
Kırkan, Ahmet.;Kızıl, Hayreddin. Goreyê Peymanê Fonolojî Analîzkerdişê Zazakî; Muqayesekerdişê Vakur, Başûr û Merkezî
The Journal of Mesopotamian Studies, C: 5/1, Winter 2020, s. 48-70.
Doi: 10.35859/ jms.2020.682589

Makale Geliş Tarihi: 10.02.2020
Makale Kabul Tarihi: 24.02.2020

GOREYÊ KRÎTERANÊ FONOLOJÎ ANALÎZKERDIŞÊ VOKALANÊ ZAZAKÎ; MUQAYESEKERDIŞÊ ZAZAKÎYA VAKUR, BAŞÛR Û MERKEZÎ *

Ahmet KIRKAN[1]

Hayreddin KIZIL[2]

KILMNUS

Fonolojî û Fonetîk her çiqas yewbînan reyde eleqedar bê zî heman çîyan ser o nêvindenê. Fonolojî hîna zêde qaydeyanê vengî yê ziwanêkî ser o vindeno û nê qaydeyan goreyê sîstematîkî rêz keno. Zazakî mîyanê sînoranê Tirkîya de yena qalîkerdiş û her mintiqa goreyê xo wayîrê taybetmendîyan a. Na xebate de vokalê zazakî goreyê hîrê mintiqayan ameya dabeş kerdene. No dabeşkerdiş de Sêwregi sey başûrî, Çewlîg sey merkezî û Dêrsim zî sey vakurî ameya hesab kerdene. Vokalê nê hîrê mintiqayan goreyê peymanê fonolojî ameyê tedqîq kerdene. Na xebate de amanco sereke goreyê peymanê fonolojî taybetmendîyanê mintiqayanê zazakî tesbîtkerdiş û nê mintiqayan pê reyde muqayesekerdiş o. Na xebate de her vokalê zazakî goreyê mintiqayan frekansê ci ameyê tesbît kerdene û nîsbetê nê frekansan mintiqayanê bînan a têver neyayê. Badê cû rûdanê vengan goreyê mintiqayan ameyê tesbît kerdene. Na xebate de taybetmendîyê zazakî goreyê zanistê akustîkî zî ameyê analîz kerdene.

Kilîtçekuyî: Fonetîk, Fonolojî, Sêwregi, Çewlîg, Dêrsim

---

* Na meqale tezo ke serra 2019î de Universîteya Dicleyî de, Sosyal Bilimler Enstitusî de, Beşê Ziwan û Kulturî Kurdan de bi nameyê “ Zazacanın Fonetik Açıdan İncelenmesi; Kuzey, Güney ve Merkez Zazacasının Karşılaştırılması” ke bi şêwirmendîya Doç. Dr. Hayreddin KIZILÎ reyde ameyo viraştene ra, seba na kovare ameyê nuştene.

[1] Dr. Endamê Perwerdeyî, Unîversîteya Mardin Artuklu, Fakulteya Edebîyatî, Beşê Ziwan Edebîyata Kurdkî, ahmetkirkan@artuklu.edu.tr, https://orcid.org/0000-0003-3885-5218

[2] Doç. Dr., Universîteya Dicle, Fakulteya İlahîyatî, hkhayreddin@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-9165-3274

Fonoloji Kriterlerine Göre Zazakî Vokalleri Analizi; Kuzey, Güney ve Merkez Zazakî Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma

ÖZ

Fonoloji ve fonetik birbiriyle ilgili olan iki bilim dalıdır ama aynı şeyler üzerinde durmazlar. Fonoloji genel olarak bir dilde var olan kurallar üzerinde durur ve bu kuralları sistematik bir şekilde belirtir. Zazaca, Türkiye'de konuşulan bir dildir ve Zazaca konuşulan her bölge kendisine has özelliklere sahiptir. Bu çalışmada Zazacanın vokal sesleri üç temel bölgeye ayrılarak incelenmiştir. Bu bölgelerden Sêwregi güneyi, Çewlîg merkezi ve Dêrsim ise kuzeyi temsil etmektedir. Bu üç bölgenin vokalleri fonolojinin kriterlerine göre karşılaştırılmıştır. Bu çalışmada temel amaç, fonolojik özelliklere göre Zazacanın vokallerini incelemek, bölgesel farklılıkları ortaya koymak ve bu farklılıkları birbiriyle karşılaştırmaktır. Bu çalışmada Zazacada bulunan her vokal sesin bölgesel frekansları tespit edilmiş ve frekans değerleri diğer bölgelerle karşılaştırılmıştır. Ayrıca Zazacada meydana gelen ses olayları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada Zazacanın akustik özellikleri de ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Fonetik, Fonoloji, Sêwregi, Çewlîg, Dêrsim

An Analysis on Zazaki Vokal in terms of Phonolgy Criteria; A Comparative Study on Northern, Southern and Center Zazaki

ABSTRACT

Phonology and phonetics are two related science, but they do not dwell on same things. Phonology generally focuses on the rules that exist in a language, and it specifies these rules systematically. Zazaki is a language spoken in Turkey and each Zazaki spoken region has its own unique characteristics. In this study, the vocal sounds of Zazaki are divided into three basic regions and analyzed. Of these regions, Sêwregi represents south, Çewlîg center and Dêrsim represent north. The vocals of these three regions were compared according to the criteria of the phonology. The main purpose of this study is to examine the vocals of Zazaki according to phonological features, to reveal regional differences and to compare these differences with each other. In this study, the regional frequencies of each vocal voice in Zazaki language were determined and their frequency values were compared with other regions. In addition, sound events occurring in Zazaki were tried to be determined. In this study, the acoustic properties of Zazaki were also tried to be revealed.

Keywords: Phonetics, Phonology, Sêwregi, Çewlîg, Dêrsim

Destpêk

Ziwan fenomenêko heme însanan reyde têkildar o. Însan, heme karanê xo de ziwanî şuxulneno. Mabênê însanan de seba ziwanî peymanê nimiteyî ameyê viraştene. Ferd gama ke ziwanî şuxulneno, nê peymananê nimiteyan kar ano û beyntarê însanan de telekomunîkasyon no şekl a tesîs beno. Ziwanî çi wext ameyê meydan û ziwano verên kamcîn o, nêyeno zanayene. Labelê o yo ke yeno zanayene yan zî yeno texmînkerdiş ziwan, însanê ewilî ra heta nika proseyêko bêbeyntar de yeno dewam kerdene (Ahanov, 2013: 64).

Ziwan eklektîk o, peyamo ke dayoxî ra yeno, goreyê parçeyan yeno fehmkerdiş û dima nê parçeyî terefê girewtoxî ra bi şeklê pêroyî yenê îdrak kerdene (Kerimoğlu, 2016: 1). Peyam parçe bi parçe îdrak bena, dima na peyam seba yewîya manayî bi şeklê pêroyî yena fehm kerdene. Ziwan razber o (Eker, 2015: 4). Gama ke mefhumêk ra yeno qalîkerdiş, hewce nîyo ke çîyo ke mefhum behsê ci keno amade bibo. Eke ziwan de razberîye çinbîyayê, însanan do bi çîyanê şênberan reyde sînordar bîyayê. Wezîfeyê bingeyên yê ziwanî neqlkerdiş o (Eker, 2015: 4). Ziwan nê neqlkerdişî bi şeklê fekî tesîs keno. Keresteyê ziwanî çekuye û cumle yê.

Seba ziwanan sînorê siruştî çin ê, kes nêeşkeno seba ziwanan, lehçeyan, fekan ûsn. sînoran tayîn bikero. Çunke semedê nînan sînorî çin ê. Seba ziwanan kes nêeşkeno xasîye ra behs bikero (Eker, 2015: 15-16). Her ziwan bibo nêbo hîn taybetîyanê xo vîndî keno û hîn taybetîyan xo de zêde keno. O semed ra kes nêeşkeno ziwanêko xasîye ra behs bikero. Mîyanê proseyê ziwanî de na rewşe zaf asayî ya. Mîyanê sazgehanê cematî de sazgeho ke tewr zêde heme çî ra tesîrdar beno ziwan o (Bayraktar, 2014: 15-16). Mîyanê cematî de çi şekil vurîyayîşêk bêro meydan, rind yan xirab, tesîrê nê vurîyayîşan ziwanî ser o xo mojneno.

Ziwan zaf zanistan reyde têkildar o. Xora ziwannasîye bi xo zî zanistêk a. Ziwan, ziwannasîye zanistê sey: gramer, tarîx, cografya, arkeolojî, antropolojî, edebîyat, tib, fîzyolojî, muzîk, etîmolojî, sosyolojî, psîkolojî, felsefe, toponomî, matematîk, mantiq, akustîk ûsn zanistan reyde têkildar o. Nê zanistî sayeyê ziwanî de xo eşkenê îfade bikerê.

Amancê na xebate goreyê peymanê fonolojî analîzkerdiş venganê vokalanê zazakî yo. Vokalê zazakî, xususen hetê hûmarî ra, goreyê fekan zaf nêvurîyênê. Labelê kes eşkeno vajo ke ziwanê kurdkî başûr ra vera vakur hetê fonolojî ra barî beno (palatalîzasyon). Na rewşe zazakî de zî eşkera vejîyêna meydan. Fekê Sêwregi warê xebatî de sînorê tewr başûrî îfade keno. O semed ra hetê fonolojî ra velarîzasyon tewr zêde fekê Sêwregi de esto. Labelê nê taybetmendî na xebate de nêameyê ramojnayene.

Seba nê meqaleyî warê xebatî ra materyale folklorîkî ameyê kom kerdene. Materyalê foklorîkî seba xebatanê ziwannasî keresteyê orîjînal ê. Na xebate de hîrê mintiqayan ra metnê folklorîkî rêze bîyê û nîsbetê venganê vokalan bi no

şekl a ameyo tesbît kerdene. Semedê na xebate hem metodê klasîkî hem zî metodê moderni, sey îstatîstîk û akustîkî, ameyê şuxulnayene. Nê metodan ra teber vengê ke studyo de ameyê qeydkerdiş û nê vengî bi barnemeyê praatî reyde sey grafîkan ameyê nîşan dayene. Reyna na xebate de vokalê zazakî goreyê taybetmendîyanê fonetîkî ameyê dabeş kerdene. Nê xususîyetî giranîya xebate nişan danê.

1.1. Zazakî û Xebatê Ziwannasî

Ziwanê dinyayî goreyê morfoloji, kokî, cografyayî ûsn taybetmendîyan yenê dabeş kerdene (Kıran&Eziler Kıran, 2013: 37). Taksonomîyo ke hetê cografyayî ra yenokerdiş zêde zanistî nîyo (Eker, 2015: 56). Goreyê tesnîfkerdişê morfolojîkî ziwanê dinyayî sey; ziwanê yew heceyinî, ziwanê eklektîkî û ziwanê oblîkî yenê dabeş kerdene (Bayraktar, 2014: 69-70). Ziwanî taybetmendîyanê xo yê şeklî (fonolojîk, morfolojîk, sentaktîk, semantîk ûsn) demêko kilm de vîndî nêkenê. Ziwananê dinyayî de şeklê hemparî estê ke nê taybetmendî kokêko ortaxî rê îşaret kenê (Kıran&Eziler Kıran, 2013: 38-39). Ziwanê dinyayî goreyê kokî teqsîmê çend beşan benê ke nê beşan ra her yewê ci sey malbata ziwanan yenê hesab kerdene (Eker, 2015: 64-65).

Zazakî sey şaxêka kurdkî binê malbata ziwanan yê Hînd-Ewropî de ca gêna. Malbata ziwanan yê Hînd-Ewropa koyanê Uralî ra heta girawanê Azorî, Îzlanda ra heta Hîndîstan cografyayêka girse de yena qalî kerdene. Mîyanê na malbata ziwanan de 150î heban ra zêde ziwanî estê (Baqirî, 1384: 146-147). Na malbata ziwanan sey şaxa Ewropa û şaxa Hînd di beş a. Şaxa Hîndî zî mîyanê xo de sey şaxa Îranî û şaxa Hîndîstanî dabeş bena. Şaxa Hîndîstanî de ziwano bingeyin sanskirîtkî yo. Şaxa Îranî zî goreyê cografyayî tesnîf bena. Zazakî mîyanê şaxa Îranî de ziwananê Rojawanê Vakurî de sey binbeşêka kurdkî yena qebul kerdene. Zazakî mîyanê sînoranê Tirkîya de bajaranê sey Dîyarbekir, Çewlîg, Ruha, Semsûr, Batman, Dêrsim, Sêwas, Sêrt, Mûş ûsn cayan de yena qalî kerdene.

Mîyanê kurdan de xebatê ziwannasî bi Elîyê Teremaxî reyde dest pêkerdo. Xebatê ke ameyêkerdiş hîrê şaxan ser o şênê bêrê dabeş kerdene. Nê xebatan ra beşê ewil bi destê oryantalîstan ameya kerdene. Nê xebatî zafane sey komkerdişî yê û mîyanê nê xebatan de zazakî zî nesîbê xo girewto. Mîyanê xebatanê ziwaansîya kurdkî de beşê dîyin bi destê akademîsyenê kurdan yê Kafkasyayî ra ameyo kerdene. Mabênê xebatanê beşê ewilî û beşê dîyin de hetê sîstematîkî ra zaf ferq esto. Beşê hîrêyin zî destpêkê seserra XX. ra dima bi destê kurdan (vakur û başûr de) ameyo kerdene. Xebatanê beşê hîrêyin destpêka seserre de bi lezîye dest pêkerdo labelê dima qut biyo.

Seke cor ra zî ameyo îfade kerdene, zazakî ser o xebatê ewilî oryantalîstanê sey Peter I. Lerch, Albert von Le Coq, R. Latham ûsn ameyê kerdene. Oscar Mannî

mîyanê zazayan de mendo û taye xebatî kerdê û nê xebatê ey dima terefê Karl Hadankî ra bi nameyê *Kurdsch-Persische Mundarten Der Zaza, Hauptsachlich Aus Siwerek Und Kor* ameyê neşr kerdene (Mann&Hadank, 1932). Bê nê ziwannasan, ziwannasê sey Ludwig Paul (Paul, 1998) û Gippertî zî zazakî ser o xebate kerda.

Xebatê ziwannasîyê zazakî sey ferdî û kolektîf di cure yê. Xebata kolektîfe terefê Grûba Xebate ya Vateyî ra yena kerdene. Grûba Xebate ya Vateyî serra 1996î dest bi kombîyayîşan kerdo û heta nika 30 heban ra zêde rey kombîya. Nê kombîyayîşan de seba standardîzasyonê zazakî gelek kare muhîmî ameyê kerdene. Na Grûbe heta nika çend hebî ferhengî weşanayê, ke nînan ra di hebê dimayênî hetê zanistê leksîkolojî ra zaf muhîm ê (b. Ferhengê Vateyî). Ferhengan ra teber, na Grûbe bi nameyê *Rastnuştişê Kirmancki (Zazakî)* yew kitabê îmlayî zî neşr kerdo.

Mîyanê kurdan de xebatê ziwannasîye zafane bi şeklêkî şexsî yan ferdî yenê kerdene. Zazakî zî na rewşe ra bêpar nîya. Xebatanê ferdîyan de xebatê M. Malmîsanijî muhîm ê. Ey zaf waranê ziwannasîye de berhemê muhîmî nuştê. Malmîsanijî ra teber ziwannasanê (beno ke gramernas, folklornas yan ferhengnas hîna îfadeyêko rast bo) sey; Zilfî Selcan, Turan Erdem, Lerzan Jandil, Aydin Bingol, Fahri Pamukçu, Munzur Çem, Roşan Lezgîn, Deniz Gunduz, Harun Turgut, Sebahattin Gültekin, Seîd Veroj, Serkan Oğur, Haydar Şahîn, Ferhat Wusar, Hıdır Eren, Hacî Ozkal, Mehmet Mükan, Terry Lynn Todd, Sîyawuş Murşedî, Mesut Özcan, Ehmedê Dirihî, Musa Canpolat, Çeko Kocadag, Şaban Şenateş, Roşan Hayig, Mesut Keskin, Ilyas Aslan ûsn kesan zî zazakî ser o xebata ziwanî viraşta.

1.2. Vengê Vokalî û Cureyê Înan

Sey her ziwanî zazakî de zî vengê ziwanî sey vokal û konsonantî yenê dabeş kerdene (Toptaş, 2016: 592). Herf, seba vengan derbaskerdişê nuşteyî hewce yo. Goreyê taybetmendîya alfabeyan ge yew herf zêde vengan rê teqabul kena û ge zî zêde herfî teqabulê vengêk kenê (Karaağaç, 2013: 452). Vengê vokalî vejîyayîş de (artîkulasyon de) rastê yew astengî nêyenê û bi rehatîye vejîyênê meydan. Labelê vengê konsonantî vejîyayîş de rastê tewir tewir astengan benê. Nê astengî goreyê cayê artîkulasyonî vurîyênê (Toptaş, 2016: 592). Kurmanckî de seba venganê vokalan dengdêr û seba venganê konsonantan dengdar yan nedengdêr vajîyêno. Zazakî de vera vokalî kes eşkeno biveng û vengin, vera konsonantî zî bêveng vajo. Labelê na xebate de termê vokal û konsonantî ameyê tercîh kerdene.

Kes eşkeno vajo ke heme ziwananê dinyayî de vengê vokal û konsonantî pê ra cîya benê û her yew grûbe goreyê ca-şeklê artîkulasyonî yenê teqsîm kerdene. Na xebate de vengê vokalî goreyê taye taybetmendîyan ameyê analîz kerdene. Vokalan ser o xebata ewilî terefê Robert Robinsonî ra serra 1617î de ameya

kerdene. Hûmarê vokalan goreyê ziwanan vurîyenê (Coşkun, 2010: 42). Mîsale fariskî de hûmarê venganê vokalan 6 heb ê (Xanlerî, 1365: 37).

Zazakî de vengê vokalî alfabe de 8 hebî sembolan reyde temsîl benê. Mann û Hadankî seba vokalanê zazakî 14 hebî sembolî bikar ardê. Heman dem de Todd zî hûmara venganê vokalan ê zazakî sey 8î qebul keno (Todd, 2008). Cêr ra vokale zazakî goreyê taye taybetmendîyan ameyê dabeş kerdene.

1.2.1. Goreyê Abîyayîşê Fekî Vokalê Zazakî

Ziwan mîyanê fekî de vera her ca eşkeno hereket bikero û seba meydan ameyîşê vokalan ziwan zaf wezîfeyêko muhîm vîneno. Goreyê cayê ziwanî fekê qalîkerdoxî 3 beşan rê teqsîm beno. Gama ke ziwan nêzdîyê asmênfekkî beno sey cor, ziwan halê îstîrahatî de vindeno sey orte û gama ke ziwan cêrê venganeya fekî beno sey cêr yeno name kerdene (Coşkun, 2010: 43). Goreyê abîyayîşê fekî vokale zazakî 3 qism ê:

Girewte (high, kapalı): Gama ke nê vengî yenê meydan fek girewte yo. Baran seba kurmanckî taye vengî tesbît kerdê ke nê vokalî seba zazakî zî eynî yê (Baran, 2012: 24). Zazakî de vokale girewteyî nê yê: /î/, /u/, /û/, /i/. Îstîhsalê nê vokalan de ziwan nêzdîyê asmênêfekkî de yo.

Nêmce (middle, yarım): Artîkulasyonê nê vokalan de ziwan ne tam akerde ne zî tam girewte yo. Meydan ameyîşê nê vengan de ziwan halê îstîrahatî de yo. Nê vengî /e/, /ê/, /o/ yê (Todd, 2008: 13).

Nizm (low, alçak): Artîkulasyonê nê vengan de ziwan mîyanê venganeya fekî de tewr cêr ra yo. Nê vokalî rewşa abîyayîşê fekî de yenê meydan (Toptaş, 2016: 593). Vejîyayîşê nê vengan de çene bi şeklêko hîra abîyêno. Vokalî zafane mabênê vokalanê /a/, /û/ de yenê meydan (Karaağaç, 2018: 43). Zazakî de tena /a/ na grûbe de ca gêna.

Tablo 1: Goreyê Abîyayîşê Fekî Vokalê Zazakî

High/Girewte	**î**	**i**	**u**	**û**
Mid/Nêmce	**e**	**ê**	**o**	
Low/Nizm	**a**			

1.2.2. Goreyê Rewşa Lewan Vokalê Zazakî

Pêla hewayî gama ke venganeya fekî ra vejîyêna teber goreyê şeklanê lewan şekil gêna. Artîkulasyonê vengî de lewî yan gilover benê yan zî şeklê duzî gênê (Toptaş, 2016: 594, û Todd, 2008: 13). Tan zî vokalanê kurmanckî sey gilover û

duz di beşan rê teqsîm keno (Tan, 2011: 38). Zazakî de zî vokalî goreyê rewşa lewan di beş ê.

Gilover (rounded, yuvarlak): Artîkulasyinê nê vengan de lewê cêrî û lewê corî pehn, bi şeklêko gilover de yê (Karaağaç, 2013: 43). Zazakî de vokalê giloverî nê yê: /o/, /u/, /û/.

Duz (unrounded, düz): Artîkulasyona nê vengan de lewî şeklê duz de yê (Toptaş, 2016: 594). Zazakî de vokalê duzî nê yê: /e/, /i/, /î/, /ê/, /a/.

Tablo 2: Goreyê Rewşa Lewan Vokalê Zazakî

Düz/Unrounded/Duz	Yuvarlak/Rounded/Gilover
e	o
i	u
î	û
ê	
a	

1.2.3. Goreyê Qismê Ziwanî Vokalê Zazakî

Pozîsyonê ziwanî şeklê îstîrahatê ziwanî îfade keno. Demê îstîrahatî de ziwan mîyanê fekî de pozîsyonê ufqî (horîzontal, yatay) de yo. Ziwan no pozîsyon de bo mîyanê fekî hîrê qisman rê dabeş beno: vernî, mîyanî, peynî.

Vernî (front, ön): Artîkulasyonê nê vokalan de ziwan vera vernî yeno kut kerdene (Todd, 2008: 13). Zazakî de vokalê ke vernîya fekî ra vejîyênê nê yê: /î/, /ê/,/e/.

Mîyanî (central, orta): Artîkulasyonê nê vengan de ziwan vera asmênfekkî ancîyêno (Todd, 2008: 13). Zazakî de vokalê ke şeklê mîyanî fekî ra vejîyênê nê yê: /i/, /u/. Todd, vengê /a/ zî sey mîyanî ramojneno.

Peynî (back, arka): Artîkulasyonê nê vengan de ziwan vera peynîyê fekî ancîyêno. Zazakî de vokalê şeklê peynîya fekî ra vejîyênê nê yê: /û/, /o/, /a/. Todd vokalê /u/ zî gêno na grûbe (Todd, 2008: 13).

Tablo 3: Goreyê Qismê Ziwanî Vokalê Zazakî

Ön/Front/Vernî	î	ê	e
Orta/Central/Mîyanî	i	u	
Arka/Back/Peynî	û	o	a

1.2.4. Goreyê Qalindîye-Barîyîye Vokalê Zazakî

Artîkulasyonê vengan de ziwan vera asmênêfekî şono û yeno. No herekete vokalan de qalindîye û barîyîye ano meydan. Heme ziwananê dinyayî de vokalî sey qalind û barî yenê teqsîm kerdene. Vokalê qalindî vetişê vengî de vengêko qalind; vokalê barî zî vetişê vengî de vengêko barî anê meydan.

Qalind (dark vowel, kalın): Artîkulasyonê nê vokalan de ziwan vera peynîya asmênfekkî şono (Tan, 2011: 38). Zazakî de vengê vokalê qalindî nê yê: /a/, /o/, /û/, /i/.

Barî (front vowel, ince): Artîkulasyonê nê vokalan de ziwan vera vernîya asmênêfekkî yeno. Zazakî de vengê vokalê barî nê yê: /e/, /ê/, /î/, /u/.

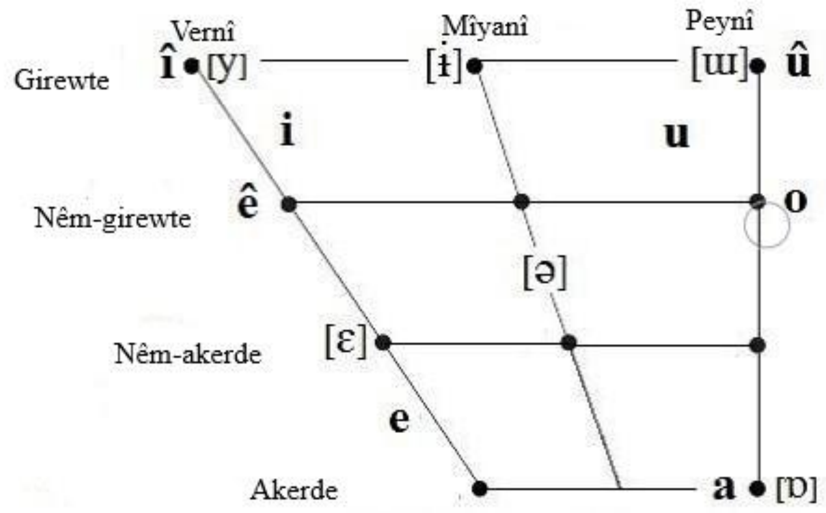
Nê beşan ra teber, vokalî sey derg û kilm zî eşkênê bêrê tesnîf kerdene. Zazakî de vokalê /î/, /û/, /ê/, /a/, /o/ derg ê; vokalê /e/, /i/, /u/ zî kilm ê.

Cêr ra vokalê zazakî goreyê taybetmendîyanê xo ameyê mojnayene. Nê vokalan ra tena /a/ duz a, labelê tîya de tablo de ca nêgirewta.

Tablo 4: Vokalê Zazakî

Zazacadaki Vokaller	**Front/Vernî**		**Central/Mîyanî**		**Back/Peynî**	
	Unrounded/Duz			**Rounded/Gilover**		
High/Girewte	î		i	u		û
Middle/Nêmce	ê	e			o	
Low/Akerde						a
/a/, /o/, /û/, /i/: vokalê qalindî; /e/, /ê/, /î/, /u/ vokalê barî /î/, /û/, /ê/, /a/, /o/ vokalê dergî; /e/, /i/, /u/ vokalê kilmî						

Cêr ra şemaya ke mîyanê fekî de cagirewtişê venganê vokalan nişan dana ameya ramojnayene. Na şema goreyê ziwanan cîya ya. Kurmanckî û sorankî de zî vengê vokalî sey na şemaya mîyanê fekî de ca gênê (Husên Elî, 2015: 83). Heta kes eşkeno vajo ke mîyanê ziwanêk de yan dîyalektêk zî vokalî mîyanê fekî de cîya cayan ra şênê bivejîyê.



Şekil 1: Fek de Cagirewtişê Vokalan

2.1. Vokalê Zazakî

Vokalê zazakî 8 heb ê. Mabênê nê 8 hebî vengan de taye vengê taybetî zî estê labelê nê seba umûmî şamîl nîyê. Cêr ra 8 hebî vengê vokalê zazakî bi şeklê muqayeseyin deyayê. Seba her mintiqa korpusêko 150 000 karakter ameyo amade kerdene. Her mintiqa de frekansê vengan ameyo peymitene. Seba pêroyî zî frekans ameyo hesab kerdene. Peynîya her vengî de spektogram û pêla vengî ya ê vokalî deyaya. No spektogram û pêla vengî studyoyêko taybet de û bi cîhazanê taybetan reyde ameyo qeydkerdiş, bi bernameyê praatî reyde ameyo analîz kerdene.

2.1.1. /a/ - [ɑ] (peynî, duz , akerde, qalind, derg)

/a/ vokalêko peynî, duz, akerde, qalind û derg o. Artîkulasyonê nê vokalî de çene akerde, ziwan peynîya dindananê vernî de, ziwan vera peynîya asmênfekkî ya şono (Ergenç & Uzun, 2017: 84). No vokal çekuyanê zazakî de vernî, peynî û mîyane de eşkeno ca bigîro. Mihemed Emîn Hewramanî vano ke no veng kurdkî de zaf berbelav o, îdîa keno ke no veng awestakî ra derbasê kurdkî ya ewroyî bîyo (Hewremanî, 1973: 46). No vokal hem çekuyanê zazakî de hem çekuyanê erebkî de yeno şuxulnayene. Nê her di vengê cîyayî alfabeya kurdkîya latînkî sey allofon ameyê xebitîyayene. Taye nuştoxî seba vengê /ع /î îşaretê [‘] şuxulnenê. Kes eşkeno çekuyanê *ærd*, *cem‘æt*, *læ‘net*, *mæ‘æş* sey nimûne bido.

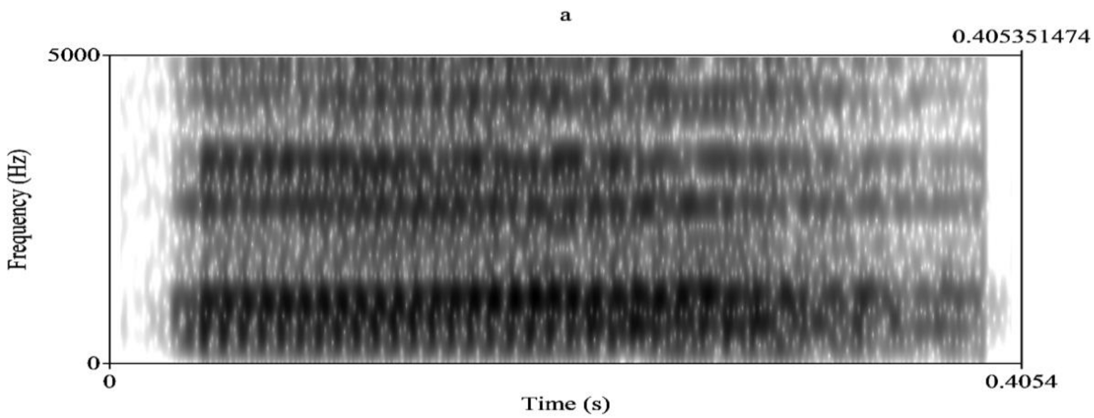
Çekuyê ke xususen erebkî ra daxilê zazakî bîyê, vengêko mabênê vokalanê /a/ û /e/yî de esto. No veng sey /æ/, [æ] yeno ramojnayene. No veng çekuyanê sey *hælaw*, *sæydwan*, *ærd*, *æşq*, *ælawitene*, *æmelîyat* eşkera vejîyêno meydan. No vengî fekê Sêwregi de hîna zaf esto labelê fekanê Dêrsim û Çewlîg de kêmî bîyo.

No veng zaf ziwanan de esto. Zazakî de mîyanê çekuye de no veng eşkeno bi sewbîna ziwanan reyde têkilî kewo û bivurîyo. Ge ge no veng peynîya çekuye beno û keweno. Taye mintiqayan de varyantê nê vengî estê û kes eşkeno nînan sey allofonî name bikero. Cêr ra nîsbetê frekansê nê vengî goreyê mintiqayan ameyo dayene.

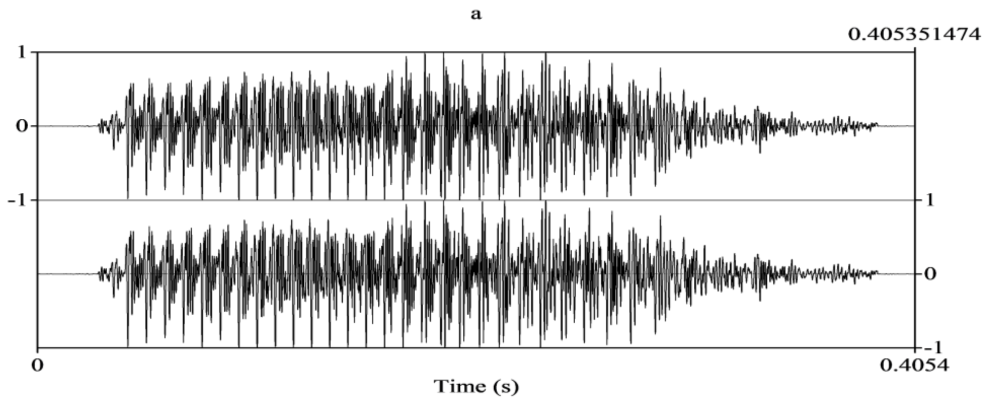
Tablo 5: Zazakî de Frekansê Vokalê /a/

Mîyanê Korpusî de Nîsbetê Herfa /a/				
	Tekrar	Korpus	Frekans	Serane
Sêwregi	17548	150 000	0,1169	11,69%
Çewlîg	17300	150 000	0,1153	11,53%
Dêrsim	14809	150 000	0,0987	9,87%
Pêroyî	49657	450 000	0,1103	11,03%

Mîyanê mintiqayanê zazakî de nîsbeto tewr berz fekê Sêwregi de ameyo tesbît kerdene. Kurmanckî de nîsbetê nê vengî sey 8,0% peymîyayo (Muhammed, 42). Zazakî de nîsbetê nê vengî goreyê kurmanckî xeylêk berz o. Cêr ra spektogram û pêla vengî ya nê vengî deyayê:



Şekil 2: Spektogramê Vengê /a/



Şekil 3: Pêla Vengî /a/

2.1.2. /e/ - [ɛ] (vernî, nêmce, duz , barî, kilm)

/e/ vokalêko vernî, duz, nêmakerde, barî û kilm o. Artîkulasyonê nê vokalî de çene hîra, ziwan peynîya dindananê cêrî de, ziwan vera vernîya asmênfekkî ya şono (Ergenç & Uzun, 2017: 88). No vokal çekuyanê zazakî de vernî, peynî û mîyane de eşkeno ca bigîro. No vokal hem çekuyanê zazakî de hem çekuyanê erebkîyan de yeno şuxulnayene. Bi taybetî no veng vernîya çekuyanê ke erebkî û fariskî ra ameyê girewtene de yeno şuxulnayene.

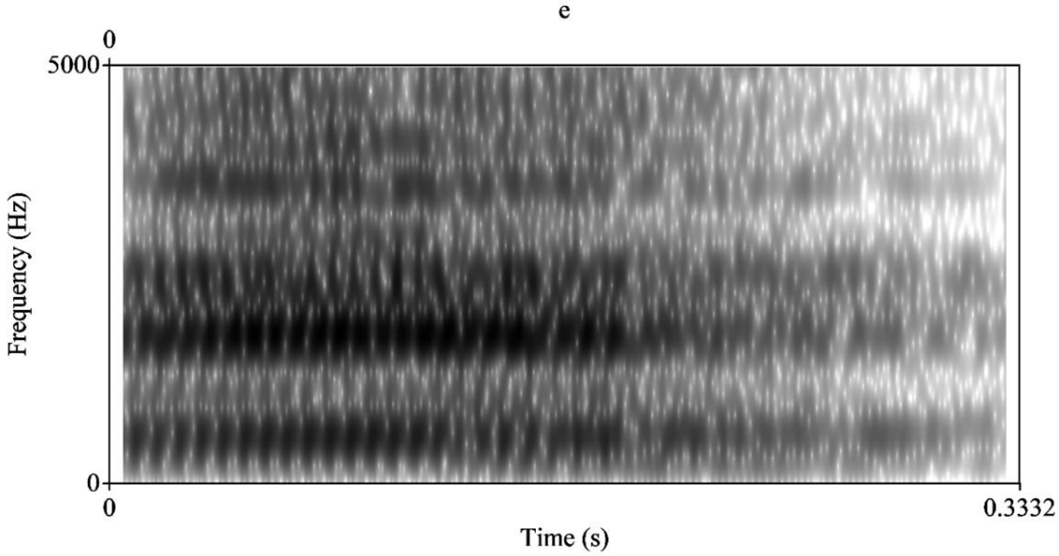
No veng zaf ziwanan de esto. Zazakî de mîyanê çekuye de no veng eşkeno bi sewbîna ziwanan reyde têkilî kewo û bivurîyo. Xebata standardîzasyonî de no veng "-ey" sey /ê/ ameyo vurînayene (Muhammed, 259). Taye allofonê nê vengê estê. Seba nê venganê taybetan alfabeya IPAyî yena kar ardene. Cêr ra nîsbetê frekansê nê vengî goreyê mintiqayan ameyo dayene.

Tablo 6: Zazakî de Frekansê Vokalê /e/

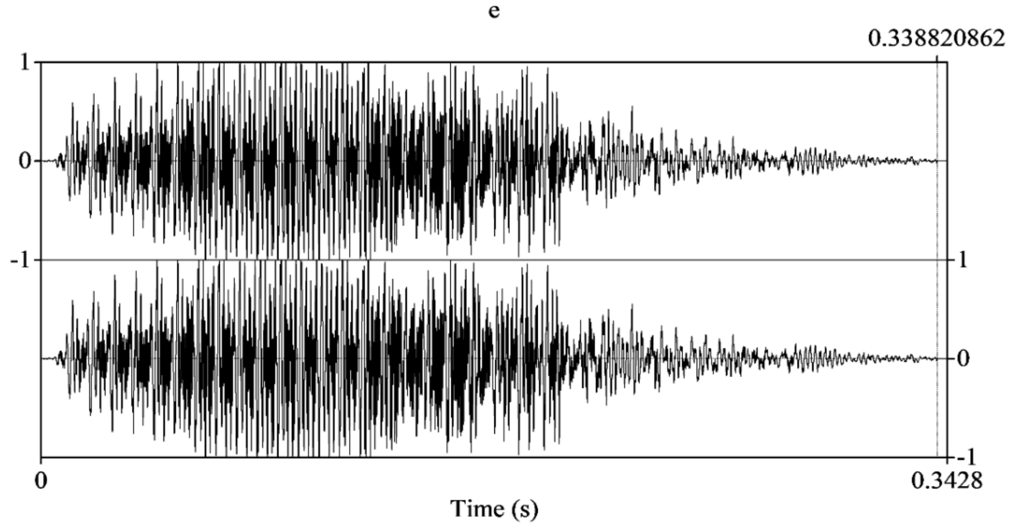
Mîyanê Korpusî de Nîsbetê Herfa /e/				
	Tekrar	Korpus	Frekans	Serane
Sêwregi	16904	150 000	0,1126	11,26%
Çewlîg	14380	150 000	0,0958	9,58%
Dêrsim	18026	150 000	0,1213	12,13%
Pêroyî	49310	450 000	0,1095	10,95%

Fekê Sêwregi de bi tesîrê erebkî ya allofonê nê vengî mintiqayanê binan ra zafer ê. Fekê Dêrsimî de no veng peynîya çekuyan de mabênê venganê /e/ û /i/ yî teqabulê vengêko taybetî keno. Labelê fekanê binan yê zazakî de no veng yan /e/ yan zî /ê/ yo. Çekuyê ke erebkî ra kewtê zazakî de no veng mabênê venganê /a/ û /e/yî de yo.

Seke cor ra zî yeno mîyanê mintiqayanê zazakî de nîsbeto tewr berz fekê Dêrsimî de ameyo tesbît kerdene. Kurmanckî de nîsbetê nê vengî sey 11,6% peymîyayo (Muhammed, 257). Fekê Sêwregi kurmanckî ra nêzdî yo. Cêr ra spektogram û pêla vengî ya nê vengî deyayê:



Şekil 4: Spektogramê Vengê /e/



Şekil 5: Pêla Vengî /e/

2.1.3. /ê/ - [e] [e:] (vernî, nêmce, duz , barî, derg)

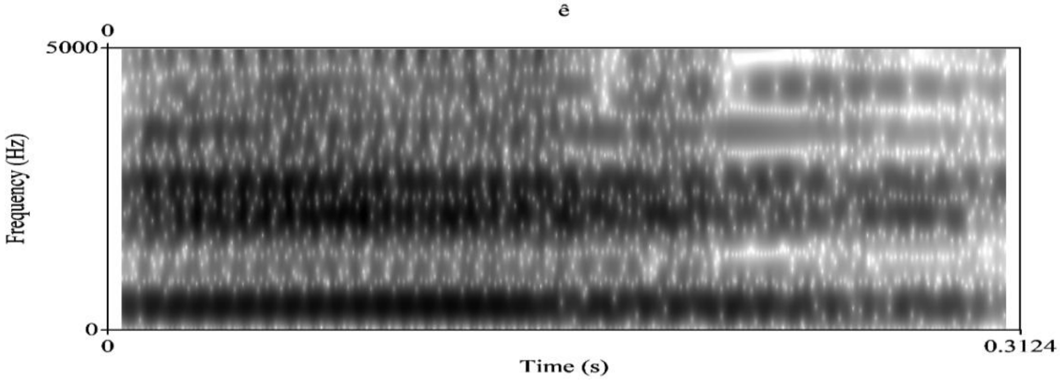
/ê/ vokalêko vernî, duz, nêmakerde, barî û derg o. Artîkulasyonê nê vokalî de çene hîra, serê ziwan peynîya dindananê cêrî de, ziwan vera vernîya asmênfekkî ya şono (Ergenç & Uzun, 2017: 88). No vokal çekuyanê zazakî de vernî, peynî û mîyane de eşkeno ca bigîro labelê vernîya çekuyan de no veng zaf ca nêgêno. Peynîya çekuyan de zî hem sey gireyê zafhûmarî hem zî sey gireyê îzafîyetî ca gêno. Bi taybetî no veng çekuyê ke erebkî û fariskî ra ameyê girewtene de yeno şuxulnayene (Muhammed, 271).

No veng ziwananê îranîyan de esto. Zazakî de mîyanê çekuye de no veng eşkeno bi sewbîna ziwanan reyde têkilî kewo û bivurîyo. Xebata standardîzasyonî de no veng “-ey” sey /ê/ ameyo vurînayene (Muhammed, 259). No hal sey monoftongîzasyon yeno name kerdene. Cêr ra nîsbetê frekansê nê vengî goreyê mintiqayan ameyo dayene.

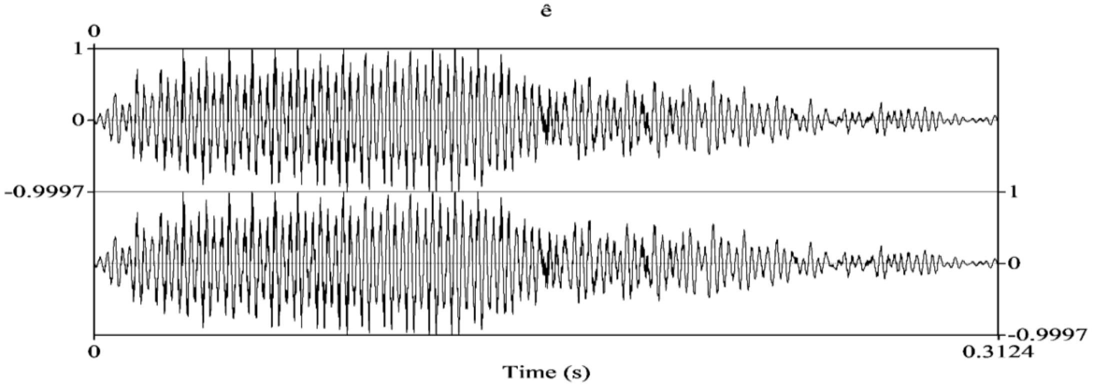
Tablo 7: Zazakî de Frekansê Vokalê /ê/

Mîyanê Korpusî de Nîsbetê Herfa /ê/				
	Tekrar	Korpus	Frekans	Serane
Sêwregi	8985	150 000	0,0599	5,99%
Çewlîg	5901	150 000	0,0393	3,93%
Dêrsim	8611	150 000	0,0574	5,74%
Pêroyî	23497	450 000	0,0522	5,22%

Fekê Sêwregi de nîsbetê nê vengî mintiqayanê binan ra zafêr o. Nîsbeto tewr nizm fekê Çewlîgî de ameyo tesbît kerdene. Kurmanckî de nîsbetê nê vengî sey 5,2% peymîyayo (Muhammed, 271). Cêr ra spektogram û pêla vengî ya nê vengî deyayê:



Şekil 6: Spektogramê Vengê /ê/



Şekil 7: Pêla Vengî /ê/

2.1.4. /i/ - [ı] (mîyanî, girewte, duz , qalind, kilm)

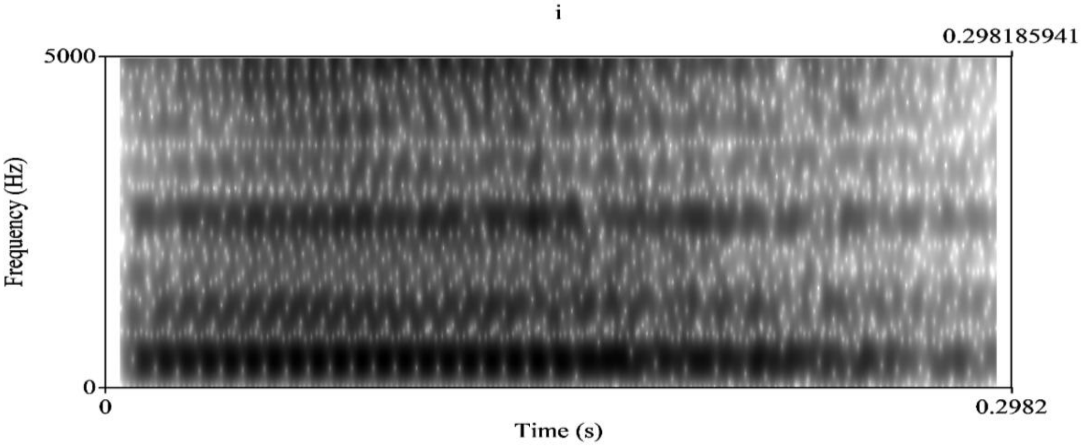
/i/ vokalêko mîyanî, duz, girewte, qalind û kilm o. Artîkulasyonê nê vokalî de lewî duzî, serê ziwan peynîya dindanan de, çene hokêka teng de yo (Ergenç & Uzun, 2017: 107). No vokal çekuyanê zazakî de peynî û mîyane de eşkeno ca bigîro labelê vernîya çekuyan de no veng ca nêgêno. No veng sey vengê tirkî nîyo û mabênê venganê /i/ û /ı/ de ca gêno (Muhammed, 280-281). Goreyê Hewremanî no veng ziwanê avestîk de zî estbî û uca ra mîras mendo (Hewremanî, 1973: 46). Alfabeya Kurdo-Arabîk de vera nê vengî herf yan sembolêk çin o. Eke herf vero îşaretêk çinbo sey /i/ yeno wendene (Muhammed, 281).

No veng ziwananê îranîyan de esto. Zazakî de mîyanê çekuye de no veng eşkeno bi sewbîna ziwanan reyde têkilî kewo û bivurîyo. Zafane mîyanê çekuye de no veng teng beno û vurîyêno. No veng zafane peynîya çekuyan de ca gêno. No veng mabênê fekê Sêwregi û Dêrsim de cîya şeklan reyde yeno îfade kerdene. No hal sey monoftongîzasyon yeno name kerdene. Cêr ra nîsbetê frekansê nê vengî goreyê mintiqayan ameyo dayene.

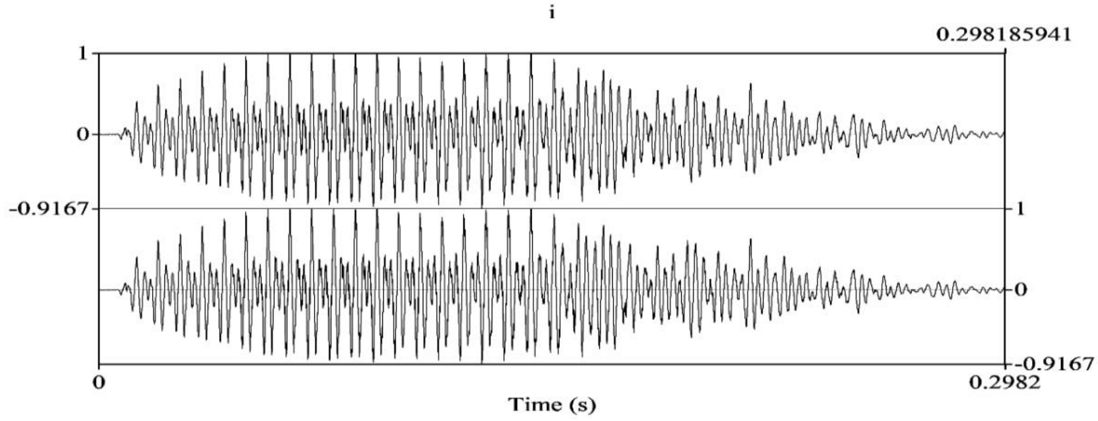
Tablo 8: Zazakî de Frekansê Vokalê /i/

Mîyanê Korpusî de Nîsbetê Herfa /i/				
	Tekrar	Korpus	Frekans	Serane
Sêwregi	9564	150 000	0,0637	6,37%
Çewlîg	11663	150 000	0,0775	7,75%
Dêrsim	7268	150 000	0,0484	4,84%
Pêroyî	28495	450 000	0,0633	6,33%

Fekê Çewlîgî de nîsbetê nê vengî mintiqayanê binan ra zafêr o. Nîsbeto tewr nizm fekê Dêrsimî de ameyo tesbît kerdene. Kurmanckî de nîsbetê nê vengî sey 11,2% peymîyayo (Muhammed, 41). Vilabîyayîşê nê vengî, hem hîrê mintiqayanê zazakî de hem zî gama ke bi kurmanckî ya bêro muqayesekerdiş vejîyêno meydan ke bêîntîzam o. Nîsbetê frekansê nê vengî de mabênê her di lehçeyanê kurdkî de ferqêko girs esto. Cêr ra spektogram û pêla vengî ya nê vengî deyayê:



Şekil 8: Spektogramê Vengê /i/



Şekil 9: Pêla Vengî /i/

2.1.5. <u>/î/ - [i], [i:] (vernî, girewte, duz , barî, derg)</u>

/î/ vokalêko vernî, duz, girewte, barî û derg o. Artîkulasyonê nê vokalî de lewî duzî, serê ziwanî vera peynîya dindananê cêrî ya beno û ziwan vera vernîyê asmênêfekkîya şono (Ergenç & Uzun, 2017: 103). No vokal çekuyanê zazakî de vernî, peynî û mîyane de eşkeno ca bigîro labelê vernîya çekuyan de no veng ca nêgêno, zafane mîyane û peynîya çekuyan de ca gêno. No veng sey vengê tirkî

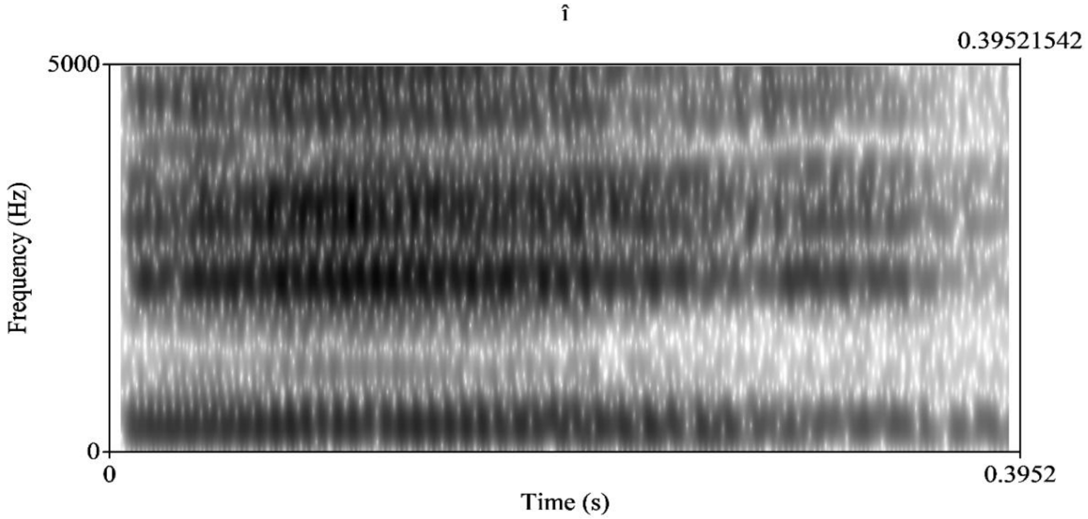
nîyo, no veng mabênê venganê /i/ û /ı/ de ca gêno (Muhammed, 280-281). Nê vengî fariskî ya kan ra mîras mendê (Muhammed, 291-292).

Zazakî de mîyanê çekuye de no veng eşkeno bi sewbîna ziwanan reyde têkilî kewo û bivurîyo. Kurdkî de no veng bi vengê semî-vokal /w/ reyde vurîyêno. No veng çekuyanê erebkîyan de derg (herçiqas qasê erebkî derg nêbo zî), çekuyê ke ziwananê rojawanî ra kewtê zazakî de kilm o. Cêr ra nîsbetê frekansê nê vengî goreyê mintiqayan ameyo dayene.

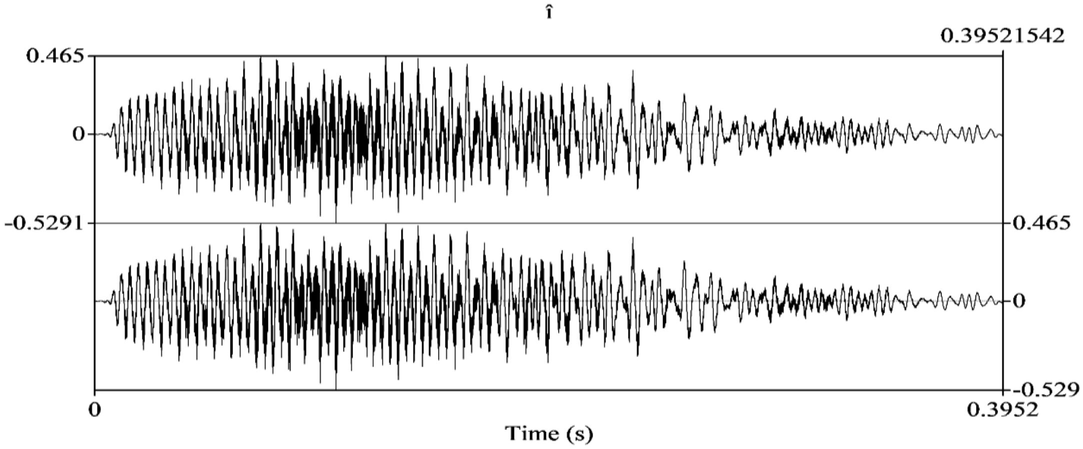
Tablo 9: Zazakî de Frekansê Vokalê /î/

Mîyanê Korpusî de Nîsbetê Herfa /î/				
	Tekrar	Korpus	Frekans	Serane
Sêwregi	6010	150 000	0,0400	4,00%
Çewlîg	6020	150 000	0,0401	4,01%
Dêrsim	8487	150 000	0,0565	5,65%
Pêroyî	20517	450 000	0,0455	4,55%

Fekê Dêrsimî de nîsbetê nê vengî mintiqayanê binan ra zafêr o. Kurmanckî de nîsbetê nê vengî sey 4,2% peymîyayo (Muhammed, 290). No veng hem mintiqayanê zazakî de întîzamin vila bîyo hem zî kurmankî reyde mutabiq o. Cêr ra spektogram û pêla vengî ya nê vengî deyayê:



Şekil 10: Spektogramê Vengê /i/



Şekil 11: Pêla Vengî /i/

2.1.6. /o/ - [o] (peynî, nêmce, gilover, qalind, derg)

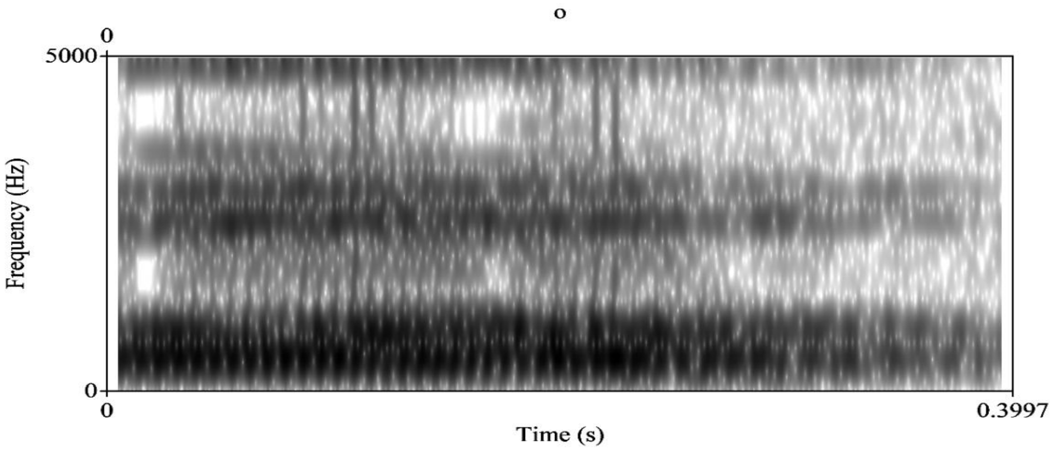
/o/ vokalêko peynî, gilover, nêmgirewte, qalind û derg o. Artîkulasyonê nê vokalî de lewî vera vernî derg benê û gilover, serê ziwanî mîyanê fekî de hetê peynîya şono (Ergenç & Uzun, 2017: 94). No vokal çekuyanê zazakî de vernî, peynî û mîyane de eşkeno ca bigîro labelê vernîya çekuyan de no veng ca nêgêno, zafane mîyane û peynîya çekuyan de ca gêno. Kurmanckî de zî tu çekuyêk bi nê vokalî reyde dest pê nêkeno (Muhammed, 299). Ferhengo ke Grûba Xebate ya Vateyî amade kerdo de, çend hebî înterjeksîyonan teber tu çekuyêk bi nê veng a dest pê nêkena.

No veng heme lehçeyanê kurdkî de esto. Zazakî de mîyanê çekuye de no veng eşkeno bi sewbîna ziwanan reyde têkilî kewo û bivurîyo. Kurdkî de no veng bi vengê semî-vokal /w/ reyde vurîyêno (Kirkan, 2018). Fekê Çewlîgî de no veng sey esilî ya nêmaneno û zafane dîftongîzasyon yeno meydan. O semed ra nê fekî de nîsbetê nê vengî goreyê mintiqayanê binan zaf kêm o. Cêr ra nîsbetê frekansê nê vengî goreyê mintiqayan ameyo dayene.

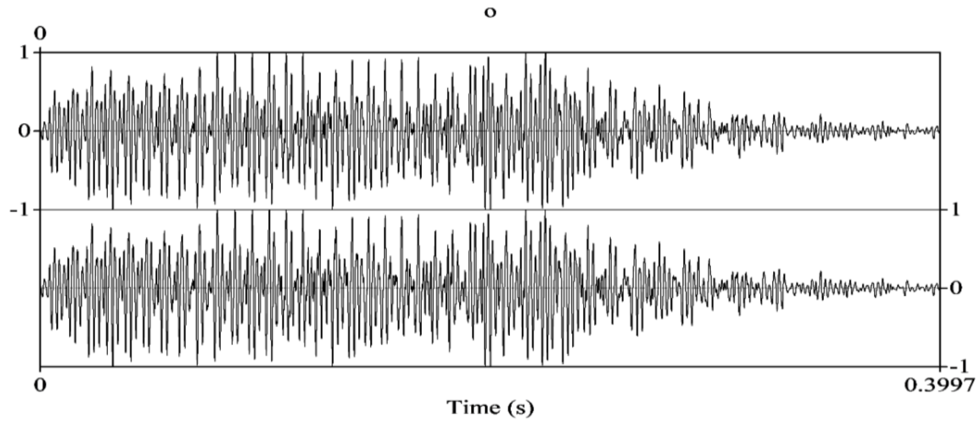
Tablo 10: Zazakî de Frekansê Vokalê /o/

Mîyanê Korpusî de Nîsbetê Herfa /o/				
	Tekrar	Korpus	Frekans	Serane
Sêwregi	8090	150 000	0,0539	5,39%
Çewlîg	3577	150 000	0,0238	2,38%
Dêrsim	10362	150 000	0,0690	6,90%
Pêroyî	22029	450 000	0,0489	4,89%

Fekê Dêrsimî de nîsbetê nê vengî mintiqayanê binan ra zafêr o. Kurmanckî de nîsbetê nê vengî sey 0,95% peymîyayo (Muhammed, 299). Nîsbetê kurmanckî û nîsbetê zazakî pêra zaf cîya yê. Kurmanckî de nîsbetê nê vengî goreyê zazakî zaf kêm o. Mîyanê fekan de zî nîsbeto tewr kêmî yê fekê Çewlîgî yo. Seke cor ra zî ameyo îfadekerdiş sebebê ney dîftongîzasyon o. Çunke fekê Çewlîgî de taye vengî sey di vokalan yenê îfade kerdene. Cêr ra spektogram û pêla vengî ya nê vengî deyayê:



Şekil 12: Spektogramê Vengê /o/



Şekil 13: Pêla Vengî /o/

2.1.7. <u>/u/ - [u], [ʊ] </u>(mîyanî, berz, gilover, barî, kilm)

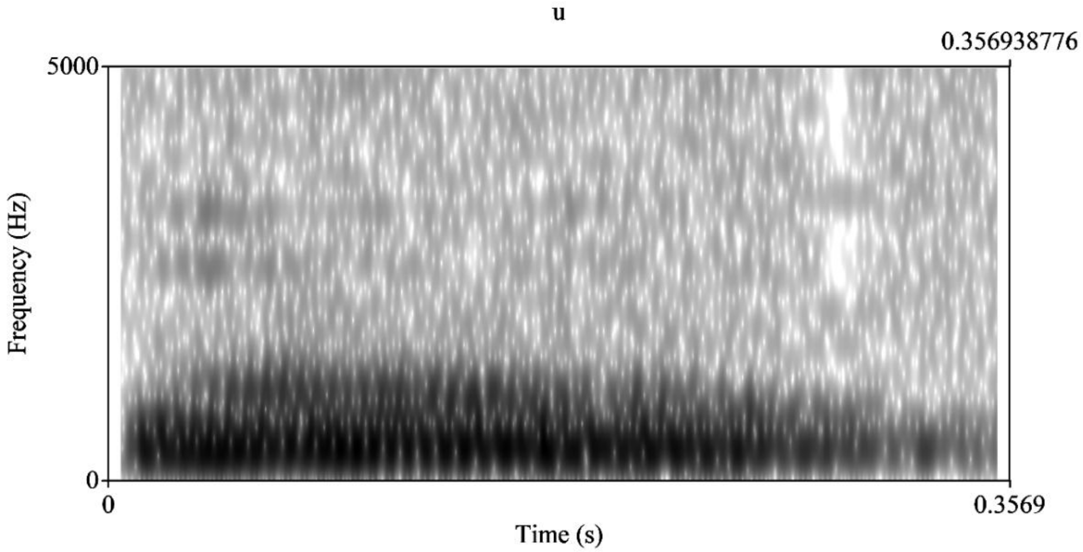
/o/ vokalêko mîyanî, gilover, berz, barî û kilm o. Artîkulasyonê nê vokalî de lewî vera vernî derg benê û gilover, serê ziwanî mîyanê fekî de hetê orteyê asmênêfekkîya şono (Ergenç & Uzun, 2017: 111). No vokal çekuyanê zazakî de vernî, peynî û mîyane de eşkeno ca bigîro labelê vernîya çekuyan de no veng ca nêgêno, zafane mîyane û peynîya çekuyan de ca gêno. Kurdkî de no veng zafane mîyanê çekuye de ca gêno (Muhammed, 306).

Zazakî de mîyanê çekuye de no veng eşkeno bi sewbîna ziwanan reyde têkilî kewo û bivurîyo. Çekuyê ke bi nê vengî ya dest pêkenê zafane sewbîna ziwanan ra kewtê mîyanê zazakî. Ge ganê vengê /u/ û /û/ kewenê têmîyan. Cêr ra nîsbetê frekansê nê vengî goreyê mintiqayan ameyo dayene.

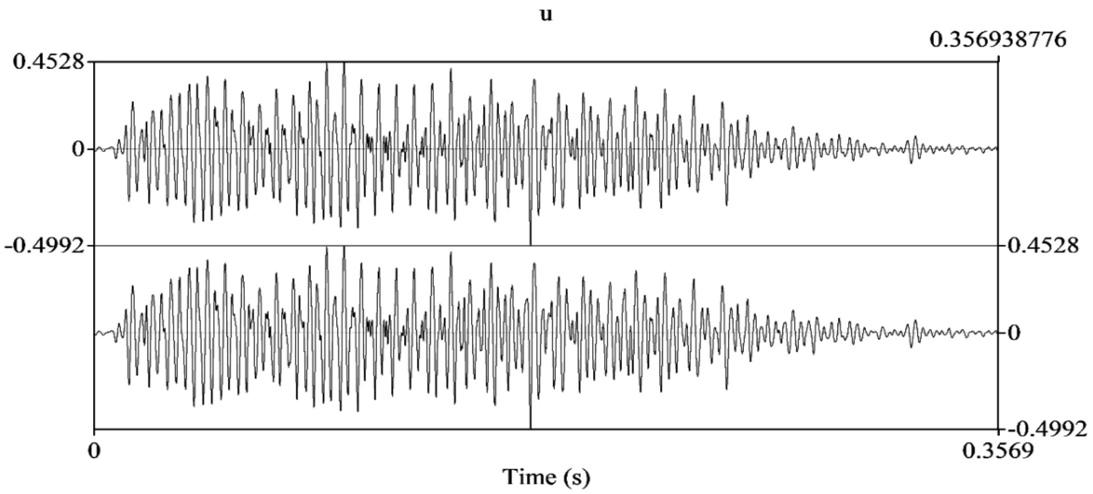
Tablo 11: Zazakî de Frekansê Vokalê /u/

Mîyanê Korpusî de Nîsbetê Herfa /u/				
	Tekrar	Korpus	Frekans	Serane
Sêwregi	2086	150 000	0,0139	1,39%
Çewlîg	2414	150 000	0,0160	1,60%
Dêrsim	2620	150 000	0,0174	1,74%
Pêroyî	7120	450 000	0,0158	1,58%

Fekê Dêrsimî de nîsbetê nê vengî mintiqayanê binan ra zafêr o. Kurmanckî de nîsbetê nê vengî sey 1,3% peymîyayo (Muhammed, 305). Mîyanê fekan de zî nîsbeto tewr kêmî yê fekê Sêwregi yo. Hetê nîsbetê nê vengî ra her di lehçeye kurdkî nêzdîya yewbînan ê. Cêr ra spektogram û pêla vengî ya nê vengî deyayê:



Şekil 14: Spektogramê Vengê /u/



Şekil 15: Pêla Vengî /u/

2.1.8. /û/ - [u:] (peynî, berz, gilover, qalind, derg)

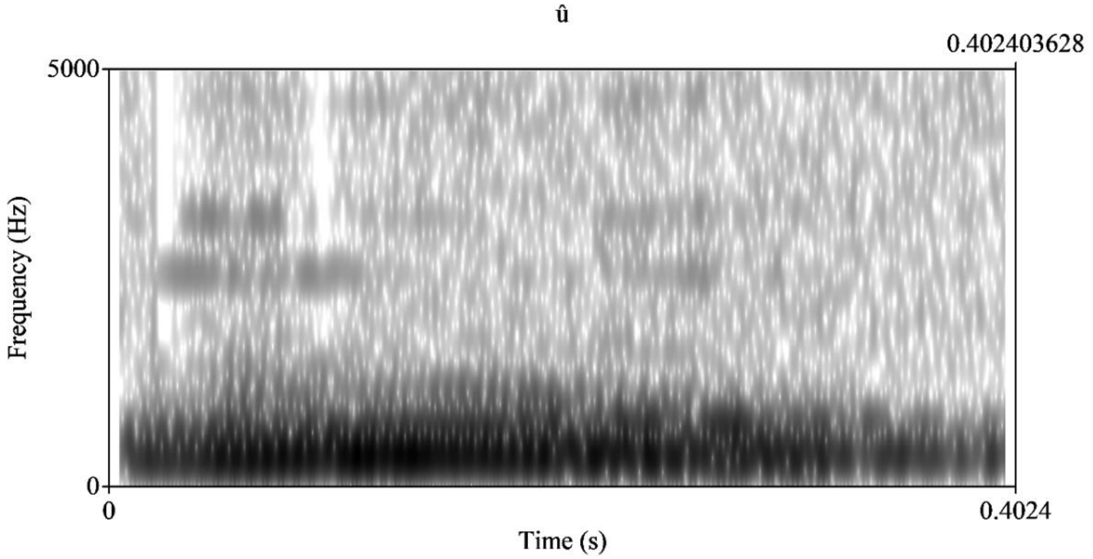
/û/ vokalêko peynî, gilover, girewte, qalind û derg o. Artîkulasyonê nê vokalî de lewî vera vernî derg benê û gilover, serê ziwanî mîyanê fekî de hetê peynîya şono (Ergenç & Uzun, 2017: 94). No vokal çekuyanê zazakî de vernî, peynî û mîyane de eşkeno ca bigîro labelê vernîya çekuyan de no veng ca nêgêno. Ferhenganê zazakî de çekuyê ke nê fonemî reyde dest pê kenê çin ê. Çekuyê ke ameyêdayîş zî sewbîna çekuyan ra vurîyayê.

Zazakî de mîyanê çekuye de no veng eşkeno bi sewbîna ziwanan reyde têkilî kewo û bivurîyo. No veng heme lehçeyanê kurdkî de esto û alfabeya Kurdo-Arabîk de no veng bi sembolê /وو/ ya yeno ramojnayene. No veng teqabulê vengê /u/ yê tirkî nêkeno. Cêr ra nîsbetê frekansê nê vengî goreyê mintiqayan ameyo dayene.

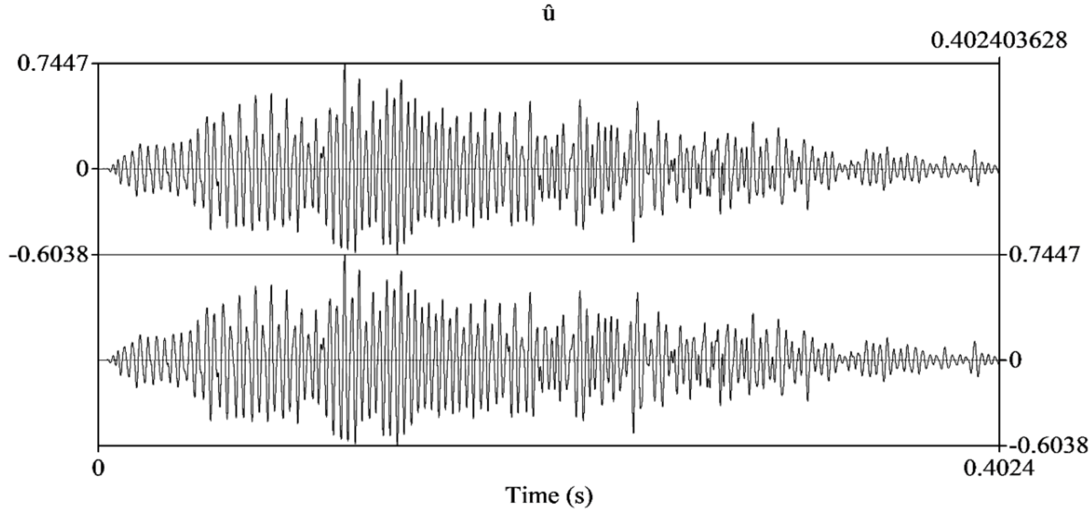
Tablo 12: Zazakî de Frekansê Vokalê /û/

Mîyanê Korpusî de Nîsbetê Herfa /û/				
	Tekrar	Korpus	Frekans	Serane
Sêwregi	1025	150 000	0,006	0,6%
Çewlîg	6448	150 000	0,042	4,29%
Dêrsim	953	150 000	0,006	0,6%
Pêroyî	8426	450 000	0,018	1,8%

Fekanê zazakî de no veng tewr zêde fekê Çewlîgî de esto. Seke vere cû zî amebî vatene, sebebe ney dîftongîzasyon o. Çunke fekê Çewlîgî de ge ge di hebî vokalî cayê vokalêk gênê. Labelê fekê Çewlîgî de no veng sey esilî ya nêmaneno û vurîyêno. Dîftongîzasyono ke fekê Çewlîgî de yeno meydan seba nê fekî taybetîyêko cîyaker o. Nîsbetê nê vengî fekê Sêwregi û Dêrsimî de sey yewbînan o. Kurmanckî de nîsbetê nê vengî sey 2,8% peymîyayo (Muhammed, 305). No nîsbet goreyê zazakî berz o. Cêr ra spektogram û pêla vengî ya nê vengî deyayê:



Şekil 16: Spektogramê Vengê /û/



Şekil 17: Pêla Vengî /û/

Encam

Fonetîk û fonolojî di zanistêkê pê reyde eleqedar ê. Na xebate de goreyê mintiqayanê zazakî şopa fonetik û fonolojî ameya taqîb kerdene. Seke yeno zanayene ke mijarê fonetîkî zaf hîra yê. Tîya de ma nê mijaran ra tena fonolojîyê vatişkî ser o vindertî. Fonolojîyê vatişkî binbeşanê fonolojî hemîne reyde têkildar o. Heme ziwananê dinyayî de vengê ziwanî sey vokal û konsonant yenê dabeş kerdene. Heman rewşe seba zazakî zî vîyartbar a. Na xebate de venganê vokalan yê zazakî ser o ameyo vindertene. Vokalê zazakî sey lehçeyanê binan yê kurdkî heşt heb ê. Herçiqas fekan de hûmara vokalan yê fiîlî hîna zaf bibo zî nê vokalî ge-ge lokal manenê.

Xebatê ziwannasîyê ke zazakî de ameyêkerdiş şênê di beşan ser o bêrê dabeş kerdene. Nê xebatan ra xebatê ke terefê Grûba Xebate ya Vateyî ra yenê kerdene xebatê kolektîf ê. Xebatê bînî xebatê ferdî yê. Çiqas xebatê ferdî û şexsan qîymetin bê zî, xebatê ke aqilo kolektîfî ra vejîyênê hîna qiymetin ê.

Xebate de seba her vokalî nîsbetê frekansan ameyo tesbît kerdene. Ney ra vejîyêno meydan ke nîsbetê hîn vokalan goreyê vokalanê binan hîna berz o. Seke nimûne ameyo dayene ke, nîsbetê vokalê /o/ fekê Çewlîg de nizm o, çunke nîsbetê nê vokalî dîftongîzasyon ra ameyo cêr.

Seba na xebate dîmenê akustîkî ya venganê vokalanê zazakî ameyo dayene. Nê dîmenî seba fonolojî muhîm ê. Çunke veng kotî de dest pê keno û kotî de qedîyno sayeyê nê dîmenan vejîyêno meydan. Vengê ke nîsbetê înan zazakî de zêde nîyo, goreyê venganê frekans berzan spektogram de hîna bêlerz yenê temaşe kerdene.

Çimeyî

Ahanov, K. (2013). Dilbilimin Esasları, Aktaran: Murat Ceritoğlu, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Aksan, D. (2014). Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Baqiri, M. (1384). Muqeddimati Zebanşinasi, Tebriz: İntişarati Danişgahi Tebriz,

Baran, B. (2012). Rêzimana Kurmancî, Diyarbakır: Belkî.

Bayraktar, N. (2014). Dilbilim, Ankara: Nobel Yayın.

Bussman, H. (1998). Routledge Dictionary of Language and Linguistics, New York: Routledge.

Coşkun, M. V. (2010). Türkçenin Ses Bilgisi, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Crystal, D. (2008). A Dictionary of Linguistics and Phonetics, 6th edition, Oxford: Blackwell Publishing.

Eker, S. (2015). Çağdaş Türk Dili, Ankara: Grafiker Yayınları.

Ergenç İ., Bekar Uzun P. (2017). Türkçenin Ses Dizgesi, Ankara: Seçkin Yayıncılık,

Grûba Xebate ya Vateyî (2016). Ferhengê Kirmanckî (Zazakî)- Tirkî Kırmancca (Zazaca)-Türkçe Sözlük, İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî.

Grûba Xebate ya Vateyî (2009). Ferhengê Kirmanckî -Tirkî, İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî.

Grûba Xebate ya Vateyî (2019). Sözlük Türkçe-Kırmancca (Zazaca), Ferhengê Tirkî-Kirmanckî, İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî.

Husein M. Dengnasî di Kurdî de, Dijital Yayım.

Hewramanî, M. E. (1973). Fîlolojîy Zimanî Kurdî, Bexdad: Çapxaney Me'arif.

Husên E. T. (2015). Dengsazî Çend Babetêkî Fonolocî Kurdî, Hewlêr: Çapxaney Rojhelat.

Karaağaç, G. (2013). Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Karaağaç, G. (2018). Türkçenin Ses Bilgisi, İstanbul: Kesit Yayınları.

Kerimoğlu, C. (2016). Kuram ve Uygulamalarla Dilbilim, Göstergebilim ve Türkoloji Genel Dilbilime Giriş, Ankara:Pegem Akademi.

Kıran, Z., Eziler Kıran, A. (2013). Dilbilime Giriş, Ankara: Seçkin Yayınları.

Kırkan, A. (2018). "Goreyê Peymanê Fonetîkî Analîzê Kirmanckî ya Sêwregi", Dil Bilimleri Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar, Ed.: M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.

Malmîsanıj, M. (2015). Kurmancca İle Karşılaştırmalı Kırmancca (Zazaca) Dilbilgisi, İstanbul: Vate Yayınevi.

Mann, O., Hadank, K. (1932). Kurdsch-Persische Mundarten Der Zaza, Hauptsachlich Aus Siwerek Und Kor, Berlin: Prusya İlimler Akademisi Yayınları.

Paul, L. (1998). Zazaki, Gramatik und Versuch einer Dialektologie, Weisbadene: Reichert Verlag.

Tan, S. (2011). Rêziman û Rastnivîsa Zaravayê Kurmancî, İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.

Todd, T. L. (2008). A Grammar of Dimili Also Known as Zaza, Electronic Publication.

Toptaş, H. (2016). Türkçe Dersleri 2. Kitap, İstanbul: Papatya Bilim.

Üçok, N. (2007). Genel Fonetik (Ana Çizgileri), İstanbul: Multilingual.

Vardar, B. (2002). Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Multilingual.

Xanleri, P. N. (1365). Zebanşinasi o Zebanê Farisî, Tarîxê Zebanê Farisî, c. 1, Tehran: Neşrê No.

The Journal of Mesopotamian Studies
Güllü, Zeydin. Lêkolînek li Ser Şêx Merûfê Nodeyî û Ferhenga Wî ya Menzûm Kitabu Ehmediyeyê
The Journal of Mesopotamian Studies, C: 5/1, Winter 2020, s. 71-87.
Doi: 10.35859/ jms.2020.650043

Makale Geliş Tarihi: 22.11.2019
Makale Kabul Tarihi: 26.02.2020

LÊKOLÎNEK LI SER ŞÊX MERÛFÊ NODEYÎ Û FERHENGA WÎ YA MENZÛM KITABU EHMEDIYEYÊ*

Zeydin Güllü[1]

KURTE

Ferhengên menzûm ên ku bi perspektîfeke berfireh derfeta lêkolana zimanekî didin mirov hem berhemên girîng in hem ji bo hînbûna zimanekî biyanî xebatên berdar in. Ev ferheng, bi armanca hînkirina zarokan a agahiyên bingehîn ên zimanekî hatine amadekirin. Digel vê yekê, bingeheke zimannasîyê, agahiyên di derbarê kêş û pîvanan de û ji yên meyla wan li şairtiyê heyî re bingehek çêkirine. Ji vî aliyî ve ev ferheng ji aliyê xwe yê edebî bêhtir, bi aliyê xwe yê hînker hatine zanîn. Em dê di vê xebata xwe de di derbarê ferhenga menzûm *Kitabu Ehmediye*yê û kesayetiya edebî û jiyana muellifê wê, Şêx Merûfê Nodeyî de agahiyan bidin. Di vê xebatê de, piştî hin agahîyên kurt ên di derbarê kevneşopiya ferhengên menzûm û Şêx Merûfê Nodeyî de, em dê ji aliyê ruxsarî, naverokî û zimên ve ferhenga muellifî vekolin.

Peyvên Sereke: Ferhengên menzûm, perwerde, Kîtabu Ehmediye, Şêx Me'rûfê Nodeyî

Şeyh Maruf Nodeyi ve Kitabu Ehmediye Adlı Sözlüğü Üzerine Bir Araştırma

ÖZ

Bir dili geniş perspektiften inceleme imkanı sunan manzum sözlükler, yabancı dil öğrenmede verimli olmanın yanı sıra önemli eserlerdir. Bu sözlük, yabancı bir dilde çocuklara temel bilgileri vermek üzere hazırlanmıştır. Bunun yanı sıra sözlükler, okurlara temel bir dilbilgisi, vezin hakında bilgiler verip şairliğe meyli olanlara da bir temel oluşturmuşlardır. Bu bakımdan bu sözlükler edebi yönlerinden çok öğretici yönleriyle bilinmişlerdir.Bu çalışmamızda manzum bir sözlük olan Kitab-u Ehmediye ve müellifinin hayatı ve edebi kişiliği hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Bu çalışmada, manzum sözlük geleneği ve Şêx Merûfê Nodeyî hakkında kısa bilgiler verdikten sonra müellifin sözlüğünü şekil, muhteva ve dilsel açıdan incelemeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Manzum Sözlükler, Eğitim, Kitabu Ahmediye, Şeyh Maruf Nodeyî

---

* Ev xebat ji teza Lîsansa Bilind ya bi navê "Transkrîpsiyon û Vekolîna Kitabu Ehmediyeyê" hatiye wergirtin.

1 rodiaryan73mail.com, https://orcid.org/0000-0003-0242-6120

A Research on Sheikh Marof Nodeyi and His Dictionary Called Kitabu Ehmediye

ABSTRACT

The dictionaries written in verse, which provide the opportunity to examine a language from a broad perspective, are very important work, besides being productive in learning a foreign language. These dictionaries have been designed to give children basic knowledge in a foreign language. In addition, they have provided children with the basic gramer and basisfor those who were keen on meter knowledge, and prone to poetry. In this respect, these dictionaries are known for their educative aspect rather than literary aspect. In this study, we will try to give information about the personality and life of Sheikh Maruf Nodeyi, the author of Kitabu Ehmediye. In the study, after giving brief information about the tradition of dictionaries written in verse, we will try to examine the author and his dictionary in terms of form, content and language.

Keywords: Dictionaries, Education, Kitabu Ehmediye, Sheikh Marof Nodeyi

Destpêk: Ferhengên Menzûm

Menzûme di nav edebiyata klasik de cureyeke serbixwe û kêrhatî ye. Zimanê menzûmeyan zimanê helbestkî ye. Zimanê helbestkî jî xwediyê taybetmendiyên wekî kêş û serwayan e. Ev yek derfetê didin şair ku metna xwe bi awayekî edebî vehone. Bi vê yekê di zanistên wek tib, astronomi, dîrok, pendname, zimannasî û gramerê de ev awa hatiye tercîhkirin. Ji bo parastin û neqilkirina zanistan pêdivî bi nivîsê hebû, derfeta vê yekê jî menzûme bûn. Atabey Kılıç derbarê vê de weha dibêje:

> "Ji ber ku zanistên Îslamî gelemperî bi neqlê ve girêdayî bûn, bêyî xirabûna wan parastin û neqilkirina wan ya ji bo nifşên nû gelek girîng bû. Tabiî rêyek qewî ya vê jî piştî nivîsandina berhemê, ezberkirina wê ya ji aliyê aliman ve bû. Rêya herî hêsan ya ezberkirina pirtûkekê jî menzûmkirina agahiyên wê bû" (Kılıç, 2006a: 85)

Xebateke din jî ya bi vê cureyê hatîye nivîsandin ilmê luxetê ango ferhengsazîyê ye. "Ji aliyê nivîsandinê ve ferheng di du kategoriyan de tên nirxandin. Ya yekem, ferhengên ku di peywenda kêş û pîvanê de bi awayê helbestkî hatine nivîsîn, ya din jî yên ku di roja me de bi terzê pexşanê têne nivîsîn". (Ertekin, 2017: 91). Ji ferhengên di peywenda kêş û pîvanê de hatine nivîsîn re ferhengên menzûm tê gotin. Ferhengên menzûm ji aliyê zanistî ve herçendî berheminên ne ciddî û têrker bin jî (Kılıç, 2006[a]: 81) ev ferheng di rojhilata navîn de gelekî hatine bikaranîn.

Cara ewil ev ferheng ji bo fêmkirina hedîsên pêxember bi rêya pirsen sehabeyan ên ku ji pêxember dipirsîn di nav Ereban de hatine kirin (Durmuş, 2009: 398). Pişt re ji aliyê civakên din ve ji bo fêmkirina Qur'anê û hedîsan hatine nivîsandin (Gümüş, 2007: 425; Mesud Lutfî Efendi, 2012: 9). Digel vê, ev ferheng ji bo hînkirina kêşa erûzê, nîşandana ilm û hunerê û hêsankirina ezberê jî hatine nivîsandin.

Ferhengên menzûm cara ewil di nav Ereban de hatine nivîsandin û ferhenga menzûm a ewil bi yekzimanî û bi terzê qesîdeyê ji aliyê Îsmaîl b. Îbrahîm b. Muhammed er-Ribî ve (k.d.1087) bi navê *Qeydu'l- Ewabid* bi terzê qesîdeyan hatiye nivîsîn (Kaplan, 2017: 215). Di mijara ferhengên duzimanî de agahîyeke tekûz tune ye. Lewra li gorî Kılıç a ewil ji aliyê Bedruddîn Ebû Nasr Mes'ûd b. Ebî Bekr el-Ferahî ve bi navê *Niâbu's-Sibyan* bi zimanê Erebî-Farisî hatiye nivîsîn (2006[b]: 67). Li gorî İnce, di dîrokê de ferhenga menzûm a tê zanîn a Reşîduddîn Watwat e (İnce, 2002:177). Di nav Farisan de Nisabu Sibyana el-Ferahî, û di nav Tirkan de *Tuhfe-i Husam*a Husam b. Hesen ferhengên duzimanî yên ewil in (Kaplan, 2017: 215; Kılıç, 2006[b]: 67).

Piştî van xebatên ewilîn di her sê zimanan de jî di qada ferhengsaziyê de xebatên girîng hatine kirin. *El-Qamûsu'l-Muhît* a Fîrûzabadî û *Tac-ul-Luxat û Sîhah-ul-Erebiye* ya Cewherî di nav Ereban de bi yek zimanî hatine nivîsandin û piştî van xebatên duzimanî dest pê kirine. Dustûru'l-Luxa ya Edîb Natannazî ji bo Farisan fêrî Erebî bike hatiye nivîsandin. Ji nav Farisan kesên wek Qetranê Tebrîzî, Surûrê Kaşanî û Încûyê Şîrazî di ferhengsaziyê de derketine pêş. Di nav Tirkan de ewil Mehmûdê Qaşgarî ferhengek nivîsandiye lê ev ferheng ne bi terzê menzûm hatiye nivîsandin. Piştî *Tuhfe-i Husam*a Husam b. Hesen Ebdulletîf Ibn Melek jî ferhengek bi navê Lugat-i Ferişteoğlu nivîsandiye.

Di edebiyata Kurdî[2] ya klasik de heşt ferheng bi awayê menzûm hatine nivîsandin. Wek belgeyên li ber destan jî tê zanîn, ferhenga yekem *Nûbihara Biçûkan* a Ehmedê Xanî (1651-1707) ye. Xanî, di ferhengê de li ser kêş û behrên erûzê sekiniye û bi awayekî pedagojik ferheng nivîsandiye. Ferheng, demekê di medreseyan de wek materyala dersan hatiye bikaranîn (Başaran, 2014: 54; Adak, 2014: 254). Ferhengeke din jî *Gulzar* a Îsmaîlê Bazidî (1655-1710) ye. Ferheng bi sêzimanî ye (Kurdo, 1992: 17), lê ev xebata ku di çavkaniyan de derbas dibe negihaştiye dema me. *Mîrsadu'l-Etfal*a Şêx Mihemed Kerbelayî (1885-1939) bi Kurdî-Farisî ye. Ev ferheng ji destpêkek û 15 beşan pêk tê. Ferhenga Mela Ebdulkerîm Muderris a bi navê *Du Rişte*'yê bi zaravaya Soranî û Erebî hatiye nivîsandin. Di sala 1970yan de di Întişarata Kurdistanê de hatiye çapkirin (Aykaç, 2016: 9). Ferhengeke din a Kurdî jî *Ferhenga Quran*ê ye ku muellifê wê Mela Mehmûd Tîrûwayî ev rasterast ji bo fêmkirina Quranê nivîsandiye. Di edebiyata kurdî de tenê ferhengek bi Kurdî-Tirkî hatiye nivîsîn. Ferheng ji aliyê Dilbikulê Cizîrî ve bereksê ferhengên din ji bo mezinan hatiye nivîsandin (Ertekin, 2017: 101). Ferhenga Ebdulsettar Rêkanî ya bi navê *Ferhenga Mizgefta Sîriyê* jî bi devoka Behdînan, bi Kurdî-Erebî hatiye nivîsandin (Bolelli û Ertekin, 2017: 39). Luxetnameyê Ehmedî ya Şêx Merûfê Nodeyî jî ku nusxeyeke wê wek Kitabu Ehmediyeyê di destê me de ye, dê li jêr bê vekolan.

[2] Ji ber ku ev ferheng bi serê xwe babetê mijarek cuda ne, em dê bi awayekî kurt behsa wan bikin.

1. Jiyana Şêx Merûfê Nodeyî

Şêx Merûfê Nodeyî şair û alimekî bi navûdeng ê edebiyata Kurdî ya klasîk e. Leqeba wî Merûf e (Mehmed Emin Zeki Bey, 1998: 361). Navên wî wek Şêx Merûfê Kose, eş-Şêx es- Seyîd Muhemmed, Şêx Merûf el-Berzencî, Şêx Merûf en-Nûdehî derbas dibe (Tanrıkulu, 2016: 283; Mehmed Emin Zeki Bey, 1998: 361; Kavak, 2017: 42).

Di çavkanîyeke Îranî de jî wek "Şêx Merûfê kurê Şêx Mustefayê kurê Şêx Ehmedê kurê Şêx Muhemmed Berzenciyê Nodeyî" derbas dibe. (Dadger, 2007: 153). Şêx Merûfê Nodeyî ji herêma başûrê Kurdistanê ye. Gundê wî Nodê, gundekê girêdayîyê Şehrezora navçeya bajarê Silêmaniyê ye. Şêx Merûfê Nodeyî di sala 1753yan de li vî gundê navborî hatiye dunyayê (Borekeî, 2008: 699).

Şêx Merûfê Nodeyî perwerdeya xwe ya ewil ji bavê xwe distîne. Pişt re li ser daxwaza bavê xwe diçe bajarê Kalaçolanê û li wir di medreseya el-Xazîyeyê de dixwîne (Kavak, 2015: 44). Piştî Kalaçolanê Şêx Merûfê Nodeyî diçe Hazermerdê û li wir perwerdeya xwe didomîne (Mehmed Emin Zeki Bey, 362). Şêx Merûf ji Mela Muhemed b. el-Hac Hesen, Mela Evdila Beytûşî û ji Mela Muhemmed Xezaî dersan distîne. Şêx Merûfê Nodeyî, ji Mela Evdila Beytûşî û ji Mela Muhemmed Xezaî îcazetnameya xwe distîne. Piştî standina îcazetnameyê Şêx Merûfê Nodeyî li gundê xwe Nodê dest bi muderrisiyê dike (Kavak, 2015: 44). Lê piştî mirina muderrisê wî Mela Muhemmed Xezayî dizivire Kalaçolanê û li wir muderisiya xwe didomîne û dibe rêvebirê pirtûkxaneya Mîrektîya Baban.

Şêx Merûfê Nodeyî demek şûn de ji bo xwendina tesewifê diçe gundê Dehlîzeyê cem xalê xwe Seyyid Abdurrezzak b. Seyyid İsmail el-Vulyânî ku bi xwe şêxekî Qadirî bû (Kavak, 2015: 44). Piştî mirina xalê xwe diçe cem Şêx Elî ku ew jî şêxekî Qadiriyan e. Şêx Merûf îcazetnameya terîqeta Qadiriyeyê ji Şêx Elî werdigire (Zeki Beg, 362).

Dema Şêx Merûfê Nodeyî îcazetnameya terîqetê distîne, li Silêmaniyê dersdariyê dike. Xwendekarên medreseyan tên intisabê wî dikin û bi vê rêyê bi navûdeng dibe (Kavak, 2011: 142). Digel belavbûna şohreta wî ya di qada zanistan de, di warê civakî û siyasî de jî Şêx Merûf di herêmê de derdikeve pêş. Şêx Merûf di dema pevçûnên di navbera dewleta Osmanî û dewleta Îranê de nameyekê ji padişahê Osmanî Selîmê III. re dinivîse. Di nameya xwe de behsa rewşa herêmê dike û ji ber nexweşiya rewşa siyasî dixwaze ber bi Şam an jî Qudisê ve koç bike (Kavak, 2011: 142). Lê bersiva nameya wî nehatiye. Şêx Merûfê Nodeyî heta dawiya emre xwe li Silêmaniyê maye û di sala 1837an de wefat kiriye (Bolelli û Ertekin, 2017: 30) û piştî Şêx Merûfê Nodeyî kurê wî Kak Şex Ehmed Berzencî bû postnişînê wî (Kavak, 2017: 43).

2. Perwerde û Rola Wî ya di Jiyana Siyasî, Civakî û Olî de

Wekî hemî şair û muellifên edebiyata klasîk Şêx Merûfê Nodeyî jî di medreseyan de ders dîtiye. Di pêşketina ilm û zanînê de rola medreseyan ji bo nivîskaran bêguman ne roleke kêm e. Lewra di pergala medreseyan de, zarokan di emrekî biçûk de dest bi xwendina medreseyê dikirin û dema di warê ilm û zanînê de dibûn pispor, îcazeta xwe ji medreseyan hildigirtin. Tabiî ev tenê ne medreseyek e, heta şair îcazeta xwe digire ji dehan medrese û mamosteyan dersê distîne. Lê di perwerdekirina rojhilata navîn de dersa ewil a zarokan bi rêya endamên malbatê dest pê dike. Şair û muellifê me jî, di zaroktiya xwe de ji bavê xwe ders standine. Pişt re li gelek deveran feqîtî kiriye (Bolelli û Ertekin, 2017: 30).

Şêx Merûfê Nodeyî di medreseyan de ilmên wekî serf, mentiq, nehw, terkîb, edeb, hedîs, fiqih, eqîde, me'anî û hwd. xwendiye. "Piştî derbaskirina tehsîla destpêkê, bi ilmê Erebî û mentiqê re mijûl bûye û ji wan îstifade kiriye. Çand û agahiyên berfireh ên Şêx Merûfê Nodeyî zêde hebûn, di zimanên wek Erebî û Farisî de feraseta wî hebû."[3] (Paşabadî, 2013: 50). Şêx Merûfê Nodeyî îcazeya xwe ya ilmî ji Mela Mehemedê Xezayî distîne. Piştî Şêx Merûfê Nodeyî di ilm de dibe pispor û îcazeya xwe distîne, ew jî dersan dide. Xwendekarekî Şêx Merûf Nodeyî, şairê mezin ê bi navê Evdirehman Xalisê Telebaniyê Kerkûkî ye (Çakır, 2016:1347).

Di Kurdistana Başûr de heta salên 1800î terîqeta Qadiriyeyê terîqeta serdest û navdar bû. Di heman coxrafyayê de malbatên pêşketî jî, malbatên Berzencî û Sadatê Nehrî bûn (Bruinessen, 2003: 326). Silsileya malbata Berzenciyan li ser terîqeta Qadiriyeyê bûn. Şêx Merûf jî wekî malbata xwe li ser vê terîqetê bû û di vî warî de xebatên olî û siyasî pêk anîne. Di heman demê de Mewlana Xalidê Neqşibendî (Şehrezorî û Bexdadî) çûye Hindistanê ji bo fêrbûna ilmê Îslamê. Piştî Mewlana Xalidê Neqşibendî ilmê xwe qedand û ji Hindistanê vegeriya Kurdistanê, ewil berê xwe da bajarê Silêmaniyeyê. Lewra Silêmanî di nav Kurdan de wek paytexteke zanistê bû. Di sala 1811an de terîqeta Neqşibendiyan li başûrê Kurdistanê hatiye sazkirin (Bruinessen, 2003: 327) û digel sazkirina terîqeta Neqşibendiyan payeya teriqeta Qadiriyeyê kêm bû. Ji ber hindê di navbera her du terîqetan de gengeşî derketin û Şêx Merûfê Nodeyî û Mewlana Xalid bûn neyarên hev (Bruinessen, 2003: 334). Gava Mewlana Xalid tê herêma Silmaniyê, di navbera wî û Şêx Merûfê Nodeyî de pevçûn çêdibe û Şêx Merûfê Nodeyî zora wî dibe, berê Mewlana Xalid dikeve Bexdayê (Bruinessen, 2013: 380). Di vê têkbirinê de rola malbata Telebaniyan jî heye. Lewra di başûrê Kurdistanê de hem payeya Şêx Merûfê Nodeyî gelekî bilind bû, hem jî malbateke wekî malbata Telebaniyan piştevaniya wî kiriye. Herçendî malbata Berzenciyan malbatek berbiçav jî be, gelê herêmê ji aliyê olî û polîtîk ve girêdayîyê malbata Telebaniyan bûn (Bruinessen, 2003: 328).

[3] Wergera ji Farisî ji aliyê me ve hatiye kirin.

Wek silsile malbata Berzenciyan bi eşîreta Caf (Bruinessen, 2003: 333), hikûmeta Baban, malbata Telebaniyan, waliyên Osmaniyan û bi dewleta Îranê re têkildar bûn. Vê yekê di dewra Şêx Merûf de bi awayekî zelal em dibînin. İlmê ku di qada ol û terîqetan de erkeke payebilind dida Şêx Merûf, ew erk di qada polîtîk de jî dida. Hesen Hezretî û Sebah Qenberî derbarê polîtîkaya Şêx Merûf a digel van malbat û dewletan de weha dibêje:

> Têkiliya Berzenciyan ya bi Xanedana Hikûmeta Baban re li ser bingeha vê siyasetê dihate terîf kirin. Şêx Merûf bi waliyên Osmanî yên Bexdadê re têkiliyên xweş danîn, ku navenda hemî polîtîkaya Berzenciyan siyaseta nisbetê vê dewletê bû. Siyaseta şêxên Berzenciyan bi mîrekên Babanan re xurt bû, lê divê bal bidinê ku di usûlê hemî siyaseta Berzenciyan de têkiliyên wan yên bi dewleta Osmaniyan re ji yên Babanan çêtir bûn.
>
> Bi vê yekê em Şêx Merûf digel Îbrahîm Paşa û li muqabilê Mehmûd Paşayê ewil yê girêdayîyê dewleta Îranê dibînin. Elbette divê ji pêwendiya Mehmûd Paşa bi Mewlana Xalidê reqîbê Şêx Merûf re xafil nebin. Şêx Berzencî girêdayîbûna xwe ya digel dewleta Osmanî û Babanan ji bo pêşketina armancên xwe ên terîqetî û karên xwe ên komî û şexsî dikir (Hezretî û Qenberî, 2016: 234).

Şêx Merûf têkiliyên baş digel waliyê Bexdadê datîne û ji waliyê Bexdadê dixwaze ku nehêle Mewlana Xalid bi awayeke rehet û serbest di Bexdadê rîtuelên xwe yên terîqetî bike û bi vî awayî nahêle ku Mewlana Xalid ji xwe re murîdan kom bike. Lê waliyê Bexdadê vê yekê napejirîne û li hember Mewlana Xalid astengiyan dernaxe.

3. Berhemên Şêx Merûfê Nodeyî

Şêx Merûfê Nodeyî di qada zanistên muxtelif de xwedan feraset û zanîn bûye. Di qada berhemên olî de Şêx Merûfê Nodeyî muellifekî afirîner bû (Edmons, 2003: 105). Zanînên xwe yên derbarê van ilman de derbasî qada nivîskî kirine. Li gorî agahiyên Bolelli-Ertekin Şêx Merûfê Nodeyî 45 berhemên di mijarên cûr bi cûr de bi zimanê Kurdî, Farisî û Erebî li pey xwe hiştine (Bolelli û Ertekin, 2017: 30).

Şêx Merûfê Nodeyî di gelek mijarên cuda de berhem nivîsandine. Ev berhem bi awayekî gelemperî bi zimanê Erebî hatine nivîsandin. Ji van berheman ferhenga wî bi Kurdî-Erebî ye. Bo numûne derbarê Şêx Merûfê Nodeyî û zanistan de Paşabadî dibêje "Wî di gelek zanistên dema xwe yên di rewacê de yên wekî serf û nehw, erûz, me'anî, beyan û bedî', mentiq, isûl û ferayizê de qelemşorî kiriye û menzûmeyên giranbuha afirandine." (2013: 50) û dîsa di heman mijarê de Bruinessen jî dibêje gelek berhem nivîsandine (2013: 380). Di gotareke Farisî de navê berhemek wî wek "Behr el-Ensab/Beyru'l-Ensab" derbas dibe (Hezretî û Qenberî, 2017: 232).

Di nivîsandina qesîdeyan de Şêx Merûfê Nodeyî xwedî feraseteke bûye. Lewra li ser qesîdeyekê texmîsnivîsandin ne karekî hêsan e. Şêx Merûfê Nodeyî li ser

qesîdeyek Îmamê Bûsîrî ya bi navê "Burde/Banet Suadê" bi erebî texmîsek nivîsandiye. Ev yek jî dide xuyakirin ku Şêx Merûfê Nodeyî bi qasî di ilm û zimanê Erebî de xurt e, di hunera Erebî de jî xwedî feraset bûye (bnr: Paşabadî, 2013: 49-64). Lêkolîner Abdulcebbar Kavak di lêkolîneke xwe de navê 52 berhemên Şêx Merûf dane (Kavak, 2011: 145-146)

3.1. Kitabu Ehmediye[4]

3.1.1. Ji Aliyê Naverokê ve

Berhem, di destpêkê de bi hemdele, selwele û sebebêtelîfê dest pê dike. Sêzdeh beyt di destpêkê de bi vî awayî ne. Piştî van sêzdeh beytan muellif dest bi metna bingehîn ango dest bi ferhengê dike. Beytên hemdele û selweleyê weha ne:

D/1 Be namî Xuday Heyy la yemût[5]
Perwerdigari mulk û melekût

D/2 Elhemdulillahi ela ma weheb[6]
Medana ilmî lisanê 'Ereb

D/3 Selat û selamê bî hed û hesab
Ber Muhemmed bad hemû al û eshab.

---

[4] Du nusxe li ser vê berhemê hene û di teza masterê de ji ber ku me herdu nusxe edisyon-krîtîk kirin û dan ber hev em dê li vir lêkolînê li gorî halê edisyon-krîtîkê bikin.

[5] Her sêzde malikên pêşiyê ji nusxeya Întişaratê Kurdistanê hatine lê zêdekirin. Ev Nusxe dê di vir de wek (Î.K) bête bikaranîn.

[6] D/2 Elhemdulillahi elî ma weheb6
Kanîya zanînê zimanê 'Ereb

D/3 Selat û selamê bê hed û hesab
Li Muhemmed bin hem bilind û xub

D/4 Û pişt re bizane weha dibêje
Me'rûfê kurê Mistofîyê kurê Ehmed

D/6 Di vi rîsaleyê de bi zimanê Kurdî
Zimanê Erebî îzah bikim

D/7 Da kurê min Ehmed bê zehmet
Bibe zanayê peyvên Erebî

D/8 Lî haza nawem na Ehmediye
Wellahî ercû islahe'l-niyye

D/9 Pirtûk ji du beşan pêk tê
Yek beşa navan yek beşa lêkeran

D/10 Li binê her navî binivîsim
Pirjimar e an yekjimar e an parjimar

D/11 Di nava hemiyan de di beşa lêkeran de
Lêkerên dema borî wergerînim

D/12 Li binê her lêkerê binivîsim
Dema fireh mesder an parjimar

Muellif di sebebe telîfê de ewil xwe dide nasîn û piştre diyar dike ku ferheng ji bo kurê xwe yê bi navê Ehmed, bi zimanê Erebî û Kurdî nivîsandiye. Herwiha di ferhengê de diyar dike ku zimanê Erebî ji bo zanînê wek madenekê ye. Gava kurê wî dest bi xwendinê bike, ev ferheng jê re bibe alîkar ku di zimanê Erebî de zehmetê nekêşe:

D/2 Elhemdulillahi ‘ela ma weheb
Medana ilmî lisanê ‘Ereb
…
D/4 Û be’d bidan çunîn mîgûyed
Me’rûf bin Mistofî bin Ehmed
…
D/6 Der în risale be Kurdî zeban
Konem zebanê ‘Ereb ra beyan

D/7 Ta ke ferzendem Ehmed bî te’eb
Şeved danayê luxatê ‘Ereb

D/8 Lî haza nawem na Ehmediye
Wellahî ercû islahe’n-niyye

Ferheng ji xeynî her 13 beytên destpêkê ji du beşan pêk tê. Beşek li ser peyvên navdêr û beşek jî li ser lêkeran hatiye nivîsandin. Wekî muellif jî diyar dike di beşa lêkeran de muellif lêkeran li gorî dema wan dide:

D/9 Be du bab kitab mîşewed kemal
Yek babê esma yek babê ef’al

D/10 Zîrê her ismî mîkonem tehrîr
Cem’eş yek bûd ya du ya kesîr

D/11 Der babê ef’al miyan heme
Fi’lê mazî ra konem tercume

D/12 Zîrê her fi’ilî mîkonem teqrîr
Muzarî û mesder kem bî ya kesîr.

Ji ber ku muellif di rêbaza perwerdeya medreseye de xwedan feraset e, di nivîsandina ferhengê de jî ev yek nirxandiye. Ferheng ji bo zarokan -bi taybetî ji bo Ehmed- bi awayekî pedagojik nivîsandiye. Muellif mijarên xwe li gorî; ji gelemperîyê ber bi taybetîyê ve, têkilîya parçe û komê, rêbaza pirskirinê û bi hunerên edebî vehonandine.

Ji gelemperîyê ber bi taybetîyê ve:

1/38 Şems **rûj** e qemere **mang** e
Dirhem direm, daniq dang e

Têkilîya parçe û komê:

1/1 Re’s ser e ‘eyn çaw e
Beden qalib, ism naw e

Rêbaza pirskirinê:

1/60 Xuf **çi**? mesḥ e midas sol e
ʿAmir awa ġamir çol e

Hunerên edebî:

2/81 Ṣeyf û qeyẓ havîn e rebîʿ behar e
Baṭin **pinhan** e ẓahir **diyar** e
…
3/61 Cedîd **taze** qedîm **kevn** e
Meşḥûn pur e duhn ron e

Digel van, muellif di naverokê de gelek mijarên serbixwe bikaranîne. Muellif di derbarê hin mijaran de gelek agahî nedane. Wekî mînak di derbarê pîşeyan de pênc pîşe tenê derbas dibin û di derbarê rengan de, ji rengên sereke zêdetir agahî nehatine dayîn:

1/56 Ebyeḍ **spî** ye eswed **reş** e
Ezreq **şîn** e nesîb beş e

Lê muellif di derbarê hin mijaran de gelek agahî dane ku van mijaran ferheng dewlemend kirine. Di derbarê ajelan de, hem gelek ajel hatine dayîn hem jî wateya van ajelan ya bi Erebî bi çend peyvan hatiye dayîn. Wekî mînak, peyva şêr çardeh caran derbas dibe û ev her çardeh ji hev cuda ne. Ew nav weha ne: “Leys, heyder, deyxem, qesweret, heydere, xezenfer, usame, sarix, lebwet, şibl, sîd, sumeydî, dirxam û esed”.

1/86 Leyŝ ḥeyder ḍeyġem **şêr** e
Bʿel şewher feḥl nêr e

Mijarên ku di ferhengê de derbas dibin di tabloya jêrîn de digel hem navê mijaran hem rêjeya wan e. Herçendî di Erebî de gelek peyv ji bo navekî hatibin bikaranîn jî me ew yek hesibandiye. Wek mînak çardeh caran dibêje şêr lê me ew yek hesiband.

Mijar	Hejmar	Mijar	Hejmar
reng	9	**wext/zeman**	18
ol/bawerî	5	**rewşa hewayê**	13
mekan	18	**mucewher û xeml**	22
bergeh û alî	8	**aletên kevn**	17
pîşe	5	**cil û berg**	9
endamên laşê mirov	50	**xwarin - vexwarin**	34
kozmolojî	3	**hejmar**	18
fîzyonomî	13	**nebat**	42
endamên malbatê	24	**ajel**	63

Di mijara qit'eyan de, gava muellif qit'eyan dinivîsin, li ser behra qit'eyê agahiyan didin, lê di Kitabu Ehmediyeyê de ev yek nîne. Di ferhengê muellif çar qit'e bi kar anîne lê di binê van qit'eyan de li ser behrên erûzê nesekinîye. Herweha di berhemê de çar behr cih digirin. Bo mînak du behrê wê weha ne:

Remel: fai'latun, fai'latun, fa'ûl e. Lê behr hinekî xirab bûne.

3/2 Bab derga iʿqd gerdin-i bend-i dur
Ṭurf cuwan û zur dugme ye ṭaq tar

Hezec: Ev behr wek "mefaî'lun, mefaî'lun, feû'l" e.

2/110 Welûd zayind e eʿqîm nezok e
Zukam helamet suʿal çî kok e

3.1.2. Ji Aliyê Ruxsarî ve

Di tradisyona ferhengan de ferhengên menzûm bi gelemperî bi teşeya mesnewiyê hatine nivîsandin. Ji ber ku ferheng, wekî mesnewiyan dirêj in û derfeta vehonandina metnên dirêj awayê mesnewiyê dide muellif. Lê di ferhenga Şêx Merûfê Nodeyî de du teşeyên nezmê hatine bikaranîn. Yek ji wan mesnewîyê ye û ya din jî xezel e.

Peyva mesnewiyê wek têgehekê tê wetaya “isneyn”a Erebî distîne ku ew jî tê wateya “dulib, dulib dulibî”yê (Güllü, 2016: 63; Dilçin, 2013: 167). Qafiyeya mesnewiyan bi awayê “aa, bb, cc, dd,” destpê dike û bi vî awayî didome. Her beytek mesnewiyan di nava xwe de biqafiye ye. Di ferhengê de ev cure weha derbas dibe:

1/59 Şecer dirext ḥecer berd e
Dewa derman daʿ derd e

1/60 Xuf çî? mesḥ e midas sol e
ʿAmir awa ġamir çol e

Di edebiyata klasik de helbestên hejmara beytên wan kêm bi teşeyê hatine nivîsandin. Lewra di awayê xezelê de beyta yekem di nav xwe de biqafiye ye û risteyên dawîn ya beytên din bi beyta ewil ve girêdayîne. Qafiyeya xezelan bi “a-a, x-a, x-a,x-a…” tête hûnandin (Pala, 2004: 165). Di ferhengê de ev cure di du cîyan de hatiye bikaranîn. Her du caran jî di beşa sêyem de hatine bikaranîn. Lê hin beytên bi awayê mesnewiyê ketine navbera beytên bi awayê xezelê. Ev cure di ferhengê de weha derbas dibe:

3/17 Ḥizb û sirb û ṭaîfe firqe guruw
Merret û merreteyn yekbar û dubar

Ferheng ji aliyê serwa û paşserwayan ve bi awayekî dewlemend hatiye vehonan. Çar awayên serwayê di ferhengê de cih digirin. Ev serwa, serwaya mucerred, murdef, mueyyed, muesses in. Mînak ji serwaya mueyyed:

1/111 Ḥuccet burhan sulṭan de**lîl**
Melik paşa ṣaxir ẕe**lîl**

Ji bilî van, çar serwayên bi cînasê cih digirin. Ev cînas, cînasên muzeyyel, mukerrer, lahîk û tam in. Mînak ji cînasa mukerrer:

2/7 Selasûne ŝelaŝîne **sî**
Kişmiş kişmiş mişmiş qey**sî**

Di nusxeya bi navê Kitabu Ehmediyeyê de hejmara beş, malik û peyvên Erebî weha ye:

Beş	**Malik**	**Hejmara Peyvên Erebî**
Beşa yekem	141	570
Esmau’l-‘eded	183	546
Qet‘eta axir	75	304

3.1.3. Ji Aliyê Zimên ve

Ji ber ku berhem ferheng e û mebesta ferhengan fêrkirina zimanekî ye, darazek di derbarê hêsanbûn û dijwarbûna zimanê ferhengan de dibe ku xelet be. Di beşa destpêkê de muellif bi zimanê Erebî û Farisî dest bi ferhengê kiriye û sêzde beyt bi vî awayî ne. Di beşa bingehîn de ferheng Erebî-Kurdî (Soranî) ye. Ji aliyê mijarên zimanî ve ferheng berhemeke dewlemend e. Lewra muellif di ferhengê de navdêr, rengdêr, hoker, lêker, cînavk bi awayekî serkeftî dane. Di mijara navdêran de li ser navdêrên nêzwate, hevwate û nêzdeng sekiniye û ev yek herî bêhtir bi zimanê Erebî sazkirine. Ev mijar weha derbas dibin:

Yên hevwate:

1/22 Helq û hulqûm bulxûm gerû
Ḥût masi ye ʿelq ẕerû

Yên nêzwate:

2/82 Qirṭas **kaġed** e werqet çi? **per** e
Ṣerṣer bayî sext e ruxam mermer e

Yên nêzdeng:

3/39 **Remad** çi ye? xulemêş e
Remed be Kurdî çawêş e

Muellif di mijara rengdêr û zayendê de, ji bo îfadekirina hin bêjeyên Erebî serî li hin ravekên bi Kurdî daye. Wek ku tê zanîn di Soranî de zayend cih nagire (Berbang, 2004: 31), ji ber hindê, muellif ji bo zayendê ravek bi kar anîne. Mînaka zayendê:

1/64 Xurûf belê **berxî nêr** e
Xurûfet mê ye ḍirġam şêr e

Di hin rewşan de muellif rasterast ji zayenda biyolojik sûd wergirtiye. Di Erebî de qertafa zayenda Erebî (t) bi kar anîye û peyvên Kurdî yên zayenda biyolojik beramberê wan dane. Di ferhengê de weha derbas dibe:

2/55 Miṣbaḥ û nîras û sirac çira ye
Şeqîqet xuşk e **şeqîq** bira ye

Wek ku me li jor jî îfade kirîye rengdêrên di ferhengê de bi gelemperî di halê ravekan de derbas dibin. Ev yek weha cih digirin:

1/139 Xemr û mudame şerab e
Yetîm **mindalê bêbab** e

Yekjimarî û pirjimarîya di zimanê Kurdî de di rewşa ravek û hevokan de derdikeve holê. Ji ber vê yekê yekjimarî û pirjimarîya Kurdî di ferhengê de qet cih nagire. Muellif di vê rewşê de serî li hin qertafên Erebî û Farisî dane. Di Erebî de ev yek gelek caran rasterast li ser peyvê û carinan jî bi peyva “cem’”a Erebî tê sazkirin. Şêx Merûfê Nodeyî ev her du jî bi kar anîne. Herwiha qertafa pirjimarîya Farisî “ha” jî cih digire. Ev weha derbas dibin:

1/105 Diʿame sarîye sutûn
Qern şax e cemḥî qur**ûn**
…

3/4 Xeylî cemiʿ esb**ha** û suware**ha**
Keyl pîwan wezn kêşan fek zar

Şêx Merûfê Nodeyî di beşa destpêkê de gotiye ku ferheng dê ji du beşan ve pêk bê: beşek ji navdêran beşek ji lêkeran. Di mijara navdêran de ferheng bi awayekî dewlemend hatiye vehonandin. Lê di mijara lêkeran de ev yek ne derbasdar e. Lewra Şêx Merûfê Nodeyî, herçendî cih dabe cureyên lêkeran jî, mînak kêm dane. Lêkerên xwerû, dariştî, hevedudanî û di dema borî de û di rewşa mesterî de lêker hatine dayîn. Lê wek me gotî mînak kêm in. Mînaka lêkerên xwerû:

1/33 Reqebe ʿebd û gerden e
Ḥeyat jîn e mewt **mirdin** e

Lêkerên dariştî:

3/75 Qeʿede **danîşt** celese eyḏen
ʿEbere **raburd** weqefe westan

Lêkerên hevedudanî:

3/60 Sebeq **pêşkewt** neẓer newarî
Exeẕe girtî ekel xuwardî

Encam

Ferhengên menzûm ji aliyê alimên medreseyan ve ji bo armancên cuda hatine nivîsandin. Armanceke van ferhengan jî hînkirina zimanekî biyanî ye. Ferhengên menzûm di medreseyan de wek materyalên dersan hatine bikaranîn. Bi rêya van ferhengan hem zarok bi awayekî hêsan çavnasê zimanekî biyanî bûne hem jî muellifên van ferhengan zarok hînî rê û rêbazên erûz û helbestvanîyê kirine. Ji vê hêlê ve ev berhem ji armanceke edebî bêhtir bi armanceke perwerdeyê ve têkildar in.

Pêwist e ev ferhengên menzûm ên di edebiyata Kurdî ya klasik de ji perspektîfên cuda ve bên tehlîl kirin û nirxandin. Lewra bi rêya van ferhengan, zimannas dikarin pêvajoya zimanê Kurdî ya di qada dîrokê de bibînin û binirxînin. Bi vê yekê guherînên li ser peyv û wateyan dikarin bên tehlîl û şîrove kirin.

Em di vê xebata xwe de li ser ferhenga menzûm a Şêx Merûfê Nodeyî ya bi navê Kitabu Ehmediyeyê sekinin û me xwast ji çend aliyan ve wê bidin nasandin. Gava em li hejmara beytên ferhengê jî dinêrin em dibînin ku ev ferheng ji bo perwerdekirina zarokan bi taybetî ji bo kurê wî- hatiye nivîsandin. Rêbaza ku muellif ji xwe re kirîye bingeh ji aliyê pedagojik ve rêbazek bikêr û serkeftî ye. Lewra di vê rêbazê de muellif hin rêbazên modern ên ku pedagog pêşniyaz dikin bi kar anîne. Ferheng bi zimanên Erebî-Kurdî hatiye nivîsandin û peyvên Erebî yên di ferhengê de ji yên Kurdî bêhtir in. Ev yek jî armanca şairî ya hînkirinê aşikartir dike. Lewra şairî, wateya peyveke Kurdî bi çend peyvên Erebî daye. Ji ber ku ferheng rasterast li ser peyvan disekine, em nikarin bi darazekê di derbarê zimanê wê de agahiyan bidin. Lê şêwaza muellif wekî ku di beytan de jî tê dîtin şêwazek herikbar e. Em di wê baweriyê de ne ku, xebateke berawirdî ya li ser ferhengên Erebî-Kurdî dê dewlemendiya her du zimanan derxîne holê. Bi heman awayî ferhengeke alfebetîk û pêristek li ser her du zimanan dê dewlemdiya zimanê Kurdî derxîne holê.

Çavkanî

Adak, Abdurrahman. (2013). *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*. İstanbul: Nûbihar.

Aykaç, Seyfettin. (2016). *Mela Mehmûdê Tîruwayî û Ferhenga Wî ya Menzûm (Metn û Lêkolîn).* Çewlig: Zanîngeha Bingolê Esntîtuya Zimanên Zindî.(Teza Lîsansa Bilind ya Çapnebûyî)

Başaran, Cihat.(2014). *Kürt Dilinde Sözlükler*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Kürt Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı (Teza Lîsansa Bilind a Çapnebûyî).

Berbang, Samî. (2004). Di Kurdî de Erk û Rola Tewanga Navdêr û Cînavkan. *Zend*. Istanbul: Rêzepirtûk 1. r. 31-34.

Bolelli, Nusrettin û Ertekin Nurettin. (2017). Ferhengên Menzûm di Edebiyata Kurdî de. *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*. C:3, Hej:5, r.21-44.

Borekeî, Sidîq Sefîzade. (2008). *Mêjûy Wêjey Kurdî*. Hewlêr: Aras.

Bruinessen, Martin Van. (2003). *Ağa, Şeyh ve Devlet*, (wer: Banu Yalkut). İstanbul: İletişim.

Bruinessen, Martin Van. (2013).Kadiriyye ve Kürtler Arasında Kadiriyye Kolları (wer:Hür Mahmut Yücer). *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*. C:2, Hej:1, r. 374-392.

Çakır, Mehmet Sait. (2016). Abdurrahman Hâlis Tâlebânî Kerkûkî ve Kitâbü'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf Eseri. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. C:9, Hej:44, r. 1346-1351.

Dadger, Riza. (2007). Sahibdilek di Tekkeyê de. *Misaghe Amin A Research Quarterly on the Religions and Sects*. Hej:1, 151-160.

Dilçin, Cem. (2013). *Örneklerle Türk Şiiri Bilgisi*. İstanbul: TDK.

Durmuş, İsmail. (2009). Sözlük. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C:37, r. 398-401

Edmons, C. J. (2003). *Kürtler, Türkler ve Araplar (Kuzey-Doğu Irak'ta Siyaset, Seyahat ve İnceleme 1919-1925*), (wer: Serdar Şengül- Serap Rûken Şengül). İstanbul: Avesta.

Ertekin. M. Z. (2017). İlk Türkçe Kürtçe Sözlük: Nûbihara Mezinan. *Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*. C:9, Hej:1, r. 89-106.

Güllü, Zeydin. (2016). Mesnewîya Seyf-ul Milûk û Bedî-ul Cemal a Siyahpoş. *Wêje û Rexne.* Hej:7, r: 59-81.

Gümüş, Zehra. (2007). Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Şerhleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic.* C:2, Hej:4, r. 423-431

Hezretî, Hesen û Qenberî, Sebah. (2016). Têkiliyên Siyasî yên Şêxên Berzenciyên Kurdistana Iraq'ê Digel Dewleta Osmanî. *Kovara Ilmî ya Lêkolînên Dîrokî*. C:3, Hej:63, r. 229-257.

İnce, Yılmaz. (2002). Manzum Sözlükler ve 'Şemsî'nin Cevâhirü'l-Kelîmât'ı Üzerine Bir Dil İncelemesi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Blilmler Dergisi*. C:12, Hej:2, r. 175-182

Kaplan, Yunus. (2017). Farsça Türkçe Manzum Bir Sözlük: Tuhfe-i Mukaddimetü'l-Lügat. *Studies of the Ottoman Domain*. C:7, Hej:12, r. 213-236.

Kavak, Abdulcebbar. (2011). Şeyh Ma'ruf el-Berzenci ve Kadiriyye Tarikatının Süleymaniye ve Çevresinde Yaygınlaşmasındaki Rolü. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştmna Dergisi*. Hej:28, r. 137-157.

Kavak, Abdulcebbar. (2015). XVIII. Yüzyılda Kuzey Irak'ta Tasavvufî Faaliyet Yürüten Kâdirî Şeyhleri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD).* XIX, 2, r. 29 – 47.

Kavak, Abdulcebbar. (2017). Kuzey Irak'ta Tasavvuf ve Tarikatlar. Akdemar Dergisi. Hej:2, r. 15-54.

Kılıç, Atabey. (2006[a]). Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyan -1-(İnceleme).*Türkoloji Dergisi*. Hej:2, r. 81-100.

Kılıç, Atabey. (2006[b]). Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Yazma Geleneği ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyan. *Kayseri Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Hej:20, r. 65-77.

Kurdo, Qanatê. (1992). *Tarixa Edebiyata Kurdi*. Ankara: Öz-Ge Yayınları.

Mehmed Emin Zeki Bey. (1998). Meşahîr-i Kurd u Kurdistan (Kürd ve Kürdistan Ünlüleri). Sweden: Apec Yayınları.

Mesut Lutfî Efendi. (2012). *Tuhfe-i Lutfî Türkçe Farsça Manzum Sözlük*. (amd: Ahmet Tanyıldız). İstanbul: Akademik Kitaplar.

Pala, İskender. (2004). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları

Paşabadî, Yedûllah. (2013). Lêkolînek Nasandinêya Xweşik li ser Texmîsa Şêx Merûf Nodeyî ya li ber "Burde"ya Bûsîrî. *Kovara Zimanên Mubîn (Lêkolînên Zimanê Erebî)*. Hej:14, r. 49-64.

Tanrıkulu, Ebubekir. (2016). *Altın Silsile (Silsilet'üz – Zeheb) ve Hak Tarikatlar*. Ankara: Semih Ofset Matbaacılık.

The Journal of Mesopotamian Studies
Arif, Fakher Ali. Sembola Balindeyan di Helbesta Melayê Cizîrî da,
The Journal of Mesopotamian Studies, C: 5/1, Winter 2020, s. 89-109
Doi: 10.35859/jms.2020.658025

Makale Geliş Tarihi: 11.12.2019
Makale Kabul Tarihi: 12.02.2020

سیمبۆلا باڵندەیان د هەڵبەستا مەلایێ جزیری دا

SEMBOLA BALINDEYAN DI HELBESTA MELAYÊ CIZÎRÎ DA

Fakhir Alî Arif[1]
فاخر علی عارف

پوختە

سیمبۆل و هێما و میسال پایەیێ سەرەکەیێ ئەدەبییاتا سۆفیگەریێ پێك دئینن، ژبەر کو د نەرین و فەلسەفەیا سۆفیگەریدا هەر تشت د جیهانا مەجازیدا (ناسوتی) رەمز و هێمایا جیهانا هەقیقییە (لاهوتی)، ژ ئالیەك دیڤە سیمبۆل و هێما د هەلبەستا عیرفانیدا ئامرازەکێ هەری گرینگە سەخمەراتی ئاڤاکرنا ڕامان و مەعنەییێ. مەلایێ جزیری د چارچۆڤێ هەلبەستا خوەیا سۆفیگەریدا ڤالا دەریایەك ژ مەعنەییێ دکەت، براستی ژێ لگۆری ڤەکۆلەر و ڤەخوونەر و بسپۆران، هەلبەستا جزیری ژ کووراتییا ڕامان و مەعنەییێ جهەك تایبەت د ئەدەبیاتا کورمانجی دا گرتیە، ئەڤەژی ڤەدگەرێ بۆ بەهرەیا جزیری د بکار برنا سیمبۆل و هێمایان د هەلبەستێن خوەدا ب گشتی. د ڤێ کورتە ڤەکولینێ دا نموونەیا بکار برنا سیمبۆلا باڵندەیان د هەلبەستا مەلایێ جزیری دا تێ ڤەکولین کرن و ب دیاری کرنا گرینگییا بەهرەیا جزیری ل چەوانییا بکار برنا هێمایێن تەوالان ب ئاماژە کرن ب بکاربرنا هەمان سیمبۆل ل جەم حافزێ شیرازی.

بێژەیێن کلیلی: سیمبۆل ، باڵندە، هەلبەست ، جزیری، حافز، سۆفیگەری و عیرفان.

[1] fakhirdh@yahoo.com , https://orcid.org/0000-0001-9309-6627

Melayê Cizîrî'nin Şiirlerinde Kuş Sembolü

ÖZ

Sembol, imaj ve benzetme tasavvuf edebiyatında önemli bir yer tutar. Tasavvuf edebiyatında mecazi (nasuti) olan her şey aslında hakiki (lahuti) olan şeylerin imgesi ve remzi olduğu için sembol ve imaj irfani şiirde anlamı inşa etmede en önemli araçlardandır. Melayê Cizîrî'nin tasavvufi şiiri de derin anlamlar yüklüdür. Gerçekten de araştırmacılar ve konunun uzmanlarına göre Cizîrî'nin şiiri fikir ve anlam derinliği bakımından Kürt edebiyatında önemli bir yer tutar. Bu da Cizîrî'nin sembol ve imajları kullanmadaki becerisinin bir göstergesidir. Bu çalışmada Cizîrî'nin "kuş" sembolünü kullanma biçimi incelenmektedir. Ayrıca Cizîrî'nin hayvan sembollerini kullanma biçimi Hafiz-i Şirazi'nin aynı sembolleri kullanma biçimi ile karşılaştırılarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sembol, Kuş, Şiir, Cizîrî, Hafiz, Tasavvuf, İrfan

Bird Symbols in Molla al-Jezeri's Poetry

ABSTRACT

Symbol and image take an important place in Sufism literature. Since everything that is figurative (nasuti) in Sufism literature is actually the symbol of the things that are real (lahuti), the symbol is one of the most important tools in building meaning in poetry. The Sufi poetry of Molla al-Jezeri is also loaded with deep meanings. Indeed, according to researchers and experts, the poem of al-Jezeri has an important place in Kurdish literature in terms of depth of idea and meaning. This is an indicator of al-Jezeri ability to use symbols. In this study, Jezeri's way of using the "bird" symbol is examined. In addition, the way that Jezeri used animal symbols was compared with the way Hafez Shirazi used the same symbols.

Keywords: Symbol, Bird, Poetry, Jezeri, Hafez, Sufism.

دەستپێك

سیمبۆلا سروشت د هەڵبەستا جزیریدا گەلەك بەرچاڤ و تایبەتمەندە، کو ل وارێ چەندایەتی و چۆنایەتی بالکێشە، سەدەما گرینگی دانا مەلایێ جزیری ب سروشت زێدەباری کو ڤەدگەرێ بۆ گێولی یا شاعرانە و زانایی و پلەیا عەشقا وی و تێگەهشتن و کشفا وی ل عەشقا هەقیقی د عەشقا مەجازیدا، هشیاری و بسپوری یا جزیری ل شیانێن زمانی و کارتێکەریا دیارۆکێن سروشتە، کو دکەڤیتە بەرچاڤ و نومایش دبیت. جزیری ب دیدەکا تازە نێرپیە رەگەزێن سروشت ، نەخاسم سروشتێ بجان، کو ب ئارمانجا مەعریفی مفا لێ وەرگرتیە .

باڵندە ب تایبەتمەندی یا فڕین و پەرواز، ئاواز و جوانی د هەڵبەستا مەلایێ جزیریدا، برەنگەك گشتی وەکی هێمایێ هلفڕین بەرب هەقیقەتێ و ئانکو وەکی هێمایێ جانێ عاشق جی گرتیە، کو د جورێن خوەدا هاتیە گرێدان ب رێسا و شێوازێ ئەدەبا سۆفیگەری نەخاسم ل وارێ زمانڤە. مەلایێ جزیری نێزیکی زێدەتر ژ 30 جورێن باڵندەیان د دیوانا خوەدا بکار برینە، ئەڤەژی ل هەمبەر رێژەیێن بکار برنا سیمبۆلا باڵندەیان د مەسنەوییا جلالدینێ رۆمی دا کو هەمان 30 باڵندەنە ، هێزو شیانێن جزیری ل ئاستێ عیرفانی و ئەدەبی و بەهرەیی نیشان ددە، لەوما گەلەك ژ ڤەکۆلەر و شروڤەکارێن هەلبەستا مەلایێ جزیری د وێ باوەرێدانە کو مەلایێ جزیری ل رێزا جلالدینێ رۆمی و جامی دایە، و ژ بۆ کوردان بەلکی پێهەلترتێ دیتن.

باڵندە د هەڵبەستا مەلایێ جزیری کو سەرناڤێ کورتە ڤەکولینێیە، ئارمانج ژێ نیشادانا دەولەمەندی و پێگەهێ ئەدەبا سۆفیگەریا کورمانجی وهەروەها هەڤبەری کرن دگەل ئاستێ هەڵبەستا سۆفیگەرییا ناڤدارێن دیرۆکی ب نموونەیا سیمبۆلا باڵندەیان، لسەر دەستێ مەلایێ جزیرییە.

ئەڤ کورتە ڤەکولینە خوە د گرینگیەك تایبەتدا دبینی، ئەو ژێ نیشادانا بەهرەو شێوازێ مەلایێ جزیری ل بکاربرنا هێمایا باڵندەیان د هەلبەستێن خوەدا ب ئاوایەکی کو نووکاری و بەرفرەیی ببیتە ئەنجام.

سینۆرێ کورتە ڤەکولینێ د ناڤبەرا رێژەیا سیمبۆلا باڵندەیان و جۆرێن باڵندیاندا د هەلبەستا مەلایێ جزیریدا دمینی، د مەودایێ هەڤبەری دگەل نموونەیێن هەڵبەستا حافزێ شیرازی و جلالدین رۆمی و فریدالدین عەتار.

د دیرۆکا ئەدەبا کوردیدا شوناس و پێناسەیا هەڵبەستا مەلایێ جزیری ل ئاستێ ناڤەرۆك و رۆخسار جهەك تایبەت پێ هاتییە دان ، لێ ڤەکولینێن هووردەکاری ل راست پێگەهێ هەلبەستا جزیری هێشتا کێمن، ئەڤەژی بوویە سەدەم کو لڤی واریدا نەخاسم تایبەتمەندییا سروشت د هەلبەستا جزیری چاڤکانی گەلەك کێم بن، ئەڤەژی ئاستەنگیەك سەرەکی بوو.

کورتە ڤەکولین گۆری رێبازا وەسفی شیکاری و هەڤبەریێ هاتیە ئەنجامدان، کوخوە د دوو تەوەرانادا دبینی، یا یەکێ کورتیەك لسەر پێناسەیا سیمبۆل و دیارکرنا سیمبۆل د هەلبەستێن سۆفیگەریدا و هەروەها سیمبۆلێ باڵندەیان د ئەدەبا عیرفانیدا، یا دوویان ژێ ب رەنگەك سەرەکی رووناهی ئێخستنە سەر سیمبۆلا باڵندەیان د هەڵبەستا جزیریدا، کو د تەوەرێ پراکتیکی دا هەول هاتیە دان رێژە و تایبەتمەندیا هێمای یا باڵندەیان د هەڵبەستا مەلایێ جزیریدا بکەڤیتە بەر

شروڤەیەك سەرڤەیی و هەمان دەم شروڤەیەك فەلسەفی عیرفانی ، هەروەها پیڤاندن دگەل هەڵبەستڤان و عارفێن ناڤدار وەکی شێخ فریدالدین عەتار و جلال الدین رۆمی و د سەریدا هەڤبەر کرن دگەل نموونەیێن هەڵبەستا حافزێ شیرازی. پشتی کو ڕێژەیا باڵندەیێن کو وەکی هێما و سیمبۆل د هەڵبەستا جزیریدا هاتینە دیار کرن، تەنێ 7 هەفت جۆر ل وان باڵندەیان وەکی نموونە هاتنە شرۆڤە کرن، ئەو ژی ب سەدەما ڤەبارەیا کورتە ڤەکولینێ.

1- سیمبۆل چیە؟

سیمبۆل ب کوردی هێما، نیشان و جەڤەنگ دهێتە گۆتن، کو ب عەرەبی دبیتە رەمز و ب فارسی نماد و ب زمانێ ئنگلیزی و فرەنسی هەمان Symbol هاتییە، پەیڤا سیمبۆل ژ لاتینی symbolus, symbolum , هاتییە و ئەو ژ گریکی هاتییە: σύμβολον سومبۆلۆن یان سیمبۆلۆن و ئەڤە ژ دوو پەیڤان پێکهاتییە σύνسوون: هەڤ-، پێکڤە، ڤێکڕا و βάλλω باللۆ: هاڤێژتن، دانان. بۆ نیشان و درووو بکاردهات(www.etymonline.com/word/symbo) کو پێناسەیێن جۆربجۆر ژێرا هاتینە کرن، گۆری وان پێناسەیێن کەڤنتر و بەرچاڤتر کو بۆ سیمبۆلێ هاتینە کرن، دکارین ڤەگەرین بۆ پێناسەیا ئەرستۆی کو دبێژی: "سیمبۆل زاراوەیەکە کو تشتەکێ` هەستپێکری و وێنەکری دناڤ مەژیێ مروڤیدا ب تشتەکێ هەسپێکری بهێتە دەربڕین"(عیماد وەیسی, 81:2004) واتە ل ئەنجامێ هزرینێ وێنەیەك د مەژیدا بێتە چێکرن کو بەروەخت هەسپێکریە، ڤێجا ب تشتەك دی هەسپێکری بهێتە دەربڕین. ئەریك فروم پێناسەیا سیمبۆلێ ب رێکوپێکی کریە و دبێژی: ‘‘زمانێ سیمبۆلیك زمانەکە کو ئەزموونێن دەروونی و هەستدار و هزران وەکی دیاردەیێن هەستەکی و ریالیتە ل دنیایا دەرڤە دەردبڕیت و درست وەکی کو مرۆڤ مژوولی کارەکێ بوویە یان روودانەك د جیهانا ماددی ژ بۆ وی روودایە‘‘ (اریك فروم, 1349: 24) د بەرهەمێن متەسەوفاندا ژی هندەك جاران رەمز وەکی زاراڤە هاتیە پێناسە کرن هاتیە دیارکرن کو رەمز" بریتیە ژ رامان و مەعنەیا نەپەنی کو هاتیە نخافتن د پەیڤا بەرچاڤ کو ژبلی خوەدیێ وێ کەسێ دیتر دەست ناگەهیتێ"(پورنامداریان, 1364: 4). بڤێ چەندێ سیمبۆل ئامرازەکێ زمانییە ل ئەنجامێ هەستەکا دەروونی کو رازدارێی ب پەیڤێن رەمزی چێدکەت و ب هزرینێ رامانێ ددەتە هەرکەسەکێ ل ئاست تێگەهشتنا کەسوکی یا خوە . هەروەها دمەکێدا پەیڤەك یان وێنەیەك راماندار دبیت کو رامانەکا دیتر ل پشت بیت، کو ئەگەر برەنگەکێ ئاسۆیی بیت ئەڤە دبیتە نموونە و سەربور، ئەگەر ستونی بیت ئەڤە دبیتە رەمز و سیمبۆل، بڤی رەنگێ ستونی تێگەهێن لاهوتی د ڤالبێ ناسوتیدا دەردکەڤن و رامانێن دەروونی و وێنەیێن بەرچاڤ و هەستدار دهێنە نیشان دان.

2- سیمبۆل د هەلبەستێن سۆفیزمێ دا

سیمبۆل د زمانێ سۆفیزمێدا رێڕەوەکا ب هەلکشان و داکێشان هەیە و مەرتەبەکێ ل بوونێ، کو مەرتەبەکا بالاترە ل وێ مەرتەبێ، پێك دگەهینی. مەرەم ژ ڤێ هەلکشان و داکێشانێ ، هێزەکا پێهەلتر ژ شیان و هێزا مرۆڤە، کو چێدبیت ئاهورایی یان ئەهریمەنی بیت (ستاری , 1367: 20). زمانێ سۆڤی و عارفان زمانەکە ل رەمز و نموونە و وەکاندی و کنایە و ئیستیعارێ مفاییێ وەردگری و تێگەهشتن ل ڤی زمانێ سۆفیزمێ هاتیە گرێدان ب کشف و شروڤەیا وان رەمز و سیمبۆلان کو پێ هاتیە دەربڕین و نڤیسین. زمانێ هەلبەستا سۆفیگەری د بنەتکاردا زمانەکێ دەروونی یان رازدار و نەزەلالە .

د بەرهەمێن سۆفیاندا جورە جوانیەکا ڤەشارتی هەیە کو ژ ئەنجامێ ڤەهاندنەکا جەڤەنگی شێوازەکێ تایبەت لێ چێدبیت و دەما خوەندڤان دخوونی هەست ب تام و خوشیێ دکەت و هەلبەستێ لدووڤ تێگەهشتنا خوە شروڤە دکەت ، لەوما هەتا نووکەژی بەرهەمێن هوزانڤانێن مەزن وەکی مەلایێ جزیری ڤان تایبەتمەندییا ژخو دگریت، ژلایێ خەلکی ڤە هەر زیندی و پەسندن (عیماد وەیسی, 85:2004). شاعرو نڤیسەرێن عارف ژبۆ دەربڕینا عشقا عیرفانی کو د بازنەیا پەیڤێن ئاسایی دا ناهێت گونجان, ب نەچاری ل هەمان پەیڤ و دەربڕین کو د زەمینەیا عشقا زەمینی دهێنە بکار ئینان مفایێ وەردگرن(محمد رەزا نصر اصفهانی, 179:1388). وەکی کو بودلر دبێژی:"دنیا دارستانەکا پڕا وپڕە ژ نیشان و ئاماژەیان، هەقیقەت د چاڤێ خەلکێ ئاسایی دا یا ڤەشارتییە و تەنێ شاعر و سۆڤی ب هێزا درکی یا خوە ب رێکا شروڤە و بەرئێکدانەڤەیا ڤان نیشان و ئاماژەیان دکارن پلەیێن وان هەست پێ بکەن" (هەمان, 1388: 172). د هەلبەستێن سۆڤی و عارفان دا ڕازداری ب پەردەو دیوارێ هێما و سیمبۆلا دهێتە داپۆشین و ئاڤا کرن، ئەو ژی ڤەدگەرێ بۆ سێ سەدەمێن سەرەکی، یا ئێکێ: ل حال و هەوایێ عشقا سلوکا کو ژێ دەرباس دبن و پلەیێن عشقا روحی یا کو دگەهنێ، کو ل ئاست تێگەهشتنا خەلکێ ئاسایی ل دەرڤەی ڕازا نخافتی ، سیمبۆل دبیتە جۆرە تێگەهشتنەك گورەی فاما هەرکەسەکێ. یا دوویێ : ب سەدەما خوپارێزیێ ل ئەنجامێ نەریت شکێنیا سۆفیان ل راست ئەهلێ زاهر و سەلەڤی و هەروەها دەمارگیریا توندڕەو. یا سێیێ : ڤەدگەرێ بۆ نێڕینا ئەهلێ تەصەوف و عیرفانێ ل راست فەلسەفەیا ئافراندنێ، ژبەر کو ل جەم سۆڤی و عارفان عالەما ناسوتی بخوە رەمزێ عالەما لاهوتە، یانی هەرتشت و هەر ئافرەندە رەمز و هێمانە بۆ عالەما ئافرێنەر.

3- سیمبۆلا باڵندەیان د بەرهەمێن عارفاندا

پیشینەیا رەمز و هێماسازی د سۆفیزمێدا ڤەدگەرێ بۆ وی دەمی کو فەیلەسۆف و عارفان هەوڵدایە روحێ (جان) وەکی باڵندە تایبەت د سیمبۆلا" کەڤوك (کوتر) و باز " نیشان بدەن (هەمان, 1388: 180). سەرنجدان ب دیاروك و دەرکەفتنێن وەکی رەگەزێن سروشتی و هەر تشتەکێ یان دیاروکێن ژیانێ، ئەو کەرەستەنە کو کەفتنە بەر دیدا سۆڤ پێخەمەت دەربرینا تێگەهێن پێهەلتر ژ هەستان، باڵندە ئەو دەرکەفتنن کو گەلەك بالا عارف و سۆفیان کشاندییە، ژبەر کو باڵندە خودانێ تایبەتمەندییا فرین و پەروازە، بڤێ سەدەما فرینێ زێدەتر بوویە رەمز و سیمبۆلا جان (روح) کو ل کەلەخی دەردکەڤیت و بەر ب هەڤیقەتا خو دفریت (شوالیه, 1387: 200). گونجانا رەوش و تایبەتمەندییا سروشتی یا باڵندەیان دگەل مرۆڤ و سالکێن رێیا هەڤیقەتێ بوویە سەدەما وێ کو چەندین رسالەالطیرد ئەدەبا سۆفیزمێ دا بێنە بەرهەم (محمد رضا صرفی , 1386: 57). وەکی رسالةالطیر یا ابوعلی سینا(980م-1037م) ، رسالة الطیر یا ابوحامد محمد غزالی (1058م- 1111م)، رسالةالطیور یا احمد غزالی (1060- 1116م) ، رسالةالطیر یا شیخ اشراق سوهرەوەردی (1154- 1191م) ، منطق الطیر یا شێخ عطار(1142- 1221م) هەروەها گرینگی یا سیمبۆلا باڵندیان د هەلبەستێن حەکیم سنائی غەزنەوی(1080- 1141م) ، جلال الدین محمد رومی (1207- 1273م) ، حافزێ شیرازی (1326- 1221م) ، مەلایێ جزیری (1565- 1640م) دەرباسی ڤوناغەك بەرفرە و تازە دبیت.

4- سیمبۆلا باڵندەیان د هەلبەستا مەلایێ جزیری دا

مەلایێ جزیری د هەلبەستێن خوەدا دەریایەك ژ راز و مەعنەیان ب سیمبۆل و رەمز و هێمایان ئاڤا کرییە، کو ژ پرانیا حالەت و دیاروك و پێکهاتێن سرۆشت و کەرەستە و ئامێرێن ژیانێ پێك هاتنە، ب گشتی بسەر 15 حالەتێن سەرەکی پارڤە بوونە و هەر حالاتەك ژی چەندین سیمبۆلێن جۆربجۆر بخوەڤە دگری(صافیه زڤنگی, 2017: 229،230، 231). پێکهاتێن سرۆشتی یەك ژڤان حالەتێن سیمبۆلێن هەلبەستا مەلایێ جزیرییە، وەکی ئاژەل، تەوال، ئادیك، هشکارە کو سیمبۆلا تەوالان یەك ژ سیمبۆل و هێمایا بەرچاڤە د هەلبەستا مەلایێ جزیریدا(هەمان: 94). ژبەرکو فۆلکلۆر و کلتورا کوردەواری یەك ژ چاڤکانییا رەوشەنبیرییا جزیرییە (شعبان چالی, 81:2008)، لەوما کاریە بنگەها رەمز و هێمایان تایبەت سیمبۆلا باڵندەیان ب تایبەتمەندییا سروشت و کلتور و فۆلکلۆرا کوردی دەولەمەند بکەت و تەنێ کاریگەری بسەر تێرامانا فەلسەفییا عیرافانی یا مەلایێ جزیری بکەت. ئەو ژی بکاربرنا لایەنێ جوانی و ئەرێنی د هەر سیمبۆلەکا باڵندەیان،

دەمێ کو هەمان تایبەتمەندی د رێسایا هێمایا عیرفانیا کو باندۆر هەبوویە لسەر شێوازێ جزیری ناهێ دیتن، تایبەت ئەدەبیاتا سۆفیگەریا فارسی(هەمان ، 80:2008) . ب گشتی مەلایێ جزیری ل وارێ چەندایەتی و چۆنایەتیدا دکارین بێژین وەرچەرخان کرینە، تایبەت دەما دگەل ئەدەبیاتا سۆفیگەری یا فارسی مینا سەنایی ، عەتار، رۆمی و تایبەت حافزێ شیرازی بهێ هەڤبەر کرن ، کو مەلایێ جزیری زێدەی هەر ئەدیب و عارفەك دی یێن فارس دبن کارتێکەری یا هەلبەستا حافزێ شیرازی دا تێ دیتن، زێدەباری کو سەرخۆبوونا خوە پاراستیە (هەمان 2008: 81).جزیری ب ئاوایەك گشتی نیزیکی زێدەتر ژ30 جۆرێن بالندەیان وەکی سیمبۆل د هەلبەستێن خوەدا بکار برینە، ب ڤی رەنگی:

عەنقا(سیمەرخ): 2 جاران/ هوما : 3 جاران/ هودهود: 9 ج / مورغ: 1 ج/ عەندەلیب: 4 ج / گۆیین : 5ج / تووتاك :2ج / تاووس: 1 ج / طوطي: 3 ج / تەیرك: 4 ج / بولبول: 26 ج / باز: 5ج / تەیهو: 1ج / شاهین: 4ج / تەیغون: 2ج / کبك (کەو): 1ج / تەزرو: 1ج / دوراج (پۆر): 1ج / شاهباز:3ج / کەبوتەر(کۆتر): 1ج / ڤاز: 2ج / سی: 2ج / زرەباڤ: 2ج / بط:1ج / قومری: 4ج / عقاب: 1ج / غراب: 4ج / زاغ: 2ج / شونقار: 3ج / سەقەر:1ج .

وەکی نموونە چەند ژ سیمبۆلێن باڵندەیان د هەلبەستا مەلایێ جزیریدا دێخین بەر شروڤەیێ

1. 4 - عەنقا

عنقا ناڤێ باڵندەیەکێ خیالی و رەمزییە کو د منطق الطیر یا فریدالدین عەتتار دا ب رەمزو هیمایا بالاترین پلەیا روحی یا سالکێ سلوکا رێبازا عیرفانێیە ، کو ب فارسی دبێژنێ سیمرغ (فریدالدین عەتتار: 32). بکوردی ژی (سیمەرخ) دبێژن. عەنقا یانی سیمرغ هەمان " سئین مرو" کو د ئاڤێستایێ دا هاتیە واتە میرێ باڵندەیان، (فاطمە مودرسی, 194:1397). سیمەرخ د ئەفسانەیێن کوردەواریدا وەکی باڵندەیێ رزگارکەرێ پالەوانێ ئەفسانێ دبن حەفت تەبەقێن ئەردێ هاتیە دیارکرن. د تێکستێن عیرفانیدا وەکی بوونەکا نەدیار و بێ نیشان و ب پڕانی کنایەیە بۆ مرۆڤێ کاملان کو لبەر چاڤان نەپەنە. سیمەرخ وەکی سیمبۆل دوو جاران د هەلبەستێن جزیریدا هاتیە بکار برن. مەلایێ جزیری عەنقا(سیمەرخ) ب رەمزێ مەعشوق و زاتێ خودا دانایە، کوب رێکا عەقل و زوهدێ ناهێ سەلماندن، بەلکی تەنێ رێکا گەشتن وسەلماندن ب رێکا کشف و شهودێ دبیت. تێگۆتن لڤی واریڤە مەلایێ جزیری نەڕینەك مینا حافزێ شیرازی و جلاالدین رۆمی هەیە وەکی کو دبێژی:

عەنقا نە شكارا كەسە داڤا تو بچين ڤەر
داڤا كو ل عەنقا تو ڤەدی بادێ هەوا گرت. (زڤنگی ب1 2013: 211)
هەمان دەم حافزێ شیرازی دبێژی:
عنقا شكار كس نشود دام باز چين
كانجا هميشه باد بدست است دامرا. (ديوان حافف غزل 7)

یانی عەنقا نكاری ببیتە راڤا كەس ب خەپك و داڤان ژبلی با و هەوا تشتەك دی ناهێتە گرتن.

هەروەها بەری حافز ژی جلالدینێ رۆمی وەها گۆتیە:

عنقا كه يابد دام كس در پيش ان عنقا مگس
ای عنكبوت عقل بس تا كی تنی اين تار را (ديوان غزليات .غزل 24)

مەلایێ جزیری د قەسیدەیەكا دیتر دا دیسان عەنقا وەكی رەمزێ مەعشوق و مەحبوب وئیرادەیا زاتێ خودا نیشاندایە، كودەما دل و دەروون ژ هەواو هەوەسان تێ پاقژ كرن، وێ مەحبوب تێدا جی بگرە و ئیدی نە هەوجەداری گەریانە لدووڤدا ل ئەسمانان (هەژار,1361: 124), هەروسا هنگی خودا بخوە وب ئیرادەیا خوە دنیشتە ناڤا دل و نە هەوجەداری فرین و پەروازانە ل ئاسمانان، بەلكی جهێ زاتێ هەق ناڤا دلدایە، وەكی كو دبێژی: -

مەحبوب ب دل بت مە ب ئەڤراز چ حاجەت
عەنقا ب خوە بێتن فرو ، پەرواز چ حاجەت (زڤنگی ب1 ،: 220:2013)

گۆری مەلا عبدوسەلامێ جزیری چێدبی مەلای ل فەرمودەیا كو دبێژی: ((ما وسعني سمائي ولا ارضي، بل وسعني قلب عبدي المؤمن)) **ئیلهام وەرگرتبی.(عبدالسلام جزیری,** 2004 : 188).

2.4-هوما

ناڤەك فارسییەو باڵندەكێ ئەفسانەییە، د فۆلكلۆرا كوردیدا ب تەیرێ دەولەتێ هاتیە گۆتن، سێبەرا وی سەدەما خۆش ئیقبالی و موراد حاسلییە.(محمدئەمین دۆسكی,2007: 638) د ئەدەبیاتا عیرفانیدا ب رەمزەك گشتی بۆ سەروەری، بەختەوەری، خۆش ئیقبالی ، لایقی ، لێهاتی و مەرتەبە هاتییە نیشان كرن، د باوەرێن دێریندا ئەڤ باڵندەیە هەستی(ئێسك) خور و چ بونەوەران ئازار نادەت.

د هەلبستێن مەلایێ جزیری دا سێ جاران ناڤێ هوما هاتیە، كو ب نیشانێ سێبەرا تەناهیێ وموراد حاسلی و ئافرەندییا قودرەتی ب پەر و بالێن همای وەسفاندیە وەكی دبێژی:

ســـایه نومـــاییٚ جەبهـــەتیٚ نەقش و خەتیٚ ژ قودرەتیٚ

نوقتە و حەرف و جەزمە تیٚ بال و پەریٚن هوماییٚ زولف

بال و پەریٚن صفەت هوما سایە ل جەبهەتیٚ نوما

خەمری و لەڤ چوونە سەما یەك ب یەك ئەو ل باییٚ زولف (زڤنگی ب 2013: 499،500).

حافزیٚ شیرازی کو د غەزەلێن ویدا بۆ 7 جاران ناڤیٚ (هما) تیٚ دیتن ب هەمان بەختەوەری و سەروەری و خۆش ئیقبالی و لێهاتی وسفاندی و رەمزاندیە وەکی دبێژی:

همای اوج سعادت به دام ما افتد

اگر تورا گوزری بر مقام ما افتد (دیوان: غزل 114)

" هوما ژی ل گۆپیتکا بەختەوەریا خوە دیٚ ب داڤا مەدا کەڤیت، ئەگەر تو ل هەمبەر پێگەهیٚ مە گوزەر بکەی"

محترم دار دلم کاین مگس قند پرست

تا هواخواه تو شد فر همای دارد (دیوان: غزل 123)

" قەدریٚ دلیٚ من بزانە، ژبەرکو وەکی مێشیٚ شیرینی یا لێڤێن تە ستایش دکەت و لدەمیٚ بوویە عاشق بەخت و ئیقبالا هومای بدەست ختیە"

بالندەیێن سیمەرخ (عنقا) و هوما ل جەم مەلاییٚ جزیری و حافزیٚ شیرازی ب رەمزێن گشتی هاتینە نیشاندان کو بەری ڤان عارفان ئەڤ دوو رەمزە د چارچوڤیٚ ئەدەبیاتا عیرفانی یا زمانیٚ فارسی ل جەم سەنایی و شێخ عەتار(منطق الطیر:32) و جلال الدین رۆمی (کلیات شمس: غزل 145) هاتینە بکار برن.

3.4-هودهود

تەیرەکە ل جهێن دەشت و گرو چیایان هەیە ب کوردی ب چەند ناڤان تیٚ ناسکرن وەکی: هۆپهۆپك، بۆتبۆت، داودکیٚ دونکل، تەیرکیٚ سلێمان پێغەمبەر(ئیسماعیل تاها, 2007: 38) ب زمانیٚ عەرەبی هەمان هودهودە، د ئەدبیاتا تەسەوفیدا وەکی رەمزیٚ مژدە، مزگینی و خۆش خەبەری و ڤاسدیٚ عشقیٚ هاتیە نیشادان .

د دیوانا جزیریدا، کو ب گشتی ب سیمبولیٚ خۆش خەبەری، مزگینی و ڤاسد بکار بریە ، لسەر وی رەنگیٚ کول چیرۆکا سلێمان پێغەمبەر دا کو د قورئانا پیرۆزدا بەحسا هودهود هاتیە کرن (مەلا

مەحەمەد شەلماشی:1378،237)، مەلایێ جزیری 9 جاران هودهود د هەلبەستێن خودا بکار بریە و وەکی دبێژێ:

ئیرۆ ژ مە ل بـــەدرا تەمام عەنبەرفەشان بن سەد سەلام
ئەی هودهودێ شیرین کەلام (اهلا و سهـلا مرحبـــا) (زڤنگی ب1 2013: 115)

جزیری لڤر هودهود وەکی قاسد و شارەزا ب سیمبۆل کریە، بۆ گەهاندنا پەیاما عەشق و داخوازا وی بۆ مەعشوق و دلبەرێ، ئەو ژی کو کنایتە بۆ سیفەتێ پیراتیێ و پێشەواتیێ و شارەزاییێ رێکا راستیێ ، یان ئەو واستە یێ سالکی دگەهینتە ئارمانج (تحسین ئیبراهیم: 97، 2018)، نەخاسم کو د پرتوکا (منطق الطیر) دا شێخ عەتتار رەمزێ رێزانی و پێشەواتییا کاروانێ تەوالان بۆ سەفەر بەر ب حەقیقەتا خوە ددەتە هودهود (فریدالدین عەتتار:31)، وەکی دبێژی:

مرحبا ای هدهد هادی شده
در حقیقت پیك هر وادی شده (فریدالدین عەتتار:29)

" مەرحەبا ئەی هودهودێ راستەرێ و هیدایەت بووی، کو ل راستیدا بڤێ سەدەمێ بوی قاسدێ هەر دەرو دیار" لێ گاڤا بکەڤین سەر ئاڤرا هەڤبەریێ، ئاڤرا مەلایێ جزیری راستەراست بەر ب حافزێ شیرازییە وەکی ئەو ژی دبێژی:

ای هـــدهـــد صبا به سبـا می فـرستمت　　بنگر که از کجا به کجا می فرستمت
حیف است گایری چون تو در خاکدان غم　　زین جا به اشیان وفا می فرستمت (دیوان، غزل 90)

" ئەی قاسدێ بایێ سەحەرێ دێ تە رێکم بەر ب باژارێ سەبایێ، بنێرە کو ل کیدەرێ بەرب کیدەرێ تە رێدکم، مخابنە بالندەیەکێ وەکی تە دڤێ کاڤلێ خەمادا بمینی، دێ تە ل ڤێرە بەر ب هێلینا وەفایا دلبەرێ رێکەم".

مەلایێ جزیری د قوناغەکا بزاڤا خوە یا روحی دا هودهود ب سیمبۆل کریە، وەکی کو ل مالکا ئەولی یا سەریدا دیارە د رەوشا ئامادەکاریدایە، بۆ رێکرنا هودهود ب قاسدی، بۆ گەیاندنا پەیاما ئاشتی و سەلامان. دەمێ کو پشتی رێکرنا قاسد چاڤەرێ و ب حەسرەتا ڤەگەریانا قاسدێ ئەڤینێیە، ژبەرکو وەکی سالکێ رێکێ خوە د قوناغا غەریبیێ دا دبینی ، لەوما ئەو هودهودێ کو ئەو دخازی قاسدی و واستەیی بکەت، دڤێت خۆش تەبع و نازك وەکی نەرما بایێ سەحەرێ (نەسیم) بیت وەکی کو دبێژی:

وەیە هودهود ژ سەبا بێت و بزانین چیە حال
کو ل حالێ مە غەریبان نە سوئالە و نە جەواب (زڤنگی ب1 ، 2013 : 150)

هودهودەك خوەش تەبع من ئیرۆ دڤێ هەر وەك نەسیم
دا ب بال دلبــەر هنــارا و بانییا دیســا جـــــەواب (هەمان: 178، 2013).

دەما حافز نەرمە بایێ سەحەرێ ب خوەش خەبەرییا هودهودێ کو ژ بۆی حەزرەتێ سولەیمان خەبەر ئانی د وەکینی، کو مزگینییا خێرا ژ خوەشی و گولزارا سەبایێ گەهاندیە. وەکی دبێژی :

صبا خوش خبری هدهد سلیمان است
که مژده گرب ازگلشن سبا اورد (دیوان: غزل 145)

مەلایێ جزیری دەما دگەهیتە قوناغەکا دیتر یا روحی دکارین بێژین قوناغا (معرفت الله)، هەست ب تەناهیا تەمام دکەت، ئەو ژی ب سوپاسگوزاری ژمەعشوق کو خەبەردار بوویە ژ ئالییێ هودهود ئەڤ هەوالا شیرین پێ گەهایە، پشتی ڤێ قوناغێ ژی گەلەك چاڤەرێ مایە بۆ قوناغا دیدارا مەعشوق (لقاالله) کو بەرهەڤێ فیداکاری و روح بەخشینە ژ بۆ گەهشتن ب ڤێ مەرتەبێ، ئەگەر ئەڤ مزگینیە ژ بال هودهود بگەهیتێ، ژبەر کو ئەڤ مەرتەبە ژبۆ وی ڤەژیانەك بەهەشتییە لەوما هەوالا هودهود ب رەمزێ قاسد مزگینی و بەهەشتا غەیبی زانییە، وەکی دبێژێ:

- سەد هەزار بار شاکرم ئەز کو ژ بەلقیسا پەری
هودهودێ شیرین زەبان ئیرۆ خەبەرداریێ مەیە (زڤنگی ب2 ، 2013 :76)

- پورِ مـولازم تێم لقــایێ مامــە حەتتا مولتــەقایێ
من رحێ شیرین ددایێ هودهود ئەر مزگین بدایە

هودهودێ رزوانێ غەیبێ سەد خەبەر شیرین ژ جەیبێ
دا دلێ من موردە حەی بێ گوهـ ل رێ من وەك صەبایە

(هەمان 2013 : 99،100)

حافزێ شیرازی دیسان هودهود ب نەرمە بایێ سەحەرێ د وەکینی ، وەکی کو ل سەبایێ خەبەرێ خوەش گەهاندیە حەزرەتێ سولەیمان، کو خوە د رەوشەك تەنا و ئارام دا ب سەدەما مزگینییا خوەش دبینی وەکی دبێژی:

مژده ای دل که دگر باد صبا باز امد
هدهد خوش خبر از گرف سبا باز امد (دیوان:غزل 174)

مەلایێ جزیری ب رەنگەکێ گشتی (9) جاران سیمبۆلا هودهود د هەلبەستێن خوە دا بکار برییە، هەروەها حافزێ شیرازی کو 4 جاران هودهود وەکی رەمز د دیوانا ویدا تێتە دیتن، کو هەردوو ب هەمان رەمزیەتا داستانا حەزرەتێ سولەیمان بکار برینە، هەرچەند مەلایێ جزیری ل داویدا پرسا

رەمزا هودهود ڤالا دكەت و ب روونى دبێژى كو ئەڤە سەربورا هودهودێ داستانەك مەجازى و سیمبۆلییە سەخمەراتى رازا هەقیقەتێ ، بەلكى قاسد تەنێ ئیلهامەكە وەكى نەرمە بایێ سەحەرێ تێكەلى خیالێ دبى، وەكى دبێژى:

هودهودێ وێ رەمز و رازێ   با بوو ئەو چوو گوفت ب سازێ

قصصە بر بەحسا مەجازێ   قاصدەك خوەش تەبع بایە

(زڤنگى ب2، 2013 : 103)

4.4- كبك(كەو)

كبك پەیڤەك فارسییە ب كوردى دبیتە كەو، كو باڵندەیەكە ل كوردستانێ ل دەڤەرێن چیایى مشەنە و ب سروشتێ خوە ژى تەوالەكێ چیاییە، د ئەدبیاتا عیرفانیدا وەكى سیمبۆل هاتییە بكار برن، مەلایێ جزیرى زێدەبارى كو لسەر هەمان رێسایا ڤان عارفان كەو ب هەمان (كبك) د هەلبەستێن خوەدا وەكى رەمزێ ناز و دەلالى و عاشقێ گەوهەران بكار برییە ، لێ ژبەر كو ئەڤ تەیرە دناڤ سروشتێ وەلاتێ جزیرى (كوردستان) مشەنە، ئەگەر كو تەنێ بۆ جارەكێ ژى د هەلبەستێن خوەدا بكار بریە، لێ ب تایبەتمەندییەك كلتورى، سروشتى و جڤاكى نیشاندایە، كو ئەڤ تایبەتمەندییە لجەم عارفێن ناڤهاتى ناهێ دیتن سەربارێ كو ب رێژەیەكا زێدەتر ژى بكاربرین. وەكى كو جزیرى دبێژى:

ئەو كەبكێ خەرامان كو د كۆزێ ل قەبۆ هات

شاهینێ قەزایێ ب تەغافول ژ خوە ڕا گرت (زڤنگى ب1 ، 2013 : 213)

تەنێ ب بكار برنا پەیڤا (كۆز) مەلایێ جزیرى ب شارەزایى و هوورى تایبەتمەندییا سروشتى و كلتورییا جڤاكا خوە پێ بەخشییە، كۆز : ئەو جهە یێ كەوێ روباد لێ گرێ ددەن ژ بۆ نێچیركرنا كەوا (محمدامین دۆسكى: 247،2007)، كو د كلتورێ كوردەوارى یەك ژ رێكێن راڤ كرنا كەوان هەمان بكاربرنا كۆزێیە، دەما دناڤ كوزێ ئەو كەوێ ب ناز و كوبارى دەست كر ب قەبەقەبێ، لێ غافل ل بلنداهى كەفتە ناڤ پنجێن شاهینێ قەدەرێ.

حافزێ شیرازى 3 جاران سیمبۆلا (كبك) د دیوانا خودا وەكى رەمزێ غرور و غفلەت ونازدارى بكار برییە وەكى دبێژى:

دیدى ان قهقهە كبك خرامان حافظ

كە ز سرپنجە شاهین قضا غافل بود (دیوان: غزل 207)

کەو يك ژوان تەوالێن سەرەكييە كو د (منطق الطیر) يا فريدالدين عەتتار دا وەكى عاشقێ چيا و كان و گەوهەران هاتييە رەمزاندن، وەكى دبێژى:

كبك بس خرم و خرامان در رسيد　　سركش و سرمست از كان در رسيد

بودام پيوسته با كـوه كمـر
تا توانم بـود سـرسنگ گهـر(منگق الگير:37)

"كەو ب دلخوشى و نازداريەك تەمامڤە ب سەرمەستى و سەركێشيڤە گەها و گۆت: بوونا من بەردەوام ب چياڤەيە و هەتا دكارم دگەل گەوهەرا كەڤران دمينم".

ب شروڤەيەكا عيرفانى مەرەما مەلايێ جزيرى و حافزێ شيرازى ژ سيمبۆلا كەوێ (كبك) هەمان كنايەيە بۆ پرسا دەرباز بوون ژ قوناغێن عشقێ يە، كو ل دەستپێكێ گەلەك ب ناز و دەلالى دكەڤن ناڤدا و هزر كرى ڤاى هێسانە لێ پشترا كەتن دەراڤا ئاريشە و پرسگرێكێن ڤەدەرێ. وەكى كو هەردوو دبێژن:

دزانى روود و عود ئەوودل چ تاڤێتن سروود ئەودل
كە عشق اسان نمود اول ولى افتاد موشكلها　(زڤنگى ب1، 2013 : 91)

5.4- بولبول

بولبول ب نيشانێ عاشقە ل جەم جزيرى كو عەندەليب و زەرباڤ ژى ژێرا تێنە گۆتن، مەلايێ جزيرى 32 جاران د هەلبەستێن خوەدا وەكى رەمز و نيشان بكار برينە، زێدەبارى كو بولبول سيمبۆلەك گشتييە، لێ جەنابێ جزيرى د هەلبەستێن خوەدا گۆرى مەڤاما عشقا كو ئەو پێگەهايە ، رنگەكێ كەسۆكى و تايبەت پێ بەخشييە، ئەو ژى ب دوو رەنگان يا يەكێ بولبول ل جەم جەنابێ جزيرى نكاريت ببيتە سيمبۆلێ عشقا بەردەوام ژبەركو مەعشوڤا بولبول گولە، گولێ ژى گرێداى ب وەرز و دەمانە وەكى دبێژى:

بولبول و پەروانە ئەو فەصل و دەمن
جنسێ عشقا من تنێ دەردێ كولە (زڤنگى ب 2، 160:2013).

يا دوويان گولێن كو مەعشوڤێن بولبولن ب هژمارن وگەلەكن بولبول عاشقێ هەموو گولانە، نكاريت ببيتە رەمزێ عشقا يەكتاى وەكى دبێژى:

بولبولان صەد گول د چاڤن جاڤ ل صەد گول دى دكن
من دباغێ گول عيزاران يەك گول و گولنار بەس　(زڤنگى ب1، 2013: 430).

تایبەتمەندییا کو سەیدایێ جزیری ل رەمزییەتا بولبولێ ئاڤا دکەت و ل وێ رەمزییەتا گشتی دەرباسی سیمبۆلەک کەسۆکی و تایبەت یا گرێدای ب پلەیا مەعریفی و فەلسەفییا عیرفانی یا خوە دکەت و هەمان دەم پلەیەکا یەکانییێ د پرانیێ دا دبەخشیتە سیمۆلا بولبولێ ، واتە ب نەرینەک فەلسەڤی عیرفانی ل راستی بوونێ(وجوود) بولبول ب سیمبۆلا هەستی و گول ژی ب سیمبۆلا زاتێ هەق تێتە بکار برن، بڤی ئاوای دێخیتە د قالبێ تیورییا یەکێتیا بوونێ (وحدت الوجود) یان وەحدەتا موتلەق (وحدت المطلق) (تەحسین ئیبراهیم : 2018،3،363) وەکی دبێژی:

گەر چ بولبول جەوهەرێ زاتێ گولە
لێ گولێ رەونەق ژ عشقا بولبولە
گوهدە زکرێ حال و جووشا بادەیێ
وێ ب بولبول را دخوونت بولبولە (زڤنگی ب 2، 2013 :157).

حافزێ شیرازی بقاسی 59 جاران پەیڤا بولبول د هەلبەستێن خوەدا بکار برییە، کو بگشتی وەکی سیمبۆلا عاشق بکار برییە، خوە د حالێ بولبولێدا ب کوڤان و نالین دیتیە، لێ دڤان 59 جاران ل حالەتێ سیمبۆلا فەنا بوون د مەقاما عشقێدا بکار برییە وەکی نموونە دبێژێ :

رونق عهد شباب است دگر بستان را
میرسد مژده گل بلبل خوش الحان را (دیوان غ ،9).

"جارەك دی وەرز و جوانی و رەونەقا باغ و بیستانە، مزگینییا بشکفتنا گولێ دگەهیتە بلبلێ خوش ئاواز".

6.4-تووتاك و گویین

هەردوو باڵندەیێن تایبەتێ ناڤ لێرەوار و زنارێن ئاڤارێ چیایێن کوردستانێنە، ل مالباتا باڵندیێ کوندانە (ئیسماعیل تاها، 2007 :15) کو بفارسی (جغد) و ب عەرەبی (بوم) ژێرا دبێژن. کتکا گۆرا (جغد) د فەرهەنگێ گەلێن ئیرانێ و تایبەت یێ گەلێ کورد نیشانێ وێرانی و نگبەتی و نەخێرێیە، کو د ئەدەبیاتا سۆفیاتیدا وەکی حەکیم سەنایی (دیوان:529) و جلالدینێ رۆمی (غزلییات: غ 78) ب هەمان رەمزێ وێرانی و نگبەتی هاتییە. ئەڤ دوو ناڤە ژبەر کو کورمانجینە و د ئەدبیاتا فارسی یا عیرفانی دا ناهێن دیتن، ل گور تایبەتمەندییا سروشتی و ئاوازا ڤان دوو تەوالان مەلایێ جزیری ب سیمبۆلێ نالیین و جوداهییا عشقێ بکار برینە ، بڤێ چەندێ جزیری ناڤێ رەسەنێ ڤان باڵندەیان پاراستییە (شعبان چالی, 2008: 148). ژ ئالیەك دیتر تایبەتمەندییا کلتوری و سروشتی و جڤاکی د رەمزییەتا توتاك وگوییێ دا بەرجەستە کرییە، ل هەمان دەم ئەڤ بالندە ل وارێ کەلەخی ڤە گەلەك وەکهەڤن، لێ هەریەك خودی تایبەتمەندییا خوە یا سروشتییە.

7.4-گویین

گویین کو ناڤەك کورمانجییە ل هنەك دەران گولی گولی ، گوییبنا ڕێلان و کوندە زێوە ژی ژێڕا دبێژن، ب عەرەبی الخبل؛بومە سمرا و ناڤێ زانستی Strix aluco (ئیسماعیل تاها, 2007؛ 20). ب فارسی دبێژنێ (جغد جنگلی) ، خودی ئاوازەکێ بلند و کوڤانداره ل جهێن چیای و لێڕەوار و پڕ داروبار ب شەڤ و ڕۆژ بێی جوداهی دخوونی و هاوار دکە ب ئاوایەکێ گازی و بەرز، گاڤا چەند کەسەك ب هەڤرا بچن ناڤ چیاو لێڕەواران و ل هەڤ جودا ببن ، دەما گویین بخوونی مرۆڤ هزر دکەت کو هەڤالێ وانە بانگ دکەت، ژ سەدەما لێك جودا بوونێ، ئەگەر شارەزایی دگەل ڤی تەوالی نەبیت ئەڤە یەکسەر لدووڤ هەوارا گۆییینێ دێ هەوار کەت و بەرسڤ دەت، و ڕەنگە بەر ب ئالیێ گۆییینێ بکەڤیتە ڕێ ژبەرکو ب مرۆڤ وەرە هەڤالێ ڤەقەتاییە گازی دکەت.

مەلایێ جزیری دەما دبینی کو عشقا وی عشقەك پڕ گران و سۆزناك و بەردەوام و زیندییە ، واتە گەهایە بالاترین مەقاما (بقاو الله) هەوجەداری کالین و نالینەکا بەردەوام و هەوارەك و کۆڤانەکا بەرز و بلند و زیندییە، لەوما پێدڤی سیبمۆلەك و وەکاندنەك گونجای تر ل بولبول و پەروانە دگەڕێ، ژبەرکو نالین و فیداکارییا وان دەمکی و وەرزینە و بەردەوام نیە وەکی کو دبێژی:

بولبول و پەروانە ئەو فەصل و دەمن

جنسێ عشقا من تنێ دەردێ کولە (زڤنگی ب2 ، 2013 : 160).

ل ژێر باندورا فلکلۆرا کورمانجی و سروشتێ کوردستانێ مەلایێ جزیری گۆیین ب گونجاوتر زانییە کو ببیتە ڕەمزا عشقا بەردەوام و زیندی، ژبەرکو سروشتێ ئاواز وخووندنا بەردەواما ب شەڤ و ڕۆژ هەروەها ل هەر چار وەرزان ، یا هەوار و کوڤان و نالینا گوییینێ باشتر ژ نالینا بولبولێ نونەراتییا پلەیا بالایا عشقێ دکەت، تەنێ ل هەمبەر کالینا گۆییینێ بلبل بێدەنگ و کەڕ دبیت ، جزیری د هەلبەستێن خودا پێنج جاران گویین بکار بریە وەکی دبێژی:

میسلێ گۆیین تە ڕەوان نال ژ دلێ مسکین تێن

ئەم نزانین تو چڕا هەر وە دنالی شەب و روز

تە ب فەریاد و فغانان ب خوە بولبول کەڕ کر

الله الله ژ چ دەردی وە دکالی شەب و روز (زڤنگی ب 1 ، 2013 : 416).

سەحەرگە عەندەلیب مەستن ژبێهنا وەرد و بشکۆژان

شبی تووتاك و گۆیینان دنالین ئەم د فرقێدا (هەمان:128).

ژ كوڤانا تە شــرينێ   دنالم شوبهــێ گۆيينێ
درێژم هێسترێن خوينێ   وەكی تاڤێ د بارانێ (هەمان ب2 :277).

شوبی شەمع و شەمالم ئەز   ژ بەرحوبا تە لالم ئەز
زەعيفم وەك هيلالم ئەز   سيفەت گۆيين دكالم ئەز(هەمان ب2 : 361).

دیسان د بلندترین مەقاما سلوكێدا مەلایێ جزیری گۆیینێ دكەتە سیمبۆلا مەقاما بەقایێ ، واتە پشتی مەقاما فەنایێ، كو پەروانێ دكەتە نیشانێ مەقاما فەناییێ، وەكی دبێژی:

ئێ بری عەینی بەقایێ بادەنووشێ عشقێ بوو
ئێ بووی مەحوێ فەنایێ عاشقێ بێچارە بوو
ئێك ژ وان پەروانە بوو سوهت و فەغانەك ژێ نەهات
ئێك ژ وان تەشبیهی گۆیینێ ب ئاهـ و نالە بوو (زڤنگی ب 2 : 200، 201).

ب تەفسیرەكا فەلسەڤی، هێزا عشقا كو مەلایێ جزیری ژێ بەهرەمەند بووی، هێزەكا زیندی و بەقایی و مەعریفییە، ئو كریە تیورییەك فەلسەڤی عیرفانی پێخەمەت مەیاندنا بوونێ(وجوود). وەكی رەگەزێ پێنجێ كو دكەتە هێڤێنێ هەرچار رەگەزان(ئاڤ، ئاخ، هەوا، ئاگر) وەكی ل جهەكێ دی دبێژی:

مە جەوهەر عونصورەك خامس نوما ئیرو د تالع دا
دڤێ تەقویمێ ئینسان ل تالع بوونە فال ئەبرو(هەمان :173).

پەروانە ژبەر كو لجەم مەلایی جزیری سیمبۆلا عشقەك بێچارە و دەمكییە ، دەمێ كو گۆیین سیمبۆلا عشقا بەردەوام و زیندییە، لێرەدا ئاهـ و نالینێن گۆیینێ كنایەیە ژبۆ وێ عشقێ كو بوویە بنەمایێ هەبوونێ و مەعریفەیێ پێخەم بزڤین بەر ب كەمالێ .

8.4- تووتاك

ناڤەكێ كورمانجییە ل هندەك دەران دبێژنێ تووك یان تافتاقی بۆر، ب عەرەبی الثبج المخطط، بومة اذناء صغيرة ناڤێ زانستی دبیتە (Otus brucei) (ئیسماعیل تاها 2007: 17). مەلایێ جزیری بالندەیێ تووتاك وەكی گۆیین ب سیمبۆلێ عاشقێ كۆڤاندار كو بەردەوام د نالیندایە نیشاندایە، د هەلبەستێن جزیری 2 جاران ئاماژە كریە ب ناڤێ تووتاك وەكی دبێژی:

سەحەرگە عەندەلیب مەستن ژبهنا وەرد و بشكۆژان

شبی تووتاك و گۆیینان دنالین ئەم د فەرقێدا (زڤنگی ب 1، 2013: 128).

جزیری لسەر بنگەها تایبەتماندییا خوەزایی و کلتوریٚ خوە ئاوازیٚ تووتاکیٚ کو بەردەوام شەڤیٚ هەتا سپێدیٚ دخوونی و جهیٚ تایبەتیٚ تووتاکیٚ ژی چیایە، ب سیمبۆل کرییە، و وەکاندیە ب عەشقا خوە کو دبێژی:

باللە ژ نال و زارییان   زەربا فیراق و بیهرییان

تەشبیهی تووتاکێن چیان   خەو ناکرین شەڤتارییان (زڤنگی ب2، 2013: 396).

ئەنجام

- مەلاییٚ جزیری سیمبۆلا باڵندەیان د ئەدەبیاتا سۆفیگەریدا هەم لواریٚ چۆنایەتی و هەم چەندایەتی دا جوداهیەکیٚ چێدکەت، کو لواریٚ چەندایەتی زێدەباری هەڤبەریا کو دگەل ناڤدێرێن ئەدەبا سۆفیگەری (سەنائی، رۆمی، عەتتار و حافزیٚ شیرازی) بگشتی دکەت، لیٚ ب تایبەتی ب بکاربرنا دوو تەوالێن بناڤیٚ رەسەنیٚ کورمانجی وەکی (گۆیین و تووتاک) لواریٚ رێژەیڤە زێدەییٚ چێدکەت. هەروەها لواریٚ چۆنایەتی ڤە مەلاییٚ جزیری مەودابیٚ سیمبۆلا باڵندەیان بەرفرەهتر دکەت، و ب بەرچاڤگرتنا تەیبەتمەندییا سروشتی و کولتوری ژ بۆ گەلەك ئەو باڵندەێن کو د هەلبەستێن ویدا وەکی سیمبۆل هاتنە بکار برن. نەخاسم سیٚ باڵندەیێن گۆین، تووتاك و بولبول نووکارییٚ د سیمبۆلا باڵندیاندا د چارچوڤیٚ سیمبۆلێن سۆفیگەریدا بەرچاڤ دکەت.

- هندەك ژ سیمبۆلان کەسۆکی یان تایبەتن ب هەلبەستڤانەکیٚ یان نڤیسەرەکیٚ سیمبۆلڤانن، جورەك دی ژ سیمبۆلان گشتینە، کو گەلەك ژ نڤیسەر و شاعرێن سیمبۆلڤان وەکی بنەما بکاربرینە و وەکی سیمبۆلێن جیهانی هاتینە پەژراندن (فاگمە مدرسی، 1397 : 181)، پرانیا ناڤێن باڵندەیێن کو جزیری د دیوانا خوەدا وەکی سیمبول بکار برینە، برەنگەکیٚ گشتی و تەنیٚ ب هەمان زمانیٚ کو سۆفیێن فارس وەکی سەنائی غەزنەوی ، جلاالدین رۆمی، فریدالدین عەتتار و حافزیٚ شیرازی بکاربرینە، تەنیٚ دوو ناڤێن گۆیین و تووتاك ژ بۆ مەلاییٚ جزیری کەسۆکی و تایبەتن .

- رێژەیا باڵندەیێن کو د دیوانا مەلاییٚ جزیریدا وەکی سیمبۆل هاتینە بکار برن زێدەی 30 سی باڵندانە دەمیٚ کو باڵندێین دیوان سەنائی 22 و د مەسنەوییا رۆمیدا 30 باڵندەنە(محمد را صرفی 1386: 59).

105

- جوداهیەکا گرینگ کو مەلایێ جزیری د شێوازێ بکاربرنا سیمبۆلا بالندیان نیشان ددە هەمان روویێ ئەرێنی و جوانییا وان باڵندەیانە کو وەکی سیمبۆل د هەلبەستێن خوە دا بکار برینە فەلسەفەیا حوسن و جەمالێ د عەشقا بوونێدا بەرجەستە دکەت.

چاڤکانی

کوردی:

1- ئیسماعیل تاها شاهین: 2007، بالندەیێن کوردستانێ، پشکا دوێ، چاپا دوێ ، وەشانا سپیرێز، دهۆک.

2 – عیماد وەیسی خالد:2004،جەڤەنگ د هوزانا ریالستیکا کوردی دا، وەشانا سپیریز، هەولێر.

3- گەردەنەیا گەوهەری:2013 ، شەرحا دیوانا مەلایێ جزیری، مەلا ئەحمەدێ زڤنگی،ئامادەکرن و وەرگەر ژ عەرەبی ئەمین نەوروزی، وەشانا ئاڤێستا، چاپا یەکەم، ستانبول.

4- دیوانا مەلایێ جزیری:2005 ، تحسین ئیبراهیم دۆسکی، چاپا دووێ ، وەشانا سپیرێز، هەولێر.

5- شعبان چالی: 2008، شێوازی شیعری جزیری، چاپی یەکەم ، سپیرێز، هەولێر.

6- دیوانا مەلایێ جزیری:2007 ، محمدامین دۆسکی، سپیرێز، چاپا ئێکێ، هەولێر.

7- دیوانی عارف ربانی شێخ احمدی جزیری: 1361 هەتاوی، شەرحی هەژار،انتشارات سروش.

8- مەلا موحەمەدی شەلماشی: 1378ش ، ژیانی پێغەمبەران، چاپی 7 ،بلاوکراوەی کوردستان، سنە.

9- شەرحا دیوانا مەلایێ جزیری: 2018 ، شروڤەیا تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، جاپا ئێکێ، وەشانا ئەحمەدێ خانی، سۆران.

فارسي:

10- اریك فروم: 1349 ش ،زبان از یاد رفته، ترجمه ابراهیم امانت، انتشارات مروارید، تهران .

11- تقی پورنامداریان: 1364ش ، داستان پیامبران در کلیات سمس، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

12- جلال ستاری: ، اساس نسخه قاسم غنی و محمد قزوینی،کتابخانه چلیپا، جاپ اول، تهران.

13- ديوان كامل شمس تبريزى: 1371ش، مولانا جلال الدين محمد مولوى، مصحح: بديعالزمان فروزانفر، انتشارات نگاه، چاپ اول، تهران.

14- منطق الطير. فريدالدين عطار، كتابخانه اميد ايران،wwww.irebooks.com

15-. حديقهالحديقه: 1382 ، ابوالمجد مجدود سنايى، تصحيح دكتر مريم حسينى، چاپ اوّل، تهران: مركز نشر دانشگاهى.

16- فاطمة مدرسى:1397 مفاهيم رمزى، تمپيلى و نمادين پرندگان در رباعيات و قصايد عطار، نسيم شرق، مجله مطالعاتي ايرانشناسى زبان و ادبيات فارسى، شماره 9.

17- د. محمد رضا نصر اصفهانى – حافظ حاتمى: پايز 1388ش، رمز و رمزگراى با تكيه بر ادبيات منظوم عرفانى، فصلنامه ادبيات عرفانى و اسطورة شناختى، سال 5 شماره 16 .

18- د. محمد رضا صرفي : زمستان1386 ، نماد پرندگان در مثنوي، فصلنامه پژوهشهاى ادبى سال 5، شماره18.

19- ژان و الن گريران شواليه. فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضايلى، تهران ، 1378.

عەرەبی:

20- صافييه زڤنگى: 2017، جماليات الدلالات الصوفيه في المعجم اللغوى لديوان الجزيرى، وەشانا سۆران.20

22- عبدالسلام جزيرى:2004, شرح ديوان الشيخ الجزيرى, مطبعة التربيه, اربيل. مالپەڕێن ئەنترنێتی:

22-https://en.wiktionary.org/wiki/symbol

23-https://www.etymonline.com/word/symbol

Çavkanî

Celaleldîn Romî, M. (1371). *Diwanê Kamilê Şemsê Tebrîzî*, Museheh: Fîruzanfer, Weşanên Nêgah,Tehran.

Cizîrî, A. (2004). *Şerih Dîwan Alcizîrî*, Metbe`e Alterebiye, Erbîl.

Çalî, Ş. (2008). Şêwazî Şî`rî Cizîrî, Çapî Yekam,Weşanên Spîrêz, Hewlêr.

Doskî, M. (2007). *Dîwana Melayê Cizîrî*, Çapa Yekê , Weşanên Sîrêz, Hewlêr.

Doskî, T.E. (2005). *Dîwana Melayê Cizîrî*, Çapa Duyem, Weşanên Spîrêz, Hewlêr.

Doskî, T.E. (2018). *Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, Çapa Yekem W. Ehmedê Xanî, Soran.

Etar, F. (Bê Tarîx). Mentiqet Eltteyr, Kitabxanê Omîdê Îran.www.irebooks.com.

From, Erîk. (1349). *Zebanê Ez Yad Teftê*, Wer. Ebrahîmê Amanet, Murwarîd, Teharan.

Hejar. (1361). *Dîwanî Rebbanî Şeyx Ehmedê Cizîrî*, Siruş.

Imad, W. X. (2004). *Ceveng di Hozana Reyalîstîka Kurdî da*, Weşana Spîrêz, Hewlêr.

Îsmayîl ,T. Ş. (2007). *Balindeyên Kurdistanê*, Pişka Duyem, Çapa Duyem, Weşanên Spîrêz, Duhok.

Mudersî , F. (1397). "Mefahîmê remzî û temsîlî û nemadînê perendgan der ruba`yat û qessaydê Etar, Nesîmê Şerq", *Mecelle Muttali`atî Îranşinasîyê Zeban û Edebiyatê Farisî*, j. 9.

Nesir Esfehanî, M- Hatemî, H. (Payîzê 1388). "Remiz û remizgerayî ba tekîyê ber edebiytê menzum îrfanî", *Feslnamê Edebiyatê Îrfnî û Estture Şinaxtî*, sal 5, j.16.

Pornamdaryan, T.(1364). *Dastanê Peyamberan der Kuliyatê Şemis*, Tehran.

Qenî,Q.- Qezvînî, M. (1369). *Dîwanê Hafiz*, Çapê Ewel, Çelîpa, Tehran.

Şelmaşî, M. (1378). *Jiyanî Pêxemberan*, Çapa Heftem, Sine.

Senayî, A.M. (1382). *Hedîqe Elhedîqe*, Teshîh D. Meryamê Huseynî, Çapê Ewel, N. Danişgahî, Tehran.

Serfî,M. (Zimistanê 1386). "Nemadê Perendigan der Mesnewî", *Feslnamê Pijuhişhayê Edebî*, sal 5, j.18

Setarî, C. (1372). *Medxelî Ber Remiz Şinasîyê İrfanî*, N.Merkez, Tehran.

Şwaliyê, J.A.G. (1378). *Ferhengê Nemadha*, Wer. Sudabê Fezayîlî, Tehran.

Zivîngî Safiye. (2017). *Camaliyat Eldlalat Elssufiye fî Elmu`cem Elluxewiye Lidîwan Alcizîrî*, Weşanên Soran.

Zivingî, E. (2013). *Gerdeneya Gewherî:Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, Amadekarî û Wergera ji arebî Emîn Narozî, Weşanên Avesta, Stembol.

https://en.wiktionary.org/wiki/symbol

https://www.etymonline.com/word/symbol

The Journal of Mesopotamian Studies
Qader, Zeyad Reshad. Letîf Helmet û Şi'îrî Mindalan,
The Journal of Mesopotamian Studies, C: 5/1, Winter 2020, s. 111-139.
Doi: 10.35859/jms.2020.660094

Makale Geliş Tarihi: 16.12.2019
Makale Kabul Tarihi: 16.02.2020

لەتیف هەڵمەت و شیعری منداڵان

LETÎF HELMET Û ŞI'ÎRÎ MINDALAN

Zeyad Reshad Qader [1]

پوختە

لە سەرەتای سەدەی بیستەوە ئەدەبی منداڵانی کورد لە کوردستانی عێراق دەرکەوتووە و سەرەتا بە شیعر و سروودی منداڵان دەستی پێکردووە، یەکێك لەو ناوانەی دەستی لە پێشخستنی ئەدەبی منداڵانی کورددا هەبووە بە شێوەزاری کرمانجیی ناوەڕاست لە کوردستانی عێراقدا، (لەتیف هەڵمەت)ی شاعیرە، . لەتیف هەڵمەت وەك شاعیر و چیرۆکنووسێکی دیار لە نیوەی دووەمی حەفتاکانی سەدەی ڕابردووەوە دەستی داوەتە نووسین و وەرگێڕانی شیعر و چیرۆك بۆ منداڵان و تا ئێستاش بەردەوامە، ئەگەر زێوەر و بەشێك لە هاوڕێکانی ڕێبەرایەتی ئەدەبی منداڵانی کورد بکەن لە بیستەکانی سەدەی ڕابردووە وە تا کۆتایی نیوەی یەکەمی سەدەی ڕابردوو. گۆران و ئەدیبانی دوای خۆیشی بە نەوەی دووەمی ئەدەبی منداڵانی کورد دابنرێن، ئەوا لە تیف هەڵمەت لە چارەگی کۆتایی سەدەی بیستەم بە نوێکەرەوەی زمان و فۆرم و ناوەرۆکی شیعر و چیرۆکی منداڵان دادەنرێت. ئەویش وەك زۆربەی هەرە زۆری شاعیرانی پێش خۆی و هاوسەردەمی خۆی سەرەتا بە شیعری گەوران دەستی پێکردووە، پاشان هاتووەتە سەر بوار و بابەتی منداڵان. لەم لێکۆڵینەوەیەدا هەوڵ دەدرێت لە زمان و فۆرمی ئەو شاعیرە قسە بکرێت، هەروەها پەیام و ناوەرۆکی تێکستەکانی بخرێتە بەر باس، هەروەك ئەو سیما و ڕەگەزانەی ئەو شاعیرە لە شاعیرانی بەر لە خۆی جودا دەکاتەوە شرۆڤە بکرێت.

بێژەیێن کیڵلی: کوردی، کوردییا ناڤەراست، ئەدەبی منداڵان، زیوەر، گۆران ،لاتیف هەلمەت

1 zirak1974@yahoo.com, https://orcid.org/0000-0002-7411-871X

Letif Helmet ve Çocuk Şiirleri

ÖZ

Kürtçe çocuk edebiyatı yirminci yüzyılın başından itibaren Irak Kürdistan Bölgesi'nde şiir ve çocuk marşlarıyla ortaya çıkmıştır. Orta Kurmanci lehçesinin gelişimine vesile olan isimlerden biri olan Şair Letîf Halmat, Kürtçe çocuk-edebiyatı gelişimine katkıda bulunmuştu. Letîf Halmat ünlü bir şair ve hikâye yazarı olarak geçen yüzyılın yetmişlerinde yazmaya başlamış, birçok çocuk şiiri ve hikayelerini çevirmiş ve hâlâ da devam etmektedir. Eğer Ziwer ve diğer bazı edebiyatçı ve şair meslektaşları yirminci yüzyılın yirmilerinde çocuk edebiyatına öncülük etmişlerse ve geçen yüzyılın sonuna kadar Goran ve arkasından gelen edebiyatçıları da çocuk edebiyatının ikinci nesli olarak sayarsak, o zaman Letîf Halmat yirminci yüzyılın son çeyreğindeki çocuk şiirleri ve hikayelerinin dilini, formunu ve içeriğini yenileyen kişi olarak sayılır. Zamanındaki bir çok edebiyatçı gibi öncelikle o da, yetişkin şiiri ile yazmaya başlamış daha sonra da çocuk edebiyatına geçmiştir. Bu araştırmada şairin dilini konuşacak ve yazım şeklini tartışıcak ve yazılarının içeriğini ve göndermek istediği mesajı göstermeye çalışacağız. Şairin içerik ve yazı tarzını, diğer şairlerden farklarını ortaya çıkartmak için araştırıp üzerinde konuşacağız.

Anahtar Kelimeler: Kürtçe, Orta Kurmanci, Çocuk Edebiyatı, Ziwer, Goran, Letif Halmat

Lateef Halmat and Chilren's Poems

ABSTRACT

Kurdish children literature appeared in Iraqi Kurdistan Region in the beginning of the twentieth century with children's poetry and songs. One of those who contributed to Kurdish children's literature (middle Kurmanji dialect) development was poet (Lateef Halmat). As a significant poet and story writer he started writing and translating both children's poem and children's story in seventies till now. If Zewar and some of his partners are considered as the leader of children's literature in the end of twenties century till the of end the first half of this century, and if Goran and the writers after him are considered as the second generation of the Kurdish children literature, then Lateff Halmat is considered as the renewed of the language, form and content of children's poetry and story in the last quarter of the twentieth century. He, as well as many of his fellow poets before him at his age started with adult poems first, then they started children poetry afterwards. This research tries to talk about the language and form of this poet, then to discuss the aim, content of his texts, reviewing the features and elements that distinguish this poet from others.

KeyWords: Kurdish, Middle Kurmanji, Children Literature, Ziwer, Goran, Latiff Halmat

دەستپێك

شیعری منداڵان لە شێوەزاری کرمانجیی ناوەڕاستدا

شیعری منداڵانە کە بەشێکی دیاری ئەدەبی منداڵان پێکدێنێ، دەشێ بڵێین شیعر و هەر ڕستە و دەستەواژەیەکی بەکێش و سەروادار و بە ساز و ئاواز، لەلایەن منداڵەوە بە گشتی زووتر پێشوازی لێ دەکرێ و خۆشەویستە، بۆ نموونە بەسەرهاتێکی ئاسایی یا ڕووداوێکی ڕۆژانە ئەگەر بەشێوەی ئاسایی بۆ منداڵ باس بکرێت لەگەڵ ئەوەی کە بە شێوازێکی ئەدەبی و کۆمەڵێ پەیڤی کێشدار و قافیەدار و بە ڕیتم و ئاوازی تایبەت بگوترێت، دیارە ئەوەی دووەمیان پەسەندترە لای منداڵ و زووتر وەریدەگرێ، شیعری منداڵانیش وەك شیعری نێو ئەدەب بەشێوەیەکی گشتی چەندین جۆر و ژانری هەیە، لەوانە: چیرۆکەشیعر، شیعری فێرکردن، ئۆپەرێت، شیعری گاڵتەوگەپ و هتد...

سەبارەت بە سەرەتای پەیدابوونی شیعری منداڵان لە ئەدەبی کوردیدا، جگە لەو تێکستە فۆلکۆرییە کوردییانەی کە بە شیعر بۆ منداڵان هەن، دەشێ یەکەمین شعریش کە بۆ منداڵان نوسرابێت لە مێژووی ئەدەبی کوردیدا، دەقە فێرکارییەکەی ئەحمەدی خانی بێت بە ناوی نووبارا بچووکان، پاشان ئەو نووسینانەی (مەلا خدری ڕواری)، (شێخ مارفی نۆدی)، (مەولەوی) و (محەمەد باشقە) و هکد... دێن، بەڵام ئەو تێکستانە نیین کە هەموو مەرج و چوارچێوەیەکی ئەدەبی منداڵانیان تێدا بێت. پاشتر لە سەرەتای سەدەی بیستەم ئەو چیرۆك و شیعرانە پەیدا بوون کە ڕوو لە منداڵە و بۆ منداڵ قسە دەکات. لەو کاتەوەی کە زێوەر، پیرەمێرد، بێکەس و دڵدار... سەرەتا بەو شیعرانەی بۆ سروود لە قوتابخانەکاندا دەنووسران دەستیان پێکرد.

هەروەها لە دوای ساڵەکانی پەنجا و شێستەکان ئەدەبی منداڵانی کورد بەتایبەتی بە دیالێکتی کرمانجیی خواروو پێشکەوتنی تازەی بەخۆوە دی، ژمارەیەکی بەرچاو لە شاعیر و ئەدیبانی ئەو سەردەمە پشکدارییان لە بەرەوپێشبردنی ئەدەبی منداڵانی

کورد بە گشتی و شیعری منداڵان بەتایبەتی کردووە، وەك: عومەر عەبدوڕەحیم، فەرەیدوون عەلی ئەمین، عومەر عەلی ئەمین، کاکەی فەللاح، ع.ع.شەونم، زەکی هەناری، ئیبراهیم ئەحمەد شوان، ڕەمزی قەزاز، فازڵ قەفتان و مەدحەت بێخەو...

هەروەها لە سەرەتای حەفتاکانی سەدەی ڕابردووش کە هاوکاتە لەگەڵ دەرچوونی بەیاننامەی یازدەی ئاداری ساڵی 1970 و دەرکەوتنی دەنگ و قەڵەمی تازە لە بواری شیعر و چیرۆکی گەوراندا، ئەدەبی منداڵانیش بە ڕەنگ و شێوازی دیکە دەرکەوت، کە بەشە کوردستانییەکەی جۆرێك لە کرانەوە و ئازادیی سنووورداری بەخۆیەوە دی، ئەو گۆڕانکارییەش کاریگەریی ڕاستەوخۆی کردووەتە سەر ڕەوشی نووسین و ڕۆشنبیری لە ناوچەکەدا، لەنێویشیاندا ئەدەبی منداڵان پێشکەوتن و سەرکەوتنی تازەی بەخۆوە دیوە، هەروەها لەڕووی چەندایەتیشەوە بەرهەمگەلێکی زۆری سەر بە ئەدەبی منداڵان نووسراون و چەندین ناو و قەڵەمی نوێ دەرکەوتوون، لەوانە هەر یەك لە دایکی سۆلاڤ، ڕۆستەم باجەلان، عەزیزی مەلای ڕەش، لەتیف هەڵمەت، کازم کۆیی، عوسمان هەورامی... و چەندانی دیکەش لە کات و سەردەم و قۆناخی جودادا بە نووسین و وەرگێڕانی شیعر و ئۆپەرێت و تێکستی دیکەی ئەدەبی بەشدارییان لە پێشخستنی ئەدەبی منداڵانی کورددا کردووە.

114

پاشان لە دوای ڕاپەڕینی بەهاری 1991 لە ڕووی چەندایەتی و چۆنایەتییەوە ئەدەبی منداڵانی کورد چووە قۆناخێکی نوێوە، ژمارەیەکی زۆر زێتر قەڵەم و دەنگی تازە دەرکەوتن، گەلەك زۆر شیعر و چیرۆك و ئۆپەرێت و شانۆنامە نووسراون و وەگێڕدراون، لێرەدا ئاماژە بە ناوی هەندێکیان دەکەین، کە بریتیین لە: ئیدریس عەبدوڵڵا، بەکر پشدەری، عەلی بەختەوەر، جەمال گردەسۆری، بڕوا موحەممەدی، عەلی حەمەڕەشید بەرزنجی، ئاکۆ محەمەد سابیر، سۆزان سۆفی، سەردار قادر، سەرهەنگ عەبدوڕەحمان، حاتەم باتاسی، زارا ئەحمەد جاف، ڕۆستەم خامۆش، عەبدولوەهاب شوانی، زیاد ڕەشاد، دایکی خەڵات، نیهال عەلی، ئاسوودە زادە، پوشۆ خدر، ئەمین محەمەد، ڕەئوف جەمیل، فەرهاد ئەحمەد بەرزنجی، زرار عەلی، ئەمین

گەردگیلانی، عەبدوڕەحمان فەهیمی، عوسمان دەروێش، پاکیزە محەمەد عەلی و سەلاح نیساری و چەندانی تر....

یەکەم: دەروازە

لەتیف کوڕی مەحموود کوڕی محەمەد حەسەن ناسراو بە لەتیف هەڵمەت لەساڵی 1947 لە شارۆچکەی کفری سەر بە پارێزگای کەرکوك لە باشووری کوردستان لە دایك بووە، هەر لە منداڵییەوە لەنێو کتێبخانەی بابیدا چاوی کراوەتەوە و بە دونیای خوێندنەوە و کتێب ئاشنا بووە، وەك خۆی دەڵێ: "هەر کە لە دایك بووم گوێم لە شیعر بووە، چونکە لە ماڵێکدا گەورە بووم پڕ بووە لە کتێب" (فریاد محەمەد، 2009، ل54-59). سەردەمی پێگەیشتن و دەستدانە نووسینی لەتیف هەڵمەت لە کاتێکدایە کە ڕەوتی ئەدەبی و ڕۆشنبیری لە کوردستانی باشوور و ناوچەکە بەگشتی بە قۆناغێکی تازەدا تێپەڕ دەبێت.

ئەو، یەکەم شیعری لە ساڵی 1963دا نووسیوە و لە ساڵی 1970 شدا کۆشیعری خوا و شارە بچکۆلەکەمانی چاپ کردووە (سەرچاوەی پێشوو، ل54-59). هەر لە هەڕەتی لاوییەتی نووسینی لەتیف هەڵمەتدا، دەستەیەك لە شاعیرانی نوێخوازی عێراقی گروپی شیعری -69- یان دامەزراند، هەروەها ژمارەیەك شاعیر و نووسەری ئەو سەردەمەی باشووری کوردستانیش مانیفێستی ڕوانگەیان ڕاگەیاند، لەم سەروبەندەشدا لەتیف هەڵمەت و چەند شاعیرێکی دیکەی هاوڕێی، لە حەفتاکانی سەدەی ڕابردوودا، گروپی شیعری کفرییان دامەزراندووە و هەڵمەت تێیدا ڕۆڵێکی دیاری دیوە لە نوێکردنەوەی شیعری کوردی لە باشووری کوردستان، پاشتر کە بەیاننامەی یازدەی ئادار دەرچوو و گۆڕانکارییەکی جۆرایەتی بەسەر ڕەوشی ژیانی سیاسی و کۆمەڵایەتی خەڵکی باشووری کوردستاندا هات، ئەو گۆڕانکارییە زمانی نووسین و ڕەوتی ڕۆشنبیری و ڕۆژنامەگەریشی گرتەوە، ئیدی دوای ئەوە لەتیف هەڵمەت لەپاڵ نووسین بۆ گەورەساڵان لە دوای ناوەڕاستی حەفتاکانی سەدەی

ڕابردووەوە، دەستی داوەتە نووسین و وەرگێڕانی شیعر و چیرۆك بۆ منداڵان، سەبارەت بە نێزیکبوونەوەی هەڵمەت لە دونیای منداڵان، ڕەنگە وەك خۆی دەڵێ: "ئێستاش هەست دەکەم جۆرێك لە جۆرەکانی منداڵێتی لەناومدا دەژی، جگە لەو شیعرانەی دەمخوێندەوە، کۆمەڵێ بەیت و بالۆرەی منداڵانە هەبوو کە من لەناویاندا گەورە بووم و هانیان داوم بچمە دنیای منداڵانەوە..." (سەرچاوەی پێشوو، ل54-59).

تا ئێستا ژمارەیەکی بەرچاو لە توێژەر و ڕەخنەگرانی ئەدەبی، لەسەر کۆی کارە ئەدەبییەکانی لەتیف هەڵمەتیان نووسیوە لە ماوەی نیو سەدەی ڕابردوودا و لە ڕۆژنامە و گۆڤارەکاندا بڵاو کراونەتەوە، لەناویشیاندا چەندین لێکۆڵینەوە لەسەر ئەو بەرهەمە ئەدەبییانەی نووسراوە کە سەر بە ئەدەبی منداڵانن، لە خوارەوە بەشێك لەو لێکۆڵینەوانە ئاماژە پێدەدەین، کە لەسەر بەرهەمە منداڵانییەکانی لەتیف هەڵمەتیان نووسیوە:

1 - (نەوزاد عەلی ئەحمەد) لە کتێبی (منداڵ و ئەدەب)، کە چاپی یەکەمی لە ساڵی (1998)دا چاپ کراوە و چاپی سێیەکی ئەلکترۆنییشی لە ساڵی (2007)دا بڵاو بووەتەوە، لە پاڵ قسەکردن لە ئەزموونی ژمارەیەك لەو نووسەرە کوردانەی بۆ منداڵیان نووسیوە، نموونەی بەشێك لە کارە ئەدەبییەکانی هەڵمەتیشی باس کردووە.

2 - فازڵ مەجید جاف، لە کتێبێکدا کە بە ناوی (شیعری منداڵان لە ئەدەبی کوردیدا)یە و ساڵی (2004) چاپی کردووە، ئەم کتێبە تێزی دکتۆرانامەی نووسەرە، بەشێك لە شیعرە پەروەردەییەکانی لەتیف هەڵمەتی بە نموونە باس کردووە.

3 - کتێبی (ڕوخسار و ناوەڕۆکی چیرۆکی منداڵان لای لەتیف هەڵمەت)، کە لەلایەن (موزەفەر مستەفا ئیسماعیل)ەوە نووسراوە و لە ساڵی (2011) چاپ کراوە، کتێبەکە لە بنچینەدا نامەی ماستەرە و لە ساڵی (2008) تاوتوێ کراوە. ئەم کتێبە لە (208) لاپەڕە پێکدێ و نووسەر بە تێروپڕی لەبارەی زمان و کات و شوێن و ڕووداو... لە چیرۆکە منداڵانییەکانی لەتیف هەڵمەت ئاخاوتووە.

4 - (حەمە ساڵح فەرهادی) لە بەرگی یەکەمی کتێبەکەیدا بە ناوی (پێگەی شیعری منداڵان لای شاعیرانی کورد)، کە لە ساڵی (2013) چاپی کردووە و لە (340) لاپەڕە پێکدێ، باسی ژمارەیەك لەو شاعیرانەی کردووە کە بۆ منداڵانیان نووسیوە، لە نێویشیاندا (35) لاپەڕەی کتێبەکەی تەرخان کردووە بۆ قسەکردن لە شیعرە منداڵانییەکانی لەتیف هەڵمەت.

5 - لە کتێبی (چیرۆکی منداڵان لە ئەدەبی کوردیدا 1970-1990)دا، کە (خالیدە قادر فەرەج) نوسیویەتی و لە ساڵی (2013) چاپ کراوە، لە بەشێکی لێکۆڵینەوەکەیدا، نموونەی بە چیرۆکە منداڵانییەکانی لەتیف هەڵمەتی هێناوەتەوە، ئەم کتێبەش لە بنجدا نامەی ماستەرە و لە ساڵی (1999) تاوتوێ کراوە.

دووەم: لەتیف هەڵمەت و ئەزموونی نووسین و وەرگێڕان بۆ منداڵان

(لەتیف هەڵمەت) یەکەم شیعری بۆ منداڵان لە ساڵی (1975) نووسیوە و لە ڕۆژنامەی (پاشکۆی عێراق)دا بڵاوی کردووەتەوە (حەمە ساڵح فەرهادی، 2013، ل177). یەکەم کۆبەرهەمی چاپکراوی بۆ منداڵانیش لە ساڵی (1979) بە ناوی (جوانترین دێ) چاپ کردووە. کە لە ژمارەیەك شیعر و چیرۆکی منداڵان پێکدێ و لە ناویاندا دەقی وەرگێڕدراویش هەیە. دوای ئەوە بەرهەمەکانی (دەنگخۆشترین مەل)، (هێلانەیەکی تر)، (مناڵ و باران)، (مناڵ و چۆلەکە)، (کاتژمێر)، (گوڵی ناو ئینجانەکە)، (پرسیار لە مناڵ)، (چۆلەکەی سەر دارەکە)، (مناڵ و بووکە شووشە)، (گوێدرێژ و پاشا)، (پشیلەیەك پاسکیل لێدەخوڕێ)، (هەڵەبجە) و (مانگ لە نێوانی هەزار و یەك ئەستێرەدا دەنوێ). وێبسایتی وێکیپیدیادا سەبارەت بەو نووسیویەتی: "لەتیف هەڵمەت لە ساڵی (1979)دەستی کردووە بە نووسین لە بواری منداڵاندا. یەکەم بەرهەمی جوانترین دێ بووە کە بڵاوی کردووەتەوە، تا ئێستە (17) بڵاوکراوەی بۆ منداڵان هەیە. ساڵی (2006) بەرهەمەکانی کۆکراوەتەوە کە دەکاتە

(500) لاپەڕە، هەروەها خەڵاتی ئاپیکی لەسەر دیوانی منداڵان وەرگرتووە، چەند جارێکیش خەڵاتی وەزارەتی ڕۆشنبیری وەرگرتووە" .(https://ckb.wikipedia.org)

هەروەها ساڵی (2008) خەڵاتی زێڕینی بلەی پێ بەخشراوە. لەتیف هەڵمەت لە بواری ئەدەبی منداڵان سەر بە نەوەی حەفتاکانی سەدەی ڕابردووە و دەکەوێتە قۆناغی دوای گۆران و فەرەیدوون عەلی ئەمین و ع.ع.شەونم و کاکەی فەللاحەوە، وەك لە پێشدا ئاماژەی پێدرا ئەو جگە لە شیعر، چیرۆکیشی بۆ منداڵان نووسیوە، بۆیە دەتوانین بڵێین ئەزموون و تەمەنی نووسینی بۆ منداڵان زێتر لە چل ساڵ دەبێت. بەر لەوەی شیعر و چیرۆکیش بۆ منداڵ بنووسێت و بەناوی کتێبی منداڵانەوە بڵاوی بکاتەوە، لە شیعری گەورانیشدا هەندێ کۆپلە و خورپە و وێنەی وای هەن، ئەگەر بە تەواوی سەر بە ئەدەبی منداڵانیش نەبن، ئەوا نێزیکن لە فەرهەنگ و دونیای منداڵەوە.

سێیەم: ناوەڕۆکی شیعرەکانی لەتیف هەڵمەت

ئێمە لێرەدا زێتر لەسەر ناوەرۆکی شیعرەکانی لەتیف هەڵمەت دەوەستین، ئەوانەی کە لە نووسینی خۆیەتی، تەنیا لەو شوێنانەدا چیرۆکەکان و شیعرە وەرگێڕدراوەکانی بە نموونە دێنینەوە، کە بزانین کۆمەکمان دەکات بۆ شیکردنەوە و تێگەیشتنی پتر لە پەیام و ناوەڕۆکی شیعرەکانی. ناوەرۆکی شیعرەکانی ئەو چەندین بابەت لەخۆ دەگرن، وەك:

1 ـ خوشەویستیی زێد و نیشتمان

لەتیف هەڵمەت لە هەموو ئەو شیعرانەی بۆ منداڵانی نووسیون لە زۆر جێگا بە شێوەی ڕاستەوخۆ و ناڕاستەوخۆ، ئەوە بە منداڵان دەڵێ کە خۆشترین شوێنی سەر

ڕووی زەوی کوردستانە، دلگیرترین گوند گوندی ئێمەیە، شار و شاخ و باخ و کانیاوی کوردەواری لە هی هەموو دونیا ڕەنگینتر و ڕازاوەترە، وەك لە چیرۆکەشیعری (جوانترین دێ)دا، کە دەمەتەقێ دەکەوێتە نێوان (ئازاد) و (پەڕەسێلکە)کەی، پەڕەسێلکەکە بە ئازاد دەڵێ هاکا زستان هات ئیدی لێرە کۆچ دەکەین و دەچین شار و شوێنی دیکە دەبینین و دەریات پیشان دەدەم، کە زۆر لە کانیی چکۆلەی گوند جوانتر و گەورەترە، بەڵام ئازاد وەرامی دەداتەوە کە هەرگیز گوندەکەی خۆی بەجێناهێڵێ:

گوندەکەم لە هەموو جیهان قەشەنگترە و

کانیە بچکۆلەکانیشیی لە هەموو دەریاکانی جیهان گەورەتر و

شۆخو شەنگ ترە.[2]

هەروەها لە شیعری (بەچکە ماسی)دا ئەوە بە گوێی منداڵاندا دەدات، کە وەك چۆن ماسی بێ ئاو ناژییێت، ئاوا ئێمەش لە نیشتیمان و شار و شاخی کوردەواری و زێدی باب و باپیران دوور بکەوینەوە، گیان دەسپێرین، بۆیە پێیان دەڵێ وەرن بەڵێن بدەین لە چیا و دار و بەرد و گڵ و لوتکەی ئەم نیشتیمانە بێزار نەبین و بەجێینەهێڵین و تا ماوین سترانی خۆشی بۆ بچڕین:

منیش چرکەیەك لە تۆ بترازێم

لەناخی گڕی ئاوارەییما

هەڵدەکوڕووزێم

دەقرچێ گیانم

ئەمرێ گۆرانی خۆشی زمانم

---

[2] سەرجەم نموونە شیعرییەکان لەم سەرچاوەیە وەرگیراون: لەتیف هەڵمەت، دیوانی منداڵان- شیعرو چیرۆك بۆ منداڵان، لە بڵاوکراوەکانی کۆمەڵەی ڕووناکبیری و کۆمەڵایەتیی کەرکوك، چاپی سێیەم، کەرکووك، ل21، 2013).

ئەی نیشتمانم من ڕۆڵەی تۆمو
هەرتۆی شوێنو جێم
جێت ناهێڵم و جیا نابیەوە لێم
ئەی نیشتمانم.. شار و شاخ و دێم..
هەتا هەتایە هەر تۆی شوێن و جێم
لە چیاکانت هەرگیز ناتۆرێم
(دیوانی مندالآن، ل13و14)

لە شیعری (مناڵێکی ئاوارە)شدا، سەرگوزشتەی منداڵێك دەگێڕێتەوە کە لە شار و لآتی خۆی ئاوارە بووە، لەبەر ناڵە و گریانی، پەری و فریشتە لێی دەچنە پێش و لەگەڵ خۆیاندا دەیبەن بۆ چەندین شاری جوان، کە پڕیەتی لە گوڵ و هەنگوین و ئەستێرە و بووکەشووشە و شەکرەسێو و هەنار و دەبدەبەی ڕەنگاوڕەنگ و میوەی شیرین، دەیبەنە شوێنێك کە شار و وڵاتێکی ئاسایی نییە، بەڵکو بەهەشتێکی فراوانە، کەچی منداڵە ئاوارەبووەکە دەپرسێ و هاوار دەکا (ئێرە کوێیە؟)، پاشان داوا دەکات بیبەنەوە بۆ نیشتمانەکەی خۆی.

منداڵێکی ئاوارە بوو لە شاران
هێندە گریا هێندەی ناڵان
دەورەیان دا مەلائیکەو پەری ئاسمان
لەگەڵ خۆیاندا بردیان
بۆ هەزاران شاری جوان جوان
بۆ بەهەشتی فراوان
بەهەشتی پڕ گوڵو هەنگوین
بەهەشتی پڕ ئەستێرەی شین
هەزار هەزار بووکە شوشەو
شەکرە سێوو هەناری زێڕینیان دایێ
هەزار هەزار پفیلکی ڕەنگاو ڕەنگو
میوەی شیرینیان دایێ
گریاو گریاو فرمێسکی ڕشت وەکو باران
هاواری کرد: ئێرە کوێ یە؟
ئەڕۆمەوە بۆ نیشتمان.!

(دیوانی منداڵان، ل27)

ئەو لە شیعری (دیجلەو فورات)دا، لەسەر زاری چۆم و ڕووبارەکانیشەوە، ئەوە بە منداڵان دەڵێ کە دوورکەوتنەوە لە نیشتمان قورس و بەئازارە.

کە دوور بین لە نیشتمان

دەمان گوشێ دەستی ژان

(دیوانی منداڵان، ل115)

لە شیعری (خۆشترین جێ)دا، سەربوردەی کەسێکی ئاوارە دەگێڕێتەوە، کە دوای ئەوەی لە هەندەران دەگەڕێتەوە گوندەکەی خۆی، منداڵ و پیر و جوان و مامۆستا و شوانی لادێ لە دەوری خڕ دەبنەوە و پێی دەڵێن چۆنت بەسەربرد لە شاران، ئەویش لە بەرسڤیاندا دەڵێ نیوەی دونیا گەڕام، لە هیچ شوێنێك وەکو ئەم دێیەی خۆمان شادمان و دڵخۆش نەبووم:

ووتی نیوەی جیهان گەڕام

بە فڕۆکەو تۆمبێل پێوام

لە هیچ وڵات و جێیە

دڵخۆش نەبووم وەك ئەم دێیە

(دیوانی منداڵان، ل302)

بە هەمان شێوە لە شیعری (نووسین)دا، دوای ئەوەی بە منداڵانی هاوڕێی دەڵێ بنووسن (کوردستان، سەرکەوتن و نەورۆز)، دیسان ئەوە بە گوێیاندا دەچرپێنێ دێیەکەم خۆشترین دێیە:

بنوسە ئەی هاوڕێ گیان

بە پیتی -کاف- دەست پێدەکا کوردستان

تا دەگاتە:

بنووسە ئەی هاوڕێکەم

خۆشترین دێیە دێکەم

(دیوانی مندالآن، ل327)

هەڵمەت شیعرێکی دیکەیشی هەیە هەر بە ناوونیشانی (نووسین)، لەم شیعرەشدا لەسەر زاری منداڵانەوە دەڵێ بنووسن لەسەر ئاوێنە و گوڵی جوان و لەسەر دیوار و بیابان و دارستان... هەروەها پەسنی نیشتیمان و ئاوی سیروان و ناوی شەهیدان و خۆری پرشنگدار دەدات، تا لە دوا دێردا ئەوە ڕادەگەیەنێ کە کوردستان جوانترین وڵاتە:

دەنووسم لەسەر بەردان
جوانترین وڵاتە کوردستان
(دیوانی مندالآن، ل341)

شاعیر هەر ئەوە نییە بە منداڵان بڵێ خۆشترین جێگای دونیا کوردستانە و بچینە هەر جێگایەك بۆی دەگەڕێینەوە، بەڵکو لەگەڵ منداڵان دەڵێ هەر چیمان هەیە دەیبەخشینە نیشتیمان، وەك لە شیعری (پاك و خاوێنی)دا دەڵێ:

هەرچیم هەیە.. دڵم.. گیانم
دەیبەخشمە نیشتیمانم
(دیوانی مندالآن، ل30)

هەروەها لە شیعری (پێشوازی زستان)دا، بە زستان دەڵێ وەك چۆن تۆ فرمێسك دەبەخشییە نیشتیمان، ئێمەش ئاوا گیانی پێ دەبەخشین:

ئێمەش هەموو وەکو تۆین
ئەویندار*ی باخ و کۆین*
تۆ فرمێسك و ئێمە گیان

122

دەبەخشینە نیشتمان

(دیوانی منداڵان، ل49)

لەتیف هەڵمەت گۆرانی بۆ باران و ڕووبار و جوتیار و شوان و کرێکار... دەچڕێ، وەڵێ گۆرانییە هەرە جوانەکەی، ئەوەی کە لە هەموو گۆرانییەکانی دی جوانترە، بۆ جوانی نیشتمانی دەچڕێ:

گۆرانی دەڵێم بۆ باران

دەمان داتێ ئاوو نان

تا لە کۆتایی شیعرەکەدا دەڵێ:

بەڵام کام گۆرانیم جوانە

بۆ جوانی نیشتمانە

(دیوانی منداڵان، ل159)

دیارە نیشتیمانی لەتیف هەڵمەت پارچەکانی دیکەی کوردستانیش لە خۆ دەگرێ، وەك لە شیعری (پۆستی کوردستاندا) لەسەر زاری منداڵێکەوە گلەیی لە پۆستەچی دەکات:

ئەی پۆستەچی

ئەی پۆستەچی

لەکوێوە دێی بۆ کوێ دەچی

بۆچی نامەی براکەممم

بۆ ناهێنێ لە قامیشلی..؟

(دیوانی منداڵان، ل322)

لە شیعری (باڵ)یشدا لەسەر زمانی منداڵێکەوە خۆزگەی ئەوە دەخوازێ لە سلێمانییەوە بچووبایە بۆ لوڕستان یاریی لەگەڵ منداڵانی ئەوێ بکردایە.

ئەو تەنانەت لەو شیعرەی باسی یاری و تۆپیش دەکات، ئەوە دەخاتە دڵی منداڵانەوە کە گەورە بوون دەبن بە پێشمەرگە و پاسەوانی نیشتیمان، وەك لە شیعری (تۆپەکەم)دا دەڵێ:

تۆپەکەم سرك و شەنگە

پڕ لە گوڵی ڕەنگ ڕەنگە
تا لە کۆتاییدا دەڵێ:
من منالێ بەهێزم
تۆپی خۆم دەپارێزم
گەورەش بووم پاسەوانم
بۆ گەل و نیشتمانم
(دیوانی مندالان، ل86و87)

ئەمەو لە زۆرێك لە شیعرەکانی دیکەی لەتیف هەڵمەتدا، گیانی خۆشویستنی نیشتیمان و بەرز ڕاگرتنی ناوی شەهید و ستایشکردنی ڕاپەڕین و لاواندنەوەی هەڵەبجە و خۆشویستنی زمانی کوردی و یادکردنەوەی نەورۆز و هتد... بە ڕوونی دەبینرێ.

ب ـ بایەخدان بە لیستکی مندالان

ئەگەر شیعری (تۆپەکەم) و بەشێك لە شیعرەکانی دیکەی لەتیف هەڵمەت، زێتر کوڕانە بن و بۆ مندالی کوڕ گوترابن، ئەوا بەشی زێتریشی بۆ مندالانی کچ نووسیوە، لەنێو هەموو ئەو شیعرانەی کە خوێنەر وا هەست دەکات لەگەڵ مندالی کچ دەدوێ زۆرترینیان لەسەر زمانی بووکەشووشە یا لەگەڵ بووکەڵە دەدوێ، چونکە وەك ئاشکرایە مندال و بووکەڵە، بەتایبەتی مندالی کچ زۆر بەیەکەوە پەیوەستن، ئەگەر مندالێکی کچ بووکەڵەی نەبێ وەك ئەوە وایە هەموو شتێك یا شتێکی زۆر گەورەی لێ زەوت کرابێ، بۆیە مندال پێویستی بە بووکەڵە هەیە، چونکە ئەمە "ئاسوودەبوونێکە بۆی کە خەم و ئێش و ئازار و نەخۆشییەکانی پێدەردەکات و متمانەش لەلای دروست دەبێ" (کۆمەڵێ پسپۆڕی ئەمەریکی، 2005، ل53). جا ئەمە بۆ هەموو تەمەنێکی مندالی کچ ڕاستە بە شێوازی جیا، بۆ نموونە "مندال لە تەمەنی 3 ساڵی چەندین جار ئارەزوی ئەوە دەکات بووکەڵانەکەی بخەوێنێت، پاشان خەبەری بکاتەوە، بەڵام کچە مندالی پێنج ساڵان مەیلی چالاکی گەورەتر دەکات" (سەرچاوەی پێشوو، ل54). بۆ نموونە لە شیعری (بووکە شووشە)دا دوای

ئەوەی ستایشی پرچ و چاو و ڕومەت و خەندە و جل و پەنجە و ملوانکەی بووکەڵەکەی دەکات، پاشان دەڵی من شتی دەدەمێ بەڵام ئەو وەریناگرێ و خەوی دێ:

بووکە شووشەکەم شەنگە
شەڕ ناکاتو بێدەنگە...

تا دەگاتە:

شتی جوانی دەدەمێ
ئاوو نانی دەدەمێ
وەری ناگرێ نایەوێ
ماندوو بووە.. ئەخەوێ..!
(دیوانی منداڵان، ل31)

لە شیعری (بووکە شووشەکەم)یشدا، باسی ئەوە دەکا کە باران باریوە بووکەشووشەکەی تەڕ دەبێ و دوایی سەری ژان دەکات و نەخۆش دەکەوێ، بۆیە دەڵێ دەبێ جلی تازەی لەبەرکەم:

دەبێ دەستو برد بکەم
جلی تازەی لەبەرکەم
مەگری بووکەشووشە گیان
وا بۆت دێنم جلی جوان
(دیوانی منداڵان، ل323)

ج ـ هاندانی منداڵان بۆ خوێندن و فێربوون

هاندانی قوتابییان بۆ چوونە قوتابخانە و خۆشەویستی زانست و کتێب و دەفتەر و ڕێزگرتن لە مامۆستاش، پانتاییەکی زۆری لە شیعرەکانی لەتیف هەڵمەتدا گرتووە، وەك لە شیعرەکانی (باخچەی فێرگە، قوتابخانە، مناڵانی باخچە، پاداشتی ماندووبوون، خەو و کەڵەشێر...) ئەوە چەند بارە کراوەتەوە کە قوتابخانە و باخچەی منداڵان خۆش و دلگیرن، کەلوپەلەکانی دەپارێزین و ڕێزی مامۆستا

دەگرین، لە قوتابخانەوە فێری زانیاری دەبین و مامۆستا کە ڕابەرمانە شەوەزەنگمان بۆ ڕووناك دەکاتەوە، بە خوێندنەوە و ئەنجامدانی ئەرکەکانی قوتابخانە پێش دەکەوین و سەردەکەوین، لە شیعری (قوتابخانە)دا، ئەوها پەسنی زانست دەدات و خوێندنگە بە مەڵبەندی بیر و هۆش ناوزەد دەکات:

قوتابخانە زۆر خۆشە
مەڵبەندی بیر و هۆشە
ئەپارێزم باخچەکەی
دەرگا و شووشە و پەنجەرەی
بەرد ناهاوم بۆ داری
پڕ لە گوڵ و هەناری...
(دیوانی مندالان، ل108-109).

ئەو ئاوڕ لە چەندین پرس و باسی پەروەردەیی و فێرکاری دەداتەوە و تۆوی ڕەوشت و خۆشەویستی و ڕێز لە یەکدی گرتن لە دڵ و دەروونی منداڵدا دەچێنێ و گیانی یەکتر قەبوڵ کردن و تەبایی لای زارۆکان خۆشەویست دەکات.

د ـ پرسی ئازادی و ئیرادە

هەروەها لەتیف هەڵمەت لەسەر زمانی گیاندار و بێ گیان و منداڵانەوە، وانەی ئازادی دەڵێتەوە و ئەوە ڕادەگەیەنێ دیلێتی و قەفەس زیان بە ژیان و ماف و ئیرادەی مرۆڤ دەگەیەنن، هەر وەك لە شیعرەکانی (دەنگ، دارتاش، وێنەی باخچە و باڵندە...)دا، جاڕی شکاندنی قەفەس دەدات و گۆرانی بۆ ئازادی دەچڕێ، لە شیعری (دارتاش)دا سوێند دەخوات کە هەرگیز قەفەس دروست نەکات:

گەر دارتاش بم بە مشار
دەبڕمەوە تەختە دار
لە داری چنار و گوێز
دروست دەکەم تەختە و مێز
کورسی قوتابخانەو ماڵ
بۆ گەورەو هەم بۆ منال
جۆلانێ دروستدەکەم

بۆ کۆرپەی خەندە بە دەم
بەڵام سوێند بێ... سوێندی بەرز
قەت دروست ناکەم قەفەز
نەوەك ڕۆژێ زۆرداری
تیا بەند بکا باڵداری..!
(دیوانی منداڵان، ل113)

٥ ـ ڕێزگرتن لە خاوەن پێداویستیی تایبەت

شاعیر لە چەندین دەقدا وا لە منداڵ دەکات ڕێز بۆ کەمئەندام و خودان پێداویستییە تایبەتەکان دابنێ، هەروەها هانی زارۆکان دەدات ڕێزی نابیناکان بگرن، ئەو بە منداڵان دەڵێ هاوڕێ نابیناکانمان بە دڵ سەیری ژیان دەکەن:

گەڵێ هاوڕێی نابینا هەن
بە دڵ سەیری ژیان دەکەن
سەیری ڕەش و سپی دەکەن
بە دڵ ڕاستی بەدی دەکەن
(دیوانی منداڵان، ل320).

لەتیف هەڵمەت لە چەند دەقێکدا، بەرگری لە کێشەی فەلەستین دەکات و بە چاکە ناوی قودس و بەیروت دێنێ و زەمی ڕژێمی ئیسرائیلی دەکات، بەتایبەتی لە یەکەم کۆبەرهەمیدا. ئەو ژمارەیەك شیعر و چیرۆکیشی لە عەرەبییەوە وەرگێڕاوەتە سەر زمانی کوردی، هەروەك سوودی لە ناوەرۆك و بیرۆکەی کۆمەڵی دەقی ئەدەبی ئازەری دیوە و ئاماژەی پێداون. جگە لەمانەش کۆمەڵێ شیعری جیهانی کە لەلایەن منداڵەوە بۆ منداڵ نوسراون لە عەرەبییەوە گۆڕیوە بۆ سەر زمانی کوردی، کە ئەمە لە ئەدەبی کوردیدا وێنەی دەگمەنە.

چارەم: فۆرمی شیعرەکانی لەتیف هەڵمەت

زمانیی شیعریی لەتیف هەڵمەت زمانێکی ڕەوان و پاراو و ناسکە، ئەو کوردیزانێکی کارامەیە و تابلێی لە مامەڵەکردنی لەگەڵ وشە و ڕستە و وێنەی شیعریدا، ڕەنج دەدات و خۆی ماندوو دەکات و وەستایەتی بەکاردێنێ، چون ئەندازیارێکی زیرەك لە وشەی ڕۆژانە و پەیڤی نێو فەرهەنگ و یاریی منداڵان، باڵاخانەی قەشەنگی شیعر و پەخشان بونیاد دەنێت. چوون نیگارکێشێکی بەسەلیقە کە فلچە و مەرەکەبەکەی هەقایەت و داستانی خۆش خۆشن، وێنەی قەشەنگی وەها دروست دەکات، گەورە و منداڵ سەراسیمە دەکات، لە شیعری (پێشوازی زستان)دا نووسیویەتی:

ئەی زستانی باو باران
کچۆڵەی چاو پڕ گریان
تۆی بە فرمێسکی ڕەوان
گوڵڕێژ دەکەی گشت جیهان
(لەتیف هەڵمەت، ل49)

ڕاستە بەر لە لەتیف هەڵمەت، لە ئەدەبی کوردیدا شیعری ئازاد بۆ منداڵان نوسراوە، بەڵام ئەو لە ڕووی ژمارەوە زۆرترین شیعری ئازاد و چیرۆکە شیعر و پەخشانە شیعری بۆ منداڵان نووسیوە، کە بەشێکیان زۆر درێژن، هەروەها لەو شیعرانەشی کە ئازاد نیین و شیعری کێشدار و سەروادارن زۆربەیان لەسەر کێشی حەفت بڕگەیی و هەشت بڕگەیین، بەڵام لەتیف هەڵمەت بەهۆی ئەوەی شیعری ئازادی زۆرە و لە شیعری گەورانیشدا شیعری ئازاد دەنووسێ، هەروەها بۆ منداڵانیش جگە لە شیعر چیرۆکیشیان بۆ دەنووسێ، بۆیە لەو شیعرانەی کێشدار و سەرواداریشن، هەندێ جار زۆر گوێی بە ژمارەی بڕگەکان نەداوە و هەندێ شیعری بۆ نموونە کۆپلەیەکی حەفت بڕگەییە، دوایی لە کۆپلەیەکی دی دەبێتە هەشت بڕگەیی، شیعری وای هەیە هەمووی هەشت بڕگەییە، لە نیوە دێری کۆتاییدا بڕگەیەکی بۆ زیاد دەکا یا کەم دەکا، بۆ نموونە لە شیعری (خەون)دا دەڵێ:

من خەونێکی خۆشم دی
مانگ هاتبوو بۆ سەر زەوی
لە شەوی ئەنگوستەچاوا

مەلەی ئەکرد لە ئاوا
بەدرێژایی شەو تا بەیان
مانگی دەم بەخەندەو جوان
لەگەڵ سەدان ماسی ورد
هەر یاری و مەلەی دەکرد
(دیوانی منالان، ل191)

وەك دەردەکەوێ ئەم چەند دێرەی سەرەوە حەفت بڕگەیی و هەشت بڕگەیی و نۆ بڕگەییشی تێدایە.

لە شیعری (زستان)یشدا، ژمارەی بڕگەکانی هەموو نیوە بەیتەکانی وەکو یەك نین، ئەوەتا دەڵێ:

کاتێ من دێم بەفر دێ
سپی دەبێ شار و دێ
منالٚ بۆ کۆلان ڕادەکەن
شێرە بەفرینەی تیا دەکەن...
(دیوانی منالان، ل220)

هەروەها لە شیعری (ئاسمان)دا کە شیعری وەرگێڕدراوە و بەم شێوەیە دەست پێدەکات:

ئاسمان هەتا بڵێی بەرزە
زستان هەر بارانەو تەرزە
(دیوانی منالان، ل169)

کە بە کێشی هەشت بڕگەیی نووسراوە، کەچی لە نیوەی شیعرەکەدا بووە بە حەفت بڕگەیی، وەك دەڵێ:

هەنگاو بۆ هەر کوێم دەبات
ئاسمان تەماشام دەکات
(دیوانی منالان، ل169)

تەنانەت لە نیوە دێری کۆتاییدا دەبێتە شەش بڕگە و دەڵێ:

مانط و ئەستێرە و هەتاو
بۆ ئاسمان بوون بە چاو
(دیوانی مناڵان، ل169)

هەم کێش و هەم سەروا لەلای منداڵ بایەخی زۆری هەیە و زۆربەی ئەو گۆرانی و یارییە فۆلکلۆرییانەش کە لای منداڵ خۆشەویستن گرنگیی بە کێش و سەروا دراوە، لەتیف هەڵمەت یەکێك لەو شاعیرانەیە زۆر بایەخی بە سەروا (قافیە) داوە، لە شیعرە ئازاد و چیرۆکەشیعرییەکانیشیدا، کە کێشی شیعر فەرامۆش دەکرێ، بەڵام بە بەردەوامی یەکێتیی قافیەی پاراستووە، ئەوەش خاڵێکی هێزی شاعیرە لەو ڕوانگەوەی کە وەك عەزیز گەردی دەڵێت: "سەروا دیاردەیەکی زەقی شیعری جیهانییە بەگشتی و شیعری کوردییە بەتایبەتی، شیعری کوردی هەر لە سەرەتاوە تا بیستەکانی سەدەی بیستەم، بە هەردوو جۆریەوە (نووسراو و زارگۆتن)، بە هەموو زارەکانییەوە، زۆر پابەندی سەروا بووە، دەستبەرداری کێشی یەك ڕەنگیش بووبێ (وەکو هەندێ بەیتی فۆلکلۆری) دەستبەرداری سەروا نەبووە" (عەزیز گەردی، 2005، ل6). لەگەڵ ئەوەش لە چەند شوێنێکی کەمی شیعرەکانیدا قافیەی زۆر دووبارەبووەوە و سواوی بەکار هێناوە، یا هەندێ قافیە و پاش قافیەی وای بەکار هێناوە ڕیتم و ئاوازی شیعرەکەی لەنگ کردووە، بۆ نموونە لە شیعری (کەڵەکێوی)دا، کە وەك خۆی دەڵێ بنەڕەتی شیعرەکە لە دەقێکی ئازەرییەوە وەرگیراوە دەڵێ:

لەپڕ شاخی کەڵەکێوی
گیر بوو لە شورەی تەلەزی
(دیوانی مناڵان، ل256)

لێرەدا بۆ وشەی (کەڵەکێوی) کە هاوقافیەی (ڕێوی، پشێوی، بزێوی، بەدنێوی...)یە، ئەو هاتووە (تەلەزی) هەڵبژاردووە! هەروەها لە بەشێکی دیکەی شیعرەکانیدا بۆ وشەی (بدەرێ)، وشەی (مەدەرێ)ی کردووەتە هاوسەروا، یا بۆ هەردوو وشەی (قەڵای) و (گوڵاڵەی) پاش قافیەی (خۆی دەدوێ)ی بەکار هێناوە، بۆ وشەی (ببینم)،

وشەی (دەچم) و بۆ وشەی (پێکەنی)ش وشەی (گەوجێتی) کردووەتە هاوسەروا و هتد... هەروەها لە هەندێ شوێندا بە (کۆ) قسە دەکات، کەچی بۆ ڕاگرتنی قافیەی شیعر دەیکات بە (تاك) یا بە پێچەوانەوە، بۆ نموونە لە شیعری (بووکەشووشە)دا دەڵێ:

چاوەکانی ڕەش ڕەشە
دەمی پڕ خەندەی گەشە
(دیوانی منالان، ل31)

لێرەدا مادام باسی چاوەکان هاتووە، دەبوو بنووسرێ (ڕەشن)، نەك (ڕەشە)، بەڵام بۆ ئەوەی لەگەڵ (گەشە) ببێتە هاوقافیە وای نووسیوە. هەروەها لە شیعری (تابلۆیەك)دا دەڵێ:

دوکەڵێکی ڕەش‌و چڵکن

بەدەوریدا وروژاوە
بەهەزاران منالو ژن
لە ناوەندی تابلۆکەدا کوژراوە
(دیوانی منالان، ل295)

لێرەشدا بۆ هەزاران منداڵ و ژن، (کوژراون) بەکار دێ نەك (کوژراوە)، لێ بۆ ئەوەی لەگەڵ (وروژاوە) ڕێك بکەوێ کردوویەتی بە (کوژراوە). لە شیعری (پەڵە هەور)یشدا، چەند کۆمەڵێ بەرخی هەیە، بەڵام لەبری ئەوەی بڵێ بێ لەکەن، دەڵێ بێ لەکەیە، تا ببێتە هاوسەروای (هەیە):

چەند کۆمەڵێ بەرخم هەیە
سپی سپی بێ لەکەیە
(دیوانی منالان، ل50)

سەبارەت بە ناوونیشانی شیعرە منداڵانییەکانی لەتیف هەڵمەت، پێویستە ئەوە بگوترێ کە لە هەڵبژاردنی ناوونیشاندا، توانیویەتی زیرەکانە مامەڵە بکات و هەر ناوونیشانێك گوزارشتێکی زۆر نێزیکی ناوەرۆکەکەی بێ، لەگەڵ ئەوەش بەشێك لە

ناوونیشانەکانی زۆر لەیەکەوە نێزیکن، بۆ نموونە ئەو شیعرێکی هەیە بە ناوی (بووکەشووشە)، شیعرێکی دیکەی هەیە بەناوی (بووکەشووشەکەم)، تەنانەت ناونیشانی دووبارەبووەوەشی هەیە، دوو شیعری هەیە بەناوی (دارستان)، دوو شیعری هەیە بەناوی (مامۆستا)، زێتر لە شیعرێکی هەیە بەناوی (باران) و هتد... هەروەها هەندێ لە ناوونیشانەکانی زۆر درێژن، وەکو: (مار نابێتە هاوڕێی کەس)، (وەرزەکان چەند مانگن)، (ناونیشانی منالانی کوردستان)، (دەنگو ئاوازی کۆتر) و (دیرۆکی شەڕی دوو بزن) و هتد...

لەتیف هەڵمەت هەندێ کەرەستە و وشە و خوازەی نوێی هێنایە نێو ئەدەبی منداڵانی کورد، کە پێشتر یا نەبوون، یا زۆر دەگمەن بوون، ئەو لەگەڵ نووسینی شیعر، چیرۆکیشی فەرامۆش نەکرد، لە هونەری شیعر نووسینیشدا، شیعری ئازادی زۆری هەیە، هەروەها ئەو هونەرەی کە پێی دەگوترێت چیرۆکەشیعر زۆر پەرەی پێدا، ژمارەیەکی بەرچاو دەمەتەقێ و ئۆپەرێتی نووسیوە، سوودی لە بیرۆکەی شیعر و چیرۆکی گەلانی دیکە وەرگرتووە و لە بەرهەمی منداڵانەی ئەوانیشی کردووە بە کوردی، لەناو بەرهەمە وەرگێڕدراوەکانیشیدا ئاوڕی لەو شیعرە بیانییانە داوەتەوە کە منداڵ بۆ منداڵی نووسیوە.

بەشێکی دەقەکانی لەتیف هەڵمەت کە بۆ منداڵان نوسراون، پەخشانەشیعرن، کە دیارە "پەخشانە شیعر نووسینێکە لە ڕواڵەتی پەخشاندا بەڵام هەڵگری توخمە باوەکانی شیعرە، وەك: کێش، هونەرە کەلامیەکان، لەحنی تایبەت، سەروای ناوەکی، هاوئاهەنگی پیتەکان و وێنە دیداری و ژنەفتەنیەکان" (بەختیار سەجادی و محەمەد مەحموودی، 2004، ل 113). بەشێك لە پەخشانە شیعرییەکان وشەی قورس و خوازە و وشەی جوت مانای وای تێدا هەیە، کەم منداڵ هەیە تێی بگات. لە پەخشانە شیعری دارستاندا وەهای نووسیوە:

بۆ نایەڵن تاوێ لەسەر
سەوزە گیای قژ نەرما بۆ خۆم

لەسەر گازەرای پشت ڕاکشێم
كاژی ماندوێتیٚ دووریی ڕێم
دابماڵم لە ئەستۆم..
لە گۆمی خەوی شیریندا.. هێمن هێمن..
تەپو تۆزی كۆچو بارم لە خۆم بشۆم..
(دیوانی منالاَن، ل43)

ئایا منداڵ لەم وەسف و گوزارشت و ڕەوانبێژییە تێدەگات؟ دیارە ئەم وێنە شیعرییانە بۆ منداڵ قورسن، بەتایبەتی بۆ منداڵانی خوار تەمەنی دە ساڵان. ئەو لە شیعرەكانیشیدا وەك كەسێكی زمانپاراو و كوردیزانێكی كارامە دەركەوتووە، وەلیٚ ئەو كوردیزانییەی ئەگەر لە زۆر باردا كۆمەكیان كردبیٚ تا شیعری بەپێز و قەشەنگ بۆ منداڵان بنووسیٚ، ئەوا لە هەندیٚ شوێندا، بوونەتە هۆی گرانكردنی فۆرمی شیعرەكانی و وەك دەقێكی ئالۆز و تەمومژاوی خۆیان پیشانی منداڵ بدەن، بۆ نموونە منداڵ چ لە وشەكانی -ڕەزن، یادگە، دەغەزار، قەقنەس، مەلۆش، هەژگ، تیلماسك، زگار، كاكێشان، چنچڵی، ڕچی، پۆرخز، ناقرە و بۆقەتە...- تێدەگات، یان ئەگەر لە ناوچەیەكیش بەكار بێن، بەشی زۆری منداڵی ناوچەكانی دیكەی كوردستان، كە دیالێكت و بەشە دیالێكتی دیكە دەئاخفن، لەوە ناچیٚ تێی بگەن.

لەتیف هەڵمەت كۆمەڵیٚ وشە و زاراوەی جوانی لە دەقە ئەدەبییەكانی بەكار هێناوە، ئاخر ئەو فەرهەنگی شیعرە منداڵانییەكانی پڕن لە وشەگەلی - گوڵ، نیشتیمان، بەهەشت، پەری، خەندە، باخچە، هێلانە، جۆلانیٚ، پەپوولە و ئاسمان و هتد...- بەڵام لە بەكاربردنی زۆر وشە و زاراوەیش كە ڕەنگە زۆر پێویست نەبن لە تێكستی منداڵاندا بەكار بێن، كەچی ئەو بەكاری هێناون، بەتایبەتی لە ئەزموونە بەراییەكانیدا، وشەگەلی - قەنارە، خوێن، پەژارە، تابووت، چەپەڵ، دێزە، نەگریس، بەدكار، دڕندە، بۆگەن، ناپاك، بیٚ ئەمەك، تف، تفەنگ، تانك...- لە تێكستەكانیدا دەبینرێن، كە ئەمەش ئەگەر زیانی بە ئەدەبی منداڵانی ئەو نەگەیاندبێت، ئەوا هەرگیز قازانجی نەبووە، ئەمە بەلەربەچاوگرتنی ئەوەی كە هەندێكیان بەر لە سی

چل ساڵ لەمەوبەر نووسراون، بۆیە ئەگەر بکەونە بەر دادگای ڕەخنەش دەبێ ڕەچاوی ئەو سەردەمە بکرێت و بە چاوی ئەو قۆناغە هەڵبسەنگێنرێن. بەڵام ئەو چونکە فەرهەنگی زمانی دەوڵەمەندە و لە بەکاربردنی وشە و ڕستەدا خودان ئەزموون و وەستاییەکی چاکە، زێدەڕۆییی نییە گەر بڵێین هیچ ڕستە و بەیت و وێنەی کرچوکاڵ و بێ واتا نادۆزیتەوە. هەروەها لە وشە و زاراوەی نێو دیالێکتی کرمانجی خواروودا شارەزایە و تا ڕادەیەکی زۆریش ڕەچاوی ڕێنووسی جوانی کردووە و جوان مامەڵەی لەگەڵدا کردووە، لەگەڵ ئەوەش لە هەندێ شوێندا لە پێکەوەلکاندنی وشە و پاشگرێك، یا لە یەك جوداکردنەوەی پێشگرێك و وشەیەکدا، وەکو پێویست ورد مامەڵەی نەکردووە، بۆ نموونە لە چیرۆکە شیعری -جوانترین دێ-دا نووسیویەتی:

گوندەکەم لە هەموو جیهان قەشەنگترەو کانیە
بچکۆلەکانیشیی لە هەموو دەریاکانی جیهان گەورەترو
شۆخو شەنگ ترە
(دیوانی منالان، ل21)

ئەمە لە کاتێکدا ئەگەر بۆ (کانییە)ش یەك (ی) بەکار بێنێ و بنووسێ (کانیە)، بەڵام دیار نییە بۆچی لەباتی (بچکۆلەکانیشی)، نووسیویەتی (بچکۆلەکانیشیی)! یان لە (قەشەنگتر) و (گەورەتر) دروستی نووسیوە، کەچی هەر لە دوای ئەوە لەباتی (شۆخو شەنگتر)، نوسیویەتی (شۆخو شەنگ تر). هەروەها (بووکەشووشە)ی بە (بووکە شووشە) و (بووکە شوشە)ش نووسیوە، لەباتی (جوانیی دایك)، ئەو (جوانی دایك)ی نووسیوە، لە هەمان دەمدا (با نابینرێ)ی کردووەتە (با نابیینرێ)، (گۆرانیی پیتەکان)ی نەنووسیوە و (گۆرانی پیتەکان)ی نووسیوە، وشەی (لەسەرخۆ)ی بە (لە سەر خۆ) نووسیوە، کەچی لەجیاتی (با پیر نەبین) ئەو (باپیر نەبین)ی نووسیوە... ئێمە دەزانین بەیەکەوە لکاندنی وشە لەگەڵ پێشگر و پاشگر، یا نووسینی یەك (و) و دوو (و)، یا بەکار هێنانی یەك (ی) و دوو (ی) لە زمانی کوردیدا بەتایبەتی لە ڕێنووسی ئەلفبای عەرەبیدا کێشەی زۆری هەیە و یەکلا نەکراونەتەوە، چونکە

"چەند جارێك كۆڕ و كۆبوونەوە و سیمیناری تایبەت ڕێك خراوە بۆ یەكخستنی ڕێنوسی زمانی كوردی و ڕێككەوتن لەسەر هەندێك وشە و زاراوە كە كێشەی تێدا هەیە، بەڵام بەشی زۆری ئەو گردبوونەوانە ئەنجامی دڵخۆشكەری لێ نەكەوتووەتەوە" (زیاد ڕەشاد قادر، 2013، ل 33). بەڵام ئەم نموونانەی باسمان كردن دەكەونە دەرەوەی ئەو كێشانەوە.

هەروەها لەتیف هەڵمەت لە بەكارهێنانی هەندێ وشەدا، وەكو پێویست و ورد مامەڵەی نەكردووە، ئەگەرچی ئەو وشانە زۆر دەگمەنیش بن، بەڵام مادام لە بەرهەمی سەر بە ئەدەبی منداڵاندایە، زووتر هەستی پێ دەكرێ و كەمتر بواری ئەوەی تێدایە لەژێر ناوی گەمەكردن بە وشە و لێسەندنەوەی دەسەڵات لەم وشە و پێدانی بەو وشەدا جێگایان بكرێتەوە، نازانم بۆچی ئەو (مەڕ و پەز)ی پێكەوە بەكارهێناوە، لەكاتێكدا یەك مانایان هەیە و لەنێو ئەو دەربڕینە جوتپەیڤانەشدا جێگای نابێتەوە كە لە كوردیدا باون، وەكوو (بەژن و باڵا)، (جێ و مەكان) و (بەخت و مراز)... كە یەك مانایان هەیە و هەندێ جار هەردوو وشەكە كوردین و هەندێ جاریش وشەیەكیان كوردییە و ئەوەی دیكە هی زمانێكی دیكە و هاتووەتە نێو زمانی كوردییەوە (Ocek, 2014, r51). هەروەها وشەی (پڕمە) بۆ گریان بەكار دێ، كە بە واتای - شیوەن، گریانی بەهێز، گریانی لەناكاو- دێ، كەچی ئەو (پڕمەی پێكەنین)ی بەكار هێناوە. لە شوێنی دیكەدا (فرمێسكی قاڵ) و (كۆتری مۆر)ی بەكار هێناوە! هەروەها لە شیعری فێركاریدا وەك چۆن گرنگە شاعیر زمانێكی سادە و نەرم بەكار بێنێ و خۆی دوور بگرێ لە زمانی ئامۆژگاریی ڕاستەوخۆ، لەویش گرنگتر ئەوەیە زانیاریی نادروست بە منداڵ نەڵێت.

135

ئەنجام

لەتیف هەڵمەت وەك شاعیر و چیرۆکنووسێکی دیار لە نیوەی دووەمی حەفتاکانی سەدەی ڕابردووەوە دەستی داوەتە نووسین و وەرگێڕانی شیعر و چیرۆك بۆ منداڵان و تا ئێستاش بەردەوامە، ئەگەر زێوەر و بەشێك لە هاوڕێکانی ڕێبەرایەتی ئەدەبی منداڵانی کورد بکەن لە بیستەکانی سەدەی ڕابردووە وە تا کۆتایی نیوەی یەکەمی سەدەی ڕابردوو. گۆران و ئەدیبانی دوای خۆیشی بە نەوەی دووەمی ئەدەبی منداڵانی کورد دابنرێن، ئەوا لە تیف هەڵمەت لە چارەگی کۆتایی سەدەی بیستەم بە نوێکەرەوەی زمان و فۆرم و ناوەرۆکی شیعر و چیرۆکی منداڵان دادەنرێت. ڕاستە بەر لە لەتیف هەڵمەت، لە ئەدەبی کوردیدا شیعری ئازاد بۆ منداڵان نوسراوە، بەڵام ئەو لە ڕووی ژمارەوە زۆرترین شیعری ئازاد و چیرۆکە شیعر و پەخشانە شیعری بۆ منداڵان نووسیوە، جگە لە پێشخستنی هونەرەکانی چیرۆکەشیعر و دەمەتەقێ و شیعری ئازاد لە ئەدەبی منداڵانی کورددا، هەروەها چ وەك وەرگێڕان یا سوود وەرگرتن لە بیرۆکەی دەقی ئەدەبی بێگانە، بەرهەمگەلێکی عەرەبی و ئازەری و هی تری کردووە بە کوردی، ئەو یەکێکە لەوانەی بایەخی زۆری بە وەرگێڕانی ئەو دەقە ئەدەبییانە داوە کە لەلایەن منداڵانەوە بۆ منداڵان نووسراون. ئەگەرچی مێژووی نووسینی لەسەر هیچ یەکێك لە تێکستەکانی نەنووسیون، بەڵام ئەوەندەی لە ڕێگەی ساڵی بڵاوکردنەوەی چاپی یەکەمی کتێبەکانییەوە دەردەکەوێ ئەوەیە کە زمان و ستایلی نووسینی هەموو شیعرەکانی وەکوو یەك نیین. ئەویش وەکوو شاعیرانی پێش خۆی و هاوسەردەمی خۆی، سەرەتا بە شیعر و نووسین بۆ گەوران دەستی پێکردووە، دواتر ئاوڕی لە بواری ئەدەبی منداڵان داوەتەوە. هەروەها بە سەرنجدان لە کۆی بەرهەمەکانی لەتیف هەڵمەت بە شیعر و پەخشانییەوە، ئەوەش دەردەکەوێت کە ناوبراو هەرگیز شیعری ئایینی و شیعری گاڵتەوگەپ و مەتەڵە شیعری نەنووسیوە. چیرۆکی کورت و درێژیشی هەیە، بەڵام لە ئەزموونی نوسینیدا هیچ ڕۆمان و نۆڤلێتێکی بۆ منداڵان نەنووسیوە.

ناوەڕۆکی ئەو شیعرانەی لەتیف هەڵمەت کە بۆ منداڵانی نووسیون، مژارەکانی نیشتمانپەروەری و هاندانی منداڵان بۆ زانست و فێربوون و هاندانی منداڵ بۆ ڕێزگرتن لە خاوەن پێداویستی تایبەت و هەروەها جوان نیشاندانی پرسی ئازادی و باوەڕبەخۆبوون و بایەخدان بەو کەرەستە و لیستکانەی منداڵ یارییان پێدەکات، پانتاییەکی گەورە لە شیعرەکانی ئەو شاعیرە دەگرنەوە. سەبارەت بە فۆرمی شیعرەکانی وی، جگە لەوەی زمانێکی پاراو و پەتی بەکار دێنێ و ناوونیشانی جوان بۆ شیعرەکانی بەکاردێنێ، هەروەها وێنەی شیعریی ناسك بە وشە دروست دەکات و زۆربەی ئەو وشانەیشی بەکاری دێنێ، سەر بە فەرهەنگی منداڵن، ئەگەرچی لە هەندێ شوێندا زاراوەی قورس و وێنەی هونەریی گران بەدی دەکرێت. ئەو لە بەشێکی شیعرەکانیدا هەم کێش و هەم سەروا لەنگی و ناتەواوییان تێدا هەیە و هەندێ جار نیوە بەیتێك لەگەڵ نیوە بەیتێکی دوای خۆی ژمارەی بڕگەکانیان جیاوازی تێکەوتووە.

Serçawekan

Adak, Abdurrahman. (2014). *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*, Nûbihar, Çapa Duyem, Stembol.

Berzencî, Ehmed Seyîd Elî. (2004). (Kokirdinewe û Rekxistinî). *Sercemî Berhemî Şakir Fetah,* Dezgay Çap û Bilawkirdinewey Aras, Kitêbî Duwem, Çapî Yekem, Hewlêr.

Cemal, Sozan. (2006). *Saykolojî Mindal*, Berêweberêtî Giştî Çap û Bilawkirdinewe.

Ehmed, Nahîde. (2005). *Seretayek Derbarey Serheldanî Edebî Mindalanî Kurd,* Dezgay Çap û Bilawkirdinewey Mukiriyanî, Çapxaney Wezaretî Perwerde, Çapî Yekem, Hewlêr

Elî Ehmed, Newzad. (2007). *Mindal û Edeb (Lêkolînewe)*, Çapî Sêyemî Elîktronîk.

Fayeq, Ferhad. (2013). *Sirûdî Kurdî: Komelêk Sirûdî Neteweyî û Nîştimanî.*

Ferhadî, Heme Salih.(2014). *Pêgey şî'rî mindalan lay şairanî kurd*, Bilawkrawekanî Ekadîmiyay Kurd, Çapxaney Hajî Haşim, Hewlêr.

Firyad Mihemed, Sazdanî. (2009). "Çawpekewtin legel Letîf Helmet" *Govarî Peyemî* Rastî, J. 84.

Gerdî, Ezîz. (2005). *Serwa – lêkolineweyekî şîkarî berawrde le şî'rî kurdî da*, Dezgay Çap û Bilawkirdinewey Aras, Çapî Yekem. Hewlêr.

Helmet, Letîf. (2013). *Dîwanî Mindalan û Şî'r û Çîrok bo Mindalan*, Bilawkirawekanî Komeley Rûnakbîrî û Komelayetî Kerkûk, Çapî Sêyem, Kerkûk.

Hewramî, Hemekerîm. (2005). *Edebî Mindalanî Kurd (Lîkolînewe, Mêjû, Serheldan*), Çapkirawekanî Korî Zaniyarî Kurd, Çapxaney Wezaretî Perwerde, Bergî Yekem, Hewlêr.

Hewramî, Hemekerîm. (2007). *Edebî Mindalanî Kurd Diway Raperîn (Lêkolînewe, Nirxandin, Mîkanîzmekan)*, Bilawkirawekanî Korî Zaniyarî Kurd, Çapxaney Dezgay Aras, Bergî Duyem, Hewlêr.

Hiyom, Cînot. (Bêtarîx). *Peywendikanî Dayik û Bawik be Mindalekaniyanew, Mindaleket Bem Core Perwerde Bike*, Wer:Selah Se'dî, Dar al-Ma'rife, Beyrût.

Komelê Pisporî Emrîkî. (2005). Geme le jiyanî mindalanda, Wer.Kemal Faruq, Bilawkirawekanî Dezgay Wergêran, Çapxaney Wezaretî Perwerde, Çapî yekem, Hewlêr.

Mehmûd, Fazil Mecîd. (2000). *Şî'rî Mindalan le Edebî Kurdî da*, Namey Master Pêşkeşkiraw be Zankoy Silêmanî.

Ocek, Nezîr. (2014). *Waneyên Rêzimana Kurmancî*, Çapa Yekemîn, Weşanên Sîtav, Van.

Qader, Zeyad Rashad. (2006) "Çawpêkewtin legel Emîn Mihemed", *Govarî Peyamî Rastî*, Jimare :103.

Qader, Zeyad Rashad. (2013). *Ziman û Mîdiya (Çend Serincêk Leser Layenî Rênûs û Ziman le Mîdiyakanî Herêmî Kurdistan da*) , Çapxaney Rojhelat, Çapî Yekem, Hewlêr.

Qerenî, Ehmed. (2007). *Şî'rî Fêrkirdin le Edebî Kurdî da (Nîwey yekemî sedey bîstem)*, Dezgay Çap û Bilawkirdinewey Aras, çapî yekem, Hewlêr.

Secadî, Bextiyar; Mehmudî, Mihemed. (2004). *Ferhengî Şikariyaney Zarawey Edebî*, Dezgay Çap û Bilawkrdinewey Aras, Çapî yekem, Hewlêr.

Zîwer.(1985). *Gencîney Merdan û Yadaştî Rojanî Derbederî*, Mihemedî Mela Kerîm Pêşekî û Perawêzî bo Nûsîwe, Çapxaney, al-Şirîke Metbe' al-Adîb al-Baxdadîye, Bexda.

The Journal of Mesopotamian Studies
Mehemed, Nûbar Remdan. Suriye Ceziresindeki Kürt Nakşiliği
The Journal of Mesopotamian Studies, C: 5/1, Winter 2020, s. 141-166.
Doi: 10.35859/jms.2020.673249

Makale Geliş Tarihi: 10.01.2020
Makale Kabul Tarihi: 12.02.2020

النقشبنديّة الكوردية في الجزيرة السوريّة

Nûbar Remdan Mehemed[1]

الملخص

حظيت المدرسة الصوفية باهتمام كبير منذ زمن طويل، وظهرت لها طُرقٌ كثيرة منها النقشبنديّة الخالديّة التي تناولها هذا البحث بالدراسة منذ نشأتها وتطوّرها. ثم أهم المنعطفات التاريخية التي مرّت بها في منطقة الجزيرة السورية، وأهم أعلامها وشيوخها ثم التحوّلات والتغيرات التي طرأت عليها، ودور مشايخها في الوسط الاجتماعي والسياسي، وأهم الأسباب التي دعت إلى انكماش الطريقة وتراجعها ومآلها اليوم.

الكلمات المفتاحية: النقشبندية الخالديّة، الخزنوية، الديرشوية، الزيبارية، الجزيرة السورية

Suriye Ceziresi'ndeki Kürt Nakşiliği

ÖZ

Tasavvuf ekolüne uzun zamandan beri büyük bir önem atfedilmiştir. Bu tarihi seyir içerisinde bu ekolün birçok fraksiyonu ortaya çıkmıştır. Çalışmamızın konusu olan Nakşibendi ekolünün Halidiyye kolu da bu akımlardandır. Bu akıma ortaya çıktığı günden beri büyük bir değer atfedilmiştir. Suriye'nin Cezire bölgesinde ortaya çıkan bu tarikat koluna, şeyhlerine ve tanınmış simalarına tarih boyunca büyük değer verilmiştir. Bu çalışmada söz konusu tatikat kolunun içtimai ve siyasi rollerine değinilecek, tarikatın büzülüp gerilemesinin ve günümüzdeki durumu üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hâlidî Nakşibendiliği, Hazneviyye, Derşeviyye, Zebâriyye, Suriye Ceziresi.

[1] nubarremdanmehemed@mail.com, https://orcid.org/0000-0003-1457-1587,

Kurdish Naqshibendiyah in Syrian Jazira

ABSTRACT

The sophian school has enjoyed by great entrest for along tıme and apperared many ways of it The Naqshabndia Al Khalidia that the resech is dealing with since its birth and evolution and the most important historical turn, that passed by in the syrian aljazeraa retion, and the most important person and religous men. Then the transformations and the role of thier religous men in the middle of the society and political life and the most ımportant resons of deflation and reteat of this way.

Keywords: The Naqshbandia, Al Khalidia, Alkheznawya, Al Dershawya, Al Zebarya, The Syrian Al Jazerra.

مقدِّمة

لم تكنِ الغايةُ من الكتابةَ عن التصوُفِ الكرديّ إحياءَ الطريقة أو إزالةَ الرّكام عنه في هذا المبحث بمقدار ما هي إحياءٌ ثقافيٌّ ومعرفيٌّ لمسلكٍ إسلاميٍّ شكّل عقوداً طويلةً جانباً مهمّاً لهُويّةِ الكرد الدينيّةِ، والثقافيّةِ، والاجتماعيّة، هُويّةٍ ضائعةٍ في خضم الأحداث التي نعيشها اليومَ في العالم الإسلاميّ عامّةً، وكردستان خاصّةً، تلك التي يتمّ طمسُها بأشكالٍ مختلفةٍ، سواء على الصعيد السياسيّ أم الثقافيّ من المجتمع الكرديّ نفسِه لغاياتٍ لا يمكن وصفُها إلّا أنّها نابعةٌ من عدم القدرة على التحرُّر من سلطان العبوديّةِ الثقافيّةِ الغربيّةِ المُهيمنةِ بشكلٍ كبيرٍ على العقل الشرقيّ عامّة، سلطانٍ يجرّده من هُويّته، ويفقده الامتيازَ الحضاريَّ، ومن هنا فإنّ تناوُلَ عددٍ لا بأسَ به من المثقفين الكرد لتاريخهم الإسلاميّ و منها الطريقةُ النقشبنديّة يكون في بعضٍ منه بدافع جلدِ الذات، وإبداءِ الثغراتِ فيها مهما كانت سطحيّة، أو لا تشكّل قيمةً ثقافيّة حقيقيّة للمجتمع في كثيرٍ من الأحيان. لقد شكلّتِ الأحداثُ التي تعصف بالمنطقة منذ سنواتٍ، وبروزُ إشكاليّةٍ أخلاقيّةٍ واجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ لدى المجتمع توجُّهاً جديداً في مبحث تناول الإسلام من قبل طبقةٍ من المثقفين الكرد، كانتِ النقشبنديّة جوهرَها الأساسَ، ولا يمكن لنا أن نفهمَ هذا الطرحَ، أهو الرديف الكردي للطرح الإسلامي في شقّه السياسيّ من قبل العنصر العربيّ، المتمثِل في ظهور كثيرٍ من حركاتٍ إسلاميّةٍ تنظر إلى الكرد نظرة مسلمين من الدرجة الثانيةِ في أحسن الأحوال، أو مرتدين وكفرة في أسوأ الأحوال أم هو شعورٌ نابعٌ من الحاجة الماسّةِ لإيجاد منظومةٍ إسلاميّةٍ قادرةٍ على إيقاف النزيف الأخلاقيّ للمجتمع الكرديّ بعد فشل التياراتِ السياسيّةِ الكرديّةِ في ذلك، بالتوازي مع عدم تدخّله في الجانب السياسيّ (المغترب) كرديّاً؟ ولا يمكن لها أن تجد أفضلَ من التصوُف لهذا التوجّه، ومحاولة إحيائه، أم إنّ ذلك كامنٌ في الحاجة إلى كتابة التاريخِ الكرديّ من جديدٍ في الجانب المتعلقِ منه بالإسلام ، والتصوُفُ يشكّل جوهراً أساسيّاً فيه بدون شكٍّ، ومن هنا تمّ إيلاءُ هذا الجانب اهتماماً ؛ليشكّلَ مع الجوانب الثقافيّةِ والحضاريّةِ الأخرى معيناً للمجتمع الكرديّ في كبوته التي يعيشها ؟ يمكن الوصولُ إلى استنتاجٍ مفادُه أنّ جميعَ الكتابات المتعلقةِ بموضوع البحث ستشكّل إرثاً ثقافياً مهمّاً، ومزيداً من الدراسات والبحوث التي تسلّط الضوء على التصوُف الكرديّ الذي أضاف جديداً إلى تجربة الإسلام الواسعةِ في العالم الإسلاميّ، كما أنّ دوره المتميّزَ في التاريخ الكرديّ سيُسجّل كمنعطفٍ مهمٍّ في صيرورته النضاليّة لتحقيق أهدافه المشروعةِ في التخلُص من الظلم والاستبداد اللذين أفقداه كثيراً من خصائصه كأمّةٍ حيّة.

إنّ التصوُفَ الكرديّ من خلال الطريقة النقشبنديّةِ (الخالديّة) في نسخته الجزيريّةِ (الجزيرة السورية/روج آفا) برز في مراحلَ تاريخيّةٍ شديدةِ الحساسيّة، ولهذا سيكون تناولُه على بساط البحث والدراسة مهماً جدّاً،

كما أنّ هذه الدراسةَ المتعلّقة بالطريقة النقشبنديّةِ الكرديّةِ في روج آفا (غرب كوردستان) هي الأولى من نوعها، وعليه سيكون البحث في جانبٍ مهمٍ من جوانب التاريخ الكرديّ في المنطقة، ومهما يكن فإنّ هذا البحث لن يشكّل في النهاية إلّا القليل في دائرة ما يُطمح لتحقيقه على صعيد كتابة المزيد في هذا الجانب. في هذا القسم من البحث تناولتُ النقشبنديّةَ الخالديّةَ الكرديّةَ في الجزيرة السوريّة، وأسبابَ ظهورها وعلاقةَ مشايخِ النقشبنديّةِ الكرديّةِ بالسياسة في الشطر الأوّلِ من القرنِ العشرينَ من خلال (منظمة خويبون)، ثمّ تأسيسَ أوّل حزبٍ إسلاميٍ كرديّ، وتحليلَ الأسباب التي دفعت إلى ابتعاد مشايخِ الكردِ عن السياسة في تلك الفترة، ثمّ تناولت الفترةَ التي أعقبتِ الستيناتِ من القرن العشرين والتغييرَ الذي طرأ على المناهج التعليميّةِ وآثارَها السلبيّةَ على الكرد، ثمّ حاولت أن أسرد التجربةَ السياسيّة للنقشبنديّة الكرديّةِ في سوريا، وأسبابَها والهُويّة القوميّة التي تميّزَ بها الكردُ عامّة والنقشبنديّةُ خاصّةً، دون أن أغفل عن تلك الخلافاتِ التي ظهرت بين أفراد العائلة الواحدةِ لمشايخِ النقشبنديّة الكرديّةِ والآثارِ الناجمةِ عنها ،وما رافقتها من حركة المعارضةِ التي ظهرت ضدّها وما خلّفت وراءها من آثار ،ثمّ يممت بقلمي صوبَ عودة النقشبنديّةِ إلى السياسة مع ولادة القرن الحادي والعشرين، وما آلت إليه النقشبنديّةُ الكرديّةُ اليومَ ، ثمّ أنهيت البحثَ مشفوعاً بفهرسٍ يحتوي أهمَّ المصادر والمراجع التي اعتمدتها في بحثي هذا. لم يكنِ البحثُ في موضوع النقشبنديّة الخالديّةِ بالأمر السهل لأسبابٍ تعود إلى ندرة المراجع وعدمِ توفرّها، وشُحّ المعلومات التي يمكنُ للباحث أن يحصل عليها ؛ بسبب وفاة معظمِ الذين كانوا شهوداً على مرحلةٍ تاريخيّةٍ امتدّت بين بداية القرن العشرين، وحتّى الستينات منه، وانعدامِ المعلومات لدى مَنْ بقي منهم على قيد الحياة، فضلاً عن قلّة المراجع والمؤلّفات في هذا الشأن، وكانت المصادرُ المدوّنةُ على ندرتها تكتفي غالباً بدراسة الجانب الدينيّ، وتغفل عن الجانب التاريخيّ والسياسيّ رغم أهميّة كلٍّ منهما.

النقشبندية الخالدية (النسخة الكردية) في سوريا: لم تكنِ النقشبنديّة الكرديّةُ في سوريا حدثاً جديداً أثناء تشكّلِ الدولة السوريّةِ، فقد هاجر مؤسّس الطريقة (الفرع الخالديّ)[2] مولانا خالد الشهرزويّ إلى دمشقَ سنة 1238هجريّة/1822م (النقشبندي، 1890: 242)، لتنتشر الطريقة بعدها في معظم المدن السوريّة اليوم، مثل حمص، وحلب، واللاذقية، ودرعا، وغيرها من المدن والأرياف (العسكري، 2006: 117-141-144-153-163-165) ولكنّ هذا الانتشارَ لم يكن يسير على خطا مثيلاتها في بلاد الكرد، حيثُ التجذُّر في المجتمع، وتصدُّرُه الطرقَ الصوفيّةَ، ويكمن ذلك في عدّة أسباب قد يكون منها أنّ الطريقة بدأت في منطقة السليمانيّة (النقشبندي، 1890: 230)، وذلك يُلبسها هُويّةً كرديّةً، وما تميّزت به النقشبنديّة من مرونةٍ في احتوائها للطرق الصوفيّةِ الأخرى، حيث يمكن لخليفة الطريقةِ أن يأخذ بأكثرَ من طريقةٍ في التصوُف إلى جانب الرئيسيّة منها، وهو ما أبعدها عن المواجهة الفعليّةِ مع أشدّ المنافسين لها وهي الطريقة القادريّةُ إلّا ما برز منها في بداية الدعوة (النقشبندي، 1890: 231)، ولعلّ صفةَ المرونةِ التي شكّلت عاملاً إيجابيّاً لانتشارها في كردستان شكّلت مانعاً من انتشارها الواسعِ في بلاد الشام، حيثُ اقتصرتِ الطرقُ الأخرى معظمها على نفسها أو على رديفٍ آخرَ، ومن المهمّ معرفةُ المدى الكبيرِ لانتشارِ الطرقِ الصوفيّةِ في بلاد الشام (العسكريّ، 2006)، قبل وصول الفرعِ الخالديّ إليها، والعلاقةُ الطرديّةُ بين انتشار هذه الطرقِ والأوقافِ الموقوفةِ على زواياها وتكاياها قبل أن يصدر مرسومٌ من السلطة السياسيّةِ بإزالة الأوقاف التابعةِ للزوايا والتكايا في سوريا (العسكريّ، 2006: 98)، ممّا انعكس سلباً على انتشارها، وذلك عام 1944م. (جريدة الحياة، 5329/2010) على الرغم من انتشارِ النقشبنديّةِ في مدنٍ سوريّةٍ عديدةٍ إلّا أنّ شرقَ الفرات كان شبهَ خالٍ منها حتّى بدايات القرن العشرين عندما أرسل الشيخُ

[2] مصطلح (النقشبنديّة الخالديّة) أطلقه مشايخ الطريقة تمييزاً لها عن الفروع الأخرى للنقشبنديّة وهي تتكون من ثلاث سلاسل. عبدالمجيد بن محمد الخاني الخالدي (النقشبندي، 1890: 6).

ضياءُ الدينِ النورشينيّ المعروفُ بـ(حضرت)[3] أحدَ أهمِّ خلفائه وهو الشيخُ أحمدُ الخزنويّ[4] إلى المنطقة الواقعةِ اليومَ في أقصى الشمال الشرقيّ من سوريا في قرية "خزنة" لنشر الطريقة في تلك الديار (https://youtu.be/rrrKL0cDToo)، ومع القضاء على ثورة الشيخِ سعيد بيران 1925م وما أفرزته من أوضاعٍ كارثيّةٍ على الكرد، كانتِ المنطقة المتاخمةُ للحدود السوريّةِ التركيّةِ في أقصى الشمال الشرقيّ من سوريا على موعدٍ لهجرة عددٍ من أبرز مشايخِ النقشبنديّةِ من آل زيباري (الشيخ إبراهيم حقّي العلواني)[5] ، وآل الديرشويّ (الشيخ رشيد الديرشويّ).[6] شكّلتِ المنطقة الممتدّةُ بين بلدة القحطانية (تربه سبي)[7] والمالكيّة (ديركا حمكو)[8] نفوذاً واضحاً لمشايخ آل حقّي والديرشويّ، ولم يسعَ مشايخ الخزنوية للتواجد فيها، وكأنّ ذلك موافقةٌ ضمنيّةٌ منهم ألّا يكون لهم فيها نفوذٌ يُذكر، في حين شكّلت المناطق الباقية ساحةً مفتوحةً لجميع الأطراف لنشر الطريقةِ، هذا التقسيمُ أوجد فيما بعدُ مدرستين للنقشبنديّة الخالديّةِ، إحداها يغلب عليها العنصرُ الكرديُّ

---

[3] هو الشيخ محمد ضياء الدين بن الشيخ عبدالرحمن التاخي الشيرِوانيّ النقشبنديّ، استقرّ الشيخ محمد ضياء الدين في قرية نورشين التابعة لمدينة بدليس، وأصبحت مركزاً للطريقة النقشبنديّة (النقشبندي، 1890: 294).

[4] الشيخ أحمد بن الملا مراد بن الصوفي حاجي بن محمّد بن بكر بن الملّا صوار من عشيرة (عليكا) وهم من فرع (علي رشكي)، والشيخ مراد من قرية بانخ الواقعة في (كري إيلم) التابعة لمنطقة هزخ في قضاء ماردين، ولد الشيخ أحمد بن الشيخ مراد عام 1304ه-1887م في قرية صغيرة ضمن الحدود السوريّة اليوم وتسمى (خزنة) وتقع شرقي مدينة القامشلي بـ 20 كيلو متراً، وإليها ينسب، تعلم الشيخ أحمد على يد والده ثمّ على يد الملّا حسين كجوك من ديار بكر، بدأت علاقة الشيخ أحمد بالتصوُف على يد الشيخ عبدالقادر الخيزاني خليفة الشيخ عبدالرحمن التاغي، وبعد وفاة الشيخ عبدالقادر قبل الحرب العالمية الأولى سافر الشيخ إلى نورشين حيث كان الشيخ ضياء الدين النورشيني أبن وخليفة الشيخ عبدالرحمن التاغي، واستمرّ الشيخ أحمد الخزنويّ خمسة عشر عاماً يسافر إلى نورشين لتلقي العلم وأخذ الطريقة على يد الشيخ ضياء الدين (حضرت)، وبعدها أذن له بالخلافة في الطريقة النقشبنديّة وعاد إلى قريته (خزنة) ثم أبعد إلى قرية (تل معروف) لتصبح مركزاً لدعوته في المنطقة (كوني ره ش، 2012: 94؛ محمّد شريف، 1997: 37).

[5] هو الشيخ إبراهيم حقّي العلواني الزيباريّ، ولد في قرية باسرت سنة (1310)ه من أعمال سعرد بمنطقة بوطان وتقع الآن في تركيا، والده الشيخ حسين الزيباريّ، وجدّه هو الشيخ الأمير خالد العلواني الزيباريّ الحسيني الذي استلم مشيخة الطريقة في عهد شيخه محمد العيني، وقد تزوج الشيخ إبراهيم من السيدة آسية بنت الشيخ محمد نوري الديرشوي الأوّل وهي والدة الشيخ محمد زكي والشيخ علوان والشيخ عدنان فآل الديرشويّ أخوال أنجال الشيخ إبراهيم حقّي، وتربط العائلتين علاقاتٌ قويّة حتى أنّه يُنظر إليهما كعائلة واحدة. (شريف محمد، 2009: 13-17-18).

[6] الشيخ رشيد الثاني ابن الشيخ محمد نوري الأول ابن الشيخ رشيد الأول ابن الشيخ الملّا حسن القادريّ، ولد الشيخ رشيد الثاني في قرية شاخ منتجع أمراء مقاطعة بوطان سنة 1315ه-1897م، نال الإجازة في الطريقة النقشبنديّة من الشيخ إبراهيم حقّي في قرية (حدّاد) 1943م، ونال الطريقة الرفاعيّة في قرية حلوة الشيتية من الشيخ محمد شفيق بن حسين الزيباريّ، استقرّ في قرية (رميلان الشيخ) التي منحه إياها الشيخ عبدالرزاق بن عيادة العاصي (الجربا) سنة 1943م، وتوفي رحمه الله تعالى في 12تشرين الثاني عام 1977م. الشيخ محمد نوري الشيخ رشيد النقشبنديّ الديرشويّ- القطوف الجنيّة في تراجم العائلة الديرشويّة- ص104-115-119-146-147- الكتاب مخطوطة لم تُطبع بعد.

[7] أوّل من بنى هذه المدينة هم آل عجو من عشيرة جودكان وهي تقع بين مدينة القامشلي وناحية جل آغا (الجواديّة) في عام 1926 قدم إليها حاجو آغا رئيس عشيرة هفيركان وهي اليوم ناحية تابعة لمدينة القامشلي. (كوني ره ش، 2012: 64).

[8] تقع في الزاوية الشماليّة الشرقيّة من الجزيرة المسماة بمنقار البطّ، وتطلّ على جبل الجوديّ، بنيت المدينة على أطلال مدينة قديمة عام 1928م، بعد تخطيط الحدود السوريّة التركيّة عام 1936م ،انتقل إليها المركز من عين ديوار وأصبحت مركزاً لقضاء دجلة بدلاً من قضاء عين ديوار وذلك برئاسة ماجد بك مالك، وتبعد عن القامشلي 116كم، وعن نهر دجلة 15كم وفي عام 1960م استبدل اسمها من ديريك إلى المالكيّة. (كوني ره ش، 2012: 60).

المنغلقُ على ذاته وعلى محيطه، والثانية يغلب عليها العنصرُ العربيُ والتركيُ المنفتح على محيطه الواسع، وهذا ما تمّ استغلاله بشكلٍ جيّدٍ من قبل مشايخِ الخزنويّةِ ؛لتنتشرَ الطريقةُ في معظم المحافظات السوريّةِ لا سيّما في ديرالزور وريفِ حلبَ وإدلبَ وحماة. كان وجودُ الشيخِ أحمدَ الخزنويّ في قرية خزنة القريبةِ جدّاً من الحدود التركيّةِ يمثّل قلقاً متزايداً لدى السلطاتِ التركيّةِ التي سعت بكلّ الوسائل المتاحةِ لديها على وأد أيّ قوّةٍ كرديّةٍ، ولا سيّما الإسلاميّة منها سواء على أراضيها أو المجاورة لها من خلال الاتفاقياتِ الأمنيّةِ مع فرنسا .[9]على إثر ذلك أُستُبعِد الشيخُ أحمدُ إلى مدينة الحسكة مدّةَ ثلاثِ سنواتٍ (الكلمات القدسيّة، 1979: 341/11)، ليعودَ بعدها إلى قرية تل معروف (تل بعرور) القريبةِ من قريته خزنة (كوني ره ش، 2012: 94) مستأنفاً نشاطَه الدعويّ من جديد. تمكّن المشايخُ الكردُ من إنشاء تكايا خاصّة بالنقشبنديّةِ في الجزيرة السوريّةِ، حيثُ شكّلت سريعاً مركزاً لجذب المريدين من الكرد والعرب، إلى جانب المدارسِ العلميّةِ التي كانت تقوم بتخريج الفقهاء والملالي. استطاع الشيخُ أحمدُ الخزنويّ استقطابَ مريدين من الكرد داخلَ الحدودِ التركيّةِ ؛لتصبحَ بعد ذلك أقوى قاعدةٍ جماهيريّةٍ لهم، وإذا ما استثنينا الشيخَ رشيدَ الديرشويّ لعدم حصوله على الإجازة العلميّة[10]، فقد لعب باقي المشايخ في العهود الأولى دوراً بارزاً في تأسيس المدارسِ الدينيّةِ التي كانت تعتمد المنهاجَ التقليديَّ في التعليم من خلال تدريسِ كتيبي ريزي (Volcan2010's Blog) (كتب السلسة)، والتي شكّلت إطاراً كردياً للتعليم ،فمن المستبعد أن تجد بين تلاميذِ وفقهاءِ المشايخِ من غيرِ الكردِ، لكنّ هذا الإطارَ التقليديَّ في التعليم كان عائقاً مهمّاً في الوقوف أمام المتغيّراتِ التي كانت تعصف بالمنطقة بسرعةٍ كبيرةٍ فيما بعدُ. التلازُمُ بين الريفِ والطريقةِ بقي مستمرّاً في الوعي الصوفيّ الكرديّ، وكأنّ الجغرافيّةَ الريفيّةَ هي الأوكسجينُ الذي يمدّه بالحياة، يعيش حيثُ وُجد، ويندثر ويتلاشى مع تطوُّرِ الريفِ والسير باتّجاه المدنيّةِ أو ينكمش على حساب المدينة، ورغم نشوء المدن إلّا أنّ المراكزَ الرئيسة للطريقة بقيت في الريف، واستمرّ التبايُنُ والاختلافُ بين المدينةِ والريفِ غيرَ جليّ حتّى بعد منتصف القرن العشرين، حيثُ بدأت الهجرةُ الكثيفةُ إلى المدن، لا سيّما إلى القامشلي مع منتصف الثمانينات وبداية التسعينات، وإذ ذاك شرعتِ البيوتُ الإسمنتيّةُ تظهر في المدينة وشهدت نهضةً عمرانيّة واسعة (كوني ره ش، 2012: 133)، ويمكن أن تكون مدينةُ عامودا[11]أوضحَ مثالٍ على التأثير السلبيّ للمدنيّة الحديثةِ على الطريقة، فقد كانت قاعدةُ المريدين تشمل معظمَ سكّانها في بداية القرن العشرين، وفي يوم الجمعة كانت دفوفُ المريدين تُضرَب على وقع ذهاب المشايخِ للصلاة (خليل علي مراد، 2012: 218)، لكنّ هذه القاعدةَ انحسرت طرداً مع تطوّر المدينةِ وتوّسُعِها. إنّ العقبة التي واجهت مشايخَ الطريقةِ في بداية القرن العشرين تتمثّل في شِقٍّ واحدٍ، وهو ترويضُ المجتمع القبليّ، حيثُ القتلُ والنهبُ والسلبُ (أنور عسكر، ؟: 60)، والوقوفُ في وجه ظلمِ الأغواتِ وزعماءِ العشائرِ ضدّ العامّة من الناس، ولم تكنِ المهمّة سهلةً، ولكنّ الخبرة، والمكانة الروحيّةَ التي امتلكها المشايخُ منحتهم دوراً كبيراً في حلّ كثيرٍ منها، وقد اعتمدوا في مواجهة الزعماءِ والأغواتِ النصيحةَ من جهةٍ والمقاطعةَ السلبيّةَ من جهةٍ أخرى، وبرز من خلال عدمِ تناولِهم طعامَهم أثناء حضور مجالسهم، وذاك أمرٌ يُعتبَر نقيصة كبيرة في حقّ المُضيف (الآغا أو زعيم العشيرة)، وحملتِ المواجهة

[9] بتاريخ 28 تموز 1938م تمّ التوقيع في أنقرة على معاهدة الصداقة بين فرنسا وتركيا، وبموجب أحكام هذه المعاهدة، فقد تعهد الطرفان المتعاقدان بعدم الدخول في أيّ تحالفٍ سياسيّ أو اقتصاديّ أو عسكريّ موجّهٍ ضدّ أيّ منهما. (محمد حصاف، 2017: 300).

[10] يبدو أنّ الشيخ رشيد وبسبب أوضاعٍ معينة توقّف عند كتاب (مختصر شرح التفتازاني على تلخيص المفتاح للقزويني) وبالتالي عدم أخذه الإجازة، وعند سفره إلى الموصل حصل على إجازة في القراءات السبع، وبدوره أجاز البعض في ذلك. القطوف الجنيّة- ص112-113-114.

[11] عامودا، أقدم مدينة في الجزيرة السورية، وهي مركز ناحية منذ العهد العثماني وحتى وقتنا هذا، تقع على البوابة الشمالية لسهل ماردين الفسيح، وتقع غرب القامشلي بـ30كم، وأصبحت مدينة في عام 1983م، تشتهر بمقاومتها للاحتلال الفرنسي عام 1937م، تعرضت للقصف الفرنسي بالطائرات، كما وتعرضت لحريق في مبنى السينما المتواجد فيها حيث راح ضحيتها 280 طفلاً. (كوني ره ش، 2012: 54-55).

أحياناً طابعَ التعنيفِ اللفظيّ، ولكنْ لم تصلِ العلاقةُ بين الشيخِ والآغا أو زعيمِ العشيرةِ إلى حدّ القطيعة، بل تمثّلت في جوانب كثيرة بالتعاون والاحترام المتبادل، وقد رافق حاجو آغا الشيخَ أحمدَ الخزنويّ للتوسُّطِ عند الضابطِ الفرنسيّ (الكابيتان) للعودة من منفاه في مدينة الحسكة إلى قرية خزنة (الكلمات القدسيّة، 1979: 11)، وكانتِ العلاقة الوديّة بين زعماءِ شمّر ومشايخِ آلِ حقّي وآلِ الديرشويّ متميزة، ومن ثمرات هذه العلاقة إهداءُ مشايخِ الطريقةِ قرىً ليسكنوها ،وينتفعوا بالأراضي التابعة لها في الزراعة. العلاقة بين الشيخِ والآغا رغم أنّها حافظت على رفع الظلمِ وإنْ كان جزئياً، إلّا أنّها ساعدت على نشر الدينِ من خلال تعيينِ الملالي في القرى ،ولكنّها شكّلت في الوقت ذاتِه سلاحاً ضدّ مشايخِ الطريقةِ من قبل التياراتِ السياسيّةِ لا سيّما اليساريّةِ منها، وتمّ استغلالّ (العلاقة) في الترويج للأحزاب وتوسيعِ قواعدِها بين الفلاحين الذين أرهقهم الظلمُ المُمارَسُ ضدّهم من قبل طبقة الآغواتِ والمخاتيرِ التابعين لهم، وكان قانونُ الإصلاحِ الزراعيّ الصادرُ في عهد جمال عبدِالناصر في زمن الوحدة بين سوريا ومصر نصراً يُضاف لصالح الاحزاب السياسيّة.

النقشبندية الخالدية ومنظمة خويبون وولادة حزب (هيوا): برز نشاطُ خويبون قوياً بين صفوفِ الكردِ عامّةً وكردِ سوريا خاصّة ؛لأنّ سوريا شكّلت مركزاً للمنظمة، وكانتِ الجزيرةُ السوريّةُ التي يتواجد فيها مشايخُ الطريقةِ النقشبنديّةِ معقلَ معظمِ المنتسبين لخويبون، لذلك لم يكنِ الاحتكاكُ بين الطرفين صعبَ المنال. ومن أبرز المنضوين في المنظمة من المشايخ النقشبندية الشيخُ علي رضا نجلِ الشيخِ سعيد بيران النقشبنديّ أحدِ مؤسّسي خويبون، ذاك الذي أظهر بدوره نشاطاً ملحوظاً في أخذ التأييد من المشايخِ الكردِ للقيام بثورةٍ في أعقاب فشل ثورة الشيخ سعيد 1925م، وبرز دورُه جليّاً من خلال محاولةِ توحيدِ الجهودِ السياسيّةِ لكرد العراق (لجنة راوندوز) التي كان عضواً فيها[12] مع منظمةِ خويبون، وقد سعى إلى إنشاءِ عريضةٍ ثوريّةٍ تحمل تواقيعَ أبرزِ مشايخِ الكردِ ،يعلنون فيها تأييدَهم لقيام الثورة، وكان بين الموقعين عليها مشايخُ آلِ حقّي.[13]

على الرغم من بروزِ دورِ الشيخِ علي رضا حلقةَ وصلٍ بين خويبون وشريحةِ المشايخِ، ومكانته الرمزيّة لدى الكرد إلّا أنّها لم تشفع له في الاستمرار ضمن صفوفِ خويبون لحجم الإهانات التي كان يتعرّض لها من قبل أعضاءَ في المنظمة وصلت إلى حدّ الاستخفافِ والاستهزاءِ بشخص والده الشيخِ سعيد، ممّا حدا به إلى الانسحاب من المنظمة ،ثمّ الاستفادةِ من العفو الذي صدر من قبل الحكومةِ التركيّةِ عام 1928م ليعود إلى تركيا (خليل علي مراد، 2012: 230)، كان انسحابُ الشيخِ إخفاقاً كبيراً لمنظمة خويبون لأهميّة دورِه وعلاقاتِه مع كرد العراق من خلال لجنة راوندوز حيثُ المركزُ الحقيقيُّ لنشاط الكرد منذ عام

[12] جوردي غورغاس- الحركة الكردية التركية في المنفى (ترجمة جورج بطل)- ص291- الطبعة الأولى 2013م- دار الفا[12]رابي، دار آراس (أربيل، إقليم كردستان)

[13] الملّا عمر الخراب توي العليكي، ولد عام 1941م في قرية خرابي توا من قرى سرته عليكا التي تقع أسفل الجبل الأبيض (كري سبي) التابعة لمنطقة هزخ التابعة لولاية شرنخ في تركيا اليوم، درس في جامع القرية ثم رحل إلى سوريا عام 1949م درس على يد معلمه ومربيه السيد حسين بن السيد عبدالرحمن أنهى دراسة للكتب الكردية (كتيبي ريزي) على يديه ثم نال الإجازة على يد الشيخ محمد نوري الديرشوي، أنتقل بين دمشق والجزيرة السورية ليستقر مؤخراً في إقليم كردستان، وقد عمل مدرساً للعديد من الطلبة الأجانب والكرد وعمل إماماً وخطيباً حتّى وقت كتابة هذا البحث.

1920، هذه اللجنة التي كانت تضمّ أهمَّ وأبرزَ علماءِ ومشايخِ الدين[14]، وآخرُ لقاءٍ جمع بين السيّد طه رئيسِ لجنةِ راوندوز وجلادت بدرخان (خويبون) كان عام 1928 للتعاون بشأن ثورة أرارات، وهو العام الذي انسحب فيه الشيخُ علي رضا من خويبون، ولم تظهر بعدها مؤشراتٌ تدلّ على استمرار العلاقةِ بين اللجنةِ والمنظمةِ ،بل على العكس تماماً حيث ساءتِ العلاقة وازدادتِ الهُوّة بين الطرفين. أدرك كلٌّ من جلادت وكاميران بدرخان من منطلق كون كلٍّ منهما مؤسّساً لمنظمة خويبون أهميّةَ البعدِ الدينيّ في دعم القضيّة الكرديّةِ، وعليه حاول جلادت بدرخان التوفيقَ بين الدينِ والقوميّةِ بين الإسلام السني (أكثرية الكرد من المسلمين السنّة)، واختيارَ الأحرف ِاللاتينيّةِ، كان جلادت يربط بين الأحرف ِاللاتينيّةِ التي أحدثها وبين التقدّمِ الكرديّ، وقد طلب من المشايخ والعلماءِ استخدامَ اللغة الكرديّة كأداة تواصُلٍ بين رجالِ الدينِ وطلّابِ الفقهِ الإسلاميّ، ولعب كاميران بدرخان دوراً أساسياً في ذلك من خلال إصداره نشرة (درس ديني) عام 1938م وبترجمة القرآن الكريم إلى الكرديّة، كان آلُ بدرخان يرَون أنّه لا ينبغي إجبارُ الكرد على الاختيار بين القوميّة والدينِ ، بل حريٌّ بهم إقناعَ المشايخ بأن يكون الدينُ في خدمة القوميّة، وهمُ استلهموا جزئياً خطاب الكماليين خلال حرب الاستقلال (جوردي غورغاس، 2013: 246-247)، وكانتِ الجريدة الناطقة بلسان خويبون تبدأ بكتابة (بسم الله الرحمن الرحيم)، والنداءاتُ موجَّهةٌ لحشد الطرق الصوفيّةِ وأخذِ تأييد المشايخ من خلال الدعوةِ إلى الانتفاض ضدّ نظامٍ يهدّدُ (ديننا وشرف الأمّة الكرديّ) ومثاله (ألم يقلِ الله ينبوع فخرنا في قرآنه سيروا إلى الحقّ وتجدوني معكم، إنّنا إذن لا نخاف من بذل دمنا دفاعاً عن الدين، والوطنِ، والحقّ في الحفاظ على شرفنا لثقتنا الثابتة بأنّ الله معنا) (جوردي غورغاس، 2013: 207)، وفي مقالٍ لحاجو آغا في مجلة هاوار حاول ربطَ مكانة ِالأغواتِ بالمشايخ في المجتمع الكرديّ (إنّ أيَّ شخصٍ يعرف جيّداً التركيبَ المجتمعيَّ في كردستان يعرف أنّ كلَّ الحركاتِ "الانتفاضات" القوميّةِ حدثت بمختلف نعوتها إنّما حدثت كلّها بقيادة الأغواتِ والشيوخ) ، وكان هناك تهجّمٌ مبطّنٌ على فئة الشبابِ المتعلمِ من خلال (إنّ شبابنا الذين لامسوا المداد "المتعلمين" استقرّوا في المدن الكبيرةِ والصغيرةِ وابتعدوا عن هُويّتهم الكرديّة، ولو أنّ هؤلاءِ اتّحدوا مع الأغوات والشيوخِ ،وكافحوا سويّةً، فإنّه كان من المؤكد أنهم سيحرزون نجاحاتٍ "انتصارات" كبيرةٍ إلّا أنّهم لم يفعلوا) (خليل علي مراد، 2012: 221-222)، وإذا كان خطابُ حاجو في حقيقته دفاعاً عن سلطته كآغا إلّا أنّه يظهر في جانبٍ آخرَ مدى المكانة التي كان يتبوّؤها شيوخُ الطريقةِ في الوسط الكرديّ، إلى درجةٍ أنّ حاجو آغا حاول أن يقرن سلطته مع اسم الشيخ في سعيه للردّ على فئةٍ "متعلمةٍ" هي في حقيقتها متحالفةٌ معه ضمن خويبون أمثال الشاعرِ "جكر خوين" والدكتور نورالدين ظاظا وعثمان صبري، وغيرهم، ويبرز المقالُ محاولة استمالة المشايخِ من جانبٍ آخرَ للمنظمة. يبدو أنّه رغم الخطاب الذي حاولت خويبون من خلاله استمالة مشايخِ الطريقةِ إلّا أنّها لم تحقّق النتائجَ المرجوّةَ، وبقي مشايخُ الطريقةِ خارجَ دائرةِ الأحداثِ السياسيّةِ للمنظمة، وكان توجُّهُ خويبون للتعاون مع فرنسا وبريطانيا ،وفيما بعدُ مع الأرمنِ من خلال حزبِ "الطاشناق" نتائجَه السلبيّة في ابتعادِ تيارِ المشايخِ عن المنظمة، لا سيّما المنظمين منهم سياسيّاً، وقد ساهم وجودُ تيارٍ سياسيٍّ سوريٍّ معادٍ للانتداب الفرنسيّ إلى تشكّلِ توجُّهٍ جديدٍ لطبقة المشايخِ يتمحور حول "المناهضين للوجود الفرنسيّ في سوريا" وهو ما يؤيّده حوارُ الشيخِ أحمدَ الخزنويّ مع ضابطٍ فرنسيٍّ حين طلب منه العونَ "فتوى" لضرب الثوّارِ مقابلَ إغراءاتٍ ماليّةٍ ومعنويّةٍ ، فكان جوابُ الشيخ "إنّ ديني يمنعني من إعانتكم على إخواني المسلمين" وكان موقفُه سبباً في نزع قريةِ الحصوية منه ،تلك التي منحه إيّاها أحدُ شيوخ طيء (الكلمات القدسيّة، 1979:12). كانت هناك علاقةٌ قديمةٌ تربط بين مشايخِ آلِ حقّي وآلِ بدرخان حين كان آلُ بدرخان أمراءَ على بوتان، واستمرّت هذه العلاقة من خلال

[14] كانت لجنة راوندوز تضم حسب التقارير البريطانية (1928-1929) الشيخ عبدالرحمن (أخو الشيخ سعيد)، الشيخ مهدي والشيخ علي رضا (ولدا الشيخ سعيد بيران) والشيخ عبدالله بن الشيخ عبدالقادر رئيس ثاني حكومة كردية مستقلة 1922م في العراق ونورخودا من شمدينان، وحزني موكرياني ناشر مجلة (زارى كرمنجي) وسيد طه (قائم مقام راوندوز منذ 1929، والشيخ أحمد البرزاني والشيخ علاء الدين، وحسب التقارير الفرنسية فإن الأعضاء الرئيسين للجنة راوندوز هم: السيد طه، وعلي رضا وإسماعيل سمكو، وسيد قادر ونورخودا من شمدينان، ومن المرجح أن تكون اللجنة استمرار للجنة أنقذوا كردستان. (جوردي غورغاس، 2013: 291).

المراسلاتِ بين الطرفين حتّى بعد انتهاء الإمارة، لكنْ لا يبدو أنّ جلادت وكاميران بدرخان قد وظّفا العلاقة في ظلّ وجود كلٍّ منهما في خويبون، واقتصرت على علاقاتٍ عابرةٍ تمّتِ الإشارةُ إليها في لقاءٍ بين الشيخِ إبراهيمَ حقّي وجلادت بدرخان في دمشقَ بقدر.[15] مع حالة الترهّلِ التي أصابت خويبون بدأت ملامحُ تشكّلِ تيّارٍ سياسيٍّ نقشبنديٍّ في الجزيرة السوريّةِ، وفق منهجٍ إسلاميٍّ، هذا التيار تبلورَ على شكل حزبٍ حمل اسمَ (هيوا) في فترة ما بعد الأربعينيات من القرن العشرين، وهو ما يرجّح وجودَ علاقةٍ تربطه بحزب هيوا الكرديّ في العراق[16]، ولم يكن رابطاً سياسياً بمقدار كونه رابطاً إيديولوجياً متعلقاً بالشعارات التي نادى بها الحزبُ في العراق من (توحيد كردستان وتحريرها). ترأس الحزبَ الشيخُ أحمدُ بنُ الشيخِ عبدِالله الديرشويّ[17]، وانتسب إليه طبقةٌ من الفقهاءِ الكردِ من أبرزهم الشيخُ إبراهيمُ تل شعيريّ، والملّا طاهرُ إمامُ قريةِ تل زيارات آباسا، وحصل الحزب على تأييدِ مشايخِ آلِ حقّي وآلِ الديرشويّ، كانتِ العلاقةُ الاجتماعيّة التي تربط بين عائلةِ الديرشويّ وآلِ علواني مع شخصيّاتٍ قريبةٍ من الوسط السياسيّ دوراً مهمّاً في نشأةِ الحزبِ وظهورِه أمثال الدكتور نافذ والدكتور نورالدين ظاظا[18]، توقّف نشاطُ الحزبِ في نهاية الأربعينيات من القرن العشرين بسبب عودةِ الشيخ أحمدَ الديرشويّ إلى تركيا؛ لمرضٍ ألمَّ بوالده الشيخِ عبدِالله الديرشويّ، لينتهي بذلك أوّلُ تجربةٍ سياسيّةٍ لحزبٍ كرديٍّ إسلاميٍّ في الجزيرة السورية.

مشايخ الطريقة والاحتلال الفرنسيين

[15] اللقاء وحسب ما نقله الشيخ عدنان إبراهيم حقي تم في الأربعينيات من القرن العشرين عندما كان الشيخ إبراهيم حقي في سيارته يسير بها في ساحة المرجة، شاهد الأمير جلادت بدرخان فأوعز إلى أبنه محمد زكي الي كان يسوق السيارة أن يتوقف ليسلم على الأمير، وعندما ترجل الشيخ من السيارة وتوجه إلى جلادت، سارع الأخير إليه ثم أراد أن يقبل يد الشيخ وعندما رفض الشيخ أصر الأمير وقال: "والله سأقبلها مثلما قبّل آبائي وأجدادي أيادي أبائك وأجدادك ولن أكون أقل احتراماً منهم لشيخ بوتان". الشيخ عدنان بن الشيخ إبراهيم حقي- تراجم بعض أجدادي وشذرات عن حياتهم المباركة وديوان مسرى الأشواق- ص24،23- طبع سنة 1431هـ.

[16] الحزب أسسه طلبة من أكراد العراق عام 1937م، بعد أن كان نواته عبارة عن جمعية سياسية اجتماعية سرية تحمل اسم (دار كه ر- الحطّاب) تيمناً باسم جمعية مماثلة في إيطاليا تحمل اسم الكاربوناري (الفحامين) وكانت تدعوا إلى وحدة إيطاليا، وكان شعار الجمعية لكردية (تحرير الكرد وكردستان) وفي عام 1938م تحول إلى حزب برئاسة رفيق حلمي، يعتبر الحزب من أوائل الأحزاب السرية في كردستان، وتمتع بشعبية كبيرة جداً، ولعب دوراً مهماً في نشر الفكر القومي بين الكرد، كان له دور مساند في ثورة البرزاني 1943-1945م ويعتبر الحزب النواة التي انبثقت عنها الأحزاب القومية الكردية فيما بعد ومنه حزب البارتي الديمقراطي الكردستاني، ظهر في الحزب تياران اثنان أحدهما يساري والأخر يميني. م.م- كافي سلمان مراد الجادري- دراسة تحمل عنوان (الجمعيات والأحزاب الكردية في العراق "1921-1947")- مجلة الأستاذ- العدد221- المجلد الثاني لعام 2017م-1437هـ.

[17] ولد في جزيرة بوتان 3آب 1922- 2017م، درس على يد الشيخ عبدالوهاب ثم انتقل إلى مدينة عامودا ودرس على يد الملّا عبداللطيف الأومركي ثم قرأ على يد الشيخ سيدا عمر الزنكاني في تركيا وعلى يد إبراهيم السويق وإبراهيم القرسي، توجه إلى دمشق ودرس في مدرسة الغرّاء الشرعية 1946-1947م عاد بعدها إلى تركيا، في عام 1963م أجازه الشيخ إبراهيم حقي في الطرق الخمس واستخلفه على منطقة الجزيرة (جزيرة بوتان)،القطوف الجنية- ص95-96-97.

[18] المعلومات المتوفرة عن الحزب الذي أنشأه الشيخ أحمد الديرشوي ونشاطه السياسي من القلّة بمكان، لعدم تدوينها من جهة ولرحيل جميع الشهود على تلك الحقبة من جهة أخرى، والمعلومات الواردة في البحث تم الحصول عليها من طريق (الملّا عمر محمد العليكي) من جهة، ومن الشيخ (برهان) نجل الشيخ أحمد الديرشوي في تركيا من جهة اخرى من خلال التواصل المباشر وعن طريق الهاتف.

سعت فرنسا إلى عدم التعرُّضِ لمشايخِ النقشبنديّةِ في الجزيرة ،وحاولت أن تكسبهم كورقةِ ضغطٍ ضدّ تركيا بشأن الخلافاتِ الموجودةِ بين الطرفين، إلّا أنّ تلك السياسة كانت تتخللها أحياناً حالةٌ من التوتّر تمثلت بنفي أو سجنِ بعضِ المشايخ وفقهائِهم أو مريديهم لعدم رضوخهم لسياسة فرنسا في تغليب عنصرٍ دينيّ على آخرَ، أمرٌ كان يولّد بين الحين والآخر حوادثَ مؤلمةً بين المسيحيين المُؤيَّدين من قبل فرنسا والمسلمين (كحركة رافضةٍ للاحتلال)، وكانت أبرزُها تلك التي قامت في مدينة ديريك (المالكيّة)[19] ومدينة عامودا حين تمّ قصفُ كلٍّ منها بالطائرات (خليل علي مراد، 2012: 220؛ محمد جمال باروت، 2013: 450).

كانت السياسة الفرنسيّة إزاءَ الكردِ تهدف بشكلٍ أساسيّ إلى استعمال الورقةِ الكرديّةِ لابتزاز تركيا وإجبارِها على قبول الشروطِ المعروضةِ عليها من قبل التحالفِ الفرنسيّ البريطانيّ، ومن مستلزمات هذه السياسةِ وجوبُ تحييدِ المشايخِ الكردِ لما لهم من سلطةٍ دينيّةٍ لا يمكن أن تتواءمَ مع السياسةِ المطروحةِ من قبل فرنسا، وبلورةُ رموزٍ وطنيّةٍ جديدةٍ يمكن تسخيرُها، والتحكُّمُ بها من باشوات وأغوات الكرد، وعليه كان التقاربُ الأرمنيُّ الكرديّ، (الطاشناق وخويبون)، والترويجُ للحلفاء في النشرات السياسيّةِ للمنظمة الكرديّةِ، وتجميلُ صورةِ الغربِ (الحلفاء) بشكلٍ عامّ، منحىً أوجد في سوريا حركةً سياسيّةً كرديّةً هجينة وضعيفة جرّدتها من هُويّتها الوطنيّةِ بشكلٍ كبيرٍ، وأظهرتِ القضيّة الكرديّة على أنّها مشكلةٌ خارجيّةٌ (خارج الحدود السوريّة)، وهو ما أثّر على القرار الكرديّ في جانبٍ منه إلى يوم الناس هذا. كان مسلكُ مشايخِ النقشبنديّةِ ينحو باتّجاه التيار المعادي للحكومة الفرنسيّةِ بشكلٍ واضحٍ وكانتِ الرسائلُ التي يوجّهها بعضُ المشايخِ للفرنسيين تحمل في طيّاتها نبرةً شديدةَ الإساءةِ للحكومة الفرنسيّةِ، ومن تلك الرسائلِ الشفهيّةِ تلك التي قالها الشيخُ أحمدُ الخزنويّ أثناء لقائه الكولونيل الفرنسيَّ في فترة نفيه (إنّ الرؤساءَ يجيئون إليكم، ويحسبون ذلك شرفاً لهم، أمّا أنا فأرى وأعدّ مجيئي إليكم نقصاً لشرفي ومنزلتي) (الكلمات القدسيّة، 1979: 11). يمكن إدراكُ كيفيّةِ استغلالِ الموقفِ الرافضِ لمشايخِ النقشبنديّةِ للانتداب الفرنسيّ من خلال حالة الاستقطابِ التي رافقت أوّلَ انتخاباتٍ برلمانيّةٍ في سوريا عبر الشعارة الدينيّة (محمد جمال باروت، 2013: 406).

النسبُ الهاشميُّ والمهدويّة لدى مشايخِ الكردِ النقشبنديّين (الخزنويّة)

شكّلتِ الأنسابُ جزءاً مهمّاً من التاريخ الإسلاميّ ومع نشاط حركةِ التدوين في العصر العباسيّ، والدورِ السياسيّ الذي بدأت تلعبه الأعراقُ الأجنبيّة (غيرُ العرب) في الخلافة الإسلاميّةِ، ظهرت دراساتٌ مهمّة للمؤرخين بالعربيّةِ عن الكرد، وقد ربطت جميعُها أصولَ الكردِ بالعرب. كان أبرزُ المؤرخين حسب الباحثِ الأرمنيّ آرشاك بولاديان في هذا المجالِ هما سحمُ بنُ حفص (أبو يقظان)، وابنُ الكلبيّ في القرن الثامنِ والتاسعِ الميلاديين ، ثم تبع كلّاً منهما في ذلك ابنُ دريد ،لتصبحَ نظرية الأصلِ العربيّ للكرد منتشرةً في أوساط المؤرخين كإحدى أهمّ النظريات المُعتمَدة عليها[20]، طُبّقت نظريةُ الأصل العربيّ بعد ذلك على الأسر الكرديّةِ العريقةِ كالأسرة الأيوبيّةِ، لتتحوّلَ النظرية التاريخيّة إلى حقيقةٍ بالنسبة لبعضِ

[19] القصة التي أدت إلى حوادث قتل بين المسيحين والكرد كما أوردها صاحب القطوف الجنية تعود إلى تشجيع الفرنسيين للمسيحين بنهب مستودعات الأسلحة قبل وصول الحكومة الوطنية للسيطرة على المنطقة، وعندما قام المسيحيون بنهب المستودعات وأخذ الأسلحة المتواجدة فيها وقاموا بقتل الكرد الذين وقفوا ضدهم وهاجموا قوات الدرك المتواجدين فيها وقتلوا من استطاعوا الوصول إليهم، وفرّ ما تبقى من العناصر واحتموا بالشيخ عبدالله الديرشوي المتواجد في قرية (مصطفاوية)، وتم بعدها الاتفاق على صيغة ترضي الطرفين، ولكن انقلاب المسيحيين على الاتفاق ومساندة البريطانيين الذين سيطروا على المنطقة حينها معهم نتج عنها هروب الشيخ عبدالله الديرشوي خشية اعتقاله. القطوف الجنية- ص84،83،82.

[20] أرشاك بولاديان- الأكراد في حقبة الخلافة العباسية في القرنين 10-11(ترجمة عن الأرمنية: الدكتور الكسندر كشيشيان)- ص83 وما بعدها ضمن فقرة نظرية الأصل العربي للقبائل الكردية في الخلافة العباسية ودوافع صياغتها)- الطبعة الأولى 2013- دار الفارابي (بيروت)- دار أراس (أربيل، اقليم كردستان)

العشائرِ الكرديّةِ التي ترجمته واقعاً من خلال تغيير نسبها الكرديّ إلى العربيّ، لا سيّما تلك العشائرِ المحتكّةِ بالعشائرِ العربيّةِ، وهو ما تؤكّده اليومَ الأنسابُ العربيّة لبعض العشائرِ الكرديّةِ الأصل، ويتوزّع معظمُها في جنوبي كردستان حيثُ الوجودُ العربيُّ ،وتقلّص هذه النسبة كلّما توجّهت جغرافيّاً إلى الشمال. لم يقتصرِ التحوّلُ في النسب من الكرديّة إلى العربيّة على تلك العشائرِ التي تدين بالإسلام، بل تجاوزتها إلى العشائر اليزيديّةِ التي ربطت نسبَها بالعرب كنوعٍ من إسدال الشرعيّةِ على مُعتقدها في الوسط الكرديّ ،كونهم يشكّلون أقليّةً دينيّة، وفي الوسط العربيّ المسيطر على الحكم. استمرّت عمليّة التحوّلِ العرقيّ لدى الكرد المُعتقدين بالإسلام إلى العربيّةِ عبر مراحلَ تاريخيّةٍ، إلّا أنّ هذا التحوّلَ في جزءٍ منه بدأ ينحو إلى التتريك وبشكلٍ جليّ مع بدايات القرن العشرين، وبرزت لدى طبقة الباشوات والأمراءِ ،لا سيّما أولئك الذين تخرّجوا في المدارس التركيّةِ، ليصبح بعضُهم عرّاباً للقوميّةِ التركيّةِ مع نشوء الجمهوريّةِ وسقوطِ الخلافةِ العثمانيّةِ، هذا السياقُ في التحوّل لا يمكن فصلُه عن دائرة الدولِ القائمةِ على أسسٍ قوميّةٍ تمارس سياسة التتريك والتعريبِ بحقّ الكردِ، كما لا يمكن فصله عن الشعور بعقدة النقصِ لدى بعض العشائرِ والعوائلِ الكرديّةِ من نسبها الكرديّ ضمن وسطٍ قائمٍ على ازدراء وإنكار الآخر، ناهيك عن عدم وجود كيانٍ سياسيّ كرديّ يمكن الالتجاء إليه في إبراز الهُويّةِ القوميّةِ في ظلّ تصاعُد القوميّاتِ.

لم تكنِ العائلة الخزنويّة استثناءً من قاعدة التحوّلِ إلى النسب العربيّ رغم كونها تنتسب إلى عشيرة (عليكا) من قبيلة جبرانلي[21]الكرديّةِ، هذا التحوّلُ بدا واضحاً في زمن الشيخِ عزّالدين الخزنويّ [22] الذي تسلّم الخلافة بعد وفاةِ أخيه الشيخِ علاءِ الدين[23] ولا يمكن فهمُ هذا التحوّلِ إلّا في إطار الانفتاحِ والاندماجِ مع المحيط العربيّ من جهةٍ، والتركيّ من جهةٍ أخرى، وقد شكّلا خزّاناً حيويّاً من المريدين مع ما يضفيه هذا التحوّلُ للنسب الهاشميّ من قدسيّةٍ وقبولٍ أكبرَ، وتزامن هذا مع وقتٍ بدأ فيه الشيخُ عِزُّالدين ينشط في توسيع قاعدته من المريدين في تركيا، وهوما جعل النسبَ الجديدَ يشكّل جوازاً للعبور، وقبولاً أمام السلطاتِ التركيّةِ التي فتحت أبواب الدعوّة مشرعة أمامه بعد منعِ الأسرة ردحاً طويلاً من الزمن. بدأتِ الإصداراتُ المطبوعة من قبل المعهدِ الخزنويّ التي ظهرت تباعاً مع إحياء ذكرى وفاة

[21] العائلة تنتسب إلى عشيرة عليكا فرع (علي رشكي)، وحسب مارك سايكس فالعشيرة مع سبع عشائر أخرى وهي: أوخل، عرب آغا، توريني، أسديني (عزديني)، شيخكان، ماموكان، شادرلي وهي شيعية تشكل قبيلة جبرانلي، وقد كان الفرع الذي تنتسب إليه العائلة الخزنوية قد هاجرت في ظروف غامضة من مدينة بايزيد إلى طور عابدين، ويرجع نسب العائلة إلى (مير يعقوب)، وقد تم التوضيح سابقاً أن العائلة كانت في منطقة جبل إيلم المحاذية للحدود السورية التركية اليوم. الملّا عمر محمد العليكي – راجع أيضاً للوقوف أكثر على العشيرة (مارك سايكس- القبائل الكردية في الإمبراطورية العثمانية- ترجمة أ.د خليل علي مرادي- ص87-88- دار الزمان (دمشق)- الطبعة الأولى 2007).

[22] الشيخ عزالدين بن الشيخ أحمد الخزنوي ولد في قرية خزنة عام 1925-1992م، تلقى علومه الشرعية على يد أخيه الشيخ معصوم وعلاء الدين الخزنوي، وتلقى بعدها خلافة الطريقة من والده الشيخ أحمد الخزنوي، وأخيه الشيخ علاء الدين، كان يلقّب بذي الجناحين، استلم خلافة الطريقة الخزنوية بعد وفات أخيه الشيخ علاء الدين الخزنوي عام 1969م، وفي زمنه تم تحويل المدرسة الشرعية إلى معهد شرعي يضم ألاف الطلبة من جنسيات مختلفة. إمام الطريقة الخزنوية العارف بالله الشيخ عزالدين الخزنوي- ص61،31،29،28.

[23] الشيخ علاءالدين بن الشيخ أحمد الخزنوي 1919-1969م، درس العلوم الشرعية في مدرسة والده في تل معروف، ونال خلافة الطريقة النقشبندية من الشيخ أحمد الخزنوي (والده)، وقد استلم خلافة الطريقة بعد وفاة شقيقه الأكبر الشيخ معصوم الخزنوي عام 1958م، وتميّز بزهده وورعه، أجاز عدداً مهمّاً من العلماء في خلافة الطريقة النقشبندية، تميّز عصره بزيادة كبيرة في عدد المريدين، وأجاز خلفاء كثر في الطريقة النقشبندية الخالدية.

الشيخ عِزّالدين الخزنويّ تنشر النسبَ الهاشميَّ للعائلة كحقيقةٍ ومُسلّمَةٍ تاريخيّة،[24] أمّا المهدويّة[25] في التصوّف الكرديّ بوصفها مرتبطة نوعاً ما بالنسب العربيّ، فقد ظهرت مبكّراً في وسط النقشبنديّة الكرديّةِ في الجزيرة السوريّةِ، وكانت خلال حياةِ الشيخ أحمدَ الخزنويّ، رغم أنّ العائلة الزيباريّة العلوانيّة كانت مرشحة أكثرَ لظهور المهدويّة بينهم لنسبهم العربيّ، ولعلّ ذلك يقودنا إلى افتراضٍ لا يمكن تأكيدُه أو إثباته، وهو سؤالٌ يراود مخيلة الكثيرين ،هل كانت هناك إشاراتٌ للخزنويّة في ادّعاء ارتباطهم بالنسب العربيّ مبكراً أو لا؟ شكّلتِ المهدويّة رمزاً للخلاص والعدالة، وظهرت في مراحلَ متعددةٍ من تاريخ النقشبنديّةِ الكرديّةِ، وارتبطت بالحالة الثقافيّة المترديّةِ، والتعصّبِ للشيخ، وكانت تلقى رواجاً لدى الفئة الأكثرِ بؤساً وفقراً، ويمكن أن تصل الحالة إلى درجةٍ من الغلوّ لدى المريد لا يمكن السيطرةُ عليها من قبل شيخ الطريقةِ نفسِه، يشير دملوجي للأمر:" بدأ الأنصار ينظرون إلى شيوخهم في ضوء أنّ الإسلام لا يسمح بذلك والسببُ الأساسيُّ في تلك المعتقدات الفاسدةِ يُعزى إلى جهلهم الشديدِ بالإضافة إلى عزلتهم، مع ما رافق ذلك من إخلاصٍ لا حدودَ له لشيوخهم (الحركة القومية، ؟: 522) لم يكن لمشايخ الطريقةِ علمٌ بكثيرٍ من الشطحات التي يقع فيها المريدون مع ازدياد أعدادهم، وفي حالاتٍ معيّنةٍ لم يكن يملك تغييرَها بعد اطّلاعه عليها، ولم يكن وسْمُ الشيخِ أحمدَ الخزنويِّ بالمهدي المنتظر من قبل مريديه خارجَ هذه المعادلةِ الصعبةِ غيرِ المفهومةِ من ناحيةٍ أخرى، لكنْ يبدو أنّ حالة الغلوّ في تعظيم الشيخ في وسطٍ اجتماعيٍّ يغلب عليه الفقرُ والجهلُ تعطيه تصوّراً مثاليّاً لدى المريد لا يمكن من خلاله قبولُ أيّ فكرةٍ أو مقولةٍ تستطيع أن تنهيها ؛لأنّ ذلك يعتبر تدنيساً للشيخ وانتقاصاً من مكانته، وعدم الخلاص من الأوضاعِ الصعبةِ التي يعانيها المجتمعُ، حتّى لو كان المخالفُ للفكرة هو الشيخُ نفسُه! فالمريد هنا سيحاول أن يبرّر مخالفة شيخِه للهالة التي رسمها له في ذهنه، كونُ محاولته في التغيير لا تعدو سوى تواضُعٍ من الشيخ واتهامٍ لنفسه رغم كونه غيرَ ذلك، وساعد هذا التصوّر المبالغة المستمرّة من قبل المشايخِ أمام المريدين في تحقيرِ وتصغيرِ أنفسهم على شاكلة ما كتبه الشيخُ أحمدُ الخزنويّ في إجازته لخلافة الشيخِ عِزّالدين ابنه (كليب داركه حضرة أحمد) ،وما كتبه الشيخُ علاءُ الدين في وصيّته بخلافة بعض مريديه في الطريقة (فإنني كليبُ السدّةِ السيدائية ويتيمُ العتبةِ الضيائيّةِ وخادمُ المدرسةِ الأحمديّةِ، الذليلُ الفقيرُ علاءُ الدين الحقيرُ... (عزالدين الخزنوي، 2004: 34-38)، هذا المنهجُ مازال مستمرّاً في الطريقة ويمكن أن يأخذ نمطاً يصبح فيه كلامُ الشيخِ مجرّدَ سياسةٍ لرفع منزلته وليس بياناً لتواضُعه، وشعورِه بالتقصير الحقيقيِّ أمام المريد. إنّ الحديثَ عن كرامات المشايخِ يأخذ حيّزاً مهمّاً لدى المريدين، وقصصُه العاديّة تأخذ غالباً بُعداً إعجازيّاً ومستوىً لا يُدركه البسطاءُ من العوامّ، وتخصيصُ حيّزٍ للكرامات في معظم مؤلّفات المشايخِ يزرع بشكلٍ أو بآخرَ تلك الصورة القدسيّة للشيخ لدى المريد، وعليه يمكن إدراكُ العوامل التي تدفع المريدَ للغلوّ أحياناً كثيرة. مع وفاة الشيخ أحمدَ الخزنويِّ وقف ابنُه الشيخُ علاءُ الدين أمام المشيعين مخاطباً: هذا هو والدي الذي كنتم تقولون عنه: إنه المهديّ المنتظر قد مات! فهل تصدقون الآن بأنّه ليس المهدي المنتظرَ كما كنتم تروّجون له[26]؟ وكأنّ الشيخَ علاءَ الدين أدرك أنّ حادثة وفاةِ والده وحدَها قادرةٌ على تغيير الفكرةِ الخاطئةِ الموجودةِ لدى المريدين، لتنتهي مشكلةٌ لم يكنْ من السهل حلُّها أو التخلّصُ منها، ورغم ذلك استمرّت حالة تقديسِ مشايخِ الطريقةِ وإنْ كانت بنسبٍ متفاوتةٍ لدى المريدين ،لتأخذ أشكالاً أخرى من الوقوف في حضرة الشيخِ وهو جالسٌ والبقاءُ واقفاً، وغضّ الطرف في مجلسه، والسعي إليه

---

[24] الذكرى السابعة لرحيل الشيخ عزالدين الخزنوي- أصدارت المعهد الشرعي الخزنوي- ص14- طبع عام 1999م. الذكرى السنوية الثامنة لرحيل الشيخ عزالدين الخزنوي- أصدارت المعهد الشرعي الخزنوي- ص23- طبع عام 2000م.

[25] نسبة إلى المهدي المنتظر والذي ورد ذكره في الحديث الشريف (لو لم يبقَ منَ الدُّنيا إلَّا يومٌ لطوَّلَ اللَّهُ ذلِكَ اليومَ حتَّى يَبعثَ فيهِ رجلًا منِّي - أو من أَهْلِ بيتي - يواطئُ اسمُهُ اسمي ، واسمُ أبيهِ اسمُ أبي يملأُ الأرضَ قِسطًا وعدلًا ، كما ملئت ظُلمًا وجَورًا . وفي لفظٍ لا تذهبُ - أو لا تَنقضي - الدُّنيا حتَّى يملِكَ العربَ رجلٌ من أَهْلِ بيتي ، يواطئُ اسمُهُ اسمي). صحيح أبي داود، الصفحة أو الرقم 4282 :خلاصة حكم المحدث : حسن صحيح، أخرجه أبو داود (4282) واللفظ له، والترمذي (2231) مختصراً.

[26] أورد لي قصة الشيخ علاء الدين على قبر والده الملّا عمر محمد العليكي.

على الرُّكَب لتقبيل يده، وربط الكلام بالشيخ في الوعظ والإرشاد، هذه الحالة شكّلت سلوكاً سلبيّاً رافق بعضَ المشايخِ الكردِ في الجزيرةِ السوريّةِ.

الزهدُ والإرشادُ لدى مشايخِ الكردِ النقشبنديّين

التصوّفُ بوصفه طريقة لتزكيةِ النفس والزهدِ عن الدنيا لم يتحوّل في الحالة النقشبنديّةِ الكرديّةِ في سوريا إلى حالةٍ فلسفيّةٍ تُخرجها من فضائها المألوفِ إلى الغرابةِ المسلكيّةِ أو القوليّةِ، وهو ما منحها تقديرُ علماء على مستوىً رفيعٍ أمثال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطيّ الذي وصف الطريقة بأنّها "تُعدّ من أبعدِ الطرقِ الصوفيّةِ بحقّ عن البِدَعِ ومن أشدّها تقيُّداً بالكتاب والسنّة. حالة الزهدِ المُمارَسِ من قبل مشايخِ الكردِ في الطريقة ولّدت – رغم بساطتها - لدى كثيرٍ من المريدين نسيجاً تمّ حياكتُه حول شخصِ الشيخِ مشبعاً بألوان القداسةِ والخيالِ المتجاوزِ أحياناً للمحسوس، وساعدت حالة الزهد، ورسوخُ العلم لدى طبقةِ المشايخِ الأوائلِ في انتشار الطريقة بشكلٍ كبيرٍ في الجزيرة السوريّةِ مع بداية القرنِ العشرين وحتّى أواخر الستينات، حيث يظهر من خلال مسلكِ مشايخِ الطريقةِ في نيل الخلافةِ مدى المجاهدة التي ألزموا أنفسَهم بها، فالشيخُ أحمدُ الخزنويّ استمرّ خمسة عشرَ عاماً يمارس التزكية على يد الشيخِ ضياءِ الدين النورشينيّ في قرية نورشين حتّى أُذن له بتربية المريدين، مسافةٌ طويلةٌ بين قرية خزنة ونورشين كانت تُقطَع سيراً على الأقدام في مرّاتٍ كثيرةٍ، وعلى الجانب القريب من قرية تل معروف كان الشيخُ إبراهيمُ حقّي سليلُ العائلةِ التي نالت شرفَ الحصول على جبّة ومسبحةٍ وقلنسوةٍ وسجّادةِ مولانا خالد الشهرزوري ثمّ الاحتفاظ بها[27] قد وصل إلى خلافة الطريقةِ عن طريق الفرعِ الباصرتيّ[28] ، وما ميّز هذه المرحلة عن غيرها وحتّى نهاية الستينات بشكل جليٍّ هو نيلُ مشايخها للعلم الشرعيّ إلى جانب علم السلوكِ ممّا أكسبهم حضوراً مميّزاً على الساحة الدعويّةِ ليس في الجزيرة السورية فحسب ، بل حتّى على مستوى سوريا وخاصّة بين علماءِ دمشقَ، وإلى جانب هذه العواملِ شكّلَ الإرشادُ بين كرد الجزيرةِ عاملاً آخر في استمراريّة الطريقةِ وانتشارِها بين الناس، حيث شكّل المشايخُ أينما حلّوا مجالسَ للقضاء لحلّ المشاكلِ التي تنشأ بين العشائرِ كجرائمِ القتلِ والخلافات التي لا يخلو منها المجتمع (عدنان حقّي، ؟: 148) فضلاً عن المواعظ وتجديدِ التوبةِ من قبل الناس، ورحلاتُ الإرشادِ إلى القرى كانت معظمُها مُحاطة بهيبةِ عدد المريدين المرافقين للشيخ، هؤلاء الذين تتجاوز أعدادهم المئاتِ أحياناً، وتستمرّ الرحلاتُ أيّاماً يتجول فيها الشيخُ القرى كلّ عامٍ مرّة أو مرّتين. تراجع الإرشادُ بعد السبعينات من القرن العشرين نتيجة عواملَ عديدةٍ، وكان هذا التراجُعُ في جوهره يمثّل تراجُعاً لدور مشايخِ الطريقةِ في المجتمع، وكان توقفُ عملية الإرشادِ نتيجة عواملَ عديدةٍ أهمُّها منعُ السلطاتِ السياسيّةِ التي لم تدّخر جهداً في سبيل ذلك.

تحوّلاتُ النقشبنديّةِ الكرديّةِ بعد عام 1960علميّاً

كانتِ الفترةُ التي تلت نهاية الخمسينات من القرن العشرين قد بدأت مع ظهورِ تحوُّلاتٍ مهمّةٍ طرأت على النقشبنديّةِ الخالديّةِ في الجزيرة السوريّةِ على الصعيد التعليميّ والسياسيّ، فالمدارسُ الكرديّة التي استمرّت عقوداً طويلة تُخرّج طلبة على مستوىً عالٍ من التحصيل العلميّ، والمعرفيّ بدأت تتقلّص، فإحدى أهمّ

[27] الشيخ محمد شفيق الزيباري- الأحوال الدرية والأخبار المسكية في السلسة الزيبارية- ص92- مخطوط.
[28] قرية باصرت (باسرت) بباء بعدها ألف وسين مهملة ساكنة وراء مفتوحة بعدها تاء، قرية تقع في جبال بوطان بين عشيرتي الحاج عليان والديرشوية وتمتد منطقة ارشاد مشايخها جنوباً إلى جبل سنجار وشمالاً إلى مدينة (وان)، وشرقاً القسم الغربي من مدينة الموصل، يفصل دجلة بينها وبين نينوى العائدة للشيخ السيد طه النهري، وقد شكلت مركز خلفاء الطريقة النقشبندية في جزيرة بوطان القطوف الجنية- ص11، ويراجع أهمية سلسلة الطريقة فيها أيضاً إلى كتاب الأحوال الدرية- ص92.

العائلاتِ المشيخيّةِ في الطريقة النقشبنديّةِ الخالديّةِ في الجزيرة السوريّة، وهي الخزنويّة، وفي عهد الشيخ عِزّالدين الخزنويّ ألغتِ المدرسة القديمة في التعليم، وأسّست أوّلَ معهدٍ شرعيٍّ تحت مسمّى "المعهدُ الخزنويُّ للعلوم الشرعيّة" (الطريقة النقشبندية الخزنوية، ؟: 58)، هذه الخطوةُ رغم أهمّيتها وضرورتها المرحليّة، كان لها نتائجُ سلبيّةٌ تمثّلت في:

ضعفِ المناهجِ التعليميّةِ مقارنة بالمناهج التي كانت تُدرَّس في المدراس الكرديّةِ القديمةِ، و ازديادِ عدد الطلبة مع انكماشٍ كبيرٍ في عدد النخبِ التعليميّةِ تعليماً عالياً (إسلام جانكير، 2017)، على غرار الشيخِ محمد أمين الحيدريّ، والملّا أحمد زفنكي، والملّا عبدالله ملّا رشيد الغرزيّ، والملّا أحمد بالو، والملّا القرطميني، ومحمد أمين الديوانيّ وغيرهم ،هؤلاء الذين تميّزوا بالثراء المعرفيّ والأدبيّ في مؤلّفاتهم بالكرديّةِ والعربيّةِ .

الخروجِ عن الإطارِ الكرديّ في التدريس، نتج عنه إبعادُ المؤلَّفات الكرديّةِ في التعليم، وتمّ الاستعاضة عنها بالمؤلَّفات العربيّةِ التي كانت سبباً في غلبة الطلبة الناطقين باللغة العربية على حساب الناطقين بالكرديّة. كان التحوّلُ في المجال التعليميّ قد بدأ مبكّراً لدى العائلة الخزنويّةِ، حيثُ تمّ إنشاءُ أوّلِ مدرسةٍ نظاميّةٍ خاصّةٍ في القامشلي عام 1956م (كوني ره ش، 2012: 158) على يد الشيخ محمد معصوم الخزنويّ[29]، لتكونَ المدرسة الخاصّة الأولى على مستوى الجزيرة السوريّةِ، لكنْ لم يتمَّ الاستغناءُ معها عن المدرسة التي كانت تعلّم وفق المنهج الكرديّ رغم التوسّع في بناء رياض الأطفال والمدراس والمعاهد، وعلى الطرف القريب كانت مشيخة العائلةِ العلوانيّةِ الزيباريّةِ مستمرّةً حتّى وقتٍ متأخرٍ في اتّباع الطريقةِ القديمةِ في التعليم ؛لتكون مدرستُهم آخرَ مدرسةٍ في المنطقة، وكان عددُ الطلبة ينقص طرداً مع كثرة المدارس النظاميّة التي تمّ إنشاؤها في الجزيرة السوريّة. مع استلام الشيخِ مُحمَّد نوري الديرشويّ [30] للخلافة النقشبنديّةِ، والإجازةِ العلميّة، سعى إلى التدريس وفق المنهجِ الكرديّ القديمِ ،ومع تخريجه أوّلَ دفعةٍ من الفقهاء الكرد توقّفتِ المدرسة عن التدريس نتيجة الضغوطِ الأمنيّةِ التي مورست بحقّ الشيخ، ورغم التغلّبِ على هذا المنع الأمنيّ فيما بعدُ، إلّا أنّه امتنع عن التدريس بعدها. لعبت عواملُ عديدةٌ في تقلّص واختفاء المدارسِ ذاتِ المنهجِ الكرديّ في التعليم (كتيبي ريزي) كان أبرزها على الإطلاق ظهور المدارس النظاميّةِ وتنامي عددها ، تلك التي شكّلت وجهةً لطلبة العلم طمعاً بالامتيازات التي ينالها المتخرّجون فيها مقارنةً بالمدراس التقليديّة للمشايخ الكرد، ففي عام 1944م كان مجملُ عدد المدارس على اختلاف أنواعِها النظاميّةِ والطائفيّةِ (71) مدرسة تضمّ (6570) طالباً، وفي عام 1952م وصل عددُ المدارس الابتدائيّةِ وحدها إلى (270) مدرسة ضمّت (18296) تلميذاً (محمد جمال باروت، 2013: 771)، هذه المسيرة المتسارعة في بناء المدارس، والتطوّرُ المدينيّ في الجزيرة السوريّةِ لم يقابله أيُّ

[29] الشيخ محمد معصوم الخزنوي (1915-1958)، أكبر أولاد الشيخ أحمد الخزنوي وخليفته في الطريقة بعد وفاته، تعلم على يد والده، ونال على يده الخلافة في الطريقة النقشبندية الخالدية، اتصف بورعه وجرأته في الحق، أسلم الكثير من اتباع الديانات الأخرى على يده، وبجهوده تم أغلاق الكثير من دور الملاهي في مدينة القامشلي والحسكة، كان يلقب (بعمر بن الخطاب) كان شديداً على الأغوات والمخاتير، تميز عهده ببناء المدارس ورياض الأطفال والمعاهد الشرعية، أسس الشيخ جمعية رابطة العلماء وأنصار الدين الإسلامي عام 1954لتدافع عن حقوق العلماء والأئمة والخطباء، وتوسعت الجمعية في مهماتها وذلك بنشر العلم والمعرفة بمدارسها = الشرعية والوقوف في وجه الحملات التبشيرية. (علاء الدين جانكو، 2017).

[30] الشيخ محمد نوري الثاني الديرشوي (1928-2005) ولد في الموصل أثناء هجرة العائلة من جزيرة بوطان ثم استقر في قرية مرجة التي تبعد عن الشركة السورية للنفط كيلو مترات قليلة جنوباً، واسس فيها مدرسة لتعليم الطلبة العلوم الشرعية، نال الخلافة في الطريقة النقشبندية الخالدية على يد والده الشيخ محمد رشيد الديرشوي، ونالها أيضاً من الشيخ علوان بن الشيخ إبراهيم حقي، درس على يد فقهاء ومشايخ الجزيرة، ونال الإجازة العلمية عام 1955م، له مؤلفات عديدة طبع بعضها ومازال بعضها مخطوطاً . القطوف الجنية-ص148وما بعدها.

مشروعٍ حقيقيٍ من قبل المشايخ، سوى المدرسة الشرعيّة التي أسّسها الشيخُ عدنانُ إبراهيم حقّي[31] في القامشلي، وما كان من مشروعٍ نهضويٍ حقيقيٍ في زمن الشيخِ معصوم الخزنوي، ولكنّ هذا المشروعَ لم يستمرَّ في زمن أسلافه على السويّة ذاتها ممّا أنتج في الحقيقة هيكليّة تعليميّة هشّة وسطحيّة رغم أنّ عددَ الطلبة كان قد ازداد أكثر مقارنة مع العهود السابقة، وقد لعب وصولُ حزبِ البعثِ والسياسةُ المتبعة في إضعاف التعليم الدينيّ دوراً مهمّاً، كون النظام وجد في مشايخ الطريقةِ النقشبنديّةِ خطراً يهدّد الأمنَ القوميَّ العربيَّ في سوريا، الأمرُ الذي جعله لا يتوانى في إضعاف هذه الشريحةِ وتقليصِ دورِها في المجتمع الكرديّ، حتّى أنّ بعضَ التوصيات الأمنيّةِ كانت تقترح بإبعاد العائلةِ الخزنويّةِ إلى منطقةٍ نائيةٍ حتّى لا يبقى لها أثر (محمد طلب هلال، ؟: 66).

الدورُ السياسيُّ للنقشبنديّةِ الكرديّةِ في الجزيرة بداية الستينات من القرن العشرين

كانت قاعدةٌ واسعةٌ من العلماء والملالي الكردِ قد تخرّجوا في الستينات من القرن العشرين لدى مدارسِ مشايخِ النقشبنديّةِ في الجزيرة السوريّةِ، هؤلاء حملوا معهم شعوراً قوميّاً كان يزداد مع المتغيرات التي تحدث في المنطقة، وبعضُ هؤلاء كان ينحدر من أسرٍ خاضت تجربة نضاليّة مريرة في سبيل نيلِ الحقوقِ الكرديّةِ في أجزاء من كردستان، وهذا الشعور القوميّ اصطبغ بلون معينٍ في جزءٍ مهمٍّ منه، مثّلته البرزانيّة في شخص الملّا مصطفى البرزانيّ (محمد طلب هلال، ؟: 21) تحديداً، لتأخذ شكلَ الهُويّةِ القوميّةِ لدى شريحةٍ واسعةٍ من طلبة العلمِ والفقهاءِ والملالي الكردِ، فالملّا عبدالله محمد رشيد الغرزي [32] أحد تلامذة العائلة الخزنويّة وأحد المدرسين في مدرسة تل معروف بعد نيله للإجازة العلميّة يبيّن "كيف أنّ الناس كانوا يسألونهم في الحجّ :من أنتم؟ فنخبرهم أنّنا كرد، كانوا يسألون :ومن هم الكرد؟ كنّا نقول: البرزانيّ" هذا الجواب عن سؤال الهُويّة، كان سائداً لدى الكرد في الجزيرة السوريّةِ، لكنّه حمل نوعاً ما رابطاً مقدّساً في الوسط الدينيّ، وكأنه يمثل علاقة ما بين المريد وشيخه. شكّلت ثورة الملّا مصطفى البرزانيّ عام 1961م منعطفاً هامّاً على صعيد إحياء الشعور القوميّ لدى كرد سوريا، وأيّدها معظمُ مشايخِ النقشبنديّةِ الكرديّةِ في الجزيرة السوريّةِ من منطلقٍ قوميٍّ ودينيٍّ، وسعى الكثير للانضمام إليها على صعيد طبقة الفقهاء والملالي الذين كان نشاطهم يزداد ضمن صفوف الحزب الديمقراطي الكردستانيّ (البارتي- سوريا) الذي تأسس عام 1957م، وهذا النشاطُ الحزبيُّ كان مرتبطاً بعلاقةِ الأسرة البرزانيّة النقشبنديّةِ بالحزب نوعاً ما. كان إتقانُ اللغة العربيّةِ ضرورياً لقراءة النشرات الحزبيّةِ، ونتيجة نقص المتعلمين بين الكرد كان الملالي والفقهاء يسدّون هذا العجز، حاول النظامُ الحاكمُ في سوريا ضربَ ثورةِ الملّا مصطفى البرزانيّ وإيجادَ شرخٍ بينها وبين المؤيدين لها بين كرد سوريا من خلال ربطِها بالشيوعيّة ،ومن ثمّ إجبار المشايخ على تكفيرِ قائدِها ،إلّا أنّ جميعَ المشايخ رفضوا تكفيرَ البرزانيّ(محمد طلب هلال، ؟: 66) ومنهم الشيخُ محمد زكي بن الشيخ إبراهيم حقّي، وقد أدّى هذا الرفضُ إلى سجن

---

31 الشيخ عدنان إبراهيم حقي (1931-2015) ولد في قرية جفتك (تل أبو ظاهر) من قرى الموصل، أثناء فرار العائلة من تركيا، وهو رابع إخوانه، نال شهادة السرتفيكا في 1945م ثم انتقل إلى دمشق، وانتسب إلى ثانوية الغراء الشرعية ثم انتقل إلى معهد التوجيه الإسلامي والتي كان يشرف عليها الشيخ حسن حبنكة الميداني، تخرج من المعهد سنة 1958م، وفي عام 1959م انتقل إلى مصر ليدرس في كلية الشريعة والقانون في الأزهر الشريف، وتخرج منها 1965موسافر إلى السعودية ثم عاد إلى سوريا ليعمل في مجال التدريس، له مؤلفات عديدة في الحديث والعروض والتصوف. (عدنان حقّي، ؟: 213-214).

32 ملا عبدالله ملا رشيد الخرزاني (الغرزاني) 1921-2010 شخصية وطنية ودينية له مؤلفات عديدة بالكردية والعربية، التحق بثورة أيلول التي قادها الملا مصطفى البرزاني وعمل قاضي فيها، تميّز بعلمه وإجازته لكثير من الفقهاء، منع من الخطابة في عدة مرات بسبب خطبته بالكردية، دفن في حي الهلالية.علاء الدين جانكو- إسهام الكرد في الحياة الروحية والدراسات الإسلامية في سورية

العديد منهم أمثال الشيخ عِزّ الدين الخزنويّ والشيخ محمد نوري الديرشوي وغيرهما. في عام 1958م كانت الحكومة المصرية إثرَ خلافاتٍ بينها وبين النظامِ العراقيّ قد منحت ساعة باللغة الكرديّةِ في إذاعة صوتِ القاهرة، وكان الشيخُ عدنانُ الشيخ إبراهيم حقّي من العاملين فيها، مستفيداً من إقامته في مصرَ للدراسة (عدنان حقّي، ؟: 213)، هذا النشاطُ القوميُّ المحمومُ في الجزيرة السوريّةِ من قبل المشايخِ، وفقهائِهم ومريديهم وصل إلى مرحلةٍ أقلقتِ الاستخباراتِ السوريّة، حتّى الزكاة التي يتمّ جمعُها من قبل المشايخِ يتمّ إرسالها إلى الثورة التي يقودها الملّا مصطفى البرزانيّ، ممّا استدعى الضابط محمد طلب هلال أن يصفَ الشيخ الخزنويَّ بالبرزانيّ (الثاني) ويقترحَ في توصياته من خلال الدراسةِ السيّئةِ الصيتِ التي كتبها عن الكرد في الجزيرة السوريّةِ أن يتمّ إحجامُ وإنهاءُ دورِ مشايخِ الطريقةِ النقشبنديّةِ الكردِ من خلال "اقتلاعِهم من الجزيرة فوراً وإبعادِهم عن المراكز التي ينشطون فيها ؛لأنّ خطرَهمُ استفحل وعظم" (محمد طلب هلال، ؟: 66)، وفي جانبٍ آخرَ يبيّن محمد طلب هلال دورَ الرابطةِ الإسلاميّةِ في كسب تعاطُفِ العرب إلى جانب الكرد في نيلِ حقوقهم المشروعةِ للدفاع عن هُويّتهم وأرضِهم أثناء حوارها مع أحد قيادات الإخوانِ المسلمين ،هذه الرابطة التي رفضت بدورها فكرة إنهاءِ الكردِ ومشروعيّةِ قتلِهم من خلال ردِّ الأخير على هلال بأنّه "لا حاجة لسفكِ دماءِ المسلمين"(محمد طلب هلال، ؟: 46)، لا شكّ أنّ تعاظمَ دورِ الدينِ في الجزيرة السوريّةِ نتيجة جهودِ مشايخِ الطريقةِ النقشبنديّةِ أدّى بدوره إلى التقاربِ بين الكردِ والعربِ وكان هذا التقاربُ على المستوى السياسيّ يشكّل خطراً بحسب ما أورده طلب هلال، فجميعُ الأحزابِ الإسلاميّةِ في الجزيرة السوريّةِ لا توافق النظام في توجُّهِه ضدّ الكرد (عدنان حقّي، ؟: 47)، أمرٌ جعل النظامَ يسعى جاهداً إلى تقليص دورِ الإسلامِ في الحياة العامّةِ في الجزيرة السوريّةِ، وهو ما يؤكّده طلبُ هلال بالقول في دراسته "يجب ألّا نعتبرَ الرابطة الدينيّة في نظرتنا لهم... لا فرقَ بينهم وبين إسرائيل رغم الرابطةِ الدينيّةِ فإنّ يهودستان وكردستان صنوان...تلك هي النظرة الصحيحة التي منها نشرع في رسم الخطّة العامّةِ لمقاومة الخطر الداهم (عدنان حقّي، ؟: 20)، هذه الخطّة تمّ تنفيذها على أرض الواقعِ في الجزيرة السوريّة، وامتدّ تأثيرُها إلى عامّة سوريا. بلغ نشاطُ المشايخِ والفقهاءِ والملالي الكردِ النقشبنديّين أوجَهُ في مرحلة الستيناتِ وما قبلها من خلال المشاركةِ في تأسيسِ الحزبِ الديمقراطيّ (البارتي) الكردستانيّ أمثال الشيخ محمد عيسى سيدا القره كوي[33]، أو الانضمام لصفوفه كالشيخ عبدِالرحيم بنِ الشيخِ رشيد الديرشويّ ،إلّا أنّه تمّ توجيهُ نقدٍ لإحدى أهمّ العوائلِ الكرديّةِ النقشبنديّةِ وهي الخزنويّة من قبل سكرتير الحزبِ التقدميّ الكرديّ في سوريا عبدالحميد حاج درويش ،حالَ كونه أحدَ مؤسّسي الحزب البارتي وذلك في روايته التي يقول فيها "من بين الجهاتِ التي وقفت بعنادٍ ضدّ وجودِ حزبِنا (البارتي الكردستانيّ)، هي "رابطة علماء الدين الإسلاميّ" التي تمّ تشكيلها بُعيد تأسيسِ حزبِنا من

[33] ولد الشيخ محمد عيسى سيدا عام 1924 . والده الشيخ محمود القره كوي من شيوخ سلسلة الطريقة النقشبندية، وفي حوالي عام1931 استقرت عائلته في قرية تل ليلون/ تل أيلول ناحية الدرباسية محافظة الحسكة. بنى مدرسة شرعية في قرية كركوند، وكان يربي فيها الطلاب على تزكية النفس وتلقي العلوم الشرعية والدراسات اللغوية. سعى جاهدًا للإصلاح بين الناس، ونشر روح التسامح، وبذلك ازداد تأثيره ونفوذه بين قطاعات كبيرة من الأكراد، واستطاع أن يخرج دفعات من الطلاب المشبعين بالروح الإسلامية، والقيم الكردية، والقدرة على تقبل الآخر والتعايش المشترك. تعلَّم القراءة والكتابة باللغة الكردية في صغره، وفي مرحلة شبابه الأولى احتك بالشخصيات الوطنية الكردية المختلفة من أمثال جلادت بدرخان بك وملا حسن كرد وعبد الرحمن علي يونس لقد سعى الشيخ محمد عيسى بخلاف كثير من العلماء الكرد في سورية للخوض في العملية السياسية، إلى جانب توجهه الروحي، ففي السابعة عشرة من عمره انتسب إلى جمعية خويبون، وفي أثناء العدوان الثلاثي على مصر عام 1956 كان يلتقي بأبناء الأسرة البدرخانية في مصر للتباحث حول تأسيس تنظيم كردي في سورية، وفي عام 1957 أسيس الحزب الديمقراطي الكردي في سورية) البارتي (وكان له الدور البارز والأكبر فيه، حين سخر إمكاناته المادية الكبيرة وتأثيره اللامتناهي في قطاعات واسعة، وفي أواخر عام 1963 حكم عليه بالسجن لمدة عامين، فانتقل إلى لبنان، وبقي هناك سنتين قبل أن يعود إلى سورية في إثر صدور العفو العام. ومن ثم انقطع نشاطه السياسي، وتركز جهده على النواحي العلمية والروحية .توفي في 31 أيار /مايو 2001 في مدينة الحسكة إثر مرض ألزمه الفراش لمدة سنة تقريبًا، ودفن بجوار والده الشيخ محمود القره كوي في مقبرة مولانا الشيخ خالد في مدينة دمشق. إسهام الكرد في الحياة الروحية والدراسات الإسلامية في سورية. (محمد حصّاف، 2017: 148).

قبل المرحومِ الشيخِ عِزّالدينِ الشيخِ أحمدَ الخزنويّ، وكان الهدفُ من تشكيل هذه الرابطةِ معاداةَ حزبنا بشكلٍ أساسيّ، وقد انضمّ عددٌ كبيرٌ من الملالي والشيوخ ورجالِ الدين إلى هذه الرابطةِ وحاربوا حزبَنا بجميع الإمكاناتِ المتوفرةِ لديهم... ولم يمضِ وقتٌ طويلٌ حتّى باءت جهودُها بالفشل وتوارتِ الرابطة عن المسرح نهائيّاً ولم يبقَ لها أثرٌ يُذكَر (محمد حصاف، 2017: 248)، هذه الرواية كان يمكن التغاضي عنها، ولكنّ اقتباسَ بعض الباحثين البارزين لها أمثال الدكتور إسماعيل محمد حصاف، وجمال باروت في معرضِ استشهادِهم للأطراف المعاديةِ للحزب البارتي الديمقراطيّ الكردستانيّ ألزمني الوقوفَ عندها قليلاً وبيانَ المغالطاتِ التي وقع فيها عبدُالحميدِ حاج درويش، فالرابطة التي يتحدّث عنها هي "جمعية رابطة العلماءِ وأنصارِ الدين الإسلاميّ" وليس كما أورد اسمَها عبدُالحميد حاج درويش، والجمعية أسّسها الشيخُ معصومُ الشيخ أحمد الخزنويّ، وليس الشيخ عِزّالدين الخزنويّ الذي تسلّمَ خلافة الطريقةِ النقشبنديّة عام 1969م، أي بعد تأسيسِ الحزبِ الديمقراطيّ باثني عشرَ عاماً، وكانتِ الجمعية قد تأسّست عام 1954م، أي قبل تأسيسِ الحزبِ الديمقراطيّ بثلاث سنوات ،وليس كما أورد عبدُالحميد بأنّها تأسّست بعد نشوءِ الحزبِ، والرابطة كان هدفُها الدفاعَ عن حقوقِ العلماءِ والأئمةِ والخطباءِ، وتوسّعتِ الجمعية في مهمّاتها ،وذلك بنشر العلمِ والمعرفةِ في مدارسها الشرعيّةِ والوقوفِ في وجهِ الحملاتِ التبشيريّةِ من خلال إنشاءِ رياضِ الأطفالِ وإنشاءِ المدارسِ الإعداديّةِ والثانويّةِ بفروعها الشرعيّةِ والأدبيّةِ والعلميّةِ. لقد أقامت هذه الجَمعيّة دُورًا لإيواء العجزةِ واليتامى، يتلقَّون فيها الرعاية من دون المساس بكرامتهم، ولم تنتهِ الجمعية كما أورد عبدُالحميد حاج درويش بعد فشلها في القضاء على الحزب، لكنْ تمّ إغلاقها بأمرٍ مباشرٍ من النظام الحاكم (علاء الدين جانكو، 2017) كسياسةٍ ممنهجةٍ في إضعافِ دورِ المشايخِ النقشبنديّةِ في الجزيرة السوريّةِ. بدأ الدورُ الذي لعبه علماءُ ومشايخُ النقشبنديّةِ، والنشاطُ القوميُّ الذي صاحب فترة الستينات والسبعينات بالانحسار والانكماشِ في فترة الثمانينات والتسعينات حتّى ظهورِ الشيخِ محمد معشوق الشيخ عِزّالدين الخزنويّ[34] على الساحة السياسيّةِ كأبرزِ الوجوهِ الإسلاميّةِ المنحدرةِ من أسرةٍ نقشبنديّة، هذا الانحسارُ تزامنَ مع وفاةِ الملّا مصطفى البرزانيّ عام1979م، وتشكّلت مع الأيّام حالة تُشبه القطيعة السياسيّة بين مشايخِ النقشبنديّةِ وبين الأحزابِ الكرديّةِ السياسيّةِ، ولم تكن هذه العلاقة تتعدّى في أحسنِ الأحوالِ لقاءاتٍ غيرَ منسَّقةٍ بين الطرفين، وأصبحت بعضُ الأسرِ النقشبنديّةِ الكرديّةِ كالخزنويّةِ ترفع شعارَ "لا أشتغل بالسياسة ولا أتدخّل بالشؤون السياسيّة" كلامٌ صرّح به الشيخُ عِزُّالدين الخزنويّ [35].

الخلافاتُ بين أفرادِ أسرةِ المشيخيّةِ النقشبنديّةِ الكرديّةِ في الجزيرة السوريّة

في ظلّ توريثِ مشيخةِ الطريقةِ النقشبنديّة، وانحصارِ أمرِها بيدِ الشيخِ المتسلّم زعامةَ الطريقةِ، وعدمِ وجودِ أيّ مجلسٍ أو هيئةٍ مستقلةٍ تبتّ في أهليّة الشيخِ الجديدِ، ومع ازديادِ الثروةِ الماليّةِ لبعض الأسرِ المشيخيةِ، بدأت ملامحُ أوّلِ خلافٍ لدى مشايخِ النقشبنديّةِ الكرديّةِ في الجزيرة السوريّةِ مع وفاةِ الشيخِ علاءِ الدينِ الخزنويّ عام 1969، وتولّي الشيخِ عِزّالدين الخزنويّ الخلافة والإرشاد، وكان طرفا الخلافِ أولادَ الشيخِ محمد معصوم الابنِ الأكبرِ للشيخ أحمدَ الخزنويّ، وعمَّهم الشيخَ عِزَّالدينِ، وتمحور حول نصيب أولادِ الشيخِ محمد معصوم في ثروة العائلة التي كانت تتنامى بشكلٍ ملحوظٍ، ووصل الخلاف

[34] الشيخ محمد معشوق الخزنوي (1958-2004) درس الابتدائية في مدرسة قرية تل معروف ونال الاعدادية من معهد الخزنوي للعلوم الشرعية عام 1974 ونال الثانوية عام 1977، التحق بمعهد (الأمينية) في دمشق ليتخرج منها 1978، وانتقل بعدها للدراسة في جامعة المدينة المنورة ليتخرج منها عام 1084، نال الماجستير من كلية الأوزاعي، ثم الدكتوراه من جامعة كراتشي الإسلامية في باكستان، لقب بشيخ الشهداء بعد وفاته في ظروف غامضة تم اتهام المخابرات السورية فيها، له مؤلف وهو كتاب (ومضات في ظلال التوحيد) وهو مطبوع تناول فيه مسائل العقيدة الإسلامية ومحاربة الانحرافات .

[35] إمام الطريقة النقشبنديّة الشيخ عزالدين الخزنوي- ص130.

الدائرُ إلى مرحلةٍ من الحساسيّة إلى أن توسّط بينهم نجلُ الشيخ ضياءِ الدين النورشينيّ (حضرت)، ثمّ تبع أولاد الشيخ محمد معصوم أولاد الشيخ علاء الدين، ورغم انتهاء الخلافِ حول الميراثِ بين أفرادِ الأسرةِ الواحدةِ إلّا أنّ آثارَه لازمتِ العائلة، ثمّ نشب بعد ذلك خلافٌ بين الشيخِ عِزِّالدين وولدِه الشيخِ محمد معشوق الخزنويّ، وبرز الخلافُ هنا على منهج المعهدِ الخزنويّ للعلوم الشرعيّةِ، والدعوةِ عموماً[36] مما سبّب قطيعة بينه وبين والده، ليهجرَ الابنُ الجزيرة السوريّة إلى إدلبَ ،ثمّ يعودَ بعد وفاةِ والده إلى القامشلي ،ويستقرَّ فيها حتّى استشهاده. وصلتِ الخلافاتُ داخلَ العائلةِ الخزنويّةِ إلى مرحلةٍ متقدّمةٍ بعد وفاةِ الشيخِ عِزّالدينِ الخزنويّ وتنصيبِ ولدِه محمد[37] للخلافة والإرشادِ، وكانتِ الأكثرَ خطورةً على بنيةِ العائلةِ الخزنويّةِ؛ لأنّها قسّمت الأسرة والمريدين إلى فريقين متناحِرَين، وكانت بين الشيخِ عبدِالغني الخزنويّ[38] وابنِ أخيه محمد على أحقّية رئاسةِ المشيخةِ النقشبنديّةِ بعد الشيخِ عِزّ الدين، حيثُ كان الأخيرُ قد كتب في وصيّته خلافة ولدِه له في التوجيه والإرشاد الطريقة (النقشبندية الخزنوية، ؟: 179)، في حين كان الشيخُ عبدُ الغني المُستبعَدُ من قبل أخيه يرى أحقيته في الخلافة حالَ كونِه ابنَ الشيخِ أحمدَ الخزنويّ، وقد أوصى الأخيرُ بتسلسُل أبنائه في الخلافة من بعده، وهم على الترتيب: الشيخ محمد معصوم، ثمّ الشيخ علاء الدين، ثمّ الشيخ عِزّ الدين، ثمّ الشيخ عبد الغني الخزنويّ، من دون تدوين الوصيّة، وفي ظلّ وقوفِ الفريقِ الأكثرِ نفوذاً مع الشيخ محمد، ووجودِ وصيّةٍ من والده انقسم على إثرها أتباعُ العائلةِ إلى فريقين: فريقٍ بايعَ الشيخَ عبدَالغني الذي اتّخذ من قرية خزنة مركزاً له،ً وفريقٍ آخر بايعَ الشيخَ محمد الخزنوي الذي اتّخذ قرية تل معروف مركزاً له؛ لتشهدَ العائلة بعدها استقطاباً حاداً بينهما في ضمّ أكبرَ عددٍ من المريدين وطلبة العلم، ولم يخلُ الأمرُ من مشاجراتٍ وصداماتٍ بين الطرفين بين الحين والآخر.

استمرّ الخلافُ بعد وفاة الشيخِ محمد[39]، بين خليفته وابنِه الشيخِ محمد مطاع[40]، وعمّه الشيخِ عبدِالغني الخزنويّ، وكان لخلافٍ أخر بين الشيخ عبدالله بن الشيخ عزالدين وابن أخيه الشيخ محمد مطاع على زعامة الطريقةِ دوراً سلبياً في تمزّق العائلة أكثر لينتقلَ الشيخُ محمد مطاع على إثره من تل معروف إلى قرية تل عرفان[41]، ويؤسّسَ فيها معهدَه الشرعيَّ ،وتكونَ – أعني القرية - مركزاً لدعوته، ثمّ انتقل إلى تركيا ليستقرَّ فيها مؤخّراً، وانتقل الشيخُ عبدُالغني أيضاً إلى تركيا ليترك نهائياً قرية خزنة مركزَ دعوتِه في الجزيرة السوريّةِ، وقد تعرّضت قرية تل معروف عام 2014 لهجومٍ من قبل عناصرِ الدولةِ الإسلاميّةِ

[36] إسهام الكرد في الحياة الروحية والدراسات الإسلامية في سورية.

[37] محمد بن عزالدين الخزنوي (1949- 2005) ولد في قرية تل معروف، وتعلم على يد والده الشيخ عزالدين وفي المعهد الشرعي الخزنوي، استلم مشيخة الطريقة بعد وفاة والده عام 1992م، في عصره حدث أكبر خلاف بين العائلة الخزنوية وعلى أثرها انقسمت الأسرة الخزنوية إلى فريقين، توفي أثناء زيارته لأداء شعائر العمرة في حادث سير مع بعض أفراد أسرته سنة 2005.

[38] الشيخ عبدالغني أبن الشيخ أحمد الخزنوي ولد في قرية خزنة سنة 1349هـ 1930م، أخذ العلوم الشرعية على يد الشيخ عبدالله القرطميني خليفة الشيخ علاء الدين الخزنوي هو الأبن الرابع للشيخ أحمد الخزنوي، وهو الأخ غير الشقيق لأخوته من والده، والأصغر سنّاً، يتميز بأخذه العلوم التقليدية، ووجود مشايخ مجازين على درجة عالية من العلم يقفون معه في خلافة مع أبن أخيه. محمد شريف الباتيركزي إمام وخطيب في نصيبين- هدية الحبيب بين السائل والمجيب- ص38- مخطوط.

[39] تضاربت الأقوال في سبب وفاته، ولكن لا أعتقد بصحة رواية أغتياله، ومبنى رواية اغتياله جاءت كون الحادثة تمت بعد استشهاد الشيخ محمد معشوق الخزنوي، واتهام الشيخ محمد بها، ولكنه اصدر بياناً ينفي ذلك.

[40] تسلّم خلافة الطريقة بعد وفاة والده بوصية أوصى بها، تعلم العلوم الشرعية في المعهد الخزنوي، ثم كلية الدعوة في لبنان.

[41] تقع القرية غرب مدينة الحسكة بـ26 كم، أسس فيه الشيخ معهد تل عرفان للعلوم الشرعية عام2007، تضم اليوم مئات الطلبة الذين يدرسون العلوم الشرعية.

،وتمّ على إثره تفجيرُ مراقدِ مشايخِ العائلةِ، وانتهاكِ حرمةِ مسجدِها، قبل أن يتمَّ إخراجُهم منها[42]. هذه الخلافاتُ البينيّة بين أفرادِ العائلةِ أضعفت نفوذَها في سوريا، على خلاف ما كان في تركيا، حيث كان يزداد بشكلٍ ملحوظٍ ،حتّى وصلتِ المدارسُ الشرعيّة التابعةُ للشيخِ محمد مطاع وحده إلى ما يقارب مئة مدرسةٍ، وبلغ متوسّطُ عددِ الطلابِ في كلِّ مدرسةٍ ما بين الأربعين والستين طالباً .[43]

أبرزُ المعارضين للطريقةِ النقشبنديّةِ الكرديّةِ في الجزيرةِ السوريّة

لا يمكن وضعُ المعارضين للطريقةِ النقشبنديّةِ في خانةٍ واحدةٍ، وعليه ينقسمون إلى أربعةِ فرقٍ:

الفريقِ الأوّل : شكّل هذا الفريقُ اتجاهين، أحدهما تمثّل في معارضةٍ جزئيةٍ، وكان أبرز وجوهها الدكتور محمد سعيد رمضان البوطيّ من خلال إنكارِه الرابطة الشريفة سلوكاً يسلكه المريدُ أثناء الدعاءِ والذكرِ[44]، وقد أحدث إنكارُ الدكتور محمّد سعيد رمضان البوطيّ لمكانته العلميّةِ، ونفوذِه في الوسطِ الدينيّ ردّةَ فعلٍ عنيفةً من قبل مشايخِ الطريقةِ في الجزيرة السوريّةِ، حيثُ تمّ جمعُ كتبِ الدكتور "فقه السيرة النبويّة" تلك التي كانت تُدرَّس في المعهد الشرعيّ الخزنويّ في ساحة المعهدِ وحرقها جميعاً، كما أنّ الشيخَ محمّد نوري الديرشويَّ وخلال سعيه طبعَ كتابِ "بغية الواجد" شاطرَ الشيخَ محمد عِزَّ الدين الخزنويّ في رأيه إلى ما ذهب إليه في بيان ما وقع فيه الدكتور محمّد سعيد من خطأٍ في تهجّمه على الرابطة[45]، ووجوبِ رجوعِه عن خطئه ،لكنْ لا يبدو أنّ الدكتور رجع عن موقفه. والشخصيّة المعارضة الثانية كان الشيخَ محمّد معشوق الخزنويّ، وتنبع أهميّة معارضةِ الشيخِ معشوق حالَ كونِه تربّى في وسط عائلةٍ نقشبنديّةٍ، وينتمي إلى أهمّها نفوذاً وانتشاراً في سوريا، فقد أحدثت معارضتُه منهجَ وسلوكَ مشايخِ الطريقةِ أثراً كبيراً في صفوفِ مريدي الطريقةِ النقشبنديّةِ الخزنويّةِ، وكانت بداية معارضته في زمنِ والدِه الشيخ عِزّالدين الخزنويّ، ونجم عن هذه المعارضةِ اعتزالُ الشيخِ معشوق لوالده، ثمّ هجرتُه إلى إدلبَ ،ليبقى فيها حتّى وفاةِ والدِه ، ويعودَ إلى مدينة القامشلي، وحين عودتِه عامَ 1992 ظهرت معارضتُه جليّة، وألّف فيما بعدُ أهمَّ كتبه وهو "ومضاتٌ في ظلالِ التوحيد" كتابٌ تناول العقيدة الإسلاميّة ومبطلاتِها، والأعمالَ والاعتقاداتِ التي تُوقع المسلمَ في الشرك، وكان لذكره الخزنويّة في معرِضِ نقدِه (محمد معشوق، 2004) أهميّةً بالغة، كونُه ينتمي إلى العائلة ذاتِها، وهو ما ولّد غضباً كبيراً في أوساط مريدي الخزنويّةِ، وكانت السلطة الحاكمة في سوريا لهم بالمرصاد، فاستغلّت هذه الخلافاتِ من خلال توجيهِ تهمةِ تصفيةِ الشيخِ معشوق الخزنويّ عام 2005 إلى مريدي أخيه في تل معروف.

الفريقِ الثاني: وهو الأخطرُ على بنية الطريقة النقشبندية على الإطلاق، ومثلته السلطة السياسيّة في سوريا مع الستينات من القرن العشرين، من خلال الدراسةِ الأمنيّةِ التي وضعها الضابطُ الأمنيُّ محمد طلب

42 شهدت القرية هجوماً من قبل عناصر الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) في شهر آذار عام 2014م، تم تفجير مراقد أئمة مشايخ العائلة الخزنوية في الهجوم، وتدميراً للمسجد، تم أخراج عناصر الدولة من قبل وحدات حماية الشعب الكردية في نفس العام .

43 من خلال متابعة برنامج (سيدا) والذي يعرض على قناة (TRTالكردية).

44 الرابطة من الأعمال الرائجة في الطريقة النقشبندية، وهي عبارة عن ربط القلب بالشيخ الكامل المكمل على وجه المحبة، والإنسان لا يخلو من رابطة ما فمن مرابط لماله ومن مرابط لحرفته ومن مرابط للنساء، ومن مرابط لأصحابه وأخدانه إلى غير ذلك، فالرابطة في اصطلاح الصوفية ليست إلا عبارة عن نفي الروابط في القلب وصرفها عنها، وجمعه على رابطة الشيخ وتخيل كأنه معه. بغية الواجد- ص10

45 هذا الرد من الشيخ محمد نوري الديرشوي وتفاصيل لقائه مع الشيخ محمد عزالدين وجدته من خلال ثلاث وريقات مطبوعة للشيخ محمد نوري الديرشوي.

هلال، وقدِ استطاع النظامُ أن يقلّص الدورَ السياسيَّ للنقشبنديّةِ الكرديّةِ في الجزيرة السوريّةِ بشكلٍ رئيس، وأوجد نقشبنديّة كرديّة جوفاءَ سياسيّاً ،بعيدة عن محيطها الاجتماعيّ .

الفريقِ الثالث: تشكّل هذا الفريقُ من المعارضة مع بروز الوعي القوميّ الكرديّ، وعمليةِ تعليبِ النقشبنديّةِ الكرديّةِ في الجزيرة السوريّة من قبل النظام، واتّجاهِ بعضِ الأسرِ النقشبنديّةِ إلى تجاهُل معاناةِ الشعبِ الكرديّ في سوريا، ومن هنا يمكن القولُ :إنّ هذا الفريقَ مثّله الوسطُ القوميُّ الكرديُّ الغاضبُ من الدور السياسيّ السلبي لمشايخِ الطريقةِ، وكان للأحزاب السياسيّةِ الكرديّةِ دورٌ إضافيٌّ في بلورة الفكرةِ القائلةِ "الدينُ سببٌ رئيسيٌّ في تخلّفِ المجتمعِ الكرديّ وعدمِ نيلِه حقوقه" ،وغرسِها في ذهنيّة المجتمعِ الكرديّ ،الأمرُ الذي أوجد فكرة سلبية تجاهَ مَنْ يمثّل الإسلامَ، ومعلومٌ لدينا أنّ سهامَ هؤلاء كانت موجَّهة إلى مشايخ الطريقة الذين يمثلون الدين في المجتمع.

الفريقِ الرابع: هم مريدو الطريقةِ نفسِها ،وتحوّلُ الطريقة لديهم إلى تعصّبٍ لأسرةٍ معينةٍ ورفض النقشبنديّةِ الخارجةِ عن إطارها، أمرٌ أوجد من جهته تقديساً خاطئاً وسلوكاً منحرفاً ألحق انتقاداتٍ كبيرةً للطريقة ودورها في تجهيل المجتمع، وهذا النوعُ وإنْ كان داخلَ الطريقةِ ويمثّل قاعدته إلّا أنّ دورَه السلبيَّ شكّل في حقيقته معارضة غيرَ مباشرةٍ للطريقة النقشبنديّةِ، وهو ما جعل الشيخَ معشوقَ الخزنويَّ يهاجمها بقوّة "ونظراً لكثرة هؤلاء العوامّ وامتلاكِ بعضٍ منهمُ الجاهَ والدنيا والثروةَ وتأييدَ الحكّامِ والساسةِ لهم لسهولة انقيادهم واستغلالهم، كلُّ هذا دفع بعضَ ضعافِ النفوسِ من أدعياء العلمِ إلى مسايرة هؤلاء الجهلةِ وتبريرِ تصرُّفاتهم...فكانتِ النتيجة بعد ردحٍ من الزمن أنِ انعكست دعوةُ الشيخِ رحمه الله، رأساً على عقب"(محمد معشوق، 2004: 7).

النقشبندية الكردية مع نهاية القرن العشرين، وظهور الشيخ محمد معشوق الخزنوي

شهد العقدان الأخيران من القرن العشرين طلاقاً بين مشايخ الكردِ النقشبنديّين والسياسةِ، ولم تكنِ العلاقة تتعدّى حالة التضامن غيرِ المُعلنِ عنها إزاءَ أبناءِ جلدتِهم من الكرد في نيل حقوقِهم، ورغم إعلانِ الأسرةِ الخزنويّةِ ابتعادَها عن السياسة إلّا أنّ إحياءَ ذكرى وفاةِ الشيخِ عِزّ الدينِ الخزنويّ، وخليفته الشيخِ محمد مطاع الخزنويّ، أضحى مناسبة تروّج في جانبٍ منها لجهاتٍ سياسيّةٍ معيّنةٍ[46]، وكانت الهُوّة تزداد مع الأيّام بين الأسرةِ ومحيطِها الكرديّ الذي خرجت من رَحِمه، وعلى الطرف الآخر كان أعدادُ المريدين يقلُّ لدى مشايخِ آلِ حقّي وآلِ الديرشويّ في الوسطِ الكرديّ[47]، حيثُ مركزُ نفوذِهم، وكان لعدم وجودِ الاقتصادِ الداعمِ من جهةٍ وانتهاءِ العمل وفق منهجِ المدرسةِ القديمِ في التعليم من جهةٍ أخرى، فضلاً عن التضييق الأمني دورٌ كبيرٌ في الوصول إلى هذه المرحلة، وتركّز اهتمامُ أسرةِ علواني على المدرسة الشرعيّةِ التي تأسّست في مدينة القامشلي وكان يديرها الشيخُ عدنان إبراهيم حقّي، ويشرف على بناء المساجد، وإعطاء

---

46 يمكن مراجعة الكلمات التي كانت تلقى في ذكرى وفاة مشايخ الطريقة عزالدين الخزنوي ليجد القارئ التوجه السياسي لبعضها من خلال التشييد برأس النظام في سوريا، أو الترويج لحزب الله في لبنان، أو تجديد البيعة لرأس النظام السوري. الذكرى السنوية الثامنة لرحيل الشيخ عزالدين الخزنوي- ص147،145،141- مطبعة عكرمة (دمشق). الذكرى السابعة لرحيل الشيخ عزالدين الخزنوي- ص156- نشر إدارة معهد الشيخ عزالدين الخزنوي. الذكرى السنوية الثانية لرحيل الشيخ محمد الخزنوي- ص141،139- ويمكن مراجعة كلمة أتباع ومريدي الشيخ محمد مطاع في بداية الكتاب حول تجديد البيعة لرئيس سوريا بشار الأسد- 2007طبع من قبل المعهد الخزنوي.

47 في معرض حديث الشيخ محمد نوري الديرشوي عن التصوف في الجزيرة قال: نحن بعيدون عن التصوف.. والكتلة الصوفية الموجودة ليسوا مريدين لأنهم لا يلتزمون بالشرع، والمكان الذي يدخل فيه المريدون يفسدون فيه! فهم بعيدون عن الدين فضلاً عن التصوف، هذا الكلام كان في عام 1998م .

د. عبود عبدالله العسكري- الطرق الصوفية في سوريا (تصورات ومفهومات)- ص11- الطبعة الأولى- دار النمير (دمشق)

الدروس الأسبوعيّةِ وحلقاتِ الذكرِ، ودروسِ الوعظِ مع قراءةِ ختمِ الخواجكان فيها[48] ، حيث كان عددُ المريدين والحاضرين فيها ينقص باطّراد، ولم يبقَ للأسرتين سوى نفوذٍ معنويٍّ في الوسط الاجتماعيِّ الكرديِّ. ضمن هذه الظروف ومع بداية القرن الواحد والعشرين ظهر الشيخُ محمّد معشوق الخزنويُّ في الواجهة السياسيّةِ للأحداث التي كانت تمرّ بها سوريا بشكلٍ عامّ والجزيرةُ السوريّةُ بشكلٍ خاصّ، ورغم أنّ الشيخَ كان يتجنّب حتّى نهاية القرن العشرين في خطبه ذكرَ القوميّةِ الكرديّةِ أو إبداءَ ميلٍ إزاءها، إلّا أنّ هذا المسارَ تغيّر مع بداية القرن العشرين والانفتاح الجزئيّ للنظام السوريّ تجاه النشاطِ المدنيّ والمعارض، ورغم قصر مدّة الانفتاح هذا إلّا أنّ الشيخَ معشوق استغلّ هذه الفرصة وأظهر نشاطاً ملحوظاً في ميدان السياسة من خلال الزياراتِ التي كان يقوم بها إلى عيد نوروز وإلقاءِ الخُطبِ الحماسيّةِ بين الكرد المحتفلين، ووجد في خُطبِ يوم الجمعة منبراً للتعبير عن الظلم الذي يعانيه الشعبُ السوريُّ عامّة والكرديُّ خاصّةً، واستغلّ المنابرَ الإعلاميّة التي كانت تفتح أمامه البابَ في تمرير رسالته التي ينادي بها وهي بناءُ دولةِ العدالةِ في سوريا، ولكنّ الحدث الذي جعل الشيخَ يَظهَر فيه مُعارِضاً قويّاً لسياسة النظامِ السوريّ تجاه الشعب الكرديّ كان إثر الانتفاضةِ التي أعقبت مباراة كرة القدم بين فريق الجهاد والفتوّة عام 2004م، هذا الحدث الرياضيُّ الذي حوّله النظام السوريّ إلى مجزرةٍ راح ضحيتها أربعون شهيداً كرديّاً، وفي الكلمة التي ألقاها الشيخُ معشوق في ذكرى سنويّة أحدِ الشهداءِ عام 2005م ضمّن خطابَه رسالةً قويّة إلى النظام الحاكم في سوريا "إنّ الحقوق لا يتصدّق بها أحدٌ ،إنما تُؤخذ الحقوقُ بالقوّة"(https://youtu.be/0O_SDjmRtf8).

لا يمكن القولُ إنّ الدورَ السياسيَّ للشيخ محمد معشوق الخزنويّ اقتصر على الوسط الكرديّ، فقد كانت تحرُّكاتُه توحي بأنّ الشيخَ يريد أن يُوسّع دائرة نشاطِه السياسيّ، وكان قادراً على التواصُل مع المختلفين معه طائفيّاً والاتفاقِ معهم على كثيرٍ من النقاطِ الجامعةِ، وفي الوقت ذاتِه كان يمرّر رسائله السياسيّة كلّما سنحت له الفرصة، ومثالُه كلمتُه التي ألقاها ضمن نشاطات المستشاريّةِ الإيرانيّةِ في مهرجانِ الإمامِ عليّ وحقوقِ الإنسان في دمشق (https://youtu.be/LStmDoj9Umo)، لكنْ يبدو أنّ جزءاً من أخطرِ نشاطاتِ الشيخ معشوق الخزنويّ كان في اجتماعه مع أبرزِ المعارضين للنظام السوريّ وهم جماعة الإخوان المسلمين المحظورة أثناء زيارته إلى بروكسل عام 2005م، والتقى خلالها رئيسَ جماعةِ الإخوان علي صدرالدين البيانوني (جريدة القدس العربي، 2005: 4983)، وهو العام الذي استشهد فيه الشيخ، وبعد شهرٍ أو شهرين فقط من هذا اللقاءِ، نقلت جريدةُ إيلاف الإلكترونية عن علاقة الشيخِ معشوق بتياراتٍ جهاديّةٍ، معتمدةً على رواياتٍ لم أقف على صحّتها (جريدة إيلاف، 20.05.2005). لعب الشيخ ُمعشوق الخزنويُّ دوراً بارزاً في الوسط الكرديّ، ورسم انطباعاً مختلفاً عن الصورة النمطيّةِ لدى الشارع السياسيّ والاجتماعيّ عن علماء الكرد المسلمين في المجتمع الكرديّ، ويمكن إدراكُ هذا الدور من خلال اسمٍ أُطلق على إحدى الكتائب التي تشكّلت بعد الثورة السوريّةِ عام2011م تحت مسمّى "كتيبة الشهيد معشوق الخزنويّ"، فضلاً عن إحياء ذكرى استشهادِه كلَّ عامٍ من قبل بعض الأحزابِ السياسيّةِ الكرديّة. كان لدور التعليم خارجَ إطارِ المدرسةِ النقشبنديّةِ الخزنويّةِ في حياةِ الشيخِ معشوق تأثيرٌ واضحٌ، وذلك بابتعاده عن النمط التقليديّ للطريقة النقشبنديّةِ ضمن الأسرةِ الخزنويّةِ، ومحاولتِه انتقادَ الانحرافِ الذي أصابها من خلال الرجوعِ بها إلى منابعِها الأولى، ورغم كونه من أكثر المؤيّدين لأخيه غيرِ الشقيقِ محمد عِزّالدين الخزنويّ أثناء تنصيبِه خليفة لوالده (الطريقة النقشبندية الخزنوية ، ؟: 189-190)، إلّا أنّ الشيخَ عاد بعد ذلك ملتزماً الطريقَ الذي رسمه لنفسه من خلال الدعوةِ إلى تقويم سلوكِ الطريقةِ لدى

[48] ختم الخواجكان ليس من شرائط الطريقة النقشبندية إنما أوراد كبار مشايخها، ويقصدون بقراءته ثواباً من الله تعالى، وإذا أرادوا جلب منفعة أو دفع مضرة يشتغلون مع الأخوان بصدق نية وصفاء طوية فينالون مقاصدهم بإذن الله تعالى.محمد أسعد صاحب- بغية الواجد- ص36- طبع على نفقة دار الدعوة (محمد نذير أكينجي) قزلتبه- ماردين، مطبعة الترقي دمشق1334 .

العائلة الخزنويّةِ التي تصدّرتِ الطرقَ الصوفيّة في الجزيرة السوريّةِ مؤخّراً ،ومازالت حتّى يوم الناس هذا من أكثرِ الطرقِ انتشاراً واتّباعاً. لم يكنِ الشيخُ معشوق الخزنويُّ ينحاز في فكره إلى اتّجاهٍ سياسيٍّ كرديٍّ معيّنٍ، وهو ما أعطاه قبولاً أكبرَ لدى المجتمع الكرديّ، واتّخذ لنفسه مسلكاً جريئاً تفرّد به عن غيره وتميّز به.

الخاتمة

مع انتقال أبرزِ مشايخِ الطريقةِ اليومَ إلى تركيا، وتوسّعِ نفوذِهم ضمن سياسةٍ لعبتها الدولة التركيّة منذ عهدِ الشيخ عِزّالدين الخزنويّ عادتِ النقشبنديّة إلى مراكزِها القديمةِ، لكنّها لم تعد وفق المنهج الذي سارت عليه قديماً، وتظهر خطورةُ المسلكِ الذي تسير عليه الطريقة كونُها فاقدة لاستقلالها وتتحرّك وفق خطّة تعليميّةٍ وتصوّفيّةٍ مؤدلجةٍ، وهو ما يجعلها تدور في فلك أنظمة الدول التي تتحكّم بزمام أمورِ مشايخِ الطريقة، وما تغييرُ الهُويّةِ القوميّةِ للعائلةِ الخزنويّةِ في منشوراتها الصادرةِ عن المعهدِ الشرعيّ إلّا وسيلة أخرى من وسائل ترويضِ العائلةِ وتسخيرها سياسيّاً. من المؤسف أنّ الانتقاداتِ الموجَّهة للطريقة النقشبنديّةِ لم تتحوّل إلى عمليّةِ إصلاحٍ، وقد وقع الشيخُ معشوق في هذه الدائرة، دائرةِ النقدِ ،لكنْ دون محاولة إصلاح الواقع، ومن هنا يمكن الحديثُ عن حاجة الجزيرةِ السوريّةِ إلى منهج سعيد النورسيّ، والسعي إلى فهم المتغيرات التي تعصف بالمنطقة، والاستفادةِ من الإمكاناتِ المتاحةِ في سبيل عدمِ السقوطِ والوصولِ إلى مرحلة الذوبان أو التدوير للرجوع إلى الوراء ثانية. عواملُ عديدةٌ لعبت دوراً في وصول النقشبنديّةِ الكرديّةِ في الجزيرة السوريّةِ إلى حالتها الراهنة، كان بعضُها ناجماً عن ظروفٍ موضوعيّةٍ تمثلت بالتطوُّر الاقتصاديّ والتعليميّ والاجتماعيّ، كما أنّ غيابَ منهجيّةِ الإصلاحِ لدى مشايخ الطريقةِ والاعتمادَ على الآليةِ القديمةِ في التعامُل مع المجتمع أفقدهم تأثيرهم في المجتمع، ولعلّ الغريبَ في الأمر أنّ بعضَ المشايخِ في ظلّ الجمودِ المتبع في الدعوة بقي ينتقد المجتمع، ويلومه على تبرُّمه من المشايخ والدين. ولا ينبغي لنا أن نغفل هنا عن السياسة التي اتبعتها الدولة في إضعافِ الطريقةِ وتقليصِ دورِ المشايخ، وقد يكون غريباً أن تجد المحافظاتُ السوريّة الأخرى هامشاً من الحريّة ومساحة من التحرّك في مجال الدعوة، في وقتٍ كانتِ الجزيرة السوريّة تعيش حالة التصحّر في هذا المجال الدعويّ، وقد وصل بها الأمر إلى أن تكون حلقاتُ تحفيظِ القرآن موضعَ منعٍ وتضييقٍ من قبل السلطات السياسيّةِ في سوريا، ولا يغيب هنا عن بالي امتناعُ بعض الشخصيات من إقامةِ معرضٍ للكتاب في بلدة الرميلان (الشركة السوريّة للنفط) ؛لأنّ الأمن وبعد التحقيق طلب من صاحب الفكرةِ أن يمتنع عن عرضِ أيّ كتابٍ يحمل صفة دينيّة، وممّا يثير العجب أنّ كتاباً كان ذا محتوىً طبيٍّ تمّ منعه من التداوُل في الجزيرة بدعوى حمله عنوانَ "الطبّ النبوي"! أخيراً ويبقى هناك سؤالٌ: هل يمكن أن تعود الطريقة النقشبنديّة الكرديّة إلى الوسط الكرديّ ثانية؟ أعتقد أنّ قبولَ الطريقة بشكلها التقليديّ أو المستحدَث اليومَ في الوسط الكرديّ في غاية الصعوبة، وإذا تمّ قبولها على المدى البعيد فإنّ ذلك لن يخدم الطريقة ولا المجتمع، ولا بدّ من وجود منهجيّةِ الإصلاحِ التي اتبعها الشيخُ سعيد النورسيُّ من خلال فكرتِه في بناء جامع الزهراء، وذلك من خلال دمج المنهجيّةِ القديمةِ مع المنهج الحديثِ وربطها بتزكيةِ السلوكِ ،حينئذٍ يمكن أن تجد أثراً إيجابيّاً في المجتمع، وهذا بدورهِ يحتاج إلى مجهودٍ كبيرٍ ،إلّا أنّ هذا المطلبَ ليس بمستحيل مع وجود قاعدةٍ أساسيّةٍ، وهي بقاءُ بعضِ العوائلِ المشيخية النقشبنديّةِ في الجزيرة السوريّةِ، واستمرار وجودِ خلافةِ الطريقةِ فيهم .

نتائج البحث

أظهر البحثُ أسباب ظهورِ النقشبنديّةِ الخالديّةِ الكرديّةِ في الجزيرة السوريّةِ.

كشف البحثُ عن دورِ النقشبنديّةِ الكرديّةِ من خلال مشايخِ الطريقةِ في القضاء على الكثير من المظاهر السلبيّةِ في مجتمع الجزيرة بشكلٍ عامّ والكرديّ بشكلٍ خاصّ.

بيّن البحثُ علاقة مشايخِ الطريقةِ بالجانب السياسيّ وعواملَ عدمِ وجودِ تنسيقٍ بين النُّخب السياسيّةِ الكرديّةِ والمشايخ.

أظهر البحث أوّل حزبٍ إسلاميّ كرديٍّ تمّ تأسيسه.

أظهر البحثُ محاولة تغييرِ الهُويّةِ القوميّةِ لدى بعضِ مشايخِ الطريقةِ، وظهور المهدويّة كحالة تقديسٍ للشيخ.

كشف البحثُ عن دورِ المناهجِ المُتّبعة لدى مشايخِ الطريقةِ وأثرها في المجتمع الكرديّ.

أزاح البحثُ اللثامَ عن النشاطِ السياسيّ الذي أعقب فترة الستينات من القرن العشرين لدى مشايخِ الطريقةِ وقاعدةِ المريدين لديهم.

بيّن البحثُ أسبابَ الفتورِ السياسيّ وحالة الطلاق التي تمّت بين مشايخِ الطريقةِ والسياسة.

كشف البحثُ عن أهمّ المعارضين للطريقة النقشبنديّةِ واختلافِهم في وجوه الاعتراض.

أظهر البحثُ أسبابَ ظهورِ النشاطِ السياسيّ لدى بعضِ أفرادِ الطريقة.

بيّن البحثُ مآلاتِ الطريقةِ اليومَ وماهية الحلول التي يمكن أن تنهضَ بها من جديد.

بيّن البحثُ الدورَ القياديَّ للنقشبنديّةِ الخالديّةِ الكردية في المجتمع الكرديّ والأسبابَ التي أهّلتها لهذه القيادة وأسبابَ فشلها.

بيّن البحثُ ضرورة الإصلاحِ كحاجةٍ ملحّةٍ لاستمرار النقشبنديّةِ في ظلّ المتغيراتِ التي تحدث في المجتمع الكرديّ.

المصادر والمراجع

بولاديان، أرشاك. (2013). الأكراد في حقبة الخلافة العباسية في القرنين 10-11. ط3. ترجمة ألكسندر كشيشيان. دار الفارابي. بيروت. لبنان.

صاحب، أسعد. (1334هـ). بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد. مطبعة الترقي، دمشق. سوريا.

جانكير، إسلام. (2017). "المدارس القديمة ودورها في تعليم العربية للناطقين بغيرها". مجلة كلية العلوم الإلهيات، جامعة سيرت، تركيا.

محمد حصاف، إسماعيل. (2017). تأريخ كردستان سوريا المعاصر. مطبعة جامعة صلاح الدين. أربيل. كوردستان العراق.

عسكر، أنور. إمام الطرقة النقشبندية الخزنوية الشيخ عزالدين الخزنوي. مطبعة الأصيل. حلب.

سيدا، برنامج. على قناة TRTالكردية.

جريدة الحياة الجديدة، (30-8-2010). فلسطين. الجزء الثاني. العدد5329.

جريدة القدس العربي، (3حزيران يونيو2005). العدد 4983.

غورغاس، جوردي. (2013). الحركة الكردية التركية في المنفى.ط1. ترجمة جورج بطل، دار الفارابي. دار آراس. أربيل. إقليم كوردستان العراق.

اليوسف، إبراهيم. "حوار مع الشيخ عبدالله ملا رشيد الغرزاني". Volcan2010's Bloghttps://youtu.be/LStmDoj9Umo.

العسكري، عبود عبدالله، تاريخ التصوّف في سوريا النشأة والتطوُر، دار النمير، الطبعة الأولى 2006.

الخزنوي، (1999). الذكرى السابعة لرحيل الشيخ عزالدين الخزنوي، المعهد الشرعي الخزنوي.

الخزنوي، (2000). الذكرى السابعة لرحيل الشيخ عزالدين الخزنوي، المعهد الشرعي الخزنوي.
الخزنوي، (2007). الذكرى السابعة لرحيل الشيخ عزالدين الخزنوي، المعهد الشرعي الخزنوي.
محمد، عبد العزيز رمضان. "مسيرة حياة العائلة الخزنويّة". https://youtu.be/rrrKL0cDToo.
مراد، خليل علي. (2012). سلاطين هفيركان صفحات من تاريخ الكورد. الجزء الأول. ط1. مطبعة جامعة دهوك. كوردستان العراق.
البوطاني، شريف محمد مراد. و حسين، طه شكري. (2009). الشيخ إبراهيم حقّي وأثره العلميّ والروحيّ. ط1. دار النعمان للعلوم. دمشق. سوريا.
الخاني،عبدالمجيد بن محمد الخالدي النقشبند.(1890). الحدائق الورديّة في حقائق أجلّاء النقشبنديّة. دار الطباعة العامرة.
العسكريّ، عبود عبد الله. الطرق الصوفيّة في سورية تصوُراتٌ ومفهومات. ط1. دار النمير.
حقي، عدنان بن الشيخ إبراهيم. (1431هـ). تراجم بعض أجدادي وشذرات عن حياتهم المباركة وديوان مسرى الأشواق.
حقّي، عدنان. الصوفية والتصوّف. ط2. دار العلوم الإنسانية. دمشق. سوريا.
جنكو، علاء الدين. (ب 2017.). "إسهام الكرد في الحياة الروحية والدراسات الإسلامية في سورية". مركز حرمون للدراسات المعاصرة. العدد الثاني.
العليكي، عمر محمّد الخراب توي. (1941). "الملّا عمر بن فقه عبد الله بن محمد بن مصطفى".
مجموعة مؤلّفين. (1979). الكلمات القدسيّة للسادات النقشبنديّة.
كونى رش. (2016). العائلة البدرخانيّة رحلة النضال والعذاب. ط1. القامشلي.
كوني ره ش. (2012). تاريخ القامشلي. ط1. دار الزمان. دمشق، سوريا.
الجادري، م.م كافي سلمان مراد. (2017). "الجمعيات والأحزاب الكردية في العراق". مجلة الأستاذ. 1921-1947 . العدد221. المجلد الثاني.
سايكس، مارك. (2007). القبائل الكردية في الإمبراطورية العثمانية. ط1. ترجمة. خليل علي مرادي. دار الزمان. دمشق. سوريا.
باروت، محمد جمال. (2013). التكوين التاريخيّ الحديث للجزيرة السوريّة. ط1. المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات. بيروت. لبنان.
الملّا شيخموس، محمّد شريف. (1997). هدية الحبيب بين السائل والمجيب. طباعة بنسخ اليد.
الزيباري، محمد شفيق. الأحوال الدرية والأخبار المسكية في السلسة الزيبارية. مخطوط.
هلال، محمد طلب. دراسة عن محافظة الجزيرة من النواحي القومية والاجتماعية والسياسية. مركز عامودا للثقافة الكردية31.
الخزنوي، محمد معشوق الشيخ عزالدي. ومضات في ظلال التوحيد، الدار المتحدة. دمشق.
الديرشويّ، محمد نوري الشيخ رشيد النقشبنديّ. القطوفُ الجنيّةُ في تراجم العائلة الديرشويّة. مخطوط.
موقع جريدة إيلاف الإلكتروني.(20-6-2005). "أسرار مقتل الخزنوي". مجلة الشراع.
ويليام، ايغلتون. القبائل الكرديّة، ترجمة. أحمد الخليل. مدخل إلى السجاد الكرديّ ومنسوجات أخرى.
الخزنوي، محمد معشوق. (2005). "كلمة الشيخ الشهيد معشوق الخزنوي في ذكرى الشهيد فرهاد" .https://youtu.be/0O_SDjmRtf8

163

Kaynakça

Alaliki, Umar Muhammad. (1941). "He is Almalla Umar bin Faqa Abdullah bin Muhammad bin Mustafa".
Albatirkzi, Muhammad Sharif. Imam and Khateeb in Nisebeen *Hadiyat Alhabeeb beynal Sayil walmujeeb.* a manuscript.

Aldershawi, Muhammad Nouri Alsheikh Rasheed Alnaqshabandi. *Alqutouf Ajenniya fi Tarajim Alayla Aldershawiya.* a manuscript.

Aldershawi, Muhammad Rasheed Alsheikh Muhammad Nouri. *Alkotof alganyya.*

Al-Hayat Aljadida. (30 Mar 2010). Palestine. Edition. 5329.

Aljardy, M.M. Kavy Salman Murad. (2017). "Aljemiyat walahzab Alkurdiya fi Aliraq". *Alustaz magazine*. 1921 – 1947. 221 edition.

Alkhiznawi, Muhammad Mashouq Alsheikh Izzaddin. (2004). *Wamadat fi Zil Attoheed*. Addar Almutahida. Damascus.

Alkhiznawi, (1999). *Seventh Anniversary for Alsheikh Izzaddin Alkhiznawi's death. Alkhznawi*, Shari Institute issues.

Alkhiznawi, Alsheikh Mashouq. (2015). https://youtu.be/0O_SDjmRtf8 a speech for martyr on the anniversary of Martyr Farhad's death.

Alkhiznawi. (2007). *Alzikra Alsanawiya Althaniya Lirahil Alsheikh Muhammad Khiznawi* – printed by Alkhiznawi Institute.

Alnaqshabandi, Abdulmajeed bin Muhammad Alkhani Alkhalidi. (1890). *Alhadaeq Alwardiya fi Haqaiq Ajlaa Alnaqshabandiya* – Alamera Publishing House owned by Muhammad Mustafa Afandi.

Alquds Alarabi newspaper,(3rd, June 2005- 26th). Seventeenth Year, Edition No:4983.

Alzebari, Muhammad Shafiq. *Alahwal Aldariya walakhbar Almiskiya fil silsela Alzebariya*. a manuscript.

Askar, Anwar. *Imam of Alnaqshabandiya Alkheznawiya Approach*. Alasil. Aleppo.

Barout, Muhammad Jamal.(2013). *Altakween Altarikhi Alhadith lil jazeera Assouria*. T1. Alaraby center for Researches and Politics Study. Beirut.

Boladian, Arshak. (2013). *Alakrad fi Hiqbat Alkhilafa Alothmaniya fi Alqarnin 10 – 11.* T3. Translated from Armenian:. Alexander Kashishiyan. First Edition. Alfarabi Pulishing House. Beirut.

Eighth Anniversary for Alsheikh Izzaddin Alkhiznawi's death – Alkhznawi Shari Institute issues, printed in 2000.

Haqqi, Idnan bin Alsheikh Ibrahim.(1431 Hijri) *Tarajim Bad Ajdadi washazrat an Hayatihim Almubaraka wa diwan Masra Alashwaq.*

Haqqi, Idnan. *Alsoufia Wattasawif*, Second edition. Aliloum Alinsaniya Publishing House. Damascus.

Hilal, Muhammad Tala. *Dirasa an Muhafazat Aljazeera minal Nawahi Alqawmiya walijtimayia walsiyasia*, Amuda Center for Kurdish Culture 31.

Igelton, William. *Alqabail Alkurdiya*. Trans.Ahmad Alkhalil. Madkhal ila Assijad Alkurdi wamansoujat Ukhra.

Ilaf newspaper electronic website titled. (20th, June 2005). "Asrar Maqtal Alkhiznawi ". *Alshiraa magazine*.

Jankır, Islam. (2017). "Al madares Alqadima wa Doraha fi Talim Alarabia Lilnatiqin Bigayriha". a research published in Divine Sciences College. Siirt University.Turkey.

Janko, Aladdin. (Aug 2017). *Isham Alkurd filhayat Arrouhiya walderasat Alislamiya fi Souria*, Haramon Center for Modern Studies. Second edition.

Jordi Gorgas, (2013). *Alharaka Alkurdiya Alturkiya fi Almanfa*, trans.George Batal. Alfarabi Publishing House. Aras Publishing house. Erbil. Kurdistan.

Kone Rash. (2012). *Tarikh Alqamishli T1*. Darazaman Publishing house. Damascus. Syria.

Kone Rash.(2016). *Alayla Albaderkhaniya Rihlatulnidal walazab*. T1. Alqamishli.

Muhammad Hasaf, Ismail. (2017). *Tarikh Kurdistan Souria Almwaser,* Salahaddin University. Erbil.

Murad, Khalil Ali. (2012). *Salatin Hafirkan Safahat min Tarikh Alakrad* T1. Publishing House of Duhok University.

Saheb, Asad.(1334 Hijri). *Bugyat Alwajeb fi Maktoubat Hadrat Mawlana Khaled*, Altaraqi, Damascus.

Sayda, a program shown on TRT Alkurdia TV.

Sayx, Mark. (2007). *Alqabail Alkurdiya filimbratoriya Alothmaniya*. T1. Trans. Khalil Ali Muradi. Alzaman Publishing house. Damascus.

Sharif Muhammad Murad Albotani, and Taha Shukri Hussein. (2009). *Alsheikh Ibrahim Haqqi wa atharahu alelmi warrouhi.* Alnuman Publishing house. Damascus.

Youssef, Ibrahim. "*Hiwar maa Alsheikh Abdullah Mal Rashid Al gizrawi* prepared by". on the website Volcan 2010's Bloghttps://youtu.be/LStmDoj9Umo.

The Journal of Mesopotamian Studies
(JMS)

Yayın İlkeleri

Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü tarafından çıkarılan JMS (The Journal of Mesopotamian Studies), Kürt, Arap ve Süryani dili kültürü ve edebiyatları alanlarındaki bilimsel nitelikli çalışmalara yer veren hakemli bir dergidir. Kış (Şubat) ve Yaz (Ağustos) sayıları olmak üzere yılda iki defa yayınlanır. Yayınlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçütlerine uygunluk, alana bir yenilik getirme ve başka yerde yayınlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, yayınlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir.

Yazıların Değerlendirilmesi

- Dergimize gönderilen yazılar, öncelikli olarak yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. İlkelere uygun bulunanlar, iki hakeme gönderilir. Yazarlar, hakemlerin önerilerini dikkate alıp gerekli düzeltmeleri yaparlar; fakat katılmadıkları noktalara itiraz etme hakkına sahiptirler.
- Gönderilen telif makaleler, Editör Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmek üzere "kör hakem" yöntemiyle konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Makale, en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir.
- Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara gönderilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı hakem veya Editör Kurulu tarafından değerlendirilir. Ayrıca yazarların, hakemler tarafından belirtilen görüşlere itiraz etme hakkı bulunmaktadır. Yapılan itirazlar editör kurulu tarafından görüşülüp uygun bir karar alınır.
- Yayınlanmasına karar verilen yazılar, sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra pdf formatında yazarlara gönderilir. Yazar son okumayı yapar ve gerekli düzeltmeleri metin üzerinde işaretleyerek dergiye geri gönderir.
- Yayınlanmayan yazılar iade edilmez ve yazılardaki görüşlerin yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayınlanan yazılar için yazardan dergiye veya dergiden yazara herhangi bir ücret ödenmez.
- Yayın aşamasında yazılar üzerinde esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editör Kurulu tarafından yapılabilir.
- Yayınlanan yazıların yayın hakları MAÜ Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü'ne devredilmiş sayılır. Bu devir, sanal ortamı da kapsar.
- Makale gönderimi ve değerlendirme süreci Dergipark sistemi üzerinden yürütülür.
- Makaleler değerlendirme sürecine alınmadan önce iThentica intihal programı kullanılarak benzerlik analizine tabii tutulur.

Yayın Dili

- JMS'nin yayın dili Türkçe, Kürtçe, Arapça, İngilizce ve Süryanicedir. Ancak her sayıda, dergide yer alan çalışmaların en az yarısının Kürtçe ve onun çeşitli lehçelerinde yazılmış olması ilke olarak benimsenmiştir. Dergiye gönderilecek yazıların akademik dil kullanımıyla ilgili her türlü kusurdan arınmış olması gerekir.

Yazım Kuralları ve Sayfa Düzeni

- Yazılar A4 boyutunda kâğıda, MS Word veya uyumlu programlarla yazılmalıdır. Yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır. Yazılar 12 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalı, sayfalar numaralandırılmalıdır. Makalelerin uzunluğu en fazla 9.000 sözcük olmalıdır. Özel yazı karakterleri kullanılmamalı, transkripsiyon işaretleri varsa bununla ilgili dokumanlar ulaştırılmalıdır.
- Yazarın adı, soyadı, unvanı, görev yaptığı kurum, ORCID numarası ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir.
- Makalenin başlığı içerikle uyumlu olup koyu harflerle yazılmalı ve 15 sözcüğü geçmemelidir.
- Makalenin başında, en fazla 150 ile 200 sözcükten oluşan bir öz yer almalıdır. Türkçe dışındaki dillerde yazılan makalelerde öz makalenin orijinal dilinin yanı sıra Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. İngilizce öz kısmında makalenin ismine de yer verilmelidir. Özlerin altında genelden özele doğru sıralanmış 4 ila 6 sözcükten oluşan anahtar sözcükler bulunmalıdır.
- Başlıklar koyu harflerle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlıdır. Ana başlıkların, 1., 2., ara başlıklarınsa, 1.1., 1.2., 2.1., 2.2 şeklinde numaralandırılması tavsiye edilir. Ana ve ara başlıkların tümü (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) koyu harflerle yazılmalıdır.
- Metin içindeki vurgulanması gereken ifadeler, "tırnak içinde" gösterilir, eğik veya koyu karakter kullanılmaz. Hem "tırnak içinde" hem eğik veya hem koyu hem eğik yazmak gibi çifte vurgulama yapılmaz.
- Bölüm ve paragraf başlarında girinti uygulanmaz.
- Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde e-posta yoluyla ayrıca ulaştırılmalıdır.

Kaynak Gösterimi

- Alıntı yapma ve kaynak göstermede APA yöntemi kabul edilmektedir.
- Dipnot ve kaynakların yazımı konusunda, yöntem bakımından kendi içinde tutarlılık şarttır. Uzun yapıt (kitap, dergi, gazete vb.) adları eğik, kısa yapıt (makale, öykü, şiir vb.) adları ise "tırnak içinde" yazılır. Ayrıca dipnotların yalnızca metne alınamayan ek bilgiler için kullanılması önerilir:
- Bir yapıtın derleyeni, çevireni, yayına hazırlayanı, editörü varsa künyede mutlaka gösterilmelidir.
- Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, yazarı, başlığı ve yayın tarihi belirtilmiş olanlar kullanılır. Ayrıca künye bilgilerinde parantez içinde erişim tarihi belirtilmelidir.
- Ulaşılabilir kaynaklarda ikincil kaynak kullanımından kaçınılmalıdır.
- Atıf yapılmayan çalışmalara Kaynaklar kısmında kesinlikle yer verilmemelidir.
- Kaynaklar metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Eserlerin yayınevleri açık şekilde ve makalelerin bulunduğu sayfa aralıkları belirtilmelidir.
- Latin harfleri dışındaki alfabelerle yazılmış makalelerde Latin harfleriyle yazılmış başlık, özet, anahtar kelimeler, ve kaynakçaya (referanslar) yer verilmelidir.

The Journal of Mesopotamian Studies
(JMS)

Publication Principles

The Journal of Mesopotamia Studies (JMS) is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The JMS is a peer-reviewed journal which gives places to scientific researches on Kurdish, Arabic and Syriac culture, language and literature. It is published semi-annually (Winter and Summer Issues). The articles to be published should bear criteria of scientific researches, be innovative, and also should not be published anywhere else before. If an article has been presented in a scientific meeting, it will be accepted on the condition that it has not been published anywhere before.

The Evaluation of Articles

- Articles submitted for publication are firstly examined by editorial board in accordance with the publication principles of the journal. The endorsed ones are sent to two reviewers. The authors corrected the article according to the notes by reviewers; however they have right to object to the points where they do not agree with.
- Articles submitted for publication are sent to two experts of the field via methed of "blind review" afte they examined by Editorial Board. In the case of split in opinon of these two reviewers, the the article is sent to another reviewer. The article is published if at least two reviewers express positive opinion. The reports by reviewers are sent to the authors to pronounce the evaluation result.
- If one or both reviewers express "it could be published after certain revisions", the article is sent to the author for the required revisions. After revisions are done, they are checked by reviewers or the Editorial Board to evaluate whether they are done in accordance with the remarks. Besides, the authors have right to object to the reviewers opinions. The objections are evaluated and resulted by the editorial board.
- The articles that decided to be published are sent to the author in PDF formatted after page adjustment. The author makes the last reading and shows necessary revisions on the text and sent it back.
- The unpublished articles are not return back to the rightful owner, furthermore the authors are responsible for the opinions of the articles.
- The journal does not demand any fees to publish their articles, and likewise does not pay any fees for publishing articles.
- The Editorial Board may make small adjustments those are not on the main stage.
- It is accepted that the copyright of the published articles are transferred to The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. This transfer includes virtual platforms.
- Article submission and evaluation process is conducted on Dergipark system.
- Before Evaluation process starts, the articles are analyzed via iThentica plagiarism program.

Language(s)of Publication

- The JMS gives places to articles in Turkish, Kurdish, Arabic, English and Syriac. However, it accepted as a principle that at least half of the studies in the journal should be in Kurdish and its various dialects. The articles sent to the journal must be free from all kinds of defects related to the use of academic language.

Writing Rules and Page Layout

- The articles must be written on MS Word or compatiple programs. Times New Roman should be used as typeface. The articles should be written in 12 font size in 1.5 ink line spacing and the pages should bear numbers. The articles should be maximum 9.000 words. The custom typefaces should not be used and if there are transcription signs, their documents shuld be sent with the article.
- The name, surname, title, place of work, ORCID number and e-mail address of the author(s) must be stated.
- The title of the article must be in accordance with the content and written in bold face, and also must not be longer than 15 words.
- There must be an abstract of maximum 150 to 200 words at the start of the article. For the articles written in languages other than Turkish, the abstract must be written both in the original language of the article and in English. The title of the article must be stated before the abstract as well. There must be maximum 4 to 6 key words that ranked from general to specific at the bottom of the abstract..
- The title must be written in bold face. There should be intermediate titles in the long articles. It is recommended that the main titles numbered as 1., 2., and intermediate titles as 1.1, 1.2., 2.1., 2.2. All the main and intermediate titles (main sections, sources and appendices) should be written in bold face.
- Expressions highlighted in the text, must be «in quotes», bold or italic faces must not be used. There must not be double highlighting as «in quotes» and bold or italic.
- There must not be intents at the start of section and paragraphs.
- Illustrations, graphics, images and other materials those used in text must be in JPEG or GIF format. Visual material and attachments must be delivered also via e-mail if required.

References

- APA is accepted for citation and references.
- Methodically consistency is essential for writing the footnotes and sources. Names of long works (books, magazines, newspapers etc.) should be written in italic face, names of short works (articles, stories, poems and so on) «in quotes». Also, it recommended that to use footnotes only for the additional information that cannot be given in the text.
- The compiler, translator, preparer for publication, editor must be shown in the tag if exist.
- In case of the citation of the text of electronic media, the name of author, title and date of publication which are specified are used. The date of access should also be noted in parentheses in catalog information.
- The secondary sources should be avoided if the primary resources are available.
- The works those have not been cited must not be shown in the sources.
- The sources should be given at the end of the text in alphabetical order. The publishing houses should be given clearly and the pages ranges of the articles should be stated.
- Articles written in any alphabets other than Latin alphabet should include the title, abstract, keywords, and references written in Latin.