

the journal of mesopotamian studies

Türkiye'de
Yaşayan Diller
Enstitüsü

JMS

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

Cilt/Vol.: 6 • Sayı/Issue: 2
Yıl/Year: 2021



the journal of mesopotamian studies



The
Journal
of
MESOPOTAMIAN STUDIES (JMS)

Periodical Journal for Kurdish,
Arabic and Syriac Studies Vol 6 (2)
Autumn 2021

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



MARDİN ARTUKLU
ÜNİVERSİTESİ
TÜRYİYE'DE YAŞAYAN DİLLER
ENSTİTÜSÜ

The Journal of Mesopotamian Studies (JMS)

Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies

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

Dr. Şehmus KURT

Editör Yardımcısı | Assistant Editor

Öğr.Gör. Resul GEYİK

Editörler Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üni.)	Doç. Dr. Zafer KUTLU (Dokuz Eylül Üni.)
Doç. Dr. Mehmet Zahir ERTEKİN (Bingöl Üni.)	Doç. Dr. Nesim SÖNMEZ (Van Yüzüncüyıl Üni.)
Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Üni.)	Doç. Dr. Ayhan TEK (Muş Alpaslan Üni.)
Doç. Dr. Hayreddin KIZIL (Dicle Üni.)	Doç. Dr. Necat KESKİN (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Veysi Ünverdi (Mardin Artuklu Üni.)	Doç. Dr. Tareq Muhammed Awrehim (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Mustafa ASLAN (Mardin Artuklu Üni.)	Doç. Dr. Osman AYTAR
Doç. Dr. Ahmet GEMİ (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Hewa Selam KHALID (Koya Üni.)
Dr. Shahab VALI (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Ahmet KIRKAN (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Yılmaz ÖZDİL (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. İbrahim BİNGÖL (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Kutlu AKALIN (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Zülküf ERGÜN (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Amar ALJARA (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Khaled ALADWANI (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Zülküf ERGÜN (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. İbrahim ALSHIBLI (Mardin Artuklu Üni.)

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Ahmet GEMİ (Arap Dili ve Kültürü)
Dr. Öğr. Üyesi Sebahattin ÇELİK (Süryani Dili ve Kültürü)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KIRKAN (Kürt Dil ve Kültürü)

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Amar ALJARA (Arapça)
Arş.Gör. Güneş KAN (Türkçe)
Arş.Gör. Dr. Kenan SUBAŞI (Kürtçe/Kurmancî)
Arş.Gör. Pınar YILDIZ (Kürtçe/Zazakî)
Arş.Gör. Ziyattin YILDIRIMÇAKAR (İngilizce)

Redaksiyon | Redaction

Arş.Gör. Bünyamin Demir
Arş.Gör. Güneş Kan
Arş.Gör. Dr. Kenan Subaşı

Yönetim Yeri | Head Office

Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü
Mardin Artuklu Üniversitesi Merkez Kampüs Yerleşkesi
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

Eylül 2021 • September 2021



©Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü'nün bilimsel bir yayım organı olan The Mesopotamian Studies Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup yılda iki sayı (Mart-Eylül) olarak yayımlanır. Dergide Kürt, Arap ve Süryani kültürü, dil ve edebiyat alanlarında akademik nitelik taşıyan ve Türkçe, Kürtçe, Arapça, İngilizce ve Süryanice dillerinde yazılan bilimsel çalışmalara yer verilir. JMS'de yayımlanan makalelerin içeriğinden yazarları sorumludur. © The Journal of Mesopotamian Studies is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The Journal of Mesopotamian Studies is an international peer-reviewed journal published semi-annually (March-September). 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). Authors are responsible for the content of articles published in JMS.

Danışma Kurulu | Advisory Board

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

ISSN: 2147-6659

e-ISSN: 2687-6388

JMS EYLÜL 2021 V. 6 (2) HAKEMLERİ
REVIEWERS OF THE JMS IN V.6 (2) SEPTEMBER 2021

Prof. Dr. Muna Yüceol Özezen (Çukurova Üni.)	Dr. İlyas Suvağci (Hakkari Üni.)
Doç. Dr. Ahmet Tekin (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Mehmet Yonat (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Necat Keskin (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. M. Şirin Filiz (2 makale) (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Nesim Sönmez (Van YY. Üni.)	Dr. Nurettin Beltekin (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Aslam Jankir (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Yakup Aykaç (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Emin Cengiz (Şırnak Üni.)	Dr. Zülkür Ergün (2 makale) (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Halil Akçay (Mardin Artuklu Üni.)	Güneş Kan (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Hemin Omar Ahmad (2 makale) (Bingöl Üni.)	Mehmet Yıldırımçakar (MEB)
Dr. İbrahim Bingöl (Mardin Artuklu Üni.)	Resul Geyik (Mardin Artuklu Üni.)

İÇİNDEKİLER | CONTENT

179-202

TÜRKÇE-ARAPÇA DİL İLİŞKİLERİNE TARİHSEL VE GÜNCEL BİR BAKIŞ:
MARDİN ARAPÇASI ATASÖZLERİ ÖRNEĞİ
A Historical and Current Perspective on Turkish-Arabic Language Relations:
An Example of Mardin Arabic Proverbs
Gamze MUTLU

203-227

LÊKOLÎNEK LI SER MERSIYÊYÊN DI EDEBIYATA KLASÎK A KURDÎ DE
Klasik Kürt Edebiyatında Mersiyeler Hakkında Bir İnceleme
A Study on Elegies of Classical Kurdish Literature
Cihan TURAN, Nusrettin BOLELLÎ

229-244

ÎDEOLOJÎ Û PARTÎZANÎ DI ROMANÊN KURDÎ YÊN SOVYETÊ DA
Sovyet Kürt Romanlarında İdeoloji ve Partizanlık
Ideology and Partisansip in Kurdish Novels of Soviet Period
Betül ÇOBAN

245-265

BEYOND MOTHER LANGUAGE: KURDISH AS A REGIONAL AND INDIGENOUS LANGUAGE
Anadilin Ötesinde: Bölgesel ve Yerli Bir Dil Olarak Kürtçe
Ji Zimanê Dayîkê Wêdetir: Kurdî Wekî Zimanekî Herêmî û Xwecih
Aynur UNAL

267-287

رهههندهکانی که سایه‌تیییدان له شیعرێ شێرکۆ بیکه‌سدا
REHENDAKANÎ KESAYETÎPÊDAN LÊ ŞÎRÎ ŞÊRKO BÊKES DÂ
Şerko Bêkes Şiirinde Kişileştirmenin Boyutları
Dimensions of Personification in Shirko Bikas' Poetry
Yadollah PASHABADI / په‌شابادی

289-302

أثر المدارس الأهلية الغير رسمية بمدينة (ديار بكر وماردین) في اللغة العربية
Diyârbakır ve Mardin'deki Medreselerin Arapça'ya Olan Etkisi
The Impact of Madrasahs in Mardin and Diyarbakır on the Arabic Language
Mahmoud Abdelnabi Mohamed SHOUSH

303-316

Statûya Zimên û Polîtîkayên Partîyan li Kurdistanê Iraqê.
Mînakên Guhertoyên Behdînî û Hewramî
Language Status and Party Politics in Kurdistan-Iraq.
The case of Badini and Hawrami Varieties
Assoc. Prof. Jaffer Sheyholislami
Wergêran ji Zimanê Îngilîzî bo Kurdî: Mehmet YONAT

Mutlu, G. (2021). Türkçe-Arapça Dil İlişkilerine Tarihsel ve Güncel Bir Bakış: Mardin Arapçası Atasözleri Örneği, *The Journal of Mesopotamian Studies*, 6 (2), 179-202, DOI: 10.35859/jms.2021.976087

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFO

Article Type/Makale Türü: Research Article/
Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 29.07.2021
Accepted / Makale Kabul Tarihi: 20.08.2021
Doi: 10.35859/jms.2021.976087

TÜRKÇE-ARAPÇA DİL İLİŞKİLERİNE TARİHSEL VE GÜNCEL BİR BAKIŞ: MARDİN ARAPÇASI ATASÖZLERİ ÖRNEĞİ

Gamze MUTLU

Arş Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü. gamze_mutluuu@
hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3235-3567

ÖZ

Anadolu coğrafyası, yüzyıllardır çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Bugün Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde bir yandan Anadolu kültürünün bir kolunu oluşturan, öte yandan tarihsel Mezopotamya kültürünü genlerinde taşıyarak devam ettiren Mardin; çeşitli dillerin iç içe geçmişliğine, yani dil katmanlaşmasına sahne olan yapısı ile oldukça dikkat çekici, aynı zamanda konuşulan dillerin birbirleriyle etkileşimini canlı olarak takip edebilme fırsatı sunduğu için de oldukça önemli bir dilbilimsel temas bölgesidir. Mardin Arapçası, Anadolu'da konuşulan diğer Arapça lehçelere, hatta modern Arap lehçelerine göre taşıdığı bazı arkaik dil özellikleri ile Fasih Arapçaya daha yakın olması ve baskın dil Türkçe ile çok yakın ve yoğun ilişkiler içerisinde olması dolayısı ile incelenmeye değerdir. Temelleri oldukça eskiye dayanan Türkçe-Arapça dil ilişkileri, bugün Mardin'de farklı bir boyutta ve seyirde devam etmektedir. Bu çalışmada, kalıplaşmış yapıları ile dilsel kodları ve kültürü muhafaza eden ve dilde var olan arkaik unsurları günümüze taşımada en ideal söz birlikleri olarak gördüğümüz atasözleri ekseninde Türkçe-Arapça dil ilişkilerinin günümüzdeki bu farklı boyutuna ve dildeki -şimdilik bu çalışma için kısmî- yansımalarına dik-

kat çekilecektir. Bu konuda; Türkçe-Arapça atasözleri odaklı yıllardır devam ettiğimiz karşılaştırmalı kaynak taramalarımız, derleme ve gözlemlerimiz neticesinde Türkiye Türkçesi yahut Anadolu ağzıları ile kelimesi kelimesine aynı olan, aynı anlam ve bağlamda da kullanılabilen; ancak Mardin Merkez Arapçası özelinde daha geniş anlam ve bağlamlarda da kullanıldıklarını tespit ettiğimiz üç atasözü incelenerek konunun farklı ve örtük yönlerini ortaya çıkaran bulgular paylaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Arapça, Mardin Merkez Arapçası, Dil İlişkileri, Atasözleri.

A Historical and Current Perspective on Turkish-Arabic Language Relations: An Example of Mardin Arabic Proverbs

Abstract

Anatolian geography has hosted various civilizations for centuries. Today Mardin on the one hand constituting Anatolian culture within the Republic of Turkey, on the other hand continue moving the historical culture of Mesopotamia in the genes. Therefore, it is a very important linguistic contact area as it is very remarkable with its structure, that is the scene of the intertwining of various languages, namely language stratification, and also provides the opportunity to follow the interaction of spoken languages with each other. Mardin Arabic is worth examining because it is closer to Fasih Arabic with some archaic language features compared to other Arabic dialects spoken in Anatolia, even modern Arabic dialects; and because it has very close and intense relations with the dominant language Turkish. Turkish-Arabic language relations whose foundations are very old, continue today in a different dimension and course in Mardin. In this study, attention will be drawn to this different dimension of Turkish-Arabic language relations of present-day and its partial reflections in the language on the axis of proverbs which we see as the most ideal vocabulary unions that preserve the stereotyped structures, linguistic codes and culture and present the archaic elements in the language. In this respect, as a result of our comparative literature review, compilation and observations focused on Turkish-Arabic proverbs for years, three proverbs that the same word for word with Turkey Turkish or Anatolian dialects and can be used in the same meaning and context, but have wider meanings and contexts in Mardin Central Arabic will be examined and the findings revealing the different and implicit aspects of the subject will be shared.

Keywords: Turkish, Arabic, Mardin Central Arabic, Language Relations, Proverbs.

EXTENDED SUMMARY

Turkish-Arabic language relations, whose foundations are very old and deep-rooted, continue in the same geography with the Arabic dialects spoken in Anatolia today, but in a different dimension and within the framework of profound relations. Since linguistic boundaries are not as clear as political boundaries, the Arabic dialects which sprout from three different branches called Syrian Sedentary, Syrian Bedouin and Mesopotamian (Anatolia-qeltu) through Turkey's Eastern Mediterranean coast and the South-eastern Anatolia column from west to east; are in contact with; the dominant language Turkish and its dialects, the local languages and with Syrian and Iraqi Arabic due to their location close to the boundaries.

Among the Anatolian Arabic dialects, the Mardin Arabic is worth examining due to some of its archaic language features closer to Fasih Arabic in comparison to other Arabic dialects spoken in Anatolia and even modern Arabic dialects; and its adjacent and intense relations with the dominant language Turkish. Mardin Arabic is included within the “Mesopotamian Arabic” or, in other words, “Anatolian çeltu dialects” group and is considered as an extension of İraqi Arabic dialects and a part of the great Mesopotamian dialect region because it continues the dialect features of an old inherent type linguistic layer which has been used by the Jewish and Christian communities, lived in İraq until 1950, in terms of linguistics. By standing at the transition point between two other Anatolian Arabic dialect regions, which are the extension of Syrian Arabic dialects area, and being the most archaic, classical and conservative dialect within its group which is an extension of the İraqi Arabic dialects, Mardin Arabic has a central linguistic importance.

In this study we have focused on the limited number of proverbs, which we found to be used in Mardin Arabic and in standard Turkish, which we confirmed were largely used in regional dialects, are in semantic harmony on a common denominator as well as extending towards Fasih Arabic and modern Arabic dialects which constitute the genes of Mardin Arabic with their implicit and hidden features, developing their own unique meanings. On this occasion, it has been tried to attract attention to the language relations between Turkish and Arabic through the written language and regional dialects, which are very limited with the regional dialects in terms of the effect of Mardin Arabic on Turkish, but wider in terms of the effect of Turkish on Mardin Arabic and the role of Mardin Arabic as an “intermediary language” should also be considered.

It has been tried to be exemplified that regions such as Mardin where daily language transitions are experienced intensely and linguistic contacts can be followed live, is nonevaluative from a single perspective, through semantic analysis we practiced within the scope of Turkish-Arabic language relations and in the context of proverbs. When Kurdish and Syriac, which are other local languages spoken and interacted with in the region, were included within, it was revealed that the issue had deeper and intricate aspects that await to be addressed in terms of broader language relations. Therefore, interdisciplinary study stands before us as a scientific necessity for better understanding such regions where language stratification exists, and languages are intertwined.

Due to the intense and deep relationships that have been going on for centuries in Mardin Arabic, which does not have a political, geographical, cultural and literary connection with Arabic dialects and continues its vitality in a verbal way, the effects of Turkish can be clearly observed at phonetic, morphological, lexical and syntactic levels. The linguistic features of Mardin Arabic have been put forward theoretically and although there have been various studies on the effects of Turkish on Mardin Arabic, this issue has not yet been handled and evaluated in a compact and detailed manner. Especially the sentence structure of Mardin Arabic is among the subjects waiting to be studied.

Mardin Arabic, which still keeps many archaic treasures in the memory of the language with proverbs, should be subject to comparative semantic studies in terms of proverbs and vocabulary with Fasih Arabic, modern Arabic dialects -among which İraqi and Syrian Arabic are the most important ones- and with Anatolian Arabic dialects. Apart from this, the proverbs of the Arabic dialects spoken in Anatolia should definitely be studied comparatively in terms of vocabulary.

In this study, as a result of our dictionary scans it has been seen that proverbs used in Mardin Arabic, apart from the standard Turkish proverbs, have quite a lot of common grounds with the regional proverbs used in Anatolia, especially with the Gaziantep region and it has emerged that Mardin Arabic should be the subject of comparative studies with this aspect. This point is important in terms of showing Mardin's strong side and bond with Anatolian culture.

Mardin Arabic stands out by incorporating the linguistic material copied from the languages it interacts with into the language through translation, in other words mostly by making copies of meanings and fulfills the function of providing communication. However, this communication function varies according to geographical, social and psychological determinants. The nature of this can only be demonstrated in detail through various social linguistic studies.

If Mardin Arabic is handled by studies which constitutes interdisciplinary comparative and linguistic perspectives within, it will be evaluated in all its aspects and its nature objectively revealed.

Giriş

Bugün Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde resmî dil Türkiye Türkçesi olmakla birlikte, Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde Hami-Sami ve Hint-Avrupa dil ailelerine mensup olan yerel diller de konuşulmaya devam etmektedir. “Fırat-Dicle havzası” olarak adlandırılan ve Türkiye'nin doğusu ve güneydoğusu, İran'ın kuzeybatısı, Suriye ve Irak'ın kuzeyini kapsayan bölge, Orta Doğu'nun önemli dilbilim bölgelerinden birisi olarak kabul edilmektedir (Eker, 2008: 93). Bu bölge, üç büyük ve farklı dil ailesine mensup dillerin karşılaşma alanı olup Türkçe değişkeler¹ ile Hint-Avrupa dilleri ailesinin İran ve Hami-Sami dil ailesinin Sami koluna mensup yazılı ve sözlü değişkeler en az bin yıldır bir arada ve etkileşim içerisinde (Eker, 2008: 93). “Türkiye Cumhuriyeti'nin Asya'daki toprakları Anadolu (Rum, Diyar-ı Rum, Küçük Asya vd.) olarak adlandırılmakla birlikte, tarihsel süreçte Anadolu'nun siyasal ve dilbilimsel sınırları bugünkünden farklıdır. Bugünün coğrafi taksimatındaki Doğu ve Güneydoğu; siyasal, kültürel ve coğrafi bakımdan genellikle Anadolu ile yakın temasta, ama Diyar-ı Rum'un dışında, Mezopotamya ve/veya Azerbaycan ve Kafkaslarla yakın ilişkiler içinde olmuştur” (Eker, 2008: 100). Dilbilimsel sınırların siyasal sınırlar kadar keskin olamayacağı malumdur. Bugün Mardin'e, Mardin kültürüne ve dil özelliklerine bakıldığında bu durum daha iyi anlaşılır. Mardin, bir yandan Anadolu kültürü ile -özellikle çevre iller Gaziantep, Batman, Şanlıurfa ile- yakın temasta iken, diğer yandan sınır komşuları Irak ve Suriye ile de etkileşim içerisinde. Özellikle Suriye'de yaşanan savaş sonrası Mardin'e yapılan yoğun göçlerle Suriye Arapçası ile Mardin Arapçasının karşı karşıya geldiğini burada ayrıca belirtmek gerekir. Bunun dildeki görünümü ise şu an için meçhuldür. Ancak Mardin'de var olan dil katmanlaşmasına bir yenisinin daha eklendiğini söyleyebiliriz.

Burada bir diğer önemli kavram “dilbilim bölgesi” üzerinde de durmak gerekir. “Dilbilim bölgesi (İng. linguistic area, Alm. Sprachbund), ortak genetik kökenden veya mirastan çok, temas sonucu ortaya çıkan yapısal benzerlikleri paylaşan en az üç dilin konuşulduğu coğrafi bölgedir” (Eker, 2008: 92). Bugün Mardin'de halk, kamu daireleri dışında kendi aralarında genellikle kod değiştirimi² ile yerel

1 “Değişke (varyant)” kavramı ile dil, lehçe ve ağız terimlerinin tamamı kast edilmektedir. Bkz. Eker, 2008, s. 92.
2 Kod değiştirme için bkz. Johanson, 2014, s. 29.

dillerden ya Kürtçe yahut Arapça ile iletişim kurmakta ve Türkçe, Arapça ve Kürtçe gün içerisinde değişimli ve dönüşümlü olarak konuşulabilmektedir. Süryaniler ise gündelik hayatta daha çok Arapça ile iletişim kurmakta ve Süryanice, dinsel ritüeller dışında aktif olarak kullanılmamaktadır. Bu hâliyle Mardin, tipik bir dilbilim bölgesidir.

Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde konuşulan yerel diller, baskın dil Türkiye Türkçesi karşında çekinik durumdadırlar. Dilbilimde karşı karşıya gelen dillerin birbirlerine etki şekilleri ve dereceleri eskiden beri önemli bir tartışma konusu olagelmıştır. Lars Johanson'a göre çok yönlü ve karmaşık şekilde dallanmış olabilen bu ilişkilerde ilişki bölgesinde yerleşiklik; politik, ekonomik, kültürel ve sayısal üstünlük sosyal açıdan önemli baskınlık faktörleri olsalar da asıl belirleyici olan ilişki yoğunluğu, ilişki süresi ve açık baskınlık durumudur. Tesirin derinliği ise ilişkinin yoğunluğu ve süresi ile uyumlu görülmektedir (2014: 26-27). Bu karşılaşmalar; diller arasında geçişme ve etkileşmelere, dillerden birinde görülen ses, biçim ve dizimle ilgili eğilim ve kimi kuralların ötekine yansımına, aktarılmasına yol açar (Aksan, 2009b, C. 3: 26). Johanson, alıcı dilin verici dille aynı olan hiçbir şeyi almayacağını ve kopyalama sürecinin yaratıcı değişikliklere kadar varabileceğini vurgulayarak "ödüncleme" terimine de karşı çıkar (s. 24, 28-29) ve bunun yerine "kod kopyalama" terimini kullanmayı tercih eder. Buna göre kod kopyalama, ya da kısaca kopyalama; yabancı bir kodun unsurlarının alıcı dilin kodu içerisine kopyalanmasıdır (s. 29). Yine dilbilime göre diller arasındaki ilişkilerde en sık kopyalanan öğeler, sözcüklerdir (Aksan, 2009b, C. 1: 137). Her ne kadar temelde Fasih Arapçanın özelliklerini taşısa da bugün coğrafi, siyasal, kültürel ve yazınsal olarak ondan kopuk olan, sözlü dille hayatini sürdüren ve kendisini çevreleyen dillerin baskısı ve etkisinde olan Mardin Arapçası, özellikle ses bilgisel olarak, daha az düzeylerde olmak üzere biçim bilgisel ve cümle bilgisel olarak pek tabii bu uzun ve yoğun ilişkiler neticesinde değişime uğramıştır. Buna rağmen Türkçenin eklemeli dil yapısı karşısında Arapçanın bükümlü çekim yapısı, zengin söz varlığı haznesi, Kur'an-ı Kerim'le beslendiği için anlam dünyasındaki zenginlik ve Mezopotamya (qəltu) lehçelerinin en arkaik, en klâsik ve en muhafazakâr lehçesi olması kanaatimizce Mardin Arapçasını ayakta tutan en önemli faktörlerdir. 1935, 1945, 1955 ve 1965 nüfus sayımlarına göre Türkçenin ülkede baskın dil olmasından en az etkilenen ve bu nedenle en az tehdit altında olan dilin Arapça olduğu, ancak konuşucu sayısı artmasına rağmen konuşulma oranlarında belirgin artışlar kaydedemediği ortaya konmuştur (Uzun, 2014: 48). Sanıyoruz ki bu da Mardin Arapçasının saydığımız bu özellikleri ile yakından ilgilidir. Türkçenin Mardin Arapçası üzerindeki etkilerine dair Avrupa'da yapılmış bazı çalışmalarda kısmî bir şekilde yer verilmiş olsa da konu etraflıca ve özel olarak ele alınıp değerlendirilmemiştir.³

Bugün Türkiye'de konuşulan diller etnolojik açıdan, çok kısıtlı olarak da lehçebilim açısından ele alınan bir konu olmuştur. Bunlar hakkında bildiklerimiz ise maalesef bireysel ve dar kapsamlı çalışmalara ve bu çalışmalarda ortaya atılan tahminlere dayanmaktadır (Uzun, 2014: 43-44). Konunun önemini Türkiye'de konuşulan Sâmi kökenli diller açısından değerlendirmiş olan Avram Galanti'nin sözlerini burada aktarmak isteriz:

3 Mardin Arapçası hakkında yapılmış geniş ve müstakil bir çalışma için bkz. Grigore, G. (2007). *L'arabe parlé à Mardin -monographie d'un parler arabe «périphérique»*. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti. Bir diğer müstakil çalışma da *Mardin'de Konuşulan Arapça Lehçenin Sesbilgisi Biçimbilgisi ve Sözdizimi Bakımından İncelenmesi* adını taşımasına rağmen daha çok Mardin Yeşilli bölgesinin ağız özelliklerini temsil etmektedir. Bkz. Şayır, M. (2017). *Mardin'de Konuşulan Arapça Lehçenin Sesbilgisi Biçimbilgisi ve Sözdizimi Bakımından İncelenmesi* (Yayımlanmış doktora tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.

“Avrupa ve Amerikalı bilim adamları Sâmî milletleri hakkında araştırmalarda bulunmuşlardır. Bu araştırmaların sonucu, bilim ve sanatın çeşitli alanlarında, bilhassa da dilbilim açısından çok önemlidir” “Mâdemki adı geçen dilleri konuşmuş ve hâlen konuşan milletler, Osmanlı topraklarında yaşamış ve hâlen yaşamaktadırlar ve mâdemki bilimsel anlamda ileri ülkeler arasına girmeye niyetliyiz, bu dil gurubuyla [orijinal hâli] uğraşmamız hem millî, hem ilmî bir görevdir. Millîdir; çünkü vatanımızdaki Sâmî milletlerini tanımış oluruz. İlmîdir; çünkü Sâmî dillerini bilmekle, adı geçen milletlerin geçmişe ait birikimlerini, kısmen de olsa doğrudan doğruya, yani sürekli yabancı âlimlerin yayınladıklarından ödünç almaksızın, öğrenmiş oluruz” (2004: 104-105).

Batıda oryantalizmle başlayan (Arslan, 2018: 500) Arapça lehçebilim çalışmalarında oldukça ciddi ve yöntem sunan çalışmalar yapılmıştır.⁴ Bu çalışmalar arasında Anadolu’da konuşulan birçok Arapça lehçenin ses bilgisi, biçim bilgisi ve cümle bilgisi özellikleri de oldukça titiz bir şekilde ortaya konmuş ve gün yüzüne çıkarılmıştır. Türkiye’de Arapça lehçebilim alanında yapılan çalışmalarda ise -birkaçını hariç tutarsak- derleme yöntemlerindeki gelişigüzellik, dilbilimsel bakış açısının eksik oluşu, harflerin ses değerlerini ayırt etme ve belirleme konusundaki dikkatsizlik, transkripsiyonlardaki ciddi tutarsızlıklar, eksiklikler ve yöntemsizlik, hatta konuşulan Arapçayı anlayamama ve bu yüzden yanlış anlamlandırma, aşılması gereken önemli sorunlar olarak karşımızda durmaktadır.⁵

Bunun dışında Anadolu’da konuşulan Arapça lehçelerin atasözleri söz varlıkları açısından hem Fasih Arapça ile hem modern Arap lehçeleri -özellikle en çok etkileşim içerisinde oldukları Irak ve Suriye Arapçaları- ile hem kendi aralarında hem baskın dil Türkçe ve ağızları ile hem de bölgedeki diğer yerel diller ile disiplinler arası ve karşılaştırmalı dilbilimsel çalışmalara konu edilmeleri oldukça önemlidir.⁶

Dilin sanatlı yönünü yansıtan bu kalıp sözlerin anlam ve bağlam açısından doğru değerlendirilmesi oldukça önemlidir. Bu çalışmanın bir amacı da buldukları coğrafya gereği kendilerine özgü özellikler ve anlamlar geliştiren, bu yüzden modern Arap lehçelerinden farklı bir yerde duran ve Anadolu Araplarının “gen haritası” mesabesinde olan (Acat, 2016: 696) Anadolu Arap lehçeleri söz varlığının hafızasını tutan ve buna tanıklık eden atasözleri hakkında yapılacak çalışma ve değerlendirmelerde nasıl bir yöntem takip edilmesi gerektiğine dair ilgililere bir bakış açısı sunmak ve konunun bilimsel anlamdaki önem, değer ve hassasiyetine dikkat çekmektir. Çünkü yapılan bazı çalışmalarda atasözlerinde bağlamın önemi göz ardı edilmiş, yapılan yanlış anlamlandırmalar ve yüzeysel açıklamalarla konu âdeta geçiştirilmiştir.

Bu açıdan Türkçe-Arapça arasındaki dinsel, tarihsel ve kültürel ilişkilerin günümüzdeki daha yoğun ilişkilere ve etkilere bağlı bir devamı niteliğinde olan Mardin Arapçasının dilbilimsel çalışmalara

4 Avrupa’da ve Türkiye’de konu ile ilgili yapılan bu çalışmaların bir kısmını derli toplu veren bir çalışma için bkz. Acat, 2018, s. 29-44.

5 Türkiye’de Arap Dili ve Edebiyatı ile Arap Dili ve Belagati bölümlerinde Arapça lehçebilim dersine ve çalışmalarına yönelik takınılan olumsuz tavırların sebepleri ve bu alanda yapılan çalışmalardaki yöntem sorunları için bkz. Arslan, 2018, s. 496-505.

6 Mardin Arapçası atasözlerini merkeze alarak Fasih Arapça ve modern Arap lehçeleri ile karşılaştıran geniş bir çalışma için bkz. Abdülhadioğlu, 2019b. Yine atasözleri ekseninde Fasih Arapça ile Anadolu’da konuşulan Mhallami ve Siirt Arapçalarını karşılaştırmalı bir şekilde inceleyen çalışmalar için bkz. Acat, 2016, s. 694-704; 2017, s. 245-254. Ayrıca bkz. Acat, Y. (Ed.). (2018). İdil (Âzeh) Süryanileri tarafından kullanılan Arapça atasözleri. *Türkiye’de Konuşulan Arap Dialektleri* içinde (s. 267-296). İstanbul: Akdem Yayınları.

konu edilmesi bu yerel dili tanıma, baskın dil Türkçe ve diğer yerel dillerle olan ilişkilerini anlama ve bu dilin yerini doğru konumlandırma açılarından önem arz etmektedir. Şunu da söyleyebiliriz ki “Dünyada Sâmî dilleriyle her yönden ve en çok ilişki hâlinde olan bir memleket var ise, o da Türkiye’dir” (Avram Galanti, 2004: 105).

1. Türkçe-Arapça Dil İlişkilerine Bir Bakış

Arapların Türkleri, çok az da olsa Cahiliye Çağı’nda tanıdıkları ve Arapçadaki ilk Türkçe alıntılarının bu döneme kadar gittiği (aktaran Akar, 2010: 14) yolunda bilgiler mevcut olsa da Türkler ile Arapların ilk temasları, Müslüman Arapların Hz. Ömer devrindeki İslâm fetihleriyle Fars asıllı Sâsânî Devleti’ni yıkarak Türklerin bulunduğu coğrafyaya, yani Ceyhun Nehri’ne ulaşmaları ile olmuştur (bkz. Aytaç, 1994: 12). Ancak asıl ilişkiler, 751 yılında yapılan Talas Savaşı’nda Karahanlı Devleti’nin esasını teşkil eden Türk boylarından Karlukların Çinlilere karşı Müslümanların yanında yer almaları ile başlamış ve Türklerin kademe kademe İslâmiyet’i kabul etmeye başlamaları, devamında Abbasî halifeliğinde askerî ve siyasal konumlarda önemli görevler üstlenmeleri ile hız kazanmıştır (Taşağlı, 2010: 501). Ancak bu ilişkiler, coğrafi sebeplerin etkisiyle Selçuklular devrine kadar İslâmiyet’i Türklerden önce kabul edip benimseyen Farslar kanalıyla gerçekleşmiş (Karaağaç, 2008: XVIII) ve Kur’an dili, yani din dili olmasından ötürü ağırlıklı olarak Arapçanın kaynak dil (verici dil), Farsçanın aracı dil, Türkçeninse hedef dil (alıcı dil) olması yönünde devam etmiştir.⁷

9. yüzyılda Mısır’da kurucusu Ahmed bin Tolun adlı bir Türk olan Tolunoğullarından (868-905) sonra ise hâkim unsurun Türkler olduğu görülür. Türk-Arap kültürel ilişkilerinde Arap ülkelerinin Memlûk ve Osmanlı yönetiminde kaldığı devirler ayrı bir önemi haizdir. Çünkü Memlûk hâkimiyeti ile Türkçe yönetici sınıfın dili olarak önem kazanmış ve Araplara Türkçe öğretmek adına Mısır ve Suriye’de çeşitli gramer ve sözlükler hazırlanmıştır (Aytaç, 1994: 14-15). Bundan dolayı Mısır Arapçasındaki Türkçe kopyalar, Memlûk Devleti (1250-1517) ile Kıpçak tabakası ve Osmanlı Devleti (1517-1857) ile Osmanlı tabakası şeklinde ikiye ayrılarak ele alınır (Fady Gamal Adly Gouny, 2017: 3; bkz. Prochazka, 2009). Arap ülkelerinin Osmanlı yönetiminde kaldığı XVI. yüzyıl ile XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyılın başı, hem tüm Arap dünyasını kapsamaması ve uzun bir dönem olması hem de Türkçenin Arapçayı etkilemesi (Aytaç, 1994: 16) ve Türkçeden Arapçaya ses, özellikle bağımsız biçimbirim olarak sözcük ve bağımlı biçimbirim olarak çeşitli ek kopyaları olmasından dolayı ayrıca önemlidir (Alıntıların⁸ niteliği hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Prochazka, 2005, 2009). Bugün her lehçedeki alıntı sayısının Osmanlı hâkimiyetinde kalış süreleri ve yoğunluğu ile doğru orantılı olduğunu söyleyen Stephan Prochazka, Türkçeden Suriye (Bilâdu’ş-Şâm) ve Mısır Arapçalarına geçen yaklaşık 800 ila 1500 civarında; Irak, Libya, Tunus, Cezayir ve Sudan gibi Türk hâkimiyetinde daha kısa kalan Arap ülkelerinde ise 500’den sadece 200’e düşen sayıda ve sadece dolaylı olarak Türk hâkimiyetinde kalan Arap Yarımadası’nda ise 200’den az sayıda Türkçe alıntının olduğunu söyler (2005: 191-192).

7 Arapçanın ortak din dili olarak verici dil konumu, Farsça ve Türkçeninse alıcı dil konumları ve Farsçanın Arapça (başat) ve Türkçe (çekinik) arasında üstlendiği aracı dil rolünde belirleyici olan tarihsel, siyasal, dinsel ve dilbilimsel faktörler ve bunların Türk dilindeki görünüşleri konusunda detaylı bilgi için bkz. Eker, 2010, s. 197-211. Ayrıca bkz. Akar, 2010, s. 9-16.

8 Çalışmada geçen “alıntı (İng. borrowing)” ve “kopya (İng. copy)” terimleri aynı şeyleri ifade etmektedir. Ancak biz Johanson’un görüşünü benimsediğimiz için daha çok “kopya (copy)” terimini kullanacağız.

Yönetim dili olarak Osmanlı Türkçesini kullanan Osmanlı Devleti, bilim dili olarak Arapçayı kullanmış ve din dili olmasından ötürü Arapçaya ayrı bir önem atfederek medreselerde Arapça eğitimine önem vermiştir. Osmanlı Devleti'nin geniş sınırlarına istinaden birçok ırkı ve dili birbiriyle buluşturan karma yapısı, devleti oluşturan etnik gruplar arasında dinsel, bilimsel, siyasal, sosyal, yazınsal ve kültürel olarak çeşitli etkileşimlerin oluşmasına da zemin hazırlamıştır (Kuş & Akdağ, 2012: 1568). Bu karşılıklı ilişkide hem Türkçe Arapçadan hem Arapça Türkçeden çeşitli kopyalamalar yapmıştır. Her ikisi de geniş coğrafyalara yayılmış olan Türkçe-Arapça dil ilişkileri; din, sanat, bilim, kültür, yöneten-yönetilen ilişkisi gibi oldukça etkili temellere dayanmaktadır (Karaağaç, 2008: XVIII).

Türkçeden Arapçaya yapılan sözcük kopyalarının yoğunlaştığı alanlara bakılacak olursa bunların Memlûk Kıpçakçası aracılığı ile başta askerî ve idarî terimler olmak üzere, daha sonraki ilişkilerle birlikte çeşitli yiyecek-içecek isimleri, meslek isimleri, günlük konuşma kalıpları, yer isimleri, özel isim, lakap ve unvanlar, araç-gereç isimleri, az sayıda fiil, giyim-kuşamla ilgili kelimeler, akrabalık, maden, hayvan isimleri oldukları görülür (Aytaç, 1994: 142-155; ayrıca bkz. Karaağaç, 2008: XIX). Prochazka, sözcük kopyalarını kavramsal alanlara ayırarak Türkçenin Arapça üzerindeki etkisinin genellikle Osmanlı hâkimiyeti zamanındaki direkt ilişkilerden ibaretmiş gibi görülmesini ve Arapçadaki herhangi bir Türkçe kopyanın Türkçenin standart yazı dilini değil de yerel ağız formlarını yansıtabileceğini düşünen pek az çalışmanın olmasını şaşkıncı bulur. Ses bilimsel açıdan Türkçe yerel ağız özelliği gösteren kopyaların Arapça lehçelerde daha fazla olmalarına rağmen, Standart Arapçada da seyrek olmadıklarına dikkat çekerek konuyu eş zamanlı ve art zamanlı bir biçimde ele alıp inceler (2005: 197-199).

Türkçeden Arapçaya sözcük kopyaları dışında gramerlik kopyalar da yapılmıştır. Türkçenin işlek yapım eklerinden meslek adları türeten +CI, kavram adları türeten +Ilk, sıfat adları türeten +sIz ve +II ekleri, bugün Arapçanın birçok lehçesinde Karaağaç'ın ifadesi ile "gramatikal bir şube yaratacak kadar" (2008: XXI) yoğun kullanılmaktadır. Bundan kaynaklı olarak bu eklerin Arapçadaki görünüşleri hakkında yurt içinde ve yurt dışında sayısız çalışma yapılmıştır. Prochazka'nın +CI eki hakkındaki tespiti ise oldukça orijinaldir. Prochazka (2009), bu ekin Arapça lehçelerde neredeyse tamamen olumsuz bir anlam yüklediğini belirterek alıcı dilde gelişen önemli bir işlevini ön plana çıkarmıştır. Bugün Mardin Arapçasında da bu tarz kullanımı ile dikkat çekmektedir. Bunun dışında Osmanlı Türkçesinden Arapça lehçelere -mecaz içeren- çeşitli kalıp sözlerin de çevrildiğini tespit etmiştir.

Bunların dışında Türkçe-Arapça dil ilişkilerinde konunun bir diğer boyutunu da 19. yüzyılda Tanzimat ile birlikte (1839-1876) yaşanan siyasal, sosyal ve düşünsel gelişmelere bağlı olarak Fransızca kelimelere karşılık Osmanlı Türkçesinde Arapça kökenli kelimelerden yeni kelimeler türetilmesi ve bunlara Arapçada olmayan yeni anlamlar yüklenmesi oluşturmaktadır. Bunlardan bazısı, "geri dönen alıntılar" şeklinde Osmanlı Türkçesinde kazandıkları yeni anlamlarla Arapça yazı dilinde kullanım alanı bulmuştur (Grigore, 2017: 444). Bunlar, genellikle "hürriyet", "cumhuriyet", "milliyet" kelimelerinde olduğu gibi fikir içerikli oldukları için soyut anlamlıdır (Prochazka, 2009).

Son zamanlarda Türkçeden modern Arap lehçelerine çeviri yolu ile giren mecazlı ve mecazsız kalıp sözler üzerinde de orijinal ve değerli çalışmalar ortaya konmuştur.⁹ Bunun dışında Arapça atasözle-

9 Bkz. Akçay, C. (2001). Hannâ Mine'nin romanlarındaki Türkçe kelimeler ve çeviri öğeler. *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 55-70. Yıldız, M. (2006). Türkçe ile Arapça arasındaki karşılıklı

rinde geçen Türkçe kelimelerin izinin sürüldüğü çalışmalar da mevcuttur.¹⁰ Ayrıca konunun Türkçe ve Arapça arasındaki yalancı eşdeğerlikler üzerinden ele alınıp Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen Arap asıllı öğrenciler açısından değerlendirildiği bazı çalışmalar dikkati çekmektedir.¹¹

Prochazka, Türkçeden en çok alıntının bugün Türkiye sınırları içerisinde konuşulmakta olan Arapça lehçelerde bulunduğunu ve ödünçleme sürecinin Güneydoğu Anadolu’da yoğun bir şekilde devam ettiğini ifade ederek konuyu Türkçe-Arapça dil ilişkileri açısından tarihsel ve güncel şekli ile bütünlüklü olarak ele alır (2005: 191, ayrıca bkz. 2009). Prochazka’nın dikkat çektiği bir diğer önemli nokta, Türkçenin kitle iletişim araçları ve eğitim sistemi ile günlük hayattaki yoğun etkisi yanında Türkiye’deki Arap asıllı Türk vatandaşlarının büyük çoğunluğunun iki dilli olmalarından ötürü Türkçe sözcüklerin neredeyse tamamını kendi dillerine katabilme yetenekleridir (2005: 193). Bu yeteneğin ve yaratıcılığın bir örneğini Muna Yüceol Özezen, *Çukurova Arapçasına Türkçeden Geçmiş Fiil Kökleri* adlı çalışmasında Çukurova Arapçasına direkt Türkçeden ya da Türkçe aracılığıyla başka dillerden kopyalanan fiil köklerinin çekim durumunu inceleyerek ortaya koymuştur. Çalışma, Anadolu’da konuşulan diğer Arapça lehçelerin de Türkçeden kopyalanan fiiller karşısındaki çekim durumu hakkında fikir vermesi açısından önemlidir.¹² Bugün Mardin Arapçasında, özellikle Türkçeden kopyalanan atasözlerinde de bu yaratıcılık bariz bir şekilde izlenebilmektedir. Türkçe atasözleri; Mardin Arapçasında genel kopyalar hâlinde değil, daha çok anlam kopyalaması yapılmış ve dil mantığına uydurulmuş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Düşünülmesi ve göz ardı edilmemesi gereken bir diğer nokta ise Anadolu Arap lehçelerinin Türkçe-Arapça dil ilişkilerindeki “aracı dil” konumlarıdır. Osmanlı dönemindeki direkt ilişkilerle yazılı ya da sözel yoldan (bkz. Prochazka, 2005: 197-199) Arapçaya geçen kopyaları bir kenara bırakırsak, bugün Irak ve Suriye Arapçaları ile etkileşimde olan ve Türkçenin yoğun etkisi altında bulunan Anadolu’daki Arapça lehçeler, Arapça ile Türkçenin karşı karşıya geldiği bir dilbilimsel temas bölgesinde buldukları için Türkçe dil unsurlarını -bu sözcük, ek vs. olabilir- kendi söyleyiş özelliklerine uydurarak sözel yoldan Irak ve Suriye Arapçalarına ulaştırabilmekte, Irak ve Suriye Arapçalarından da kendi Arapçalarına kopyalar yapabilmektedirler. Bu aracı dil konumları, Türkçe ile olan münasebetleri

etkileşim. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6(23), 7-37. Polat, İ. E. (2018). Başka dilde yaşamak: Arap dilinde yaşayan Türkçe kelime ve yapılar. *Dil Araştırmaları*, S. 22, 119-133.

10 Bkz. Mohammad, R. (2015). Bazı Arap lehçelerindeki atasözlerinde geçen Türkçe kelimeler. *Dil Araştırmaları*, S. 17, 199-213.

11 Hassan Abdullah, R. (2020). *Arapça ile Türkçe arasındaki yalancı eşdeğerliklerin anlambilim ve yorumbilim teorilerinden hareketle kelime öğretimine katkısı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

12 Anadolu’da konuşulan Arapça lehçelerde Türkçenin izinin takip edildiği diğer çalışmalardan bazılarının künyesi şu şekildedir: Mardin Arapçasına direkt Türkçeden ya da Türkçe aracılığıyla giren bazı isim soylu sözcüklerin geçirdiği değişimlerin incelendiği şu çalışmaya bkz. Tamtamış-Erkınay, H. K. (2019). Baskın ve aracı dil kavramları bağlamında Türkçenin Mardin Arapçasına etkisi. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 22, 194-206. Hatay’da iki dilliliğe bağlı olarak meydana gelen dil karışmaları ve Türkçe-Arapça dil ilişkilerinin Hatay’daki görünümü hakkında genel bir fikir edinmek için bkz. Cengiz, K. & Türk, H. (2009). Hatay’da iki dillilik ve iki dillilikten kaynaklanan dil karışması. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(12), 190-208 ve Şan, F. (2019). Hatay’da dinî-etnik çeşitlilik ve bu çeşitliliğin dile yansımaları. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(27), 704-715.

açısından daha geniş, Arapça ile sınır bölgesinde olan ilişkilerine istinaden ise daha az ve kapsam olarak Arapça lehçelerin karşılıklı olarak kendi aralarındaki sınırlı ilişkiye dayanmaktadır. Bu açıdan Anadolu’da konuşulan Arapça lehçeler, günümüzde Türkçe ve Arapça arasında “aracı diller” olarak da değerlendirilmelidirler. Böylesi iç içe geçmiş karışık dil ilişkilerinde doğru tespitlerde bulunabilmek ve isabetli çıkarımlara ulaşabilmekse ancak Prochazka’nın yaptığı gibi (2005), iki dile ait tarihsel ve güncel sözlüklerin iyi bir şekilde kullanılıp ses bilgisel, biçim bilgisel, en önemlisi de anlambilimsel gelişmelerin ve tarihsel ilişkilerin hesaba katılmasıyla mümkün olabilecektir.

Türkoloji sahasında Arapçadan Türkçeye geçen kopyalar ve bunların Türkçeleşme süreçleri üzerinde ses bilgisi, biçim bilgisi, anlam bilgisi gibi dilin çeşitli yönlerini ilgilendiren konularda sayısız art zamanlı ve eş zamanlı çalışmalar yapılmıştır.¹³ Ancak henüz çalışılmayı bekleyen bir o kadar daha çok konu vardır. Türkiye’de Türkçe-Arapça dil ilişkileri konusuna en çok mesai sarf eden Zeki Kaymaz tarafından yapılmış çalışmalar vardır.¹⁴

2. Arapçanın Bir Lehçesi Olarak Mardin Arapçası

Hami-Sami (Afro-Asiatic) dil ailesinin Güney-batı Sami koluna mensup olan ve bugün üç kıtada 400 milyonu aşkın (Acat, 2018: 33) konuşuru bulunan Arapça, İslâmiyet’le birlikte Arabistan Yarımadası dışına yayılmaya başlamıştır. İslâmiyet’ten önce çeşitli kabile lehçeleri temelinde gelişen klâsik Arapça, İslâmiyet’ten sonra yerini Kur’an Arapçasına bırakmıştır. Böylece İslâmiyet’ten önceki bazı kabile lehçeleri İslâm fetihleri ile beraber Arap Yarımadası dışına yayılarak bugünkü Arapça lehçelere temel sağlamışlardır (Alp, 2011: 91).

Bu lehçelerden birisi de Anadolu topraklarında kendisine yaşam alanı bulan, temas hâlinde olduğu dillerin etkisiyle oldukça enteresan örnekler sunan ve kendine özgü geliştirdiği dilsel özelliklerle ko-

13 Mertol Tulum, Musa Duman, Hayati Develi, Yavuz Kartallıoğlu, Fikret Turan, Muhittin Eliaçık, Mustafa Kaçalın, Zuhâl Kültüral, Gülден Sağol Yüksekaya, Recep Toparlı, Feryal Korkmaz, Muna Yüceol Özezen, Hüseyin Yıldız, Hilal Oytun Altun, Suat Ünlü, Yaşar Şimşek konunun tarihsel yahut güncel farklı boyutlarını ilgilendiren çalışmaları ile aklımıza ilk gelen isimlerdir. Diğer bilim dallarından ise şu çalışmaları salık vermekle yetinelim: Ermiş, H. (2014). *Arapça’dan Türkçeleşmiş kelimeler sözlüğü* (2. bs.). İstanbul: Ensar Neşriyat. İşler, E. (1997). *Türkçede anlam kaymasına uğrayan Arapça kelime ve kelime grupları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı. Küçüktiryaki, M. (2017). *Türkçedeki Arapça kökenli tenvinli kelimelerin anlam mukayesesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir.

14 Bkz. Kaymaz, Z. (2007). Arapçaya giren Türkçe kelimelerin Arapça kurallarla çokluk şekilleri üzerine. *Turkish Studies*. Kaymaz, Z. (2011). Türkçenin Arapçaya etkileri üzerine bazı tespitler. *Turkish Studies*. Kaymaz, Z. (2016). Suriye Arapçasında yaşayan Türkçe. *Türk Kültürü*. Kaymaz, Z. (2018). Türkçenin başka dillerle olan ilişkisi: Türkçenin Arapçaya verdikleri. *Yeni Türkiye*. Kaymaz, Z. (2016). Cezayir Arapçasındaki Türkçe kelimeler hakkında yapılan çalışmalar üzerine bir değerlendirme ve bu kelimelere bazı eklemeler. *Uluslararası Fethinin 500. Yılında Cezayir, Barbaros Hayrettin Paşa ve Osmanlı Denizciliği Sempozyumu*. Kaymaz, Z. (2019). Sudan Arapçasındaki Türkçe söz varlığı üzerine. İ. Çetin & B. Gül (Ed.), *Umay Ana’dan Umay Hoca’ya Prof. Dr. Umay Günay Türkes’e Armağan* içinde. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları. Kaymaz, Z. (2013). Arapçadan Türkçeye geçen bazı edatların anlam ve kullanılış özellikleri. *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*. Kaymaz, Z. (2016). Kuveyt Arapçasındaki Türkçe unsurlar üzerine. *XI. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı*. Kaymaz, Z. (2017). Yemen Arapçasındaki Türkçe kelimeler. *XII. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı*.

nuşılmaya devam edilen Mardin Arapçasıdır. Miladî 5. yüzyılda Bekr, Tağlib, Rabîa, Şeyban gibi birçok Arap kabilesinin Besus Savaşı'ndan sonra hicret ettiği (Abdülhadioğlu, 2019a: 4) el-Cezîre (Yukarı Mezopotamya) bölgesini İslâm tarih ve coğrafyacıları, bu kabilelerin dağıldığı yerleşim yerlerine göre Diyâr-ı Bekr, Diyâr-ı Rabî'a ve Diyâr-ı Mudâr olmak üzere üç kısma ayırmışlardır (Acat, 2017: 246). Farklı bölgelere dağılan bu kabilelerden her birisinin dilde meydana getirdiği etkiler tabii ki birbirinden farklı olmuştur. Bu yüzden Musul'dan Siirt'e, oradan Mardin'e yakın sınırlara kadar uzanan hat boyunca konuşulan lehçelere *el-Mûsulîyye*, *el-Muhallemiyye*, *el-İs'irdiyye*, *el-Âzihiyye* ve *el-Mârdîniyye* şeklinde adlar verilmiştir (Abdülhadioğlu, 2019a: 4).

Bölgede konuşulan lehçeler, bazen Fasih Arapçaya Şam lehçesinden daha yakın görülmüş, bazen de bu lehçenin Musul lehçesi ile yakın olduğunu ve her ikisinin Fasih Arapçaya en yakın lehçelerden olduğunu söyleyenler olmuştur (Abdülhadioğlu, 2019a: 4). Ünlü dilbilimci ve oryantalist Gotthelf Bergstrasser ise Mardin Arapçasını Musul ve Bağdat lehçeleri ile birlikte el-Cezîre ve Irak lehçelerinden saymıştır (Bergstrasser, 2006: 112). Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Irak'ın dilsel manzarasını ilk tanımlayan Avrupalı bilim adamı Albert Socin (1844-1899) de *Der arabische Dialekt von Mosul und Mardin* adlı çalışmasında Musul ve Mardin lehçelerinin aynı olduğunu ifade etmiş, ancak Otto Jastrow tarafından haklı sebeplerle eleştirilmiştir (Bkz. 2015: 184).¹⁵

Jastrow, Türkiye'de konuşulan Arapça lehçeleri sistemli bir şekilde tasnif ederek bunları dil özelliklerine göre "Suriye yerleşik Arapçası" (Hatay, Mersin, Adana), "Suriye Bedevi Arapçası" (Urfa) ve "Mezopotamya Arapçası" (qeltu lehçeleri) olarak üç sınıfa ayırmıştır. Konumuzu ilgilendiren Mezopotamya Arapçasını (qeltu lehçelerini) ise kendi aralarında "Mardin grubu", "Siirt grubu", "Diyarbakır grubu" ve "Kozluk-Sason-Muş grubu" olmak üzere dörde ayırmıştır (2006a: 154-155). Suriye yerleşik Arapçası ve Suriye Bedevi Arapçasından farklı olarak Mezopotamya grubunda hem yerleşik kültür lehçelerinin hem de Bedevî kültür lehçelerinin bir arada görüldüğünü ifade ederek bu lehçelerin büyük Mezopotamya lehçe bölgesinin bir parçası, yani Irak Arap lehçelerinin bir uzantısı olarak düşünüleceklerini söylemiştir (p. 157). Jastrow'un Türkiye'deki Arapça lehçeleri incelemeye yönelmesinde ve tasnifini şekillendirmesinde Haim Blanc'ın *Communal Dialects in Baghdad*¹⁶ adlı çalışmasındaki tespitleri etkili olmuştur. Blanc, bu çalışmasını 1950'ye kadar Bağdat'ta yaşamış olan en önemli üç dinsel topluluk (Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlar) üzerine temellendirmiş ve üç topluluğun aynı şehirde yaşamalarına rağmen aralarında köklü lehçe farklılıkları olduğuna dikkat çekerek klâsik Arapçadaki "qultu", yani "dedim" çekimine göre Yahudilerle Hristiyanların lehçelerini "qeltu", Müslümanlarınkini ise "gilit" lehçesi olarak adlandırmıştır (p. 157). Blanc, buna göre eski Arapçaya özgü olan bu /q/ sesini koruyan Yahudi ve Hristiyan Bağdatlıların Arapçasını yerleşik tipli, /g/ sesine dönüştüren Müslüman Bağdatlıların Arapçasını ise Bedevî tipli olarak nitelendirmiştir. Blanc'ın tarihsel ve lehçe bilimsel bulguları, Yahudi ve Hristiyan lehçelerinin Abbasi halifesi zamanındaki yerleşik nüfus tarafından konuşulan eski Mezopotamya Arapçası tipini sürdürdüklerini göstermiştir. Müslüman

15 Mardin ve Irak Arapçası arasındaki ses bilgisel ve biçim bilgisel farklar için bkz. Jastrow, 2015, pp. 184-186. Irak Arapçası için ayrıca bkz. Jastrow, O. (2006). Iraq. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* içinde (pp. 414-424). Leiden: Brill.

16 Blanc, H. (1964). *Communal dialects in Baghdad*. Harvard Middle Eastern Monographs X. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bağdatlılarsa Bedevîlerin ülkeyi kademeli olarak işgal ettikleri daha geç bir tarihte, yani Osmanlı İmparatorluğu zamanında şehre girmişlerdir. Blanc, dilsel sınırların siyasal sınırlarda durmadığına işaret ederek daha eski bir dilbilimsel katman olan “qəltu” lehçelerinin bugün Türkiye’de Mardin ve Siirt’te konuşulmaya devam edildiğini söylemek istemiştir (pp. 157-158). Kısacası Türkiye’de konuşulan diğer bütün Arapça lehçelerin aksine “Anadolu qəltu lehçeleri” olarak da adlandırılan lehçeler, öncelikli olarak Mezopotamya Arapçası ile bağlantılı, fakat bir yandan da Mezopotamya-Doğu Akdeniz kıyı lehçe dairesinde bir geçiş noktası oluşturmaktadırlar (Jastrow, 2015: 178).

Mardin Arapçası bugün diğer Arap lehçelerinde olmayan birçok arkaik unsur bünyesinde barındırmakla Fasih Arapçaya yakın durmakta ve aynı kavram alanına giren, ancak aralarında ince ayrımlar bulunan birçok kelimeyi bünyesinde yaşatmaktadır.¹⁷ Jastrow da Türkiye’de konuşulan tüm Mezopotamya (qəltu) lehçelerini en arkaik (2006a: 160), içlerinde Mardin Arapçasını ise Türkiye’deki “qəltu” lehçelerinin en klâsik (pp. 158-159) ve en muhafazakârı (2015: 179) olarak tanımlamakta; karşılaştırmalı çalışmalar yapmak, diğer lehçelerde görülen gelişmeleri açıklayabilmek ve karakteristik özelliklerini izleyebilmek için iyi bir başlangıç noktası olarak görmektedir (2006a: 159; 2015: 179).¹⁸

Peki Mardin Arapçasını önemli kılan özellikler nelerdir? Bunun için öncelikle bu gruba verilen ada, yani “qəltu (dedim)” çekimine bakmak gerekir. Bu kelime, Eski Arapçada “qultu” şeklindedir. Bugün Eski Arapçadaki /i/ ve /u/ sesleri, Mardin Arapçasında neredeyse hep /ı/ ile telaffuz edilmektedir (Jastrow, 2006b: 89). Mardin’de Eski Arapçaya özgü yumuşak damak ünsüzü /q/ sesi¹⁹ ve geniş zaman ve belirli geçmiş zaman 1. tekil şahıs çekimindeki /u/ ünlüsü korunurken, bugün /q/ sesi çoğu lehçede ya hemzeli ya da /g/li olarak telaffuz edilmekte, /u/ sesi ise modern lehçelerin neredeyse tamamında kaybolmuş gözükmemektedir: Dimaşk Arapçası ’ə(ə)t,²⁰ Kahire Arapçası ’ult, Müslüman Bağdat, gilit, Mardin Arapçası qəltu şekillerinde görüldüğü gibi (Jastrow, 2006a: 160-161). Bunun dışında bir diğer özellik, qəltu lehçeleri arasında Âzex ve Kozluk-Sason-Muş grubunda ıslıklı ünsüzlere, Siirt grubunda diş-dudak ünsüzlerine, Diyarbakır grubunda ise diş ünsüzlerine dönüşen seslerin Mardin grubunda diş arası sesler olarak aslı telaffuzlarını korumalarıdır. Mardin Arapçası için ayırıcı olan bir diğer ses özelliği de Orta Çağ Arap gramercilerinin tanımladığı ve bugün yalnızca qəltu lehçelerinde yaşayan imale, yani Eski Arapçadaki uzun /ā/ sesinin hece başında veya hece sonunda bulunan uzun ya da kısa bir /i/ ünlüsü ile tetiklenmesi neticesinde uzun ve kapalı bir /ē/ sesine dönüşmesi hadisesidir (Eski Arapça “dakākīn”, Mardin Arapçası “dakēkīn”,²¹ Eski Arapça “kilāb”, Mardin Arapçası “klēb” gibi (Jastrow, 2006a: 161-162).

17 Bunlarla ilgili fikir vermesi açısından bkz. Abdülhadioğlu, 2019a, s. 6-10.

18 Mardin Arapçasını diğer qəltu lehçelerinden ayıran dilsel özellikler ve Mardin Arapçasının Mezopotamya-Doğu Akdeniz lehçe bölgesindeki konumu hakkında detaylı bilgi için bkz. Jastrow, 2015, pp. 177-189.

19 Eski Arapçadan tek farkı titreşimsiz olarak sesletilmesidir. Bkz. Jastrow, 2006a, p. 160.

20 Parantez içerisindeki ses, varla yok arasında sesletilir, düşmeye meyillidir. Bu yüzden bu şekilde gösterilmiştir.

21 Örnek, Jastrow 2006a’da qəltu lehçeleri için “dakēkīn” olarak verilmiştir. Ancak Mardin’de “dakēkīn” şeklinde ə (=i) sesi ile telaffuz edilir. Bkz. s. 162.

3. Türkçe Atasözü ve Arapça Mesel

Atasözleri; toplumların düşünce dünyalarını, hayat felsefelerini, olay ve durumlara bakış açılarını, kısacası toplumun yoğrulduğu kültürü yansıtan en önemli dil malzemeleridir. Aksoy'a göre atasözleri, "Atalarımızın uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştırılan ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş özsözlerdir" (1988, C. 1: 37). Aynı zamanda atasözleri, "sosyal ve kültürel düsturlar" (Çobanoğlu, 2004: 2), "kültürel kodların şifreleri", "sosyal ve kültürel bir ferman" (Çobanoğlu, 2004: 7), "tarafsız bir hakem" ve "kolektif akıl" (Çobanoğlu, 2004: 9) olarak da tanımlanmışlardır.

Türk dilinin ilk sözlüğü ve antolojisi olan *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te atasözleri, Arapça "mesel", Türkçe "sav" sözcükleri ile, İslâmî dönem Türk edebiyatı ile birlikte ise "mesel (çoğulu emsâl)" ve "darb-ı mesel (çoğulu durûb-i emsâl)" yani; mesel getirmek, duruma uyan yaygın bir söz ya da bir atasözü söylemek şeklinde karşılanmışlardır (Aksoy, 1988, C. 1: 14; Yazıcı, 2003: 25). 19. yüzyıldan sonra ise ağırlığını hissettiren sadeleşme istekleri ve devamında Türk Dil Devrimi ile atasözü, atalar-sözü ve atasözleri kavramları yaygınlaşıp yerleşmeye başlamıştır.

Arapçada atasözü için kullanılan mesel ise "benzemek, benzeri olmak" anlamlarındaki "müsûl" kökünden türemiş bir sıfat olup "benzeyen" demektir. Misl ve mesîl de aynı anlamlarda kullanılmaktadır (Durmuş, 2004: 293). Etimolojisi konusunda muhtelif görüşler olsa da adından anlaşılacağı üzere meselin temelini benzerlik ilgisi, yani teşbih oluşturmaktadır. İnci Koçak, Sâmîler ve özellikle Arapların mecaz ve teşbih eğilimlerinden ötürü "karşılaştırma ve örnek (olma)" anlamlarındaki mesel kelimesini kullanmış olabileceklerini söyler (1991: 172). Her meselin ilk önce hakkında söylendiği aslı bir hâli, yani mevridi; sonra da buna benzeyen ve daha sonra ortaya çıkan ikinci bir hâli, yani madribi vardır. Buna istinaden mesel, "madribi mevridine benzeyen yaygın özdeyiş" olarak da tarif edilmiştir (Durmuş, 2004: 293). Arap dilcilerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) göre meseller, "Arapların Cahiliye ve İslâmî dönemlerdeki hikmetleridir" (Yazıcı, 2003: 23). el-Meydânî'den naklen İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), mesellerde diğer sözlerde bulunmayan ve belagatin son merhalesi sayılan dört unsurun; îcâz-ı lafz (sözün veciz olması), isâbet-i ma'nâ (mana doğruluğu), hüsn-i teşbîh (benzetme güzelliği) ve cevdet-i kinâyenin (kinaye güzelliği) bulunduğunu ifade etmiştir (Yazıcı, 2003: 40-41). Bunların dışında mesellerde istiare, seci, tıbak, cinas, mukabele, izdivaç gibi yazınsal sanatlar da kullanılabilir (Bkz. Durmuş, 2004: 296; Yazıcı, 2003: 40-42).²²

Atasözleri her ne kadar yazılı olarak kayıt altına alınmış olsalar da sözlü kültür ortamı içerisindeki çeşitli formları ve konuşma durumlarındaki kullanımları ile daha bir önemlidirler (Çobanoğlu, 2004, 8). Dilbilimde 1960'lardan sonra oldukça önem kazanan bağlam (context)²³ konusu, atasözleri gibi mecazlarla dolu ve teville açık sözlü kültür ürünleri için bir kat daha önemlidir. Özkul Çobanoğlu'nun ifade ettiği gibi "Metnin, icra edildiği sosyo-kültürel bağlamda gerçek anlamını kazanması olgusu

22 Arapçada mesel olarak kabul edilen ya da edilmeyen kalıp sözler, mesellerin yapılarına göre çeşitleri, öne çıkan şekil ve içerik özellikleri, çıkış (mevrid) yerlerine göre çeşitleri, dilbilimsel ve yazınsal özellikleri, toplanmaya başlamaları (tedvinleri) ve geçirdikleri aşamalar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Durmuş, 2004, s. 293-297. Yazıcı, 2003, s. 23-44.

23 Bağlam (context), bir göstergenin birlikte bulunduğu öteki göstergelerle oluşturduğu ve anlamını aydınlatan bütüne denir. Bkz. Aksan, 2009a, s. 75.

herhangi bir sözlü kültür veya edebiyat ürünün gerçek doğasını ve anlamını/larını tespit etmede temel başlangıç noktası olmak durumundadır” (2004: 8). Bugün Mardin Arapçasında sadece sözlü kültürle günümüze ulaşan atasözlerini de kullanıldıkları sosyo-kültürel bağlamlar içerisinde dikkatle değerlendirmek zorundayız. Lauri Honko’nun (1985: 39) dediği gibi:

“Bir folklor metni, bu bir atasözü olsun, tamı tamına aynı metin olarak her şeyiyle aynı olarak yeniden üretilebilir ve kullanılabilir, bu atasözü insanın zihninde iken anlam olarak aktif değildir ve boş veya açık bir haldedir. Ancak insanların bir arada varlığı ve karşılıklı ilişkileri, meydana gelen olaylar, gelecek ile ilgili ümitler ve korkular ile olup biten olayla ilgili beklentilerle açıklamalar ve bunlara gösterilen reaksiyonların yarattığı bir kuvvet sahasında anlamlar devamlı olarak doğarlar ve metne yüklenirler” (aktaran Çobanoğlu, 2004: 8).

Yoğun dilbilimsel temasların olduğu Mardin’de yüzyıllardır süren komşuluk ilişkisi ve kültür akıbalığına²⁴ bağlı olarak (Aksan, 2009b, C. 3: 39) ses, biçim ve sözcük kopyaları yanında atasözlerinin de anlamsal olarak çeviri yolu ile kolaylıkla kopyalanabildiği görülmektedir. Kimin kimi etkilediği açık olmayan ve evrensel kültüre mal olmuş birçok atasözü de vardır (Durmuş, 2004: 294). Bunların bir kısmı, doğa ve insanla ilgili ortak gözlemlerin, aynı düşünüş ve değerlendirmelerin ürünü olabileceği gibi bir kısmı da rastlantısal ya da tarihsel ilişkilerin ürünüdür” (Eker, 2010: 199).

Aksan’ın ifade ettiği gibi “Kesin yargıları, basit olayları anlatan tümcelerinin bir dilden bir başka dile ya da dillere çevrilmesi, anlamın tıpatıp bir başka dile aktarılması güç değildir. Ancak kalıplaşmış sözlerin, deyimlerin, sanat yapıtlarının, özellikle şiirlerin çevrilmesi güç, kimi zaman da olanaksızdır” (2009b, C. 1: 74). Mardin Arapçasına çeviri yolu ile kopyalanan atasözleri²⁵ kendilerini hemen ele verirken, Türkçe ile anlamca ortak olmayan ve Mardin Arapçasına özgü olan atasözlerini çevirmek oldukça güç ve anlamsız bir söz yığını meydana getirmektedir. Bu tarz atasözlerinde ise “dillerin ayrı dünya görüşlerini ve değişik kültürleri yansıtmaları, özellikle her dilde anlatım yolunun, gerçeği anlatma biçiminin farklılığı” (Aksan, 2009b, C. 1: 74) çeviri esnasında karşımıza bir sorun olarak çıkmaktadır. Böyle bir durumda bu tarz yapıları başka bir dile aktarmak için en ideali o dilde buna yakın bir deyim bulmak, mümkün değilse de başka sözcüklerle aynı anlamı vermek yahut açıklama veya tanımlama yoluna gitmektir (Aksan, 2009b, C. 1: 76).

Burada ise, Mardin Arapçasında ve standart Türkçede, daha çok da bölge ağızlarında kullanıldıklarını tespit ettiğimiz sınırlı sayıdaki eş dizimli bazı atasözlerinin anlamsal olarak ortak bir paydada birleşmeleri yanında, örtük ve gizli olan taraflarıyla Mardin Arapçasının genlerini oluşturan Fasih Arapçaya ve modern Arap lehçelerine kadar uzandıkları, bir yandan da kendilerine özgü anlamlar geliştirdikleri üzerinde durulacaktır. Bu vesile ile Türkçe-Arapça arasında yazı dili ve yerel ağızlar

24 Johanson, uzun ve yoğun ilişkiler sonucunda meydana gelen dilsel yakınlaşmaları “symbiosis”, yani “ortak yaşamsal” olarak adlandırır. Bkz. Johanson, 1998, p. 325.

25 09-14 Mayıs 2018 tarihlerinde Mardin’de düzenlenen *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi*’nde tarafımızdan Türkçeden birebir çeviri yolu ile kopya edilen atasözleri ve kelime olarak farklı, ancak mana olarak Türkçe ile aynı olan ve aynı mesajı veren atasözleri üzerine “*Türkiye Türkçesi ile Mardin Merkez Arapçasında Aynı Mesajı Veren Atasözleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*” adlı bir bildiri sunulmuştu. Ancak konunun görünenden daha önemli, detaylı ve dikkatle değerlendirilmeye muhtaç tarafları olduğu için henüz yayımlanmamıştır.

üzerinden devam eden ve Mardin Arapçasının Türkçeye etkisi açısından bölge ağızları ile çok sınırlı kapsamda olan, ancak Türkçenin Mardin Arapçasına etkisi açısından daha geniş olan dil ilişkilerine ve yukarıda bahsettiğimiz Mardin Arapçasının “aracı dil” rolünün düşünülmesi gerektiğine dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Netice olarak Buran & Çak’ın bahsettiği gibi “Anadolu’da farklı etnik gruplar kimi zaman iç içe yaşamış, özellikle din ve kültür bakımından yakın olanlar arasında kız alışverişleri ve akrabalık bağları oluşmuş; karşılıklı din değiştirmeler ittifaklar, çıkar çatışmaları ya da menfaat ortaklıkları ortaya çıkmış; toplu ilticalar, göçler ve karışıp kaynaşmalar meydana gelmiştir” (2019: 39). Aşağıda Türkçe-Arapça atasözleri ışığında bu kaynaşmaların dile yansıyan yönüne dikkat çekilecektir.

Çalışmada Kullanılan Transkripsiyon İşaretleri

Mardin Arapçasında bulunan seslerin Latin harflerine aktarımında büyük ölçüde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nde uygulanan transkripsiyon sistemi esas alınmıştır. Mardin Arapçasına özgü olan yahut etkileşimde olduğu dillerden ses kopyaları sonucu dile yerleşen sesleri yansıtabilmek için farklı işaretler kullanılmıştır. Ünlülerde imale sebebiyle uzun sesletilen /e/ sesi için /ē/, /i/ sesi için /ə/, uzun /o/ sesi içinse /ō/ kullanılmıştır. Ünsüzlerde ise çift-dudak /w/ sesinden farklı olarak diş-dudak /v/ sesi için /v/, /ç/ sesi için /č/, /j/ sesi için /ž/, kalın /r/ sesi için /r̄/, kalın /l/ sesi içinse /l̄/ kullanılmıştır.²⁶ Arapça lehçebilim çalışmalarında /q/ sesinin iki farklı sesletiminden daha az baskılı /q̄/ için /q̄/, eski ve vurgulu /q̄/ için /q/ tercih edilmiştir. Bir de /ay/ ve /aw/ diftongları, sayılı birkaç örnekte tek sesliye dönüşmek dışında Mardin Arapçası için tipiktirler. Bunlar modern Arap lehçelerinde ya /ē/ ya da /ō/ sesine dönüşerek tekleşmişlerdir.

Ünlüler

Uzun	Kısa ²⁷
آ، ا، إ، ع	ا : a
ي : ī	
و : ū	

Ünsüzler

ء : ’	ض : d
ب : b	ط : t
ت : t	ظ : z
ث : s	ع : ’
ج : ğ	غ : ğ
ح : h	ف : f
خ : ħ	ق : k
د : d	ك : k
ذ : z	ل : l
ر : r	م : m
ز : z	ن : n
س : s	ه : h
ش : š	و : w
ص : š	ي : y

26 Anadolu Arap lehçelerindeki yeni ünsüzler ve bunların ortaya çıkışını tetikleyen sebepler için bkz. Jastrow, O. (2011). Turkish and Kurdish influences in the Arabic dialects of Anatolia. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 21(1), 83-94. Ayrıca bkz. Jastrow, 2006b, pp. 88-89.

27 Anadolu Arap lehçelerinde kısa ünlülerin durumu ve kısa /i/ ve /u/ seslerinin bulunmamasının sebepleri için bkz. Jastrow, 2006b, p. 89.

4. Dil İlişkilerini Atasözleri Üzerinden Okuma Denemesi: Anlambilimsel Bir İnceleme

4. 1. (الْعَيْنُ لَهَا حَقٌّ)

Transkripsiyonu: əl-‘ayn ləha haqq.

Bu atasözü, Mardin Merkez Arapçasında²⁸ kullanıldığı bağlamlar açısından iki kaynağa dayanmaktadır:

a. Arapça yolu ile hadis kaynaklı:²⁹ Hadislerde (الْعَيْنُ حَقٌّ), yani “Nazar (göz değmesi), gerçektir.”³⁰ manasına gelen bu cümle, bugün M.M.A’da (الْعَيْنُ لَهَا حَقٌّ) şeklinde nazarın gerçek olduğunu ve kişiye etki edebileceğini ifade etmek için kullanılmaktadır.

Türkçede de nazar ile ilgili atasözleri, bölge ağzlarındaki atasözlerini de kapsayan Nurettin Albayrak’ın *Türkiye Türkçesinde Atasözleri* adlı kitabında mevcuttur. Daha çok standart Türkçedeki atasözlerini kapsayan Ömer Âsım Aksoy’un *Atasözleri Sözlüğü-I* ve Türk Dil Kurumu’nun online *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde nazarla ilgili atasözlerine tesadüf edilmemiştir. Albayrak’ta nazarla ilgili şu atasözleri kayıtlıdır: “Elin gözü dağları devirir.” (Albayrak: 7293, ayrıca bkz. Albayrak: 7294, 7295, 7296, 7047, 8982),³¹ “Nazar deveyi kazana, insanı mezara sokar.” (Albayrak: 14260), “Nazar insanı mezara, hayvanı kazana götürür (sokar).” (Albayrak: 14261), “Nazar, taş çatlatır.” (Albayrak: 14262).

b. Türkçe yolu ile kopya kaynaklı: Türkçede kullanılan “Gören gözün hakkı vardır.” (Aksoy I: 1291; TDK; Albayrak: 8916) atasözü, M.M.A’na kopyalanarak “yiyecek ve içecek gibi şeyleri gözü ile gören kişinin canı o şeyden çekeceği için kendisine de tattırmak gerekir” şeklinde Türkçe ile aynı anlam ve bağlamlarda kullanılmaktadır.

Sonuç olarak bu atasözü, kullanıldığı bağlamlar açısından değerlendirildiğinde iki farklı anlama tekabül ettiği ortaya çıkmaktadır. İlk anlam, zaten dilin kendi hafızasında mevcuttur. Ancak Türkçeden yapılan “anlam kopyalaması” ile bu kalıp söz, iki farklı anlamı karşılar hâle gelmiştir. Johanson’un kod kopyalama teorisine göre bu tarz kopyalar, “seçilmiş kopyalar” olarak adlandırılır. Seçilmiş kopyalar ise baskın dilin sadece belli yapı özelliklerinin kopya edilmesidir (2014: 33). Bunlar ses, anlam ve cümle düzeylerinde olabilir. Emine Yılmaz, Johanson’un kitabına yazdığı sunuş yazısında bu konuyu “anlam kopyalaması, ilişki dillerinde eş anlamlı gibi görünen, gerçekte yalancı eşdeğer denilebilecek kelime çiftleri nedeniyle oluşur.” diyerek açıklamıştır. Mesela Türkçede temel anlamı ile bir astroloji terimi olan “yıldız” kelimesinin “eğlence dünyası yıldızı” anlamındaki yan anlamı kazan-

28 Bundan sonra M.M.A. olarak kısaltılacaktır.

29 Hadis literatüründe Hz. Muhammed’in (S.A.V.) meselleri, “emsâlü’l-hadis” tabiriyle ifade edilir. Veciz konuşma özelliğine sahip olan Hz. Peygamber’in darbimesel hâlinde yaygınlaşan özlü sözleri mevcuttur. Bkz. Kandemir, M. Y. (2004). Mesel, 2. Bölüm: Hadis. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 29, s. 297-299). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. Bu yüzden Arap dilinde çıkış yerlerine göre hadis kaynaklı olan meseller de söz konusudur. Bkz. Öz, F. (2015). *Arap emsâlinin oluşumunda âyet ve hadislerin etkisi (el-Meydâni’nin Mecma’u’l-Emsâl’i örneği)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.

30 Müslim, Selâm, 41; Ebû Dâvûd, Tıb, 15; Müslim, Selâm, 42; Buhârî, Tıb, 36; İbn Mâce, Tıb, 32. Bkz. (Özafşar ve diğerleri, 2013, C. 1, s. 665, 667, 670-672, 688).

31 Parantez içerisinde verilen rakamlar, atasözlerinin ilgili kitaptaki atasözü numaralarına işaret eder.

ması, İngilizce “star” kelimesindeki anlamın kopyalanması ile meydana gelmiştir (2014: 12). Burada Johanson’un kullandığı “aşırı ayrımlaşma” ve “yetersiz ayrımlaşma” terimlerine de değinmek gerekir. Mesela Türkçede kullanılan “al-” fiili, Almandada “nehmen”, “bekommen”, “kaufen”, “leihen” vs. gibi değişik fillere karşılıktır. Bu yüzden Almanya’da yaşayan Türkler, al- fiilini kullanırken Almanca’nın etkisiyle başına satın al-, ödünç al- gibi isimler eklerler (2014: 34). Bu ise Almanca açısından “aşırı ayrımlaşma”, Türkçe açısından “yetersiz ayrımlaşma”dır. Atasözünün kullanımında izlenen bu durum da Mardin Arapçası açısından “aşırı ayrımlaşma”, Türkçe açısından “yetersiz ayrımlaşma”dır.

4. 2. (الْأَفْرَعُ أَيُّنُ لَتَضْرِبُ مِنْ هُوْنِكَ يَطْنَعُ دَمَهُ)

(مِنْ أَيُّنُ لَتَضْرِبُ الْأَفْرَعُ مِنْ هُوْنِكَ يَطْنَعُ دَمَهُ)

Transkripsiyonu: əl-əqrə ‘ayn la-tədrīb-ū mən-hownak yətlə ‘damm-ū.³²

Transkripsiyonu: Mən-ayn la-tədrəb əl-əqrə ‘mən-hownak yətlə ‘damm-ū.³³

“Kelin başına neresinden vurursan vur oradan kanı çıkar.” şeklinde çevirebileceğimiz bu atasözü, M.M.A’nda iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

a. Kusurlu, savunmasız, güçsüz, zayıf ve mağdur kimseler için:

Herhangi bir yönden bir yetersizliği, eksikliği, açığı yahut kusuru olan kişi; yetersizliğinden, eksikliğinden, açığından veya kusurundan her zaman, herhangi bir yönden çok kolay bir şekilde zarar görebilir, olumsuz bir şekilde etkilenebilir. Buradaki anlamı ile çok genel bağlamlarda kullanılmaktadır.

b. Elden çıkacağı kesin olan maddî kayıplar için:

Herhangi bir gider karşısında ne kadar önlem alınırsa alınsın ne kadar kısıtlamalara gidilirse gildilsin gerçekleşecek bir maddî kayıp söz konusu ise maddî kayıp karşısında açık verecek olan kişi bundan kaçışın mümkün olmadığını ifade etmek için bu atasözünü kullanır. Bu kişi de genellikle evin ihtiyaçlarını temin etmekle mükellef olan aile reisidir. Buradaki zarar, özel olarak yaşanacak maddî kayıp dolayısı ile meydana gelmekte ve kişi mağdur olmaktadır. Bu kullanımla Türkçedeki “Akacak kan damarda durmaz.” (TDK; Aksoy I: 149; Albayrak: 788), “Olacakla öleceğe çare bulunmaz.” (TDK; Aksoy I: 2073) “Olacakla öleceğe çare yoktur.” (Albayrak: 14645, ayrıca bkz. Albayrak: 14644, 14641), “Korkunun ecele faydası yoktur.” (TDK; Albayrak: 12961, Aksoy I: 1860) atasözlerine yakın bir anlam ifade eder.

el-Meydâni’nin *Mecmau’l-Emsâl*’inde (مِنْ أَيُّنُ تَرْمِي الْأَفْرَعُ تَشْجُهُ) (el-Meydâni, 2002, C. 3: 325) şeklinde kayıtlı olan ve Türkçeye “Kelin başına neresinden vurursan vur, onu yaralarsın.” olarak aktarabileceğimiz bu atasözü için (يُضْرَبُ لِمَنْ عَرَّضَ أَعْرَاضَهُ لِلْعَائِبِ فَلَا يَسْتَتِرُ مِنْ ذَلِكَ بِشَيْءٍ) (el-Meydâni, 2002, C. 3: 325) açıklaması verilmiştir. Yani ayıp, kusur ve sırları konusunda karşısındakine malzeme vermiş olan

32 Cümle, yani dizim mantığı dikkat edilirse Türkçeye yakınlaşmıştır. Mardin Arapçasında genellikle bu formda kullanılır. Mardin Arapçasının cümle mantığı açısından da Türkçe-Arapça karşılaştırmalı çalışmalara konu edilmesi elzemdir.

33 Fasih Arapçada ve modern Arap lehçelerinde dizimi bu şekildedir. Mardin Arapçasında bu formu nadir kullanılır.

getirdiği savunmasızlık ve zafiyet yüzünden savunmasız=güçsüz=zayıf olarak algılanmakta ve dış etkilerden gelecek zararlara karşı açık ve oldukça hassas görünmektedir. Bu atasözünün kullanıldığı bağlamlara baktığımızda el-Meydâni'deki fasih şeklinden M.A.L. için bulduğumuz bu kısıtlı açıklamalara, M.M.A.'na ve Türkiye Türkçesine gelene kadar kele ve kelliğe bakış açısında iyimser yönde bir değişimin meydana geldiğini ve buna koşut olarak atasözünün farklı anlam ve bağlamlar kazanmış olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak ilk anlamı ile M.A.L., M.M.A. ve Türkçede ortak olduğu kanaatine vardığımız bu atasözünün ikinci anlamı ile M.M.A.'na özgü olduğunu düşünmekteyiz. M.A.L.'nde "elden çıkacağı kesin olan maddî kayıpları önleyememe ve zarar görme" anlamını karşılayan bir kullanımının olup olmadığı bilginiz dâhilinde değildir. Türkiye Türkçesinde ise böyle bir anlamda ve bağlamda kullanımına denk gelinmemiştir.

4. 3. (الْحِنْطَةُ تَبْرُمُ تَبْرُمُ أَوْ تَجِي لِنَمِّ الرَّحَى)

(الْحِنْطَايَه تَبْرُمُ تَبْرُمُ أَوْ تَجِي لَعِنْدَ الرَّحَى)

Transkripsiyonu: əl-ħəntə təbrəm təbrəm uw təğī la-səmmə'r-rahā.

Transkripsiyonu: əl-ħəntəyē təbrəm təbrəm uw təğī la-ʿəndə'l-rahā.

"Buğday (tanesi), döner döner ve değirmenin ağzına (yanına) gelir." şeklinde çevirebileceğimiz bu atasözü, Mardin Arapçasında kullanıldığı anlam ve bağlamlarla en ilgi çekici örnektir diyebiliriz. Bunları kullanım sıklıklarına göre şöyle sıralayabiliriz:

a. Eğer sabredilirse her şey, özellikle de rızık, buğdayın değirmenin ağzına kadar gelip un olması gibi en güzel şekilde ait olduğu yere ulaşacaktır anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda Türkçedeki "Tekkeyi bekleyen, çorbayı içer." (Albayrak: 16738; Aksoy I: 2397; TDK), "Sabreden derviş, muradına ermiş." (Aksoy I: 2192; TDK; Albayrak: 15391, ayrıca bkz. Albayrak: 15393, 15394, 15397), "Bekle eşiği, bulasın ışığı." (Albayrak: 3273) atasözleri ile karşılanabilir. Honore de Balzac'ın "Beklemesini bilen her şey ayağına gelir." veciz sözü de bu bağlamdaki kullanımı desteklemektedir.

b. Zorluk ve sıkıntılar karşısında sabır gösterilmesi hâlinde işlerin kendiliğinden hallolup düzeleceğine ve gereksiz yere dert edilmemesi gerektiğine vurgu vardır. Aksoy'un *Atasözleri Sözlüğü-I*'de geçtiği gibi "Bir iş, koşullar neyi gerektiriyorsa o yönde gelişir; ne olacaksa o olur. Sen onun yürüyüşünü değiştiremezsin. Bundan dolayı şu, ya da bu biçimde yürümekte olmasına boş yere üzülme." (1988, C. 1: 331) anlamında kullanılmaktadır. Burada aslında "Her şey aslına dönecektir." (كل شيء يرجع الي اصله) düşüncesi hâkimdir. Dünya hayatının ve işlerinin geçiciliğine vurgu yapılarak kişi teselli edilmeye çalışılır. Değirmene giren buğday tanesinin de mutlaka una dönüşeceği düşünüldüğü için bu anlamla da kullanılmaktadır. Bu şekliyle Türkçede "İş, olacağına varır." (TDK; Aksoy I: 1582; Albayrak: 10902, ayrıca bkz. Albayrak: 10903, 10904) atasözü ile karşılanabilir.

c. İyi ya da kötü bir söz, döner dolaşır ait olduğu yere, yani sahibine bir şekilde geri döner. Bu anlamda Türkçedeki "Kem söz, kalp (kem) akça (akçe) sahibinindir." (Aksoy I: 1776; TDK), "Kem söz, kem (kalp) akçe sahibinindir." (Albayrak: 12187, ayrıca bkz. 3199, 8534, 9299, 9344, 11491, 11493, 13271, 13273), "Söz, sahibine batır." (Albayrak: 16084) atasözleri ile karşılanabilir.

d. Son olarak Türk Dil Kurumu'nun online *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*'nde geçtiği gibi “Bir kişi ne kadar farklı yerlerde yaşarsa yaşasın, ne kadar farklı işlerle uğraşırsa uğraşsın, bağlı bulunduğu çevreye veya işe dönmek zorunda kalır.” anlamı ile, yani “Tilkinin dönüp dolaşıp geleceği yer kürkçü dükkânıdır.” (TDK), “Tilkinin dönüp (dolaşıp, gezip) geleceği yer, kürkçü dükkânıdır.” (Albayrak: 16881), “Tilkinin dönüp (gezip, dolaşıp) geleceği yer, kürkçü dükkânıdır.” (Aksoy I: 2419) anlamlarında kullanılmaktadır.

Bu atasözü, el-Meydâni'nin *Mecmau 'l-Emsâl*'inde “el-muvelledûn”³⁶ başlığı altında (الْحَبَّةُ تَدُورُ وَإِلَى الرَّحَا تَرْجَعُ) (el-Meydâni, 2002, C. 1: 564) şeklinde kaydedilmiştir.

Muallim Nâci de *Arap Edebiyatında Deyimler ve Atasözleri Sânihâtü 'l-Arab* adlı derleme eserinde bu atasözünü (الْحَبَّةُ تَدُورُ وَالرَّحَى تَرْجَعُ) şeklinde kaydedip “Dane döner dolaşır değirmene gelir.” olarak Türkçeye çevirmiş ve Osmanlı Türkçesinde bu mesel için “Tilkinin dönüp dolaşıp geleceği yer kürkçü dükkânıdır.” atasözünün kullanıldığını ifade etmiştir (2002: 24).

Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri* adlı kitabında 843. numarada değerlendirdiği bu atasözünü, “Her şeyin aslına ve özüne ve olması gereken yere döneceğini ifade etmek için söylenir.” (2019b: 232-233) şeklinde açıklamış ve lehçelerdeki benzer atasözlerini aşağıdaki gibi sıralamıştır:

el-Mustatraf: (الْحَبَّةُ تَدُورُ وَ إِلَى الرَّحَى تَرْجَعُ) (el-Ebşihî, 1998: I/106)

Suriye: (القمحة بتدور بتدور و بترجع غ الطاحون) (ed-Dâye, 2005: 723)

Irak: (الله يجيب الحبة عالرحى),

(لا بد ما تجي الحبايى إبثم الرحا) (ed-Debbâğ, 1956: I/65 ve II/350)

Mağrip: (يُدورُ الزَّرْعُ حَتَّى يُدورَ وَ يَرْجَعُ أَعْيُنُ الرُّحَا) (Dâdûn, 2000: 385)

Bugün bu atasözü, M.A.L.'nde Mardin'de en az kullanılan anlamla yani, “Tilkinin dönüp dolaşıp geleceği yer kürkçü dükkânıdır.” anlamında kullanılmaktadır. Tespit ettiğimiz diğer anlamlarla M.A.L.'nde kullanılıp kullanılmadığı ise araştırılmaya muhtaçtır.

Bu atasözünün Türkçedeki kullanımına baktığımızda *Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler I-II*'den Silifke-İçel'de “Tanenin döne dolaşa geleceği yer değirmendir.” (Aksoy, 2009: 82) biçimiyle kullanıldığını tespit edebilmekteyiz. Ancak anlamı ve hangi bağlamlarda kullanıldığı konusunda maa-lesef bu önemli sözlükte herhangi bir bilgi mevcut değildir. Albayrak'ın *Türkiye Türkçesinde Atasözleri* adlı kitabında 16472 numaralı atasözü olarak yine aynı şekilde “Tanenin döne dolaşa geleceği yer değirmendir.” olarak kaydedilen bu atasözü, “Bir ürün er geç gerekli olduğu yer için kullanılır.” (2009,

36 Müvelled meseller; kadim mesellerden ayrılan, dili bozulmuş olduğu için lafızları delil olarak kabul edilmeyen ve melez Arapların (muvelledûn) ürünü olan mesellerdir. Bunlar belli lehçe, yer, şehir ve bölgeye has yerel meseller olup i'rab ve gramer kurallarına göre söylenmedikleri için melhûn, yani hatalı meseller olarak bilinir ve bu şekilde korunurlar. Detay için bkz. Durmuş, 2004, s. 295; Yazıcı, 2003, s. 30. Ayrıca bkz. Uzun, T. (2003). *Arap dilinde meseller (atasözleri)*. HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. V, 159.

s. 815) şeklinde açıklanmıştır. Bu atasözünün M.M.A.'nda böyle bir anlamda kullanımına tesadüf edilmemiştir. Bu anlamla Türkiye Türkçesinin bölge ağızlarına münhasır görünmektedir.

Sonuç

Temelleri oldukça eskiye ve köklü ilişkilere uzanan Türkçe-Arapça dil ilişkileri, bugün Anadolu'da konuşulan Arapça lehçeler ile aynı coğrafyada, ancak farklı bir boyutta ve daha yoğun ilişkiler çerçevesinde devam etmektedir. Dilbilimsel sınırlar, siyasal sınırlar kadar keskin olmadığı için Türkiye'nin Doğu Akdeniz kıyıları ve Güneydoğu Anadolu hattı boyunca, batıdan doğuya doğru Suriye yerleşik, Suriye Bedevî ve Mezopotamya (Anadolu-qeltu) olarak adlandırılan ve üç ayrı koldan gelişen Arapça lehçeler, bir yandan baskın dil Türkçe ve ağızları ile bir yandan yerel dillerle bir yandan da sınırdan olmalarından dolayı göç, akrabalık vs. gibi etkenlere bağlı olarak Suriye ve Irak Arapçaları ile temas hâlinde dirler.

Anadolu Arap lehçeleri içerisinde Mardin Arapçası, dil özellikleri bakımından 1950'ye kadar Irak'ta yaşamış olan Yahudi ve Hristiyan topluluklar tarafından konuşulan yerleşik tipli eski bir dilbilimsel katmanın ağız özelliklerini devam ettirdiği için Irak Arap lehçelerinin bir uzantısı ve büyük Mezopotamya lehçe bölgesinin bir parçası olarak kabul edilerek "Mezopotamya Arapçası" ya da diğer bir adlandırmayla "Anadolu qeltu lehçeleri" grubuna dâhil edilir. Mardin Arapçası, ayrıca Suriye Arap lehçe bölgesinin uzantısı olan diğer iki Anadolu Arap lehçe bölgesi arasında lehçeler arasındaki sürekliliği sağlayan geçiş noktasında bulunmakla ve Irak Arap lehçelerinin uzantısı olan kendi grubu içerisinde dil özelliklerini koruyan en arkaik, en klâsik ve en muhafazakâr lehçe olmakla dilbilimsel açıdan merkezî bir önem arz etmektedir. Bu anlamda Mardin Arapçasının genellikle gözden kaçırılan Türkçe-Arapça dil ilişkilerinde sınır komşusu olan Irak ve Suriye arasındaki güncel "aracı dil" rolüne de dikkat çekilmiştir.

Mardin gibi dil geçişlerinin gün içerisinde yoğun bir şekilde yaşandığı ve dilbilimsel temasların canlı olarak takip edilebildiği bölgeleri tek bir açıdan değerlendiremeyeceğimiz yukarıda Türkçe-Arapça dil ilişkileri kapsamında ve atasözleri bağlamında yaptığımız anlambilimsel inceleme ile örneklendirilmeye çalışılmıştır. İşin içerisine bölgede konuşulan ve etkileşim içerisinde bulunan diğer yerel dillerden Kürtçe ve Süryanice de girince konunun daha geniş kapsamlı dil ilişkileri açısından ele alınmayı bekleyen, görünenden daha derin ve karmaşık yönlerinin olduğu açıktır. Bu yüzden disiplinler arası çalışmak, dil katmanlaşmasının mevcut olduğu ve dillerin iç içe geçtiği böylesi bölgeleri anlama açısından bilimsel bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır.

Arkaik birçok hazineyi hâlâ atasözleri ile dil hafızasında yaşatan Mardin Arapçası, atasözleri söz varlığı açısından Fasih Arapça, modern Arap lehçeleri -ki bunlar arasında en çok temasta olunan Irak ve Suriye Arapçaları oldukça önemlidir- ve Anadolu Arap lehçeleri ile karşılaştırılmalı anlambilimsel çalışmalara konu edilmelidir. Bunun dışında Anadolu'da konuşulan Arap lehçeleri, atasözleri söz varlığı açısından mutlaka kendi aralarında da karşılaştırılmalı olarak çalışılmalıdır.

Arapça lehçelerle coğrafi, siyasal, kültürel ve yazınsal bir bağı olmayan ve sözlü yoldan hayatini devam ettiren Mardin Arapçasında yüzyıllardır süren yoğun ve derin ilişkiler dolayısıyla Türk-

çenin etkileri ses, biçim, sözcük ve cümle düzeylerinde açık bir şekilde izlenebilmektedir. Mardin Arapçasının dilsel özellikleri, teorik olarak ortaya konmuş ve Türkçenin Mardin Arapçasına etkileri üzerine çeşitli çalışmalar yapılmış olmasına rağmen bu konu henüz, derli toplu ve müstakil olarak ele alınıp değerlendirilmemiştir. Özellikle Mardin Arapçasının cümle yapısı çalışılmayı bekleyen konular arasındadır.

Bu çalışmada sözlük taramalarımız neticesinde Mardin Arapçası atasözlerinin standart Türkçedeki atasözleri dışında Anadolu'da kullanılan yerel atasözleri ile -özellikle Gaziantep bölgesi ile- oldukça fazla ortak paydalarının olduğu görülmüş ve Mardin Arapçasının bu yönü ile de karşılaştırmalı çalışmalara konu edilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu husus, Mardin'in Anadolu kültürü ile olan kuvvetli yanını ve bağımlı göstermesi açısından önemlidir.

Mardin Arapçası etkileşimde olduğu dillerden kopyaladığı dilsel malzemeyi çeviri yoluyla dile katmakla, yani daha çok anlam kopyaları yapmakla ön plana çıkmakta ve iletişim sağlama işlevini yerine getirmektedir. Ancak bu iletişim sağlama işlevi coğrafi, toplumsal, psikolojik belirleyicilere göre değişkenlik arz etmektedir. Bunun mahiyeti ise ancak yapılacak çeşitli toplum dilbilimsel çalışmalarla detaylı bir şekilde ortaya konabilecektir.

Mardin Arapçası eğer disiplinler arası karşılaştırmalı ve dilbilimsel bakış açılarını kendisinde top-
layan çalışmalarla ele alınırsa bütün yönleriyle değerlendirilmiş ve mahiyeti nesnel bir şekilde ortaya
konmuş olacaktır.

Kaynakça

- Abdülhadioğlu, A. (2019a). Dilsel ve kültürel özellikleri bakımından Mardin Arapça lehçesi. *The Journal of Mesopotamian Studies*, 4(1), 3-22.
- _____. (2019b). *Sözlü kültür bağlamında Mardin Arapça atasözleri*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Acat, Y. (2016). Mhallemî lehçesinde kullanılan atasözü ve deyimlerin fasih Arapçada kullanılan atasözü ve deyimlerle mukayesesi. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8(2), 694-704.
- _____. (2017). Mhallemî lehçesinde kullanılan atasözü ve deyimlerin Siirt Arapçasında kullanılan atasözü ve deyimlerle mukayesesi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 62, 245-254.
- _____. (2018). Anadolu'da konuşulan Arap diyalektleri üzerine Avrupa ve Türkiye'de yapılan çalışmalar. *Turkish Studies*, 13(5), 29-44.
- Akalın, Ş. H., Toparlı, R., Tezcan Aksu, B. (2009). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu. Erişim adresi: <https://sozluk.gov.tr/>
- Akar, A. (2010). Türkçe-Arapça arasındaki sözcük ilişkileri. *Karadeniz*, 8, 9-16.
- Aksan, D. (2009a). *Anlambilim anlambilim konuları ve Türkçenin anlambilimi* (4. bs.). Ankara: Engin Yayınevi.
- _____. (2009b). *Her yönüyle dil: Ana çizgileriyle dilbilim* (5. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksoy, Ö. Â. (1988). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aksoy, Ö. Â., Dilçin, C., Acarlar, K., Tolluoğlu, M., Kutlar, P., Püsküllüoğlu, Y. & Şener, N. (2009). *Bölge ağızlarında atasözleri ve deyimler I-II* (4. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Albayrak, N. (2009). *Türkiye Türkçesinde atasözleri*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Gamze MUTLU
TÜRKÇE-ARAPÇA DİL İLİŞKİLERİNE TARİHSEL VE GÜNCEL BİR BAKIŞ:
MARDİN ARAPÇASI ATASÖZLERİ ÖRNEĞİ

- Alp, M. (2011). Farklı iki açıdan Arapça: Fusha ve avamca. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2), 87-110.
- Arslan, A. (2018). Türkiye’de Arap lehçeleri araştırmaları ve öğretilmesi konusunda olumsuz yaklaşımın nedenleri. *Social Sciences Studies Journal*, 4(14), 496-505.
- Avram Galanti (2004). Türkiye ve Sâmi dilleri. (N. Ceviz & M. Yıldız, Haz.). *Nüsha*, 4(15), 97-106.
- Aytaç, B. (1994). *Arap lehçelerindeki Türkçe kelimeler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Bergstrasser, G. (2006). *Sâmi dilleri tarihi* (H. Kılıç & E. Tanrıverdi, Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.
- Buran, A. & Çak, B. Y. (2019). *Türkiye’de diller ve etnik gruplar* (2. bs.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2004). *Türk dünyası ortak atasözleri sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Durmuş, İ. (2004). Mesel. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 29, s. 293-297). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eker, S. (2008). Türk dili tarihinde bir dilbilimsel temas bölgesi olarak Diyarbakır. B. Yediyıldız & K. Tomenendal (Ed.), *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Diyarbakır* içinde (s. 91-110). Ankara: Diyarbakır Valiliği ve Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- _____. (2010). Türkçe-Farsça dil ilişkilerinde anlam kopyaları üzerine notlar. N. Güngör Ergan, E. Burcu & B. Şahin (Ed.), *Prof. Dr. M. Cihat Özönder’in Anısına Sosyoloji Yazıları I* içinde (s. 197-211). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- el-Meydâni (2002). *Majma’ al-amthâl* (C. I-IV). (ed-Duktür Cân ‘Abdullâh Tumâ, Neş.). Beirut, Lebanon: Dar Sader Publishers.
- Fady, G. A. G. (2017). Mısır Arapçasında Türkçe unsurlar. *Uluslararası Türkoloji Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi*, 2(1), 1-20.
- Grigore, G. (2017). Fushâ Arabic vocabulary borrowed by Mardini Arabic via Turkish. M. Sartori, M. E. B. Giolfo & P. Cassuto (Ed.), in *Approaches to the History and Dialectology of Arabic in Honor of Pierre Larcher* (pp. 435-450). Leiden-Boston: Brill.
- Jastrow, O. (2006a). Arabic dialects in Turkey-towards a comparative typology-. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 16, 153-164.
- _____. (2006b). Anatolian Arabic. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* (pp. 87-96). Leiden: Brill.
- _____. (2015). The position of Mardin Arabic in the Mesopotamian-Levantine dialect continuum. L. Edzard (Ed.), Offprint from *Arabic and Semitic Linguistics Contextualized A Festschrift for Jan Retsö*, 177-189.
- Johanson, L. (2014). *Türkçe dil ilişkilerinde yapısal etkenler* (2. bs.). (N. Demir, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- _____. (1998). Code-copying in İrano-Turkic. *Language Sciences*, Vol. 20, No. 3, 325-337.
- Karaağaç, G. (2008). *Türkçe verintiler sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Koçak, İ. (1991). Arap atasözleri. *DTCF Dergisi*, 35(1), 171-179.
- Kuş, B. & Akdağ, S. (2012). Bazı Arap lehçelerinde kullanılan Türkçe sonekler üzerine yeni bir inceleme. *Turkish Studies*, 7(1), 1567-1582.
- Muallim Nâci. (2002). *Arap edebiyatında deyimler ve atasözleri, sânihâtü’l-Arab* (3. bs.). (Ö. H. Özalp, Haz.). İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınevi.
- Özafşar, M. E., Ünal, İ. H., Ünal, Y., Erul, B., Martı, H., Demir, M. (Ed.). (2013). *Hadislerle İslam* (2. bs.). (C. 1). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim adresi: <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/indexarama.php>

Gamze MUTLU
TÜRKÇE-ARAPÇA DİL İLİŞKİLERİNE TARİHSEL VE GÜNCEL BİR BAKIŞ:
MARDİN ARAPÇASI ATASÖZLERİ ÖRNEĞİ

- Özezen-Yüceol, M. (2016). Çukurova Arapçasına Türkçeden geçmiş fiil kökleri. *Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25(3), 195-214.
- Prochazka, S. (2005). The Turkish contribution to the Arabic lexicon. E. A. Csato, B. Isaksson & C. Jahani (Ed.), in *Linguistic Convergence and Areal Diffusion: Case Studies from Iranian, Semitic and Turkic* (pp. 191-202). London-New York: RoutledgeCurzon.
- _____. (2009). Turkish loanwords. Kees Versteegh (Ed.), in *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistic* (Vol. IV, pp. 589-594). Leiden: Brill.
- Şayır, M. (2017). *Mardin'de konuşulan Arapça lehçenin sesbilgisi biçimbilgisi ve sözdizimi bakımından incelenmesi* (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Taşgılı, A. (2010). Talas savaşı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 39, s. 501). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, N. E. (2014). Dillerin toplumdilbilimsel statüleri ve Türkiye'deki diller. V. D. Günay & S. Aslan Karakul (Ed.), *Zeynel Kiran'a armağan* içinde (s. 29-51). İstanbul: Papatya Bilim.
- Yazıcı, N. (2003). *Atasözleri ve deyimler*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- أمثال كويتية [Emsâlu'l-Kuveytiyye]. (2012, 12 Temmuz). Erişim adresi: <https://www.alanba.com.kw/ar/variety-news/entertainment/>
- !!! دولة الرئيس: وين ما ضربت الاقرع سال دمه!!! (2010, 20 Temmuz). Erişim adresi: <http://www.jordanzad.com/index.php?page=article&id=18801>
- العتيق (2011, 5 Temmuz). أمثال شعبية مقارنة 4 / المغرب - فلسطين - العراق. Erişim adresi: <https://montadajbala.ahlamontada.net/t907-topic#5271>
- العتيق (2011, 14 Haziran). أمثال شعبية مقارنة / المغرب - الأردن. Erişim adresi: <https://montadajbala.ahlamontada.net/t851-topic#top>

Kaynak Kişiler

- KKI: Mükrim Sabaz, 25.10.1943, Mardin.
- KKII: Huri Elkatmış, 01.01.1946, Mardin.
- KKIII: Burhan Mutlu, 07.12.1959, Mardin.
- KKIV: Necla Mutlu, 20.12.1970, Mardin.
- KKV: Vecihe Ayanoğlu, 01.01.1948, Mardin.
- KKVI: Cemil İnan, 01.02.1956, Mardin.
- KKVII: Mehtap Elkatmış, 03.06.1975, Mardin.
- KKVIII: Remziye Babur, 01.01.1952, Mardin.
- KKIX: Zekiye Tatlıdede, 01.08.1963, Mardin.
- KKX: Nureddin Tatlıdede, 01.01.1940, Mardin.
- KKXI: Raziye Bağcı, 28.07.1961, Mardin.

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFO

Article Type/Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31.07.2021

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 14.09.2021

Doi: 10.35859/jms.2021.976874

LÊKOLÎNEK LI SER MERSIYÊYÊN DI EDEBİYATA KLASÎK A KURDÎ DE¹

Cihan TURAN

Xwendekarê Doxtorayê, Zaningeha Bîngolê,
Enstîtûya Zimanên Zindî, Beşa Ziman û Edebi-
yata Kurdî, cihanturan7272@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-9687-1403.

Nusrettin BOLELLI

Prof. Dr., Zaningeha Bîngolê, Enstîtûya
Zimanên Zindî, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî,
nbolelli@bingol.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-8686-1976

KURTE

Mersiyê di edebiyata klasîk a rojhilat de ji mêj ve xwediyê cihekî taybet û muhîm e. Ev cûreya helbestê ya ku li ser mirina kesekî hez-kirî, qedirbilind û qîmetdar hatiye nivîsandin ji bo mersiyenûsan geh bûne wargeha şîngirtinê û rondikrijandinê û geh jî bûne wargeha pesindayîn, dua û nifirkirinê. Ev cûreyê helbestê di edebiyata klasîk a kurdiya kurmancî de jî xwedî cihekî girîng e. Di vê xebatê de pêşî pênaseya mersiyeyê û qala êşa mirinê ya ku dibe sedema nivîsandina mersiyeyê hat kirin û dû re mersiyeyên kurdî yên ku hatin berhevkirin li gorî sedsalan hatin dabeşkirin da bê nîşandan ku di edebiyata klasîk a kurdiya kurmancî de kîjan mersiyenûsî çend mersiyê nivîsandine. Mersiyeyên kurdî her wisa ji hêla teşê û rûxsar ve hatin nirxandin û rêjeyan wan wek tablo hat dayîn. Herî dawî mersiyê ji hêla naverokê ve hatin nirxandin û derheqê mijarê de mînak hatin dayîn. Armanca vê xebatê ew e ku bê destnîşankirin ka mersiyeyê di kurdiya kurmancî

1 Ev nivîsar xwe dispêre beşeke teza doktorayê ya bi navê "Kevneşopiya Mersiyeyê di Edebiyata Kurdiya Kurmancî ya Klasîk de." Qesda me ji Edebiyata Kurdî ya Klasîk bes edebiyata kurmancî ye.

de çî wextî dest pê kiriye, di kîjan sedsalê de çend mersiye hatine nivîsandin, herî zêde kîjan wezn û teşeya nezmê hatiye bikaranîn û rewşa mersiyeyan ji hêla naverokê ve çawa ye.

Peyvên Sereke: Edebiyata Kurdî ya Klasîk, Kurdî, Kurmancî, Mersiye

Klasik Kürt Edebiyatında Mersiyeler Hakkında Bir İnceleme

Öz

Mersiye yüzyıllardan beri Klasik Doğu Edebiyatında önemli bir yere sahip olmuştur. Değer verilen ve sevilen bir insanın ölümünden ötürü yazılan bu şiir türü, bazen şair için yas tutma ve gözyaşı akıtma mekânı bazen de ölen kişiye dua etme, onu övme ve eğer başka birisi tarafından öldürülmüşse katiline beddua etme yeri olmuştur. Bu şiir türü, Klasik Kürt Edebiyatında da önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada başlangıçta ölümden dolayı çekilen acı hakkında bilgi verilip mersiyenin tanımı yapıldı, sonra da yüzyıllara göre Kürt Edebiyatında Kurmanci lehçesiyle hangi şair tarafından kaç mersiyenin yazılmış olduğu belirtilmeye çalışıldı. Ayrıca yapılan çalışma neticesinde elde edilen mersiyeler nazım şekli ve türü açısından değerlendirildikten sonra oranları tablo şeklinde verilip, içerik açısından örneklerle izah edilmeye çalışıldı. Yapılan bu çalışma ile mersiyenin Kürt edebiyatındaki başlangıç tarihi, hangi yüzyılda kaç tane mersiye yazıldığı, mersiyelerde en çok hangi nazım türü ve hangi aruz kalıbının kullanıldığı ve de mersiyelerin içerik açısından hangi seviyede olduğu tespit edilmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Klasik Kürt Edebiyatı, Kürtçe, Kurmanci, Mersiye

A Study on Elegies of Classical Kurdish Literature

Abstract

Epicede has had an important place in East Classical Literature for centuries. Epicede, a poetry type that written after death of a person who is dear to people's heart, is sometimes a place of mourn and shed tear and sometimes a place of pray, praise for a dead person and if death person was killed by someone else it is a place of curse for the murderer cruelty. This poem type has an important place in Kurdish Literature, too. In this study, at first Epicede's definition was given and then it has been tried to state how many poems have written by how many poets in Kurmanji dialect at Kurdish Literature according to centuries. At the same time, at the result of the study, epicedes' chapters were explained with examples after obtained epicedes were evaluated in terms of verse formal and type. With this study, it was tried to determine the beginning date of epicedes in Kurdish Literature, how many epicedes were written in which century, which type of verses and prosody patterns were used most in epicedes as well as what level epicedes were at in terms of content.

Keywords: Classical Kurdish Literature, Kurdish, Kurmanji, Epicede

EXTENDED SUMMARY

In this research and study it is tried to find out how many epicedes have been written in Kurmanji dialect in Classical Kurdish Literature according to centuries and it is tried to find out in which century the first epicede was written in Kurmanji dialect in Kurdish Literature and by whom it was written.

It is stated the most used verse type and aruz propodies in collected epicedes during the study. Epicedes are tried to evaluated according to chapters that are in an epicede. In this study it is tried to answer these questions that in which century epicede tradition was started, in which century how many epicedes were written, which verse type was written in epicedes, which aruz prosody epicedes were written most. In which situation is the Kurdish epicedes according to the chapter that must be an epicedes in Classical Kurdish Literature.

Up to present, except a few works, nearly no accademic study has ben done on epicede that was written for the death of someone in Classical Kurdish Literature. In the result of this research that done in this area it is found out only three works that were written about epicedes. One of them was done the general definition of epicede and gave a few examples. In the other two epicede works which written by Mele Zahire Tendureki and Mele Eliye Baqatani. These three works are handled.

In this study we tried to collect the works that had been printed as book or it was protected as manuscript. Moreover we provided works which was prepared as post graduate thesis. We drew advantage from these works during we prepared this article.

During the preparation of this article we drew advantage of 279 epicedes that were subjected to our doctoral thesis.

We tried to classified the collected epicedes according to the centuries that they were written on by one. We shared their writers in our study.

After the classified of epicede according to centuries, we evaluated 160 epicedes according to their verse type and aruz prosodies and we prepared their grafic of their uses. Moreover in the study Kurdish epicedes are evaluated according to their features that must have. We gave examples about the subject.

It was found out that 279 epicedes were written in Kurdish Kurmanci dialect. But this isnt mean that there aren't any epicedes that written in this area. There will be many epicedes that secreted in nook and waits for come to light by someone.

As result of the study, according to the obtained data in Kurmanci dialect in Classical Kurdish Literature; in XVII century 1 epicede, in XVIII century 2 epicedes, in XIX century 1 epicede, in XX century 111 epicedes and in XXI 164 epicedes were written.

We evaluated 160 epicedes according to verse type, it was found out that 61 are qasides, 7 are odes (gazelle), 35 are murabba(square), 21 are muhammes (pentestich), 24 are mesnevis, 5 are terci bends, 1 is terkibi bend, 2 are museddes, 1 is muselsel, 2 are murebbe' and muserra terkib-tercii bend verse types were written.

As result of evaluation that done on 160 epicedes it was found that when these epicedes were written 8 bahir 18 aruz prosodies were used and the most used prosody was fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun fa'ilun prosody was used 49 times.

Destpêk

Êş û elema ku ji ber mirina kesekî bi însan re peyde dibe pir dijwar e ku ji ber vê yekê dilê însan diêşe û pê mehzun dibe. Li gorî Paul Velery “Bedena însên, cîhanê dike du beş: A ewil cîhana reng û xweşiyê û ya *duyemîn jî cîhana êş û elemê*” (Breton, 2019:19). Derheqê êş û elemê de Breton jî wisa dibêje: “Êşa ku di nava bedena însên de cî girtiye, têkîliya wî him ji dunyayê û him jî ji *însan* bi xwe qut dike” (Breton, 2019:19).

Ev êş û elema ku bi însan re peyde dibe û di destpêkê de di nav civak û gelan de wek şîn û zêmarê xwe nişan dida, di edebiyata rojhilat de wek mersiye *tê binavkirin ku* mersiyenûs di mersiyeyên ku dinivîsin de ji ber mirinê; *şînê digirin, dikin feryad û fixan*, dua dikin, pesnê kesê mirî didin, rondikan dirjînin û ji felekê re bertek nişan didin.

Me di vê xebata xwe de berê xwe da kevneşopiya mersiyeyê ya ku di edebiyata kurdî ya kurmancî ya klasîk de *cî girtiye* û di van sedsalên dawî de gelekî zêde pêşve çûye. Lewra heta îro di warê mersiyeyan de yên ku bi kurdiya kurmancî hatine nivîsandin de tu xebatên zanistî û ‘ilmî nehatine kirin ku ev yek jî pêdiviya hebûna xebateke berfireh û zanistî derxist holê. Di vê gotarê de dabeşkirina mersiyeyan a li gorî sedsalan li ser 279 mersiyeyên ku hatine berhevkirin, hat kirin û dema ku mersiye ji hêla teşe û qalibê ve hatin nirxandin û derheqê wan de rêje hatin dayîn jî bes 160 helbest di vê çarçoveyê de hatin nirxandin ku me yek bi yek qalib û behra van mersiyeyan tespît kir û li gorî van tespîtan di nav xebata xwe de cî da van daneyan. Her wisa beşên ku pêwîst e di mersiyeyeke klasîk de hebin beş bi beş hatin nirxandin û ji mersiyenûsan mînakên cûrbecûr hatin dayîn. Bi vê xebatê tê armanckirin ku destpêk, pêşveçûn û rewşa dawî ya kevneşopiya mersiyeyên ku bi kurmancî û bi şiklê klasîk hatine nivîsandin bê tesbîtkirin da ku xwînê û lêkolîner karibin jê bi hêsanî feyde bigirin.

1. Mersiye

Mersiyeya (مرثية pirjimara wê مرثيye) ku koka wê رثي ye di erebî de tê maneya “li ser kesê mirî girî û ji bo wî şîn girtin (Toprak, 1990: 2). Di ferhengan de derheqê mersiyeyê de pênasên wisa tên kirin: Matema manzûmî (Kanar, 2011:788); Lawij, xweşniyaz, xweşxwaz, dûrika miriyan (Îzolî, 2013:885); Helbesta ku ji bo tê de pesnê kesê mirî bê dayîn û xemgînî û kovana ji ber mirinê bê nişandan, hatiye nivîsandin (Pala, 2014:306); Nezma ku bi mebesta diyarkirina wesfên baş ên zilamekî ku miriyê û ji bo anîna zimên a ji ber êş û kerba ku ji ber mirina wî zilamî tên kişandin, hatine nivîsandin (Sami, 1978:1321); Strana matemî ya ku ji bo tê de pesnê kesê mirî bê dayîn hatiye nivîsandin, helbestên ku nexasim ku di wan merasîmên ku ji ber salvegera Hesên û Huseyînê lawên Elî tên tertîpkirin, tên xwendin (Redhouse, 198:1805); Bi girî hejmartina başî û qencyên kesekî ku miriye (Naci, 1990: 602). Mersiye, wek terîm jî bi gelemperî ji wan helbestên ku piştî mirina kesekî ji bo nişandayîna xemgîniyê hatine nivîsandin re tê gotin (İsen, 2012:4).

Meriv dikare helbestên ku wek mersiye hatine nivîsandin wek cihê lêgerîna derd û kulan û tesellîkirina dilê ku ji ber firaqê êş û elemê dikşîne bi nav bike. Lewra kesê ku mir êdî nema tê. Ev heqîqet ji teref însanan ve pir baş tê zanîn ku ji ber vê yekê helbestvan ji bo barê dilê xwe parîkekî be jî sivik bike, tiştên di dilê xwe de di helbestê de tîne zimên. Bi vê yekê huzna ku ji ber windakirina kesê ku jê tê hezkirin di van kelimên mersiyyê de dibe xwedî ruh (Göçemen, 2020). Helbestkar dema ku vê yekê dike exlebe di destpêkê de huzn û xemgîniya xwe tîne zimên. Piştî vê yekê şa'ir dest bi duayan û daxwazkirina sebrê dike. Lewra kesê bawermed dizane ku Xweda di Qur'ana Kerîm de dibêje: “Qesem be! Em ê we piçekî bi tirs û birçîbûnê; bi kêmkirina mal û can îmtîhana bikin. Mizgînê bide wan kesên ku sebir dikin. Ew, dema ku tiştêkê serê wan dibêjin ‘Em ji bal Xwedê hatin û em ê vegerin ba wî’” (Beqere: 154-155). Ji ber vê yekê kesê ku mersiyyan li ser nasê xwe dinivîsîne digel şînê serî li sebr û duayê dide. Breton di berhema xwe de derheqê çareserîya êş û elemê de wisa dibêje: “Însanê bawermend divê bi sebir be û li ber xwe bide. Ji bo kesê bawermend dermanê ewil îbadet û dua ye (Breton, 2019: 88). Divê bê gotin însan ji ber êşa ku dikşîne sebir dike, lê belê digel vê sebrê carcaran di mersiyyan de ji ber mirina ku pêk hatiye ji felekê re sîtem, gazin û gilî tê kirin (Bayram, 2018). Ji bilî vê yekê ger ji mirinê re kesek bûbe sedem di şûna felekê de ji wî kesî re bertekê tê nîşandan û nifir li wî kesê musebbîbê tê kirin (Yörür, 2018) û bi vî awayî ji bo nîşênê bê ew mersiye di warê yadkirin û bîranînê de dibin amûreke muhîm (Korkmaz, 2002) û di nav civakê de cihekî taybet digirin û însanan dikin bin tesîra xwe.

Mersiyya ku di edebiyata erebî de derketiye holê û ji wê derê jî di nav gelên Rojhilata Navîn de bi gotineke din di nav faris, kurd û tirkî de belav bûye, ji bo bê nivîsandinê divê muheqqeq pêwendiyê kesê nivîskar û mirî bi hev re hebe da ku karibe wê êş û elemê di bedena xwe de hîs bike û derd û kulên xwe di helbestên xwe de bîne zimên. Lê belê ev qaîdeya ku me anî zimên carinan derbasdarbûna xwe winda dike. Bi gotineke din mersiye li ser kesekî mirî yê ku tîkiliya wî, bi kesê nivîskar re tune ye jî dikare bê nivîsandin. Lewra kesê ku mir ger di nav civakê de bê nasîn, jê bê hezkirin û yan jî rayedarê dewletê be wê demê ev nêzbûn û tîkîlî dibe yek alî (Canım, 2010:130) ku di edebiyata rojhilat de mînakên vê gelek zêde hene.

Helbesta yekemîn a ku însan ji ber êş û elama firaqa mirinê gotiye bi şiklê mersiyyê ye û ji ber ku Kabîl, birayê xwe Habîl qetil kiriye Hz. Adem bi vî şiklî mersiyyek gotiye (Toprak, 2004:215). Latîfî derheqê helbesta yekem a bi şiklê mersiyyê de agahîyeke wisa dide:

“Di wan kitêbên dîrokî de veşartî ye û di qisseyên wan kesên xwedî lîsan in û ehlê karê xwe ne de eşkere ye ku Hezretî Adem; bavê însanan e, melekên muqarrabîn jê re çûne secdê û ferhenga axavtinê cara yekem jê re hatiye daxistin û ew yekem kes e ku kelama bi qafîye kiriye. Û ji dema wî vir ve ew kelama bi qafîye hat gotin û her ku çû zêdetir bû. Dema ku Kabîl birayê xwe Habîl qetil kir, ji dilê pak û paqij a Adem aleyhîs-selam rehetî û kêfxweşî koç kir û di çavên wî de ji ber vê qetlê nûr nema. Lewra Habîl him lawê wî û him jî dostê wî bû. Ji ber vê yekê perîşan bû û her tim çend beytên ku di terza mersiyyê de bûn bi deng dikir û dixwand” (Latîfî, Vgz: Canım, 2018:12).

Digel ku tê zanîn mersiyya ewil a ku hatiye nivîsandin ne bi zimanê erebî ye jî wek gelek teşeyên nezmê, mersiye jî di edebiyata erebî de derketiye holê û ji wir jî di nav edebiyata rojhilat de belav bûye. Destpêka kevneşopîya mersiyyê ya di nav ereban de ji wan merasimên cenazeyên di dewra

cahiliyê de dest pê dike. Faruk, derbarê vê yekê de di xebata xwe de agahiyeke wisa dide: “Destpêka mersiyyê ya di edebiyata erebî de digihêje wan gotinên bi qafiye û bi aheng ên ku di dewra cahiliyê de ji teref jinan ve di merasîmên cenazeyê de dihatin gotin” (Toprak, 2004:215). Nimûneya herî kevnar a mersiyyê di edebiyata erebî de mersiyyeya Hansa ye ku wê mersiyyeya xwe li ser du birayên xwe yên ku di şer de hatine kuştin nivîsandiye (Îsen, 1944:5). Hansa dema ku birayê wê yê bi navê Muawîye di şerekî de tê kuştin, li ser wî şîn girê daye û rondik barandine. Piştî kuştina Muawîye, di şerekî din de jî kesê bi navê Sahr ê ku birayê Hansayê ye, dema ku hewl dida tola birayê xwe hilîne tê kuştin (Mawaldî, 2020:35) ku Hansayê li ser wî jî şîn girtiye û li ser her du birayên xwe mersiye gotine. Kevneşopiya mersiyyê ya ku di edebiyata erebî de pêşve çû û gihast lûtkeya xwe digel temamê taybetmendiyên xwe derbasî edebiyata farisî bû. Li gorî çavkaniyan kevneşopiya mersiyyê di edebiyata farisî de di sedsala VIIIan de dest pê kiriye (Îmamî, 1369:9) û di vî warî de mersiyyên ewil Rûdekî (m.940) ye ku wî mersiyyek li ser Ebu’l Hesenê Muradî (m.914) û mersiyyek jî li ser Şehîdê Belxî (m.935) nivîsandiye (Selçuk, 2013:7). Mersiyyên ku di edebiyata farisî de hatine nivîsandin dibin sê beş: Mersiyyên ku li ser padîşah û mezinên dewletan hatine nivîsandin, mersiyyên ku li ser şexs û malbatê hatine nivîsandin û mersiyyên mezhebî (Mu’temem, 1333:47). Di edebiyata Îranê de di van çend sedsalên dawî de ji van her sê beşan mersiyyên mezhebî pir zêde derketin pêş û niha jî balan dikşînin li ser xwe. Ev mersiye, pîranî li ser Hz. Huseyîn û ehlê wî yên ku di 10ê Muharrema sala 61ê Hicrî (Mîladî: 10 Cotmehê sala 680) de li Kerbelayê hatin qetilkirin, hatine nivîsandin (Kirmanî, 1371:104) ku ji ber vê yekê ji bo van mersiyyên mezhebî navê *Maqtelê Huseyn* (Güven, 2017:36) jî tê bikaranîn. Di warê mersiyyên Kerbelayê de berhema mensûr a herî kevnar di sedsala IXemîn de ji teref Molla Huseyîn Kaşîfî (m.1504) ve hatiye nivîsandin ku navê vê berhema wî Rawzatu’ş- Şuheda ye. Di vê kitêba ku ji çend rawzayan pêk tê de qala wê musîbeta ku hatiye serê Hz. Huseyîn û ehlê wî tê kirin (Kirmanî, 1371:110). Ji heyama Safewîyan pêve di warê mersiyyên mezhebî de gelek zêde mersiye hatine nivîsandin. Lewra di dewra Safewîyan de Şîitî bû mezheba fermî ya dewletê ku ji ber vê yekê di vî warî de gelek zêde şa’ir mersiye nivîsandin (Yazıcı, 2004:218) û ev kevneşopiya mersiyyên ku derheqê meseleya Kerbelayê de hatin nivîsandin hebûna xwe heta roja me ya îro bi şikleke xurt domandin. Her sal di 10ê Muharremê de li Îranê ji bo Hz. Huseyîn û ehlê wî bîranînan merasîmên bi navê sînezen tînan tertîpkirin û li ser şehadeta wan mersiye tînan gotin, şîna wan tê girtin û li ser wan rondik tînan rijandin. Di edebiyata klasîk a tirkî de jî, di warê mersiyyê de helbesta ewil di sedsala XIVan de ji teref Ahmedî (m.1413) ve li ser mirina Suleyman Şahê (m.1387) begê Germîyanan hatiye nivîsandin (Çavuş, 2008). Piştî wî di wê qonaxê de Şeyhî (m.1431) dîsa ji Yaqubê duyemîn (m.1429) ê ku ji mala Germîyanan e re di teşeya tercîbend de mersiyyek nivîsandiye (Îsen, 1944:8).

1.1. Destpêk û Pêşveçûna Kevneşopiya Mersiyyê di Edebiyata Kurdiya Kurmancî de

Em di sedsala XVIIan de li rastî nimûneya ewil a mersiyyekê tînan. Li gorî M. Xalid Sadîni û Celadet Bedirxan (m.1951), Feqiyê Teyran (m.1660) li ser wefata helbestvanê hevdemê xwe Melayê Cizîrî (m.1641) mersiyyeke bi navê *Îro Gîrya Me Tê* nivîsandiye.

Ev mersiyya ku Sadîni û Bedirxan diyar dike, Teyran li ser wefata Cizîrî nivîsandiye ji 24 çarîf neyan pêk tê.

Feqî vê mersiye ya xwe bi qaliba arûzê ya *Mustef'ilun Mustef'ilun* (Recez - - + - / - - + -) nivîsandîye. Dema ku em li naveroka helbestê mêze dikin, dibînin ku ev helbest di sala 1640î de hatiye nivîsandin. Feqî dîroka wefata Cizîrî bi vê çarînê bi me dide zanîn:

Heyfeyn û lam bûne cuda

Şîn û girîn dîsa te da

Em razîne b'emrê Xuda

Herçî ji dergahê te tê (Sadinî, 2014:139)

Divê bê gotin, di warê dîroka jidayikbûn û wefatkirina Teyran û Cizîrî de nîqaş û lihevnekirinek heye. Li gorî hinek nivîskar û lêkolîneran Teyran û Cizîrî hev demên hev in û Teyran vê mersiye li ser wefata Cizîrî nivîsandîye; lê belê li gorî hinek lêkolîner û nivîskaran jî Teyran û Cizîrî ne hev demên hev in û Teyran vê mersiye li ser Cizîrî nenivîsandîye.² Heger em mersiye ya bi navê *Îro Gîrya Me Tê* li ser navê Teyran bihesibînin, em dikarin bibêjin di sedsala XVIIIan de bes Teyran mersiye nivîsandîye. Di vê bergehê de jî em dikarin bibêjin ku ev sedsal ji hêla mersiye û mersiyênûsiyê ve gelekî lawaz e.

Di warê mersiye û mersiyênûsiyê de ev lawazbûn bi heman awayî di sedsala XVIIIan de jî ber dewam dike. Dema ku em li qerna XVIIIan mêze dikin em dibînin ku di warê mersiye de şa'irên bi navê Axayokê Bêdarî (m.?)³ û Ehmedê Xanî (m.1707) mersiye nivîsandîne. Di vê qernê de Axayokê Bêdarî li ser du lawên xwe yê ku li pey hev wefat kirine û Ehmedê Xanî jî li ser Mîrê Bazîdê Muhammed Beg mersiye nivîsandîye.

Mersiye ya ku Ehmedê Xanî li ser Mîrê Bazîdê nivîsandîye tev de ji 34 beytan pêk tê û destpêka mersiye ya wî wisa ye:

Kanê Muhammed beg gelo? Ka Padişahê Serhedan?

Îro ji dil bigrîn dilo! Ka Padişahê Serhedan? (Durre, 2002:336)

Mersiye ya ku Axayokê Bêdarî li ser mirina her du lawên xwe nivîsandîye ji 8 muxemmes/pêncîneyan pêk tê. Destpêka mersiye ya ku Bêdarî nivîsandîye jî bi vî awayî ye:

Sed mixabin vê cewabê ez ji dil nalan kirim

Taqet û qûwet nema min belkî ez bêcan kirim

Leşkerê derdan ge ha min ji 'eqlî talan kirim

Min nema qet xew bi carek bêser û saman kirim

Min du şahî çûne vêkra mubtelayê wan kirim (Doskî, 2020:42)

2 Ji bo agahiyên zêdetir ên derheqê mijarê de binêrin:

-M. Xalid Sadinî, *Feqiyê Teyran, Jiyan Berhem û Helbestên Wî*, Stenbol 2014, Weş. Nûbihar, r.36-54.

-Herokal Ezîzan(Celadet Bedirxan), *Klasîkên Me*, Kovara Hawar, Stenbol 2012, Weş. Belkî h.33, r.559-560.

-D.N. Mackenzie, *Melayê Cizîrî û Feqî Teyran* (Ji Îngilîzî: Abdullah İncekan), Kovara Nûbihar Akedemî, Stenbol 2016, c:2, h.6 s.3, r.130-133.

3 Derheqê dîroka wefata Bêdarî de tu malumat nîne. Lê belê em dizanin ku Bêdarî mersiye ya xwe ya li ser du lawên xwe di sala 1728an de nivîsandîye ku ji ber vê yekê bes em dikarin bibêjin ku Bêdarî di sedsala XVIIIan de jiyaye.

Ger Teyran û Cizîrî hevdemên hev bin û Teyran mersiyeya xwe ya bi navê *Îro Girya Me Tê* li ser Cizîrî nivîsandî be wê demê em derheqê mersiyenûsiya di sedsalên XVII û XVIIIan de dikarin bibêjin ku di edebiyata klasîk a kurdiya kurmancî de mersiyeya ewil ji teref Feqiyê Teyran ve di sala 1640î de li ser wefata Melayê Cizîrî hatiye nivîsandin û piştî Teyran bi dorê em li rasta mersiyeyên Xanî û Bêdarî tîn. Em diroka nivîsandina mersiyeya Bêdarî dizanin, lê belê derheqê ya Xanî de agahiyeke teqez li ber destên me tune ye. Lê digel vê em dikarin bibêjin ku di vî warî de mersiyeya duyemîn a Xanî ye. Lewra tê zanîn ku Xanî di sala 1707an de çûye rehma Xwedê û Bêdarî jî mersiyeya xwe ya li ser du lawên xwe yên ku li pey hev wefat kirine di sala 1728an de nivîsandiye ku wî diroka wefata lawên xwe di benda çaremîn (Doskî, 2020:42) a mersiyeya xwe de destnîşan kiriye. Ji ber van daneyan em dikarin bibêjin ku di edebiyata klasîk a kurdiya kurmancî de mersiyenûsî bi Teyran dest pê kiriye û bi Xanî û dû re bi Bêdarî berdewam kiriye.

Di warê mersiyenûsiyê de di sedsala XIXemîn de bes em li rasta mersiyeya ku ji teref Weda'î (m.1850) ve hatiye nivîsandin tîn. Ev mersiyeya Weda'î tevde ji 38 çarîneyan pêk tê. Weda'î vê mersiyeya ku ji 38 çarîneyan pêk tê li ser kuştina Şêxî Begê Mîrê Miksê (m.1821) nivîsandiye. Ji mersiyeya wî xuya dibe ku Şêxî Begê Mîrê Miksê di sala 1821ê de hatiye kuştin. Em vê yekê ji çarîna dawî ya mersiyeya ku hatiye nivîsandin fam dikin. Weda'î di dawîya mersiyeya xwe de diroka mirina Mîrê Miksê, bi tîpên ebcedê wiha diyar kiriye:

Ya qenc ew e em vê bikeyn

Navî li tarîxê bideyn

Bo 'Xeyn û Rê û Lam û Zeyn

Kanê Cihangêrê Cihan (Dêreşî, 2012: 100)

Li gorî hesabê ebcedê ji misraya sêyem a vê çarîneyê ev tarîx derdikeve: X (1000), R (200), L (30), Z (7): 1237. Ev jî di diroka mîladî de beramberê sala 1821ê ye.

Em dikarin bibêjin di sedsalên XVII, XVIII û XIXemîn de mersiyeyên ku hatine nivîsandin ji hêla teşeya nezmê ve exlebe bi çarîneyan û li ser edîb, alim, mîr û lawikan hatine nivîsandin.

Dema ku em derbasî qonaxa sedsala XXemîn dibin em dibînin ku di edebiyata klasîk a kurdiya kurmancî de di warê mersiyenûsiyê de pêşveçûnek li darî çavan heye. Lewra di vê sedsalê de bi gelek cureyên nezmê tevde 111 mersiye hatine nivîsandiye. Navê mersiyenûsên sedsala XXan û hejmar mersiyeyên ku nivîsandine bi vî awayî ye:

Navê Helbestvan	Hejmar Mersiyeyên Wî
Şêx Evdirrehmanê Axtepî (Amedî, 2016)	1
Şêx Evdîlqadirê Hezanî (Hezanî, 2016)	1
Mela Mihemedê Liceyî (Liceyî, 2012)	5
Şêx Mihemed Kerbelayî (Kerbelayî, 1992)	1
Mela Abdullahê Hazrowî (Hazrowî, ?)	1
Mela Yahya (Yahya, 2021)	1

Mela Zubeyr (Taşkın, 2017)	1
Şêx Muhammed Hadiyê Qewmanî (Qewmanî, 2011)	5
Seyid Qedri Haşimî (Haşimî, 2016)	1
Mele Ehmedê Nalbend (Nalbend, -)	12
Seyid ‘Eliyê Findikî (Findikî, 2014)	4
Mehmet Nuri Payçu (Gümgüm, 2018)	1
Fehmî Begê Pêçarî (Demir, 2019)	4
Mela Surûrî (Gemi, 2018)	1
Ehmedê Namî (Temo, 2019)	1
Mela Ebdulfettahê Hezroyî (Hezroyî, 2012)	9
Mela Nezîrê Bedewî (Bedewî, 2012)	11
Mela Muhammedê Nûrî (Turğut, 2019)	1
Mela Beşîrê Bedewî (Bedewî, 2013)	4
Ebdurrehman Efem (Amedî, 2004)	1
Mela Sîraceddînê Xelilî (Gümüş, 2020)	3
Şêx Mûsayê Şêxanî Gundikî (Çetîn, 2019)	1
Mela Yusrî (Gezer, 2015)	2
Şêx Mela Îsmetullah (‘Îsmetullah, ?)	1
Mela Zahirê Tendurekî (Tendurekî, 2007)	27
Şêx Îsmetullahê Karazî (Karak, 2020)	5
Mela Hesênê Qerenazî (Zinar, 1991)	3
Mela ‘Ebdussemed Comanî (Amedî, 2004)	2
Mela Mûsayê Mizî (Zinar, 1991)	1

Di vê sedsalê de li gorî wan sedsalên din ji hêla kesên ku mersiye li ser wan hatine nivîsandin ve gelek guhartin çêbûne. Dema ku em li helbestvanên vê sedsalê mêze dikin em dibînin ku vîcarê mersiye li ser şêx, qîz, bira, bav, rewşenbîr, bûyera Kerbelayê û kesên ku di nav kurdan wek rêber derketine pêş hatine nivîsandin. Wek mînak: Şêx Evdirrehmanê Axtepî (m.1905), Şêx Muhammed Kerbelayî (m.1939), Fehmî Begê Pêçarî (m.1969) û Mela Muhammedê Nûrî (m.1977) li ser hêdîsaya Kerbelayê ya ku tê de Hz. Huseyîn hat qetilkirin; Şêx Evdilqadirê Hezanî (m.1908), Mela Mihemedê Liceyî (m.1912), Mela Mûsayê Mizî (m.?),⁴ Mela Abdullahê Hazrowî (m.1947), Şêx Muhammed Hadiyê Qewmanî (m.1956), Mela Yahya (m.1951), Mela Zubeyr (m.1956), Mela Zahirê Tendurekî (m.1966), Seyid ‘Eliyê Findikî (m.1967), Mela Ebdulfettahê Hezroyî (m.1975), Mela Nezîrê Bedewî (m.1976), Mela Sîraceddînê Xelilî (m.1983), Şêx Mûsayê Şêxanî Gundikî (m.1991), Şêx Îsmetullah (m.1996), Mela Surûrî (m.1973), Mela Hesênê Qerenazî (m.1989) û Seyid Qedri Haşimî (m.1961) li ser wefata şêxan; Şêx Muhammed Hadiyê Qewmanî û Mela Muhammedê Nûrî li ser mirina bavê xwe;

4 Dîroka wefata wî nayê zanîn. Bes tê zanîn ku wî li ser wefata Şêx Muhammed Ziyaüddînê ku di sala 1924an de wefat kiriye mersiyekek nivîsandiye ku ji ber vê yekê me ew jî di nav mersiyeûsên sedsala XXemîn de nîşan da.

Ehmedê Namî (m.1975) li ser axayê xwe; Mehmet Nûrî Payçû (m.?) û Ebdurrehman Efem (m.1982) li ser alim û zanayan; Mela Beşîrê Bedewî (m.1981), Mela ‘Ebdussemed Comanî (m.1993), Mela Nezîrê Bedewî, Seyid ‘Eliyê Findikî, Fehmî Begê Pêçarî li ser kesên mîna Şêx Se’îd, Seîdê Kurdî, Mela Mîstefayê Barzaniyê ku di nav Kurdan wek rêber hatine qebûlkin; Mele Ehmedê Nalbend (m.1963) li ser kurr û xanima xwe û Fehmî Begê Pêçarî, Mela Beşîrê Bedewî li ser birayê xwe mersiye nivîsandine.

Dema ku em van mersiye yên ku hatine nivîsandin bi tevahî binirxînin em dikarin bibêjin ku di sedsala XXemîn de edebiyat klasîk a kurdiya kurmancî hem ji ber hejmara mersiye yan, hem ji ber kesên ku li ser wan mersiye hatine nivîsandin û him jî ji ber zêdebûna cureyên teşeyên nezmê yên ku pê mersiye hatine nivîsandin gelek zêde pêş ve çûye. Tiştê balkêş ew e ku digel ku mîrekiyên kurdan hatibin rûxandî jî tradîsyona mersiye nûsiyê qet lê navber nehatiye dayîn û bi şikleke eşkere pêşve çûye. Di vê sedsalê de mersiye nûsê ku balan dikşîne li ser xwe Mela Zahirê Tendurekî ye. Wî di berhema xwe de li ser şêx û murşîdê xwe bi teşeyên nezmê yên curbicur 27 mersiye nivîsandine.

Tradîsyona mersiye nûsiyê piştî sedsala XXan di sedsala XXIan de jî hebûna xwe bi şikleke xurt û dewlemend didomîne. Di vê sedsalê de helbestvan tevde 164 mersiye nivîsandine. Navê mersiye nûsên sedsala XXIan û hejmara mersiye yên ku nivîsandine bi vî awayî ye:

Navê Helbestvan	Hejmara Mersiye yên Wî
Mela ‘Eliyê Baqûstanî (Baqûstanî, 2017)	7
Seydayê Tîrêj (Tîrêj, 2014)	14
Mihemmed Emîn Heyderî (Heyderî, 2011)	1
Şêx Muşerref Xînokî (Xînokî, 2018)	3
Mela Ebdullahê Kotalî (Sönmez, 2018)	3
Mela Ehmedê Zinarexî (Zinarexî, 2018)	1
Seydayê Gurdilî (Yetiz, 2012)	7
Abdulqadir Bîngol (Bingol, 2008)	1
Şêx Hamdullahê Behwarî (Behwarî, 2021)	2
Mela Abdullahê Babnîrî (Babnîrî, 2012)	5
Jan Dost (Dost, 2011)	1
Şêx Muhammed Nûrî (Kaya, 2019)	4
Mela Muhammed Gulnarê Miksî (Hakan, 2010)	1
Ehmed Yalar (Yalar, ?)	2
Mela Husnî Hezîn (Aykaç, 2015)	3
Mela Ehmedê Xelatî (Xelatî, ?)	97
Seyid Ehmed Erzen (Erzen, 2021)	1
Mela Imadeddîn Reşpojan (Amedî, 2004)	2
Tehsîn Îbrahîm Doskî (Doskî, ?)	5
Mele ‘Izzedînê Kefrî (Feqîr, 2008)	1

Muhammed Şîrînê Fetlewî (Amedî, 2004)	1
Mela ‘Ebdulhadiyê Comanî (Amedî, 2004)	1
Seyyid M. Hesîb Haşimî (Amedî, 2004)	1

Ji bo vê sedsala XXIemîn em dikarin bibêjin kevneşopiya mersiyenûsiyê ya di sedsala XXan de bi heman xûrtbûn û dewlemendbûna xwe, hebûna xwe domandiye û di vê sedsalê de bi teşeyên curbecur tev de 164 mersiye hatine nivîsandin. Di vê sedsalê de Şêx Hemdûllahê Behwarî, Mela Ehmedê Xelatî, Mela Husnî Hezîn, Mela Abdullahê Babnirî, Seydayê Gurdilî (m.2021), Mela Ebdullahê Kotalî (m.2014), Şêx Muşerref Xînokî (m.2004), Mihemmed Emîn Heyderî (m.2003), Mela ‘Eliyê Baqûstanî (m.2002) li ser şêxan; Mela Ebdullahê Kotalî li ser birayê xwe; Mela Ehmedê Xelatî, Mela ‘Eliyê Baqûstanî li ser lawê xwe; Mela Abdullahê Babnirî li ser qîza xwe; Şêx Muhammed Nûrî li ser bavê xwe; Ehmed Yalar, Tehsîn Îbrahîm Doskî, Jan Dost li ser dayika xwe; Mela Muhammed Gulnarê Miksî li ser mîrekî; Tehsîn Îbrahîm Doskî, Mela Abdullahê Babnirî, Şêx Muşerref Xînokî, Seydayê Tîrêj, Mela ‘Eliyê Baqûstanî li ser seyda û aliman; Mela Abdullahê Babnirî, Abdulqadîr Bîngol, Seydayê Gurdilî, Mela Ehmedê Zinarexî (m.2018), Seydayê Tîrêj (m.2002), Muhammed Şîrînê Fetlewî, Mela ‘Ebdulhadiyê Comanî (m.2004), Seyyid M. Hesîb Haşimî, Mela Imadeddîn Reşpojan li ser kesayetên ku di nav Kurdan de wek rêber û pêşewa hatine qebûl kirin; Seydayê Gurdilî, Seydayê Tîrêj li ser siyasetmedaran; Seydayê Tîrêj li ser helbestvan û rewşenbîran; Ehmed Yalar ji ber daxwaza hevalê xwe li ser apê hevalê xwe û Seydayê Tîrêj jî li ser hunermendên kurdan mersiye nivîsandine.

Di vê sedsalê de helbestvanê ku di warê mersiyeyan de pir balan dikşîne li ser xwe Mela Ehmedê Xelatî ye ku wî ji ber wefata lawê xwe û dergistiya wî tevde 90 mersiye û li ser şêxan jî 7 mersiye nivîsandine. Xelatî, van mersiyeyan piştî ku lawê wî û bûka wî di qezayê de rehmet dikin re dinivîse. Meriv dikare dîwana wî wek dîwana medhiye û mersiyeyan biwesfîne. Di dîwana wî de 148 helbest hene ku ji van 97 helbest mersiye ne.

Ji bo sedsala XX û XXIemîn tiştêkî din a muhîm heye ku destnîşankirina wê pêwîst e. Dema ku em van her du sedsalan dinêrin em dibînin mersiyenûs herî zêde li ser şêx û lawên xwe mersiye nivîsandine. Li gorî xebata ku hat kirin, di sedsala XX û XXIemîn de 95 mersiye li ser şêxan û 101 mersiye jî li ser kuran hatine nivîsandin. Mela Zahirê Tendurekî bi 27 mersiyeyên ku li ser şêxan nivîsandiye û Mela Ehmedê Xelatî jî bi 90 mersiyeyên ku li ser lawê xwe nivîsandiye derdikeve pêş.

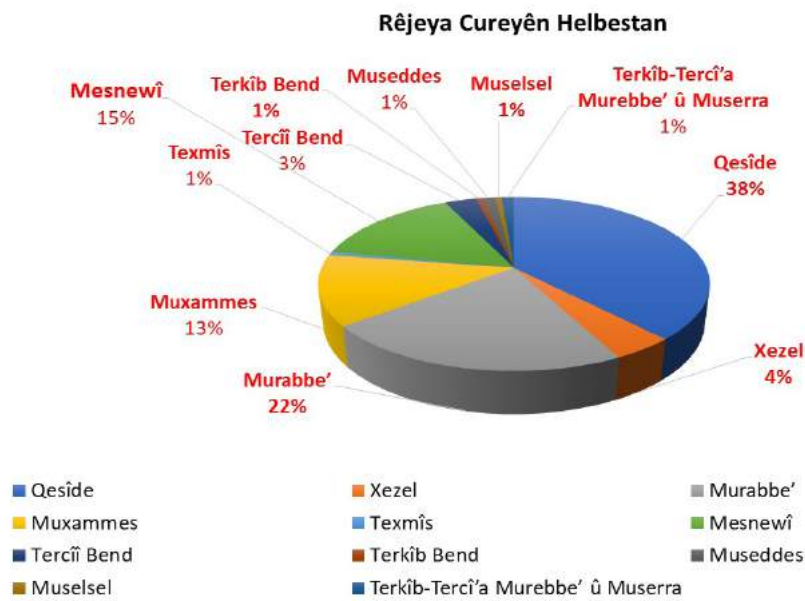
1.2.Li Gorî Sedsalan Hejmara Mersiyeyên ku Hatine Nivîsandin

Sedsal	Hejmara Mersiyeyên ku Hatine Nivîsandin
XVII	1
XVIII	2
XIX	1
XX	111
XXI	164

2.Vekolîna Mersiyeyan ji Hêla Teşe û Rûxsarê ve

2.1. Mersiye ji Hêla Şiklên Nezmê ve

Di çarçoveya xebatê de 160 mersiye ji hêla teşe û rûxsarê ve hatin nirxandin û hat tespîtîkirin ku ji van 160 mersiyeyan; 61 mersiye bi teşeya qesîdeyê, 7 mersiye bi teşeya xezelê, 35 mersiye bi teşeya murabbe'ê, 21 mersiye bi teşeya muxemmesê, mersiyeyek bi teşeya texmîsê, 24 mersiye bi teşeya mesnewiyê, 5 mersiye bi teşeya tercîî bendê, mersiyeyek bi teşeya terkîb bendê, 2 mersiye bi teşeya museddesê/şexrîste, mersiyeyek bi teşeya muselselê, 2 mersiye jî bi teşeya Terkîb-Tercî'a Murebbe' û Muserra hatine nivîsandin.



Grafîk 1: Grafîka ku rêjeya cureyên helbestan nîşan dide

2.2. Taybetiyên Rûxsarî

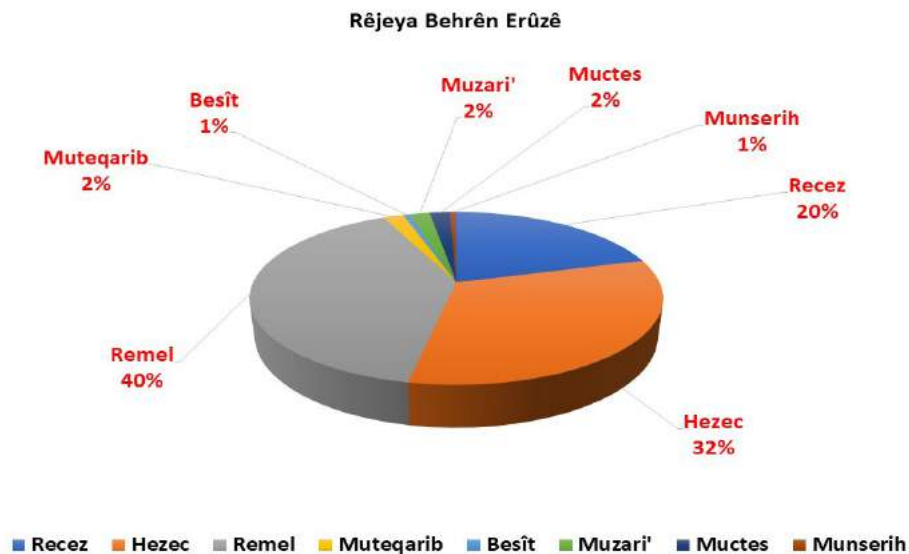
2.2.1. Wezn

Di 160 mersiyeyên ku teşeyên wan ên nezmê cûr bi cûr in de tevde 8 cure behr hatine bikaranîn û mersiye bi 18 qalibên erûzê hatine nivîsîn.

Behra ku di 160 mersiyeyan de zêdetirîn hatiye bikaranîn bi dorê behra remel, hezec û recez e. Wek qalib, ya zêdetirîn hatiye bikaranîn qaliba fa'ilatun / fa'ilatun / fa'ilatun / fa'îlun a behra remelê ye ku pê 49 mersiye hatine nivîsandin; piştî mefa'îlun / mefa'îlun / mefa'îlun / mefa'îlun a behra Hezecê tê.

Em dikarin li jê re hejmara wezn û behrên ku pê 160 mersiye hatine nivîsandine wisa bi rêz bikin:

Behrên Helbestan	Hejmara Helbestan
1.Behra Recez:	
Mustef'îlun Mustef'îlun Mustef'îlun Mustef'îlun	14
Mustef'îlatun Mustef'îlatun	6
Mustef'îlun Mustef'îlun	13
2.Behra Hezec:	
Mefa'îlun Mefa'îlun Mefa'îlun Mefa'îlun	32
Mefa'îlun Mefa'îlun Fe'ûlun	7
Mefa'îlun Mefa'îlun	7
Mef'ûlu Mefa'îlu Mefa'îlu Fe'ûlun	2
Mefa'îlun Mefa'îlun Mefa'îlun Fe'ûlun	4
3.Behra Remel	
Fa'îlatun Fa'îlatun Fa'îlatun Fa'îlatun	10
Fa'îlatun Fa'îlatun Fa'îlatun Fa'îlun	49
Fe'îlatun Fe'îlatun Fe'îlatun Fe'îlun	2
Fa'îlatun Fa'îlatun Fa'îlun	2
Fa'îlatun Fa'îlatun	1
4.Behra Muteqarib	
Feûlun Feûlun Feûlun Feûl	3
5.Behra Munserih	
Mustef'îlun Fe'ûlun Mustef'îlun Fe'ûlun	1
6.Behra Besît	
Mustef'îlun Fa'îlun Mustef'îlun Fa'îlun	1
7.Behrê Muzari'	
Mef'ûlu Mefa'îlun Fe'ûlun	3
8.Behra Muctes:	
Mef'ûlu Fa'îlatun Mef'ûlu Fa'îlatun	3



Grafîk 2: Grafîka ku rêjeya behrên erûzê nîşan dide

3. Taybetiyên Mersiyeyê ji Hêla Naverokê ve

Me di beşa berî vê de ji hêla teşeyên nezmê ve mersiyeyên ku di edebiyata klasîk a kurdiya kurmancî de hatine nivîsandin nirxandin. Em ê di vê beşê de jî ji hêla naverokê ve mersiyeyên ku hatine berhev-
kirin, binirxînin.

Mersiyeyên ku di edebiyata klasîk a kurdî de hatine nivîsandin, di nav xwe de bi gelemperî beşên mîna; fanîbûn û zalimbûna dunyayê, sîtema ku ji felekê re tê nîşandan, şingirtin, pesindayîn, kirina duayan, daxwazkirina sebrê û temenniyên dihevin. Em ê li jê rê yek bi yek van beşan binirxînin.

3.1. Mirin

Dema ku nas û hezkiriyên însanekî dimirin, êş û elema firaqa wî kesê mirî zor û zehmetiyeke dijwar dide însên û wî gelek zêde mehzûn dîke ku ji ber vê yekê tebatî nayê meriv. Lewra êş û elema mirinê tehl e û gelek zêde bi zehmet e. Ji ber vê yekê di pêvajoyê de cihana êş û elemê ya însên dide pêşiya cihana reng û xweşiyê ya însên (Breton, 2019:19) û dibe sedema kişandina êş û elemê.

Di mersiyeyên kurdî de mirin geh dibe sedema kişandina êş û eleman, geh dibe deriyê wesletê, geh dibe xala dawîbûna derd û kûl û eleman û geh jî dibe wasitaya qebûlkirina barê giran a mirinê.

Di vê malika jêr de mirin dibe sedem ku mersiyenûs êş û elemê bikşîne û tehma zor û zehmet, tehl û nexweşbûna mirinê mêze bike.

Wa hestera tehl e mirin tekye dîwan ma bê mezin

Ji qelbê hezîn dernakevin ji kî bikin şikayetê (Xelatî, ? :221)⁵

5 Li gorî beyanata Mele Ehmed, ji vê berhemê tevde 150 nusxe hatine çapkirin, lê belê li ser kitêba ku hatiye çapkirin ne navê çapxaneyê ne dîroka çapkirinê û ne jî bajara ku lê hatiye çapkirin nehatiye diyarkirin.

Di vê çarîna jêr de jî ji ber êş û elema ku ji ber mirinê tê kişandin mersiyenûs gazin û giliyan ji mirinê bi xwe dike û bêçaretiya xwe ya li hember wê tîne zimên.

*Ahîn ji destê mirinê,
Fayde nake ji gotinê
'Umîr kin e di vê dinê,
Kanî reîsê ummetê (Baqûstanî, 2017:95)*

Mersiyenûs ji ber êş û elema ku dikşînin car car êdî nema îdare dikin û tebat nayê wan û ji bo dawî-bûna vê êş û elemê daxwaza mirinê ji Rebbê xwe dikin.

*Heta mirinê ji bîr nakim Xuda derdê ciger zor e
Şîfa nabim xilas nabim me êş sîroz û qanser e (Xelatî, ? :113)*

Piştî êş û elema ku ji ber mirinê tê kişandin û daxwazkirina mirinê re, vê carê jî mirin xwe bi xwe-diyê mersiyeyê dide qebûlîkirin.

*Xweş tu bawer be bira her kes li ber roja xwe ye
Ku çî qasî em bijîn dawî mirin para me ye (Tîrêj, 2014:369)*

Di hinek mersiyeyên kurdî de em dibînin şa'ir formateke nû li mirinê bar dike û ji bo wesleta li Rebbê xwe mirinê teleb dike.

*Min ji îqbala xwo ew ro kirye gazinde û şekat
Xwoşîyek min jê nedîte çend min kir bît û xebat
Talibim wesl û riza te bessin ev 'emir û heyat
Paşî mirinê serferaz bim ehlê îslah û reşad (Nalbend, ? :3)⁶*

3.2. Şîn-Girîn

Beşa herî muhîm a mersiyeyan şîn û girîn e. Lewra mersiyenûs rêyeke ku ew tê de karibe bimeşe, derd û kûlên xwe yê ji ber mirinê lê bireşîne digere da ku ew karibe li wê derê derd û kulê xwe bine zimên ku ew rê û war mersiyeyê bi xwe ye. Dema ku mersiyenûs helbesta xwe dinivîsîne; êş û elama ku dikşîne tîne zimên, vê yekê li derdorê dide hesandin û ji ber vê yekê şînê digre û dest bi girî û nalînê dike ku di mersiyeyan de carcar tê dîtîn bes ne şa'ir tenê bi heman awayî temamê alem û tabîetê jî digel mersiyenûs ji ber mirina ku pêk hatiye şînê digire. Di mersiyeyên kurdî de ji bo şîngirtinê exlebe peyvên mîna: *Ax û ax, çû, rihlet kir, dirîx, hesret, ah û enîn, feryad, fixan, nale, feryadîres, hewar, qêrîn, heywax, zar û zar, birîn, nalîn, xezeb, fîraq, afat, bela û hwd.* tîne bikaranîn. Ji 160 mersiyeyên ku hatine nivîsandin bend an jî beytên ewil ên 96 mersiyeyan bi şînê, êş û elema fîraqê û şîngirêdanê dest pê dikin.

Şair dema ku bi rastî û heqîqeta mirinê re rû bi rû dimîne dest bi ah û fixanê, nalenalê, feryad û fixanê dike:

6 Ev berhema bi navê "Baxê Kurda, Dîwana Mela Ehmedê Muxlus Kurê Emînê Nalbendê Bamernî" ya ku ji teref Tehsîn Îbrahîm Doskî ve tê amadekirin hêj nehatiye çapkirin.

Ez im tahî birînkûr im di nêv mecrayê van wadan
Li min rabû çemê êş û elem ez qetr û her cadan
Bi ahem xûn derûn dertê ji nêv ehşâ û ekbadan
Bi heyran bim werîn bêjin gelî wildan û şehzadan (Karak, 2020:264)

Barê fîraq, êş û elema mirinê ji şa'irî re ew qas giran tê ku ew destnîşan dike temamê mislimanan, ins û cinan, tiştên jîndar an nejîndar ji ber vê mirinê mehzûn dibin:

Hicra ewî şemsa felek mehzûn kirî ins û melek
Êşa fû'ad medxa 'elek ser deftera ehlê dila (Karak, 2020:267)

3.3. Pesindayîn

Di mersiyyan de beşeke din a ku derdikeve pêş dayîna pesnê kesê mirî ye ku dema ku ev pesindayîn tê kirin ji hûnerên edebî gelek zêde sûd tê wergirtin û bi van hûneran ew kesê ku mirîye ger alim be, pesnê wî di warê ilmê de ger rêber be, pesnê wî di warê jêhatîbûn û kêrhatîbûnê de û ger endamekî malbatê bi xwe be, pesnê wî yê di nav malê de tê dayîn û qala qencî û başiyên wî kesî tê kirin.

Dema ku em li mersiyyên li ber destên xwe mêze dikin em dibînin ku di bend an jî beytên ewil ên 18 mersiyyan de, mersiye bi pesindayîna kesê mirî dest pê dike. Divê bê gotin ku di mersiyyên kurdî de bi peyvên mîna: *Canfîda, Şîrîna Ferhad, Zîna Botan, şêrîn, şehbaz, hebîb, dilrûba, rimbaz, çeşmê şehla, esed, mislê Xalid, meş'ela, xawer, şemsa munîr, şêxê cihan, cewher, serwer, ehlê suhbet, şemsa dinê û hwd.* pesnê kesê mirî hatiye dayîn.

Ger kesê mirî, mîr an jî axa be wê demê di warê îdarevantî, şervantî û mîrantiya wî de pesnê wî tê dayîn:

Romê dema 'esker dikir
Bê hedd û bê defter dikir
Mîr leşkerê wan ker dikir
Kanê Cihangêrê Cihan (Dêreşî, 2012:95)
Axê me Haco ê dilovan,
Xemxwarê feqîr û jarên Kurdan (Temo, 2019:770)

Kesê ku mersiye li ser wî hatiye nivîsandin ger kesekî ku di nav kurdan wek rêber û pêşewayekî hatibe qebûlkirin be wê demê qala fazîlet, qencî û başiyên wî tên kirin û dû re di warê fedakarîyê de pesnê wî tê dayîn. Di çarîneya jêr de pesnê Şêx Seîd û di pêncîneyê de jî pesnê Seîdê Kurdî de tê dayîn.

Wa şehîdê meyî Palo
Disa rehber be delalo
Milletê te mane halo
Were pêş'ya musulmana (Zinarexî, 2018:104)

Canfida bû qehreman bû, dest bi şûrê ilmê dîn,

Nur dixwend û Nur dirêt û her zaman û an û hîn.

Ger bixwazî wî binasî, wer Risalên wî bibîn.

Beyreqa ko wî hilanî jibo vî dîne mubîn.

Me çîqa pîrsî û seh kir vê demê kes dî nebî. (Bingol, 2008:165)

Eger mersiye li ser kesekî ehlê ilm û tesewûfê hatibe nivîsandin, wê demê pesindayîn bi peyvên ku bi ilm û tesewûfê re girêdayîne tên kirin:

Heyat û raheta dil bû di nav sahib dilan gul bû

Di zîkrê heq de bulbul bû gelo kan Hezretî Sanî (Hezroyî, 2012:180)

Di kurdî de gelek mersiye yên ku li ser şehadeta Hz. Huseyîn hatine nivîsandin hene ku dema di van mersiye yan de pesnê Hz. Huseyîn tê dayîn navê wî bi Hz. Muhammed, Hz. Alî, Hz. Fatîma û Hz. Hesên re tê zikirin ku ev yek ji bo nîşandana qedr û qiymeta Hz. Huseyîn tê kirin.

Rewneqê fushetserayê Mustefa yî ya Huseyn

Werdê der gulşennewayê dîkula yî ya Huseyn (Demir, 2019:174)

3.4. Sîtema ji Felekê re

Ji berê ve dema ku di nav civakê de tiştêkî nebaş an jî kovandar û elemnak pêk tê însan felekê wek berpirs û mesûldarê vî tiştê ku pêk hatiye dibînin û gazinan jê dikin. Ev yek wek adetêkê di nava civakê de cihê xwe girtiye û hêj berdewam dike.

Derheqê hêmana felekê ya ku dikeve nav hêmanên alema kozmîkê de gelek nîrxandin hatine kirin û gelek mane lê hatine barkirin ku yek ji wan jî ji teref Îskender Pala ve hatiye kirin. Pala derheqê vê hêmana felekê de ku şa'ir wê wek mesûlê mirinê dibînin, nîrxandineke wisa dike:

“Li gorî baweriya ku çavkaniya wê pergala Batlamyos e; dunya navenda kaînatê ye û 9 felek dunyayê dorpêç kirine. Bi dorê rêza van gerstêrk/seyyareyan wisa ye: Heyv, Utarîd, Zuhre, Tav, Merih, Muşterî û Zuhal e. Di feleka heştêmîn de burc û stêrkên sabît ên ku naleqin hene. Di feleka nehemîn de feleka atlas heye ku ev felek a herî mezin û bilind e û temamê felekan dorpêç dike. Dema ku ev felek dizivire zext li wan felekên din jî dike da ku digel wî bi aliyê ku ew dizivire ve bizivirin. Bi gotineke din ew, wanan jî vê yekê re mecbûr dihêle. Ji ber vê yekê ew felekên ku berawajîya îstîqameta xwe dizivirin tesîr li ser talîh, refah, bext, kêfxweşî û şadiya însanan dikin. Sedema gazin û giliyên însanan a ji felekê ev e. Ji ber ku piştî feleka nehemîn ilmê Xweda dest pê dike, însan gazin û giliyên xwe li vê felekê dikin û wê wek mesûla qedera xwe dibînin» (Pala, 2014:149).

Dema ku em li mersiye yên kurdî dinêrin em dibînin ku şa'ir felekê wek mesûlê mirina ku pêk hatiye dibînin û jê gazinan dikin.

*Felek mala te nava sed hezar car
Te em hiştin hejar û dilbirîndar
Ka Berzanî kawayê Kurd û serdar
Felek nîne li te bextê te li tu insan (Bedewî, 2013:176)*

Di mersiye-yên kurdî yê li ber destê me de ev peyv û wesf ji bo felekê tîn bikaranîn û bertek jê re tê nîşandan: *Xayîn, bêsoz, bêbext, neyar, zalim, kor, xurt û zor, xiyamet, kîndar, bêwefa, rûsiya, mala te ne ava, feleka wêran, har, xeddar, bêminwet, bêitibar, bêwîcdan, bêdîn û hwd.*

3.5. Dunya-Axiret

Di bin vê beşê de ji bo peyvên dunya û axretê em dikarin bibêjin ku di mersiye-yan de dunya geh warê xweşî û bextewariyê ye û geh jî cihê kişandina êş û eleman e. Lê her çiqas mirin ji şa'irî re tehl were jî ew dizane ku ev dunya fanî ye û ew ê jî rojekê bimire û biçe axretê ku ew vê baweriya xwe jî ji dîne Îslamê werdigre û axretê wek warê wesletê dibîne. Di mersiye-yan de bi gelemperî ji bo dunya û axretê ev peyv hatine bikaranîn: *Fanî, denî, behrê xem, qirêj, warê êş û eleman, ne hêja û biteqreq, 'alem, milk, bax, 'uqba, baqî, dar 'ul-beqa û hwd.*

Dema ku em li mersiye-yên kurdî dinêrin em di hinek cihan de dibînin ku dunya li ber çavê şa'ir şêrîn û xweş e; lê belê bi mirina ku pêk tê dunya li ber çavên wî reş dibe.

*Evê dinya xweş û şêrîn bi çavê min çiqas reş bû
Çikim ba zîv û zêr û mal di piştî şahê Zîlanî (Yetiz, 2012:201)*

Di mersiye-yan de tê dîtin ku mersiyenûs piştî kişandina êş û elama ji ber mirina kesê li ber dilê wî şêrîn e, vêcarê bi hebûna heqîqeta mirinê dihesê û diyar dike ku ji mirinê rev tune ye û ew ê rojekê derkeve pêşya wî bi xwe jî.

*Çi qasî tu li dinyayê bimînî
Tu dê mirnê bi çavên xwe bibînî (Tîrêj, 2014:144)*

Ji ber êş û elama ku têt kişandin şa'ir dike nale nal, feryad û fixan û dû re balan dikşîne li ser derbasdarbûyîn û fanîbûna dinyayê.

*Te bighînin heya mala te ya heq
Ji vê dinya ne hêja û biteqreq (Tîrêj, 2014:144)*

Mersiyenûs piştî van qonaxên ku me qala wan kir re vêcarê hêmana axretê derdixê pêş û axretê wek wargeha hatina ba hev a digel kesê ku wefat kiriye diwesfîne û lavayî ji Xwedê dike da ku wî bigihîne wî kesê ku wefat kiriye.

*Eger çi dîtina te ma keser bo me- erdayê
Xweda mehrûm neke-j wê qenciyê tu vî ricakarî (Doskî)⁷*

7 Nuxeya vê mersiyê wek dosyaya wordê ji Tehsîn Îbrahîm Doskî hat girtin.

3.6. Sebir

Şa'ir di mersiyeyên xwe de ji ber êş û elem û firaqê him xwe tesellî dîke û him jî kesên li derdora xwe. Ev têgeha bi navê sebir hema hema di temamê mersiyeyên kurdî de cihê xwe girtine û ew ji şa'irî re bûne wargeha bêhnvedan, tesellî û taqatê. Dema ku sebir tê xwestin peyvên mîna *bike*, *bide*, *hêvî* tîbî bikaranîn.

Di mersiyeyên kurdî sebir bi form û şiklên cuda xwe nîşan didin ku em ê di vê beşê de digel mînak li ser van birawestî.

Mersiyenûs ji ber êşa ku tê kişandin ji Xwedayê ku pê îman aniye sebrê daxwaz dîke da ku ew li ber vê êş û elemê bibe xwedî taqet û sebir bike.

Ger şêstî umur kim û bimînim li heyatê
Bêjim ji eswel da kul û derdê di sebatê
Nabit ku xelas bin ji ewel ta sekeratê
Hêvî ji Xweda min bide sebr û qene'atê
Minet ji Xwedê ra ku ji bo min hewes î (Zinar, 1991:264)

Di hinek mersiyeyên kurdî de piştî sebir kirin an jî sebir nekirinê şair ji qedera xwe re teslîm dibe û bes qezenckirina rîza Xwedê teleb dîke.

Hikmeta wî kes nizanî çare teslîm û rîza
Keyf û xem xoşî û nexoşî pêkve nabin hemqerîn (Nalbend, ? :28)

3.7. Dua-Temennî

Beşa duayê di temamê mersiyayan de beşeke muhîm û taybet e. Mersiyenûs di vê beşê de ji bo kesê mirî rehmê teleb dîke û ji Rebbê aleman daxwaz û temennî dîke ku wî bike cennetê. Her wisa di vê beşê de dua tê kirin da ku sebrê bide wî bi xwe û ehlê kesê mirî. Mersiyenûs di vê beşa duayê de bi daxwaz û temenniyên cuda cuda derdikeve pêşiya me.

Ji formên duayê ya ku ewil derdikeve pêşiya me û ji teref mersiyenûsan ve gelek zêde tê bikaranîn daxwaza rehmê ji Xwedê ye. Mersiyenûs bi lavayiyan ji Rebbê xwe daxwaz dîke ku ew, rehma xwe li ser kesê mirî bibarîne û wî efû bike.

Dikin hîvî ji te îlahî
Rehmet bide li rûhe bahî
'Efû bike birayê Dahî
Dahiyê bi nal û derd û zara (Bedewî, 2012:233)

Mersiyenûs dema vê yekê dîke efûkirina xwe jî ji Xweda teleb û hêvî dîke.

Ilahî 'efû ke min û da û bab
Di heşrî hilîne li ser min hisab (Turğut, 2019:223)

Mersiyênûs bi duayên ku dike, ji Rebbê xwe ji bo kesê mirî daxwaz dike ku qebra wî bi nûrê tije bibe, bibe bexçeyek ji bexçeyên cennetê û fireh û geş bibe.

Seyda rabû hicir kir berê xwe da axretê
Seyda wacib eda kir Xuda lê kir rehmetê
Qebra Seyda fire bî wekî Rewda Cennetê
Soz û ehdek mezin bî tu car nakim ji balê (Çetîn, 2019:168)

Formateke din a duayên ku ji bo kesê mirî tê kirin daxwazkirina têketina cennetê ye. Şa'ir bi duayên ku dike daxwaz dike ku ew biçê cennetê, têkeve nav hûriyan.

Serde hat emrê humayûn pel ji darê weşîya
Cem Xelîlullah li 'Urfayê Medîna Enbîya
Rihleta qutbê cihanê huzn û şîn da her ciya
Ci di nêv rewza cinan bax û bihiştê hûrîya
Hûn bikin hemdê Xuda vê mujdeyê xem bes revîn (Amedî, 2004:104)

Di berdewama hinek duayan de tê xwestin ku kesên ku mirine bibin cîranê Resûlê Xwedê û tê lavayîkirin ku Resûlê Xwedê ji bo wan bibe şefaatkâr.

Eya Rebbî dikim zarî ji zatê re eya Barî
Bibî cennet evî jarî bi Nebîyê axirê zemanî (Erzen, 2021)

Hinek gotinên ku di mersiyeyên kurdî de ji bo duayê tînan bikaranîn bi vî awayî ne: *Ya reb wê texî cennetê, şa key bi lu'fê rehmetê, salat û selamê mubarek temîz, her şa bit ev cennetmeqam, biçne cem seyda bedî' pê ra biçin cennetê, qebra Seyda fire bî wekî Rewda Cennetê ,em dikin hîvî ji te ya Reb bibe wî cennetê, bi wan re tu min jî bibî Cennetê, Bibî cennet evî jarî bi nebîyê axirê zemanî, rehmet û şefqet ji bo wan kullu yewmun fî mezîd û hwd.*

3.8. Nifir

Di mersiyeyên kurdî de em dibînin ku nifir li wan kesên ku Hz. Huseyîn û ehlê wî qetil kirine û li wan kesên ku ji qatilên wî re bûne alîkar tê kirin. Di warê nifirê de mersiyeyên ku herî zêde derdikeve pêş berhema bi navê *Mersiyenname*'ya Mela Muhemmed Nûrî ye. Ev berhem tevde ji 679 malikan pêk tê û tê de beşeke taybet a bi navê mel'ene (le'netkirin) heye ku ev beş tevde ji 124 malikan pêk tê.

Di çend beytên *Mersiyenname*'ya Mele Nûrî de; ji Şemer, Sinan, Bin Ziyad, Bin 'Umer, Yezîd û ji kesên ku ji van kesan re bûne terefdar re wisa le'net tê xwendin:

Idî le'netî ser Şemer hem Sinan
Çewan wan şehîdkir Imami cuwan (Turğut, 2019:205)
Li ser Bin Ziyad le'neta Zulcelal
Çewan wî şehîd kir Huseyni delal (Turğut, 2019:209)

Di warê le'netanînê de mala Aktepiyan jî bi mersiyeyên xwe derdikevin pêş. Şêx «Ebdurrehman Aktepi û Şêx Mihemed Kerbelayî di mersiyeyên xwe de wisa le'netê ji kesên qatil re dixwînin:

Huseyn xonçeyê baxê Alê 'Eba

Şehîd kir ewî le'netî rû sîya (Amedî, 2016:280)

Sed hezar l'anet dibêjin ser Yezîd û tabî'an

Behrê wan mezlûmê meqtûlanê xakê Kerbela (Kerbelayî, 1992:23)

Encam

Ger Teyran û Cizîrî hevdemên hev bîn qebûlîkirin û ger mersiyeya bi navê *Îro Girya Me Tê* ji teref Teyran ve li ser Cizîrî hatibe nivîsandin wê demê em dikarin bibêjin ku mersiyeya ewil a bi kurdiya kurmançî di sedsala XVIIan de bi gotineke din di sala 1640î de hatiye nivîsandin û kevneşopîya mersiyeyê ya di edebiyata kurdiya kurmançî ya klasîk de bi vê helbestê dest pê kiriye.

Kevneşopîya mersiyeyê her çî qas di sedsalên XVII, XVIII û XIXan de lawaz be û di vî warî de gelek mersiyeyên nehatibin nivîsandin jî em dibînin ku di sedsalên XX û XXIemîn de ev kevneşopîya mersiyeyê gihastîye lûtkeya xwe. Di encama lêkolînê de tevde 279 mersiyeyên ku bi kurdiya kurmançî hatine nivîsandin, hatin berhevîkirin û hat tespîtîkirin ku di sedsala XVIIemîn de 1 mersiyeyê, di sedsala XVIIIemîn de 2 mersiyeyên, di sedsala XIXan de 1 mersiyeyê, di sedsala XXemîn de 111 mersiyeyên û di sedsala XXIemîn de jî 164 mersiyeyên hatine nivîsandin. Weke ku ji hejmara mersiyeyên ku hatine nivîsandin jî tê fêmîkirin qernên herî zêde yê ku tê de mersiyeyên hatine nivîsandin sedsalên XX û XXIemîn in û di warî de pêşîvan Mela Ehmedê Xelatî(97 mersiyeyên) û Mela Zahirê Tendurekî(27 mersiyeyên) ye.

Hat tespîtîkirin, di sedsala XX û XXIemîn de herî zêde li ser şêx û kuran mersiyeyên hatine nivîsandin. Di encama xebatê de derket holê ku di sedsala XX û XXIemîn de 95 mersiyeyên li ser şêxan û 101 mersiyeyên jî li ser kuran hatine nivîsandin. Di vî warî de Mela Zahirê Tendurekî bi 27 mersiyeyên ku li ser şêxan nivîsandîye û Mela Ehmedê Xelatî jî bi 90 mersiyeyên ku li ser lawê xwe nivîsandîye, pêşîvantîyê ji vê yekê re dîkin.

Me ji hêla teşeyê û rûxsarê ve 160 mersiyeyan nirxand. Di netîceya vê nirxandinê de derket holê ku 61 mersiyeyên bi teşeyê qesîdeyê, 7 mersiyeyên bi teşeyê xezelê, 35 mersiyeyên bi teşeyê murabbe'ê, 21 mersiyeyên bi teşeyê muxemmesê, mersiyeyek bi teşeyê texmîsê, 24 mersiyeyên bi teşeyê mesnewiyê, 5 mersiyeyên bi teşeyê tercî bendê, mersiyeyek bi teşeyê terkîb bendê, 2 mersiyeyên bi teşeyê museddesê/şerîste, mersiyeyek bi teşeyê muselselê, 2 mersiyeyên jî bi teşeyê Terkîb-Tercî'a Murebbe' û Muserra hatine nivîsandin. Weke ji daneyên ku hatin dayîn jî tê famîkirin mersiyeyên kurdî herî zêde bi teşeyê nezmê ya qesîdeyê hatine nivîsandin. Her wisa hat tespîtîkirin ku 160 mersiyeyên kurdî bi 8 cure behr û bi 18 qaliban hatine nivîsandin ku ji van qaliban a ku herî zêde pê mersiyeyên hatine nivîsandin qaliba fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun a ku behra remelê ye ku pê 49 mersiyeyên hatine nivîsandin.

Mersiyenama'ya Mela Muhammed Nûrî ya ku li ser meseleya Kerbelayê hatiye nivîsandin, di warê mersiyenûsiya kurdî de cihekî taybet digre. Lewra ev mersiyeyên tevde ji 679 malikan pêk tê û ew bi vê hecma xwe di nav mersiyeyên kurmançî de mersiyeya herî dirêj e.

Di ekseriyetê mersiyeyan de beşên mîna; mirin, şîn-girîn, pesindayîn, sîtema ji felekê re, dunya û axret, sebir, dua-nifir hene ku ev beş di mersiyeyên kurdî de bi şikleki xurt û baş hatine şuxilandin. Hat tespîtîkirin ku di mersiyeyên kurdî de herî zêde beş û temayên mîna; şîn, kişandina êş û elemê, reşgirêdan û rondikrijandin derdikeve pêş. Lewra ji 160 mersiyeyan, tev de 96 helbest bi şîn, girîn û bi êş û elema ku ji ber mirinê tê kişandin, dest pê dikin.

Wek encam dikare bê gotin ku kevneşopiya mersiyeyê ya ku di destpêkê de lawaz û hejmara wê hindik bû, di sedsala XXan de bi şikleke aşkere pêşve çûye û di sedsala XXIemîn de ji hebûna xwe bi teşeyên nezmê yên cûr bi cûr bi şikleke xurt û dewlemend hêj didomîne.

Çavkanî

- Amedî, Z. (2004). *Medhiyye û Mersiyey Der Heqê Seydayê Bedî'uzzemân*. Diyarbekir: Söz.
- _____ (2016). *Şerha Rewdul Ne'îma Şêx 'Ebdurrehman Aktepe*. Diyarbekir: Seyda.
- _____ (2004). *Dîwana Seyda Hecî 'Ebdulfettah Hazroyî*. Diyarbekir: Destxet.
- Aykaç, Y. (2015). *Dîwana Hezîn*. Bîngol : Zanîngeha Bîngolê Enstîtuya Zimanên Jîndar Makezanista Ziman û Edebiyata Kurdî Teza Lîsansa Bilind.
- Babnîrî, M. E. (2012). *Dîwana Babnîrî*. Stenbol: Nûbihar.
- Baqûstanî, M. 'E. (2017:94). *Dîwana Baqûstanî, Metn û Lêkolîn M. Zahir Ertekîn*. Bîngol : Zankoya Soran.
- Bayram, M. (2018). *Enderunlu Fazıl'ın III. Selim Mersiyesi (İnceleme-Metin)*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Haziran 2018: 19, Cilt: 21 - Sayı: 39, s.19-37.
- Bedewî, M. B. (2013). *Dîwana Bêxew*, Tehsîn İbrahim Doskî(amd.). Stenbol : Nûbihar.
- Bedewî, M. N. (2012). *Dîwana Dahî*, Tehsîn İbrahim Doskî(amd.). Stenbol: Nûbihar.
- Behwarî, Ş. H. Helbestek ji dengê ku hatiye qeydkirin û ji yek jî ji qeyda ku li ser înternetê hatiye weşandin hat deşîf-
rekirin: <https://www.youtube.com/watch?v=Bla-1FAOXDI> adresinden alındı, Dîrok:26.03.2021.
- Bingol, A. (2008). *Kulîlkên Baxê Botan*. Stenbol : Enstîtuya Kurdî ya Amedê.
- Breton, D. L. (2019). *Acının Antropolojisi*, İsmail Yerguz(Çev.). İstanbul: Sel.
- Canım, R. (2010). *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker.
- Çavuş, M. S. (2008). *Türk Edebiyatında Mersiye*. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, h.38, r:131-138.
- Çetîn, R. (2019). *Şêx Mûsayê Şêxanî Gundikî û Berhemên Wî yên Menzûm*. Mêrdîn: K.T. Zanîngeha Mardîn Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zindî yên li Tirkiyeyê Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî Teza Lîsansa Bilind (Neçapkirî).
- Demir, Y. (2019). *Dîwana Namî(Fehmî Begê Pêçarî): "Meğmuru'd Dewawîn"*. Mêrdîn: Zanîngeha Mardîn Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zindî yên Li Tirkiyeyê Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî Teza Lîsansa Bilind(Neçapkirî).
- Dêreşî, S. (2012). *Dîwana Weda'î*. Stenbol: Nûbihar.
- Doskî, T. Î. (2020). *Baxê İrem, Geştek li Nav Şi'ra Kurmanciya Klasik, M. Zahir Ertekin(Amd)*. Stenbol : Dara.
- _____ (?). *Çima ey dil bi vî rengî tu îro key elemdarî*. Mersiyeya ku li ser Seydayê Nasuriddîne El-Banî hatiye nivîsandin, ev helbest wek word ji Doskî hat girtin.

- Dost, J. (2011). *Dîwana Jan*. Stenbol : Avesta.
- Durre, A. (2002). *Şerha Dîwana Ehmedê Xanî*. Stenbol : Keskesor.
- Erzen, S. E. (2021). *Dilo Rabe Feqîr û Jar Ketin Li Ser Te Kul Bê Miqtar*(Erzen vê mersiyeyê li ser apê xwe Seyyîd Eliyê Findikî nivîsandîye). YouTube: Di 26.07.2021ê de ji malpera <https://www.youtube.com/watch?v=ZQOvjICEiGl> hat girtin.
- Ezîzan, H. (2012). *Klasikên Me*, Kovara Hawar, Stenbol, Weş. Belkî, h.33, r.559-560
- Feqîr, B. (2008). *Kerbela Meşheda Îmam Huseyn (Tîpguhêzî: Osman Akdax)*. Stenbol : Tevn.
- Findikî, S. E. (2014). *Dîwan (amd. Selman Dilovan-Huseyn Şemrex)*. Stenbol : Nûbihar.
- Gemî, A. (2018). Mersiyeyek li ser Wefata Şêx 'Elî Rîza Efendî,. *Nûbihar*, 60-61.
- Gezer, S. (2015). *Dîwana Mela Yasîn Yusrî, Metn û Lêkolîn*. Çewlîg: Teza Lîsansa Bilind(Neçapkirî), Zanîngeha Çewlîgê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên Tirkiyeyê.
- Göçemen, Y. (2020). *Cahiliyeden Endülüsün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri*. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,C:7, S:1, s:277-320.
- Gümgüm, A. (2018). *Dîwana Serda(Selaheddîne Gimgimî)- Dêrdê Welat*. Stenbol : Nûbihar.
- Gümüş, N. (2020). *Gulcivîn- Dîwana Mela Siraceddîne Xelîlî*. Stenbol : Nûbihar.
- Güven, A. M. (2017:36). *Sahâbe-i Kirâm'ın Hz. Peygamber İçin Yazdıkları Mersiyeler*. Konya : T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Türk-İslâm Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi(Neçapkirî).
- Hakan, S. (2010). Ji Wida hetta Mele Muhammed Gulnarê Nîksî û pêwendiya helbestvan û mîrên Miksê. *Nûbihar*, 45-47.
- Haşimî, S. Q. (2016). *Dîwana 'Îrfan (Edîsyon-Krîtîk-Amdeker M. Nesîm Doru)*. Stenbol : Nûbihar.
- Hazrowî, M. E. (?). *Ev mersiyeya bi navê "Hicreta sahib cemali ey gelê yarê zebûn " ji teref Mela Abdullâhê Hazrowî ve li ser Şêx Selîmê Hezanî nivîsandîye. -: Destxeta Ehmed Yalar a li ber destê me.*
- Heyderî, M. E. (2011). Mersiyeyek li ser Şêx 'Elaeddîn, Tîpveguzhêr: Selam Ertekin. *Nûpelda*, 67.
- Hezanî, Ş. E. (2016). *Dîwan(Tîpguhêzî: Mela Birhanê Tarîni)*. Diyarbekir : Lîs.
- Hezroyî, M. E. (2012). *Dîwan (amd. Tehsîn İbrahîm Doskî)*. Stenbol : Nûbihar.
- Îmamî, N. (1369). *Mersiyeserayî Der Edebiyatê Farisî İran*. Tehran: Weşanxaneyê Deftera Navendî ya Cihadê Danîşgahî.
- İsen, M. (2012). *Dile Duran Ölüm*. İstanbul: Kapı.
- _____ (1944). *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*. Ankara: Akçağ.
- İsmetullah, Ş. M. (?). *Ev mersiyeya bi navê "Hewar e hey hewar e bû di seyda xem û xewxayê" Şêx Mela 'İsmetullah li ser Şêx Muhammed Selîmê Hezanî nivîsandîye. ?:* Destxeta Ehmed Yalar.
- İzolî, D. (2013). *Ferheng(Kurdî-Tirkî, Tirkî-Kurdî)*. Stenbol: Deng.
- Kanar, M. (2011). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say.
- Karak. (2020). *Dîwançeyê Şêx İsmetullahê Karazî (Metn û Lêkolîn)*. K.T. Zanîngeha Mardîn Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zindî yên Tirkiyeyê Şaxa Makezanîsta Ziman û Çanda Kurdî,, Teza Lîsansa Bilind a Neçapkirî.
- Kaya, H. (2019). *Dîwana Şêx Muhemmed Nûrî (metn û lêkolîn)*. Wan : K.T. Zanîngeha Van Yüzüncü Yilê Enstîtuya

- Zimanên Zindî Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Teza Lîsansa Bilind a Neçapkirî.
- Kerbelayî, Ş. M. (1992). *Dîwana Kerbelayî*. Stenbol : Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Kirmanî, A. E.(1371). *Nigerîşî be Mersiye-serâî der Îrân*. Tehran:Weşanxaneyê Ittila'at
- Korkmaz, S. (2002). Tokatlı Sâir Rızâî Ishâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı : 12, s.185-202.
- Latîfî, *Latîfî Tezkiretî 'ş-Şu'arâ ve Tabsîratî 'n-Nuzamâ*. (Amd.Rıdvan Canım) Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Liceyî, M. M. (2012). *Dîwana Hadî (Amd: Tehsîn İbrahim Doskî)*. Stenbol : Nûbihar.
- Mackenzie, D. (2016). *Melayê Cizîrî û Feqî Teyran* (Ji İngilîzî: Abdullah İncekan), *Nûbihar Akedemî*, c:2, h.6 s.3, r.130-133.
- Mawaldî, Z. (2020). *Endülüs Döneminde Şehirler Hakkında Yazılan Mersiyeler*. Konya : T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili Ve Belâgati Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Mu'temem, Z. (1333). Şi'r û Edebê Fairisî. Tehran : Kitêbxaneyê İbnî Sina.
- Naci, M. (1990). *Lugat-ı Naci*. İstanbul: Asr, <https://ia802907.us.archive.org/26/items/lgatnaci0001na/lgatnaci0001na.pdf> Dîrok: 22.05.2021, Seat:21.57.
- Nalbend, M. E. (?). *Baxê Kurda, Dîwana Mela Ehmedê Muxlus Kurê Eminê Nalbendê Bamernî*, Berhevkar: Tehsîn İbrahim Doskî. Berhema Hêj Neçapkirî.
- Pala, İ. (2014). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı.
- Qewmanî, Ş. M. (2011). *Dîwan(amd. Muhammed Seydaoğlu)*. Stenbol: Nûbihar.
- Qurana Kerîm û Meala Wê ya Kurdî, Sûreya Beqere ayeta 154-155an*, Werger: Fikrî Amedî, 2014 Enqere: Ensar.
- Redhouse, S. J. (198). *Turkish And English Lexicon*. Beyrûd: Pirtûkxaneyê Libnanê, Beyrûd https://turuz.com/storage/Dictionary/2016/0806-A_Turkish_And_English_Lexicon-Shewing_In_English-The_Significations_Of_The_Turkish_Terms-James_Willia,Jêgirtin:22.06.2021.
- Sadinî, M. X. (2014). *Feqiyê Teyran, Jiyan Berhem û Helbestên Wî*. Stenbol : Nûbihar.
- Sami, Ş. (1978). *Kamûs-i Türk*. İstanbul, Türkiye: <https://www.pdfdrive2.com/kamus-i-t%C3%BCrki-d156729280.html> Dîrok: 16.06.2021 Seat: 15.09.
- Selçuk, E.(2013). *İran Edebiyatında Mersiye Türleri*, Doğu Araştırmaları,s:2, s.5-22
- Sönmez, N. (2018). Mela Ebdullahê Kotaliyê û Helbestên Wî yên Kurmancî. *Nûbihar Akademi*, c.3, h.9, r.97-114.
- Taşkın, H. (2017). Du şîrên li ser Şêx Muhammed Diyauddîn yên Mela Zubeyr û Mela Abid. *Kovara Nûbiharê*, 54-59.
- Temo, S. (2019). *Antolojiya Helbesta Kurdî,c. II*. Stenbol: Agora.
- Tendurekî, M. Z. (2007). *Dîwan (amd. Mela Abdurrahman Biçici)*. Stenbol : Nûbihar.
- Tirêj, S. (2014). *Dîwan(Xelat-Zozan-Cûdî)*. Stenbol: Peywend.
- Toprak, M. F. (1990). *Endülüs Şiirinde Mersiye, Yayınlanmış Doktora Tezi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri Ve Edebiyatları Arap Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- _____ (2014), “Mersiye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c:29, Ankara:TDV.
- Turğut, C. (2019). *Di Edebiyata Kurdî ya Klasik de Mela Muhemmed Nûrî û Berhemên Wî*. Wan: Zanîngeha Van Yü-

- zûncü Yîlê Enstîtuya Zimanên Zindî Beşa Ziman û Çanda Kurdî, Teza Lîsana Bilind a Neçapkirî.
- Xelatî, M. E. (?). *Dîwana Bîra Kul û Derda*. (Li ser kitêba ku hatiye çapkirin ne navê çapxaneyê ne dîroka çapkirinê û ne jî bajara ku lê hatiye çapkirin nehatiye diyarkirin. Şa'ir li ser kitêbê navê xwe Mela Ehmedê Mela Weysî daniye.)
- Xinokî, Ş. M. (2018). *Dîwan*. Stenbol : Banga Heq.
- Yahya, M. (2021.02.12). <http://necmussebah.blogspot.com>. <http://necmussebah.blogspot.com>: <http://necmussebah.blogspot.com/2008/02/ah-cumle-ns-cinna.html> adresinden alındı
- Yalar, M. E. (?). *Eywah Li Min Dil Zarî Bû Dunya Di Çehv Min Sarî Bû* . Ev helbest wek destxetê li ba Mamoste Nûreddîn Ertekîn hat peydakirin.
- Yazıcı, T. (2004). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Fars Edebiyatı- Mersiye" c:29*. Ankara: TDV.
- Yetiz, M. A. (2012). *Dîwan- Banga Yekîti Bo Azadiyê*, Amd:Abdulkim Gunaydin. Stenbol: Nûbihar.
- Yörür, A. (2018). *Hasan Daniş Bey'in Kerbela Mersiyesi*. Hikmet Edebiyat Dergisi, Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı, S:4, Aralık, s.680-694.
- Zinar, Z. (1991). *Nimûne Ji Gencîneya Çanda Qedexekirî*. Stockholm : Yekîtiya Nivîskarên Kurd.
- Zinarexî, M. E. (2018). *Dîwan*, Taha Nas, Tahirhan Aydin, Abdurrahman Adak, Zülküf Ergün(amd.) Stenbol : Nûbihar.

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFO

Article Type/Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 02.01.2021

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 08.09.2021

Doi: 10.35859/jms.2021.872810

ÎDEOLOJÎ Û PARTÎZANÎ DI ROMANÊN KURDÎ YÊN SOVYETÊ DA¹

Betül ÇOBAN

Arş. Gör. Zanîngeha Mardin Artukluyê,
Enstîtûya Zimanên Zindî,
Beşa Ziman û Çanda Kurdî,
cbnbetul@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-2715-9885.

KURTE

Piştî Şoreşa Cotmehê ya 1917an, li Yekitiya Komarên Sosyalîst ên Sovyetê (YKSS) hikûmeta nû dest bi xebatên çandî dîke û di 1934 an da Yekemîn Kongreya Yekitiya Nivîskaran dicive. Di vê kongreyê da realizma sosyalîst bi awayekî fermî dibe nêrîna hûnerî ya dewletê. Nivîskarên Sovyetê bivênevê bi rêgeza vê nêrînê berhemên xwe diafirînin. Realizma sosyalîst bi çend rêgezan rû dide û yek ji wan jî îdeolojî û partîzanî ye. Realîstên sosyalîst ên ku bi vê rêgezê derdikevin qada hunerê berhemên bitez dinivîsin û hunera xwe dikin bin emrê doktrînekê an jî îdeolojîyekê. Tespîten xwe ji aliyê sosyalîzmê ve destnîşan dikin û bi awayekî zelal aliyekî îdealîze dikin û aliyekî jî reş dikin. Yekitiya Sovyetê rê li ber hemû miletan vedike ku ew bi zimanê xwe berhemên biafirînin, çand û hunera xwe bi girêdayî şert û mercên Partiya Komunîst vejînin. Kurdên Sovyetê jî ji van derfetên Sovyetan sîd werdigirin û dest bi afirandina berhemên dikin. Ev gotar di mînakê heft berhemên da taybetmendiyên xeta giştî ya realizma sosyalîst vedikole û rengvedana wê ya îdeolojî û partîzanî ya li ser van berhemên dide ber çavan di çarçoveya rêgeza vê teorîyê da. Ev dahûrîn rewşa

1 Ev xebat ji teza nivîskarê ya bi navê “Şopên Realizma Sosyalîst di Romanên Kurdî yê Sovyeta Berê da (1935- 1991)” hatiye nivîsin. Di 2nd International Academic Conference of the College of Languages/ Kurdish Language Dep. /Nawroz University, 2019 Duhok ê da hatiye pêşkêşkirin.

romana kurdî ya Sovyetê dide ber çavan bê ka ew çiqas bi karîgeriya îdeolojiya Realîzma Sosyalîst hatine nivîsîn.

Peyvên Sereke: Yekitiya Sovyetê, Realîzma Sosyalîst, Romana Kurdî, Êwra Kavkazê, Îdeoloji û Partîzanî

Sovyet Kürt Romanlarında İdeoloji ve Partizanlık

Öz

1917 Ekim Devrimi'nden sonra Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde yeni hükümet kültürel çalışmalarına başlar ve 1934'de Sovyet Yazarlar Birliği Kongresi toplanır. Bu kongrede Sosyalist Realizm devletin resmî sanat görüşü olarak kabul edilir. Sovyet yazarları ister istemez bu görüşün ilkelerine göre eserler ortaya koyar. Sosyalist Realizm birkaç ilke ile açıklanabilir ki bunlardan biri de "ideoloji ve partizanlık"tır. Bu ilkelerden yola çıkan sosyalist realistler güdümlü eserler yazarlar ve sanat ürünlerini bir doktrin ya da ideolojinin hizmetine sunarlar. Sanat ve sosyal hayata dair tespitlerini sosyalizme uygun olarak belirlerler; açık bir şekilde taraf tutarlar, diğer fikirleri reddederler. Sovyetler Birliği her milletin kendi dilinde eserler vermesine ve Komünist Parti'nin ideolojisine uygun bir şekilde kültür ve sanatını yaşatmalarına olanak tanımıştır. Sovyet Kürt yazarları da bu resmî ideolojiden etkilenecek eserler yazmışlardır. Bu çalışma, Sosyalist Realizm hakkında birkaç temel noktayı açıkladıktan sonra, bu akımın gölgesinde yazılan Sovyet Kürtçe (Kurmanci) romanlarında "ideoloji ve partizanlık" ilkelerine odaklanır. Bu çalışmada tarihsel örüntüye uygun olarak Sovyetler Birliği'nde yazılmış yedi Kürt romanı ele alınmıştır. Bu analizler, Sovyet kürt romanının realist-sosyalist akımın etkisinde ortaya çıkmasını ve bu eserlerde Sovyetler Birliği dönemi ideolojik etkisine hangi ilkelerle yer verdiğini sunacaktır.

Anahtar Sözcükler: Sovyet Birliği, Sosyalist Realizm, Kürt Romanı, Sovyet Kürt Romanı, İdeoloji ve Partizanlık

Ideology and Partisansip in Kurdish Novels of Soviet Period

Abstract

After the Revolution of October 17, in the Union of Soviet Socialist Republics, the new government began cultural activities and the First Soviet Writers Congress was held in 1934. In this congress, socialist realism was regarded as the official art view of the state. Soviet authors unavoidably produced works within this framework. Socialist realism emerged with a few principles and one of them is "ideology and partisanship". Soviet Kurdish writers were also affected by this ideology. In this study, after giving a few important notes about socialist realism, we will focus on the ideology and partisanship of Soviet Kurdish novels written in this current. For this study, in line with the historical pattern, we will deal with seven Kurdish (Kurmanji) novels written in the Soviet Union. We will analyze how ideology and partisanship are involved in these novels.

Keywords: Soviet Union, Socialist Realism, Kurdish Novel, Soviet Kurdish Novel, Ideology and Partisanship.

EXTENDED SUMMARY

Socialist Realism is a view that is seen as the continuation of realism and highlights its main development with Soviet literature, and it has led to the formation of a homogeneous literature in this country from the 1930s until the dissolution of the Soviet Union. In 1934, the Congress of the Union of Soviet Writers convenes. In this congress, Socialist realism is accepted as the official art view of the state. Socialist realists, who set off from these principles, write guided works and present their works of art to the service of a doctrine or ideology. They determine their determinations about art and social life in accordance with socialism; they openly take sides, rejecting other ideas. Socialist realism, like other literary theories, has a different feature as well as being influenced by philosophical movements. The theorists of this theory are mostly politicians, and the most important pillar on which this driven literature rests is the Bolshevik regime and the Communist Party. Socialist realists interpret events as the result of political ends; they see the novel as a tool for the development of ideologies and society. Writers who act in accordance with this theory defend Marxism and a permanent revolution and propose to look at art with Soviet ideology. For this reason, they behave more like a politician than a novelist.

The Soviet Union allowed every nation to produce works in their own language and to keep their culture and arts alive in accordance with the ideology of the Communist Party. The Kurds, who fled from the Ottomans and took refuge in the Soviets after political turmoil and migrations and started to establish a new life here, will also be affected by this new world order. This will be a unique opportunity for the Kurds, who have not had the opportunity to create a literature in their mother tongue before. Therefore, Soviet Kurdish writers will also be affected by the current official ideology in this atmosphere after the Bolshevik revolution and will start to produce Kurdish (Kurmanji) works in their own language by taking advantage of these opportunities.

This study will focus on the Soviet Kurdish novel, which is characterized as the Caucasus school, consisting of mostly Yazidi Kurds living in the Soviet Union. The aim of this study is to examine the seven novels of seven Kurdish novelists written in the Kurmanji dialect of Kurdish in the Soviet Union between 1935-1991 in line with the ideology and partisanship principle of the socialist realist theory and to determine their common points. The way in which ideology and partisanship take place in these works will be shown. In determining these common points, seven novels written in the specified range will be examined, common aspects will be shown in terms of content and their effects will be determined in line with ideology and partisanship. It will be seen that Kurdish writers also benefited from the opportunities offered by the Soviet regime and wrote most of their works within the framework of this theory. This study will be important and decisive in terms of revealing that the Caucasian Kurdish novel was formed with the ideological and political atmosphere of its own period.

Caucasian Kurdish literature can be evaluated in three periods. The first one is the “Beginning Period” and many conferences and meetings were held in this period covering the years 1920-1937 in terms of awareness raising activities. Kurdish alphabet studies were carried out and the first literary examples were given with this alphabet; newspaper studies were made. During this period, the first Kurdish Kurmanci novel, Şivanê Kurmanca, was written by Erebe Şemo in 1935. The second period

is the “Pause Period” and covers the years 1937-1955. The main reason for this naming is that many writers were displaced due to Stalin’s immigration and exile policy and not much work was produced in this period. A few theatre plays and scripts are prominent works of this period. The third period is the “Mastery Period” between the years 1955-1991. Writers returning from exile begin to write with great zeal to avoid the eighteen-year pause. The heavy conditions of the Stalin period eased and a relatively comfortable summer environment was created. The seven works that will be examined in this study are the products of this period.

Of course, the works to be examined are not limited to these, but seven novelists and seven works will be sufficient as a sample group for a study in this context. Data analysis in qualitative studies is a challenging method for researchers. The scarcity or absence of standard methods can be seen as a problem in social studies, and many researchers analyse such studies based on their own scientific background. This study takes care not to stay away from scientific methods as much as possible. For this reason, of course, novels were chosen as the primary source. In the analysis, the data were compiled by scanning method and the works were examined with Marxist criticism.

According to Marxist criticism, literary works are responsible for reflecting the ideology of the period in which they were written. The works examined in this study have also reached this conclusion. Each writer praises the Soviet regime in accordance with the ideology of the period and highlights the good and beautiful aspects of the regime. Feudalism and the bourgeoisie are harshly criticized, the revolution and the Communist Party are idealized. Lenin and Stalin are seen as great liberators and are always praised. All the bad characters are the sultan, agha, bey, emir and feudal, who are the representatives of the ruling class. They oppress people, exploit labour, and are far from human values. Novel heroes are created in a uniform way far from being a character. They fight against the ruling class, feudalism and the bourgeoisie; they fight with the sultan, the aghas and the beys. They do not have human weaknesses; they approach everything ideologically. They give courage to the people in desperate and bad times, they do not give up on their great goals and ideals, no matter how much they suffer. They always educate themselves, serve the people; they become a good example and saviour for the people. All these show that the Soviet Kurdish novel, like its contemporaries, exhibits an ideological and partisan attitude in this respect.

Destpêk

Li Rusyayê bi serketina Şoreşa Cotmehê û bi damezirandina sosyalîzmê ra realîzmeke nû ya civakî/sosyalîst derdikeve holê û ev yek jî di navbera civak û mirovan da têkiliyên nû û sincekî (etîk)yên civakî bi xwe ra tîne. Di huner û edebiyatê da armanceke civakî û berpirsiyariyek ava dibe. Bi vê berpirsiyariyê pêdiviyên gel bi rêyeke edebî dibe mijara hunerê. Realîzma Sosyalîst, şaxeke ji realîzmê ye û geşedana xwe bi edebiyata Sovyetê pêş ve birîye. Di 1934an da Yekemîn Kongreya Nivîskarên Sovyetê dicive û biryarek tê girtin ku Realîzma Sosyalîst ji wê dîrokê pê ve dibe nêrina hunerî ya fermî ji bo Yekitiya Sovyetê.² Biryarên berbiçav ên ku di vê kongreyê da hatine girtin esasen rêgezên xwe, çavkaniyên xwe ji nameya Stalîn werdigirin ku ev name 2yê Berfanbara 1930an da ji bo Demjan

2 Ji bo agahiyên berfireh ên derheqa realîzma sosyalîst da hûn dikarin binêrin: (Oktay, 2008) û (Kurtulmuş, 1996).

Bedny hatiye nivîsîn. Li wir Stalinî nivîskar wek “endezyarên ruhên mirovan” şayesandiye (Tunalı, 1993:149-150) û ev yek jî di kongreyê da ji bo teoriya Realîzma Sosyalîst bûye rêgezeke bingehîn. Li gor vê teoriyê divê nivîskara/ê sosyalîst hişê civakê ava bike, civakê bi îdeolojiyê bixemilîne û li hember kapîtalîzm û dagirkeriyê serî hilde û xelkê bi rê bixe.

Realîzma Sosyalîst bingeha xwe ji nêrîna materyalîst werdigire û bi felsefê û îdeolojiya Marksîst şekil dide esasên xwe. Avakarên estetîka marksîst Karl Marks û Engels mijarên li gor texayyûlên berhemên edebî bi diyardeyên realîzmê sînor kirine. Lewra ye teorîsyenên Marksîst ên li pey wan rastîbînî kirine krîtera sereke ji bo nirxên edebî. Vê teoriyê di serî da huner wek amrazêke ragihandina îdeolojiyê dîtiye ji bo xelkê. Ev yek jî gelek caran encamên wisa dane ku hunermend tu fikarên estetîk nekirine mebest ji xwe ra û rastiyên mîsoger bûne armancên sereke ji bo realîstên sosyalîst. Ev tevger jî wisa rê li ber nivîskaran vekiriyê ku berhemên xwe bi vî şiklî bînin.

Edebiyata Sovyetê û teoriya wê ya Realîzma Sosyalîst bi vî awayî peyda dibe û armanc û naveroka wê rasterast ji aliyê kesayetên siyasî ve tê diyarkirin. Nivîskar berhemên xwe wekî berpirsiyariyekê dinivîsin. Ev helwest jî encamêkê bi xwe ra tîne ku naveroka wan dişibin hev. Rêzebûyerên berhemên her çiqas ji hev cuda bin jî hîmên tematîk, dem û mekanên bûyeran û lehengên wan rengê hev didin. Lehengên wan bi giştî endamên çîna karker in, keda wan tê xwarin ; kemasiyên civakê derdixin holê, aşkere dikin ; temsîliyeta kesên li hember kedxwarî û emperyalîzmê dikin. Divê di şerê li hember kedxwaran da bi ser bikevin û serfiraz bibin.

Edebiyata kurdî ya Sovyetê jî piştî gelek buyarên qewimî³ wek perçeyêke biçûk a edebiyata Sovyetê di çarçoveya nêrîna siyasî ya rayedarên Sovyetê de tê afirandin û taybetmendiyên realîzma sosyalîst di nav xwe de vedihewîne. Ji xwe piştî kongreya 1934an berhemênîneke din jî ne mimkûn bû, mefera nivîskaran nebû. Edebiyata kurdî ya Sovyetê jî ligel van geşedanan cara yekem derfeteke fireh dibîne û derdikeve qada cihana edebiyatê. Nivîskarên kurd bi şert û mercên demê girêdayî Partiyê (Partiya Komûnîst) bi karîgeriya realîzma sosyalîst berhemên xwe dinivîsin⁴ û bingeha romana kurdî diavêjin.

Di vê gotarê da ji bo diyarkirina xeta giştî ya karîgeriya realîzma sosyalîst li ser romana kurdî ya Sovyetê ji heft nivîskarên cuda heft roman hatine hilbijartin. Ev roman berhemên qonaxa dawî ya vê edebiyatê ne. Romana Erebe Şemo Jiyana Bextewar 1959an da, romana *Hewarîyê* ya Heciyê Cindî di 1967an da, romana Eliyê Evdilrehman Gundê Mêrxasan di 1968an da, romana Kurdê Rêwî ya Sehîdê Îbo di 1979an da, romana Dê û Dêmarî ya Egîdê Xudo di 1986an da, romana Bawerîyê ya Ahmedê Hepo 1990anda, romana Fîncana Ferfûrîyê ya Ezîzê Gerdenzerî 1990an da hatiye weşandin. Bêguman ji xeynî van berhemên jî gelek berhemên edebî hene ku mirov dikare di çarçoveya Realîzma Sosyalîst da binirxîne. Heta li gorî teza Çoban (Çoban, 2017:155) berhemên di dewra Sovyetê da hatine nivîsîn bi giştî realîst-sosyalîst in. Ev roman ji bo destnîşankirina îdeolojî û partîzaniya edebiyata Kurdî ya Sovyetê hatine hilbijartin û nivîskarên navborî jî di vî warî de kesayetên naskirî yên vê edebiyatê ne. Li ser bingeha Realîzma Sosyalîst ev berhem dê bîn analîzkirin. Gava ku behsa karîgeriya Realîzma Sosyalîst tê kirin ev nayê wê wateyê ku bi her layenê ve dê bê lêkolînkirin. Lewra teoriya Realîzma

3 Hatina kurdan a Sovyetê bi girêdayî siyaseta Osmanîyan ve girêdayî ye û şerê di navbera Osmanî û Rûsan da dibe sedema koça kurdan ber bi Sovyetê ve. Ji bo agahiyên berfireh hun dikarin lê binêrin (Çoban, 2017).

4 Wekî ku berê jî hatibû destnîşankirin, piştî kongreya 1934an Realîzma Sosyalîst dibe nêrîna fermî ya dewletê û nivîskarên kurd ên Sovyetê jî divê li gorî wê biryarê tevbigerin, berhemên xwe li gorî wê biryarê biafirînin.

Sosyalîst bi gelek rêgezên deng vedide.⁵ Lê ev gotar balê dikêşe li ser rêgeza îdeolojî û partîzaniyê û dîsa dahûrînên xwe yê derheqê van berhemana da raberî xwendevanan dike.

1. Îdeolojî û Partîzanî

Di Realîzma Sosyâlîst da armanca sereke nîşandayîna rastiyê ye. Divê teorîsyenên vê nêrînê rastiyên partiyê bi awayekî xurt raberî xelkê bikin. Nivîskar jî bi vî şiklî rastiyên ku berhemên xwe da tesbît dikin bi awayekî sosyolojîk şîrove dikin û bi îdeolojiya hunera xwe diafirînin. Gelek jî wan beriya hunerê da fikara pêkanîna dozê dikin û ji xeynî nivîsandina romaneke baş armancên din datînin ber xwe. Pirsgirêkên welatê xwe û derdên gundiyan bi awayekî terefîdar carinan bi hezkirinê carinan bi xezebê tînin zimanî ; carinan tenê bi nêrinekê û carinan jî bi awayekî berfireh li ser disekin.

Realîstên sosyâlîst bûyeran wek encama armancên siyasî şîrove dikin û romanê wek amrazekê dibînin ji bo îdeolojiya xwe û ji bo pêşvebirina civakê. Li gor kesinan hemû mesele xirabî, dizîtî, neheqî û bêrêtiyê ye û divê meriv balê bikişîne ser. Hin kes di pergala civakê da ji aliyê Marksîzmê ve hin guhertinên mayînde, heta şoreşê dixwazin. Ji romannivîsekî zêdetir wek rojnamevanekî alîgir û wek siyasetsvanan tevdigerin.

Realîzma Sosyâlîst sîstema mulkiyeta şexsî û paşxana wê ya siyasî û hişmendî rexne dike û li aliyekî jî çî li hember civaka sosyâlîst be ji binî ve red dike. Ev teorî sîstema kapîtalîzmê û jiyana ku bi vê hişmendiye ava bûye rexne dike ku bi vê erkê dibe partîzan (Akçay, 1998 :19-20).

234

Berhemên ku bi vî rengî hatine nivîsîn, herçiqas ji aliyê cûre û esasên xwe ve heta radeyekê ji hev cuda bin, dîsa jî di bin banê îdeolojiyê hevpar da dicivin. Ev yan pesna komûnîzmê didin yan jî diavêjin canê dijberên komûnîzmê yanê wan rexne dikin. Lewra berhemên edebiyata Sovyetê pincara enî çiyayî ne (Siniavski, 1967 : 29- 30).

Realîzma Sosyâlîst ne tenê xwedî qaîdeyên diyarkirî lê belê xwedî nêrîn û bergehên diyarkirî ne. Ev teorî pêşniyaz dike ku li dinyayê û li hemû mirovan bi îdeolojiya Sovyetê bê temaşekirin. Armanca wê ew e ku hunerê bike amraza partiyê.

2. Raçavkirineke Kurt li Ser Tradîsyona Romana Kurdî ya Sovyetê (1935- 1991)

Edebiyata kurdî û bi taybetî jî romana kurdî, berhemana xwe ya mezin û bibandor li dîyasporayê⁶ derdixe holê. Êdî dîyaspora ji bo romana kurdî dibe welatê eslî (Ahmedzade, 2004: 195). Kurdên ku ji welatê xwe sirgûn bûne û çûne dîyasporayê, nostaljiyên xwe û wezîfeyên xwe yê neteweyî bi nivîsandinê xwestine telafî bikin. Bi vî awayî xwestine ku çanda xwe biparêzin û ji bo dahatûya gelê

5 Li gorî Çoban rêgezên teoriya Realîzma Sosyâlîst bi gîştî ev in:

“1. Îdeolojî u Partîzanî

2. Ked û Kedxwarin [istismar]

3. Lehengên Erênî

4. Romantîzma Şoreşger

5. Folklor

6. Dîn

7. Dîrokîti

8. Gelparezi

9. Mijaren Aboriye, Sîstema Kolxoz û Sovxozan” (Betül Çoban, 2017: 10 - 22).

6 Derheqê dîyasporayê da ji bo agahiyên berfireh hun dikarin li pirtûka “Diyaspora Mekanları” ya Mînoo Alinia binêrin. Peyva dîyasporayê bêtir Ewropa tîne bîra me lê em qebûl bikin nekin dîyasporaya herî mezin ya kurdan li Kavkazayê ye. (Alinia, 2007)

xwe bixebitin. Ev yek kurdên Sovyetê da bi rehetî tê kifşkirin. Dijasporaya Sovyetê (ku êdî bûye wekî welatekî) ji bo kurdan bi taybetî jî ji bo kurdên Kurmanc dibe qada ronesansêkê.⁷ Bi awayekî şênber qedera kurdên Sovyetê diguhere. Piştî Şoreşa Cotmehê serkeftinên çandî û edebî xwe nîşan dide.

Jiyana edebî û çandî ya kurdên Sovyetê, nêzikî heftê salî ye. Ev çand û edebiyat dikare bi sê êwran bê vekolîn.⁸ Her çiqas ji bo edebiyata kurdî ya giştî parvekirinek mimkûn nebe û wêneyeke hevgirtî nikaribe bê çêkirin jî, ji bo edebiyata Sovyetê ev yek mimkûn e. Ev parvekirina li êwran hem ji bo lêkolînan rêgezand dide ber destê lêkoleran û hem jî nîşaneyê pêşveçûyîna çand û edebiyatekê dide ber çavan.⁹

Êwra yekem (1920- 1937) di salên 1920î da bi xebatên perwerde û alfabezan dest pê dibe û nivîskar û rewşenbîrên wê dewrê hewl didin ku bingehê çêkin ji bo zimanê edebiyateke nivîskî. Di salên 1930î da bi rêya edebiyata rûs û ermenyan gelek wergerên bi kurdî tîn amadekirin. Bi ceribandînan her cure berhemên, edebiyata kurdî ya li Sovyetê bi “destpêk”ekê xwe nîşan dide. Di 1935an da yekem romana kurdî ya Erebe Şemo ya bi navê Şivanê Kurmanca tê çapkirin.

Êwra duyem (1937-1955), bi desthilatdariya Stalîn û qedexeyên wê demê tê pênasekirin. Êwra duyem jî dikare weke êwra “rawestî”ê bê binavkirin. Lewra di wê serdemê da pêşveçûna ziman û çanda kurdî tê sekinandin. Di dibistanan da perwerdeya bi kurdî tê qedexekirin û hemû dibistanên kurdan û akademiya perwerdehiyê tîn girtin. Gelek rewşenbîr, nivîskar û helbestvanên kurd ji kar tîn avêtin, tîn girtin û sirgûnkirin. Erebe Şemo sirgûnî Sibiryayê dikin; Heciyê Cindî, Cerdoyê Gêncî, Ahmedê Mîrazî, Cangîr Axa û Şamil Têmûr desteser dikin û dixin girtîgehê. Ji ber wê ye ku di navbera van salan da li ser edebiyat û romanê zêde berhemên nayên dîtin digel ku du berhevokên giştî ya nivîskarên kurd û berhevoka çîrokên Heciyê Cindî a bi navê Siva Teze (1947) hatibin weşandin jî.

Ligel van qedexekirinan şaxeke din piçek ronayî dide wê serdemê. Di 1937an de li gundê Elegezê Şanoya Dewletê ya Elegezê tê vekirin. Lîstikvanên ewil ji nav keç û xortên wê herêmê tîn bijartin. Kar û barên şanoyê ji aliyê dewletê ve tê finansekirin û şanogerên ermenî ciwanên kurd perwerde dikin. Nivîskar û şanonivîsên ermenî li ser hîmên zargotin û jiyana kurdan gelek şanoyan dinivîsin. Mem û Zîn a S. Taronsî; Ker û Kulik, Siyabend û Xecê, Keça Mîrikê û Gur Heso yên S. Gensoyanî hin ji van in. Wekî din berhemên Rûs, Ermenî Gurcî û Azerîyan derdixin li ser dîkê. Herwiha berhema Celatê Koto Lur de Lur, berhema Heciyê Cindî Miraz û berhema Cerdoyê Gêncî Çuşka Doxdiryê û Bira jî li van şanoyan tîn lîstin. Ev şano di 1947an de tê girtin lê dîsa jî di demeke kin de nêzikî 30 pîyesan ve çandeke mezin ava dibe û kadroyên baş perwerde dibe ji bo dahatûyê.

Di êwra sêyem (1955-1991) da, edebiyata kurdî ya li Sovyetê, bi hewldanên mezin û piştrast careke dînan radibe li ser piyan û li hember rawestîna hijdeh salan bi awayekî tecrûbedar/xweytecûbe disekine. Lewra hêjayî gotinê ye ku wekî êwra “hostetî”yê bê binavkirin. Di wê serdemê de êdî polîtîkayên ser-

7 Her çiqas peyva diasporayê di bingeha xwe da fikrên neyînî bîne bîra me jî, hin lêkolêr û nivîskar hemberî vî qasî ne. Diasporayê wekî qadekê dibînin: qada hişmendiyê. Yek ji wan jî Khaled Khayatî ye. Li gorî Werbner jî diaspora qada hişmendiyê ye, piraniya wargehan jî bi wê re eleqeder e. Homî K. Bhabha dibêje ku “diaspora, ji bo estetîka post-kolonyalê çavkaniyek e.” Ji bo agahiyên berfireh hûn dikarin binêrin: (Khaled Khayatî, 2009)

8 Di mijara parvekirina li êwran jî Eskerê Boyik, Tosinê Reşîd û Têmûrê Xelîl sûd hatiye wergirtin. Bnr. (Boyik, 2012: r. 25-26; Reşîd, 2012:202-212, dnd. (brh.) Erbay, 2012, r. 202-212) û (Xelîl, 2014: r. 12-23.)

9 Parvekirina edebiyata kurdî ji bo hin lêkolêran hêja jî ne mimkûn e. Ferhat Shakely bi xwe jî, ku bi iddiyekê derdikeve dibêje ku wî hemû herêmên kurdan ber çav girtiye û ji bo edebiyata kurdî berhevkirineke giştî kiriye, wê yekê tam nekariye pêk bîne. Lewra edebiyata Sovyetan derveyî xebata xwe hiştiye û iddia kiriye ku romana kurdî di salên 1960î da derketiye holê. Lê ji bir kiriye ku romana yekem di salên 1930î da li Sovyetê hatiye nivîsîn û çap bûye. (Shakely, 1998).

dama Stalîn û tundiya li ser kurdî radibe, rewşenbîr û nivîskarên ku sirgûniyê da ne vedigerin welatê xwe. Di vê serdema sêyem da, di warê pexşanê da pêşketînen mezin çêdibin. Di destpêkê da ji xeynî Şivanê Kurmanca(1935) ya Erebe Şemo nimûneyên romanê peyda nabe û herwiha yên çîrokê jî. Lê ev rewş di vê serdemê da diguhere. Li gel Erebe Şemo, Heciyê Cindî, Emînê Evdal û Ahmedê Mîrazî; navên wek Eliyê Evidilrehman, Sehîdê Îbo, Egîdê Xudo, Ahmedê Hepo, Nadoyê Xudo Maxmûdov, Emerîkê Serdar, Sîma Semend, Wezîrê Eşo, Prîskê Mihoyî, Xelîl Mûradov (Xelîlê Çaçan), Mîroyê Esed, Tosinê Reşîd, Çerkezê Reş, Casimê Celîl, Ahmedê Gogê, Elîxanê Memê, Hamoyê Rizgo, Babayê Keleş û Vanîkê Elîxan bejn û bala xwe di warê pexşanê da nîşan didin.

3. Rengvedanên Rêgeza Îdeolojî û Partizaniyê

3.1. Jiyana Bextewar (Rewan, 1959)

Erebê Şemo wekî nivîskarekî kurd “bi şoret tê naskirin û nav û dengê wî çawa li welatê Sovyetê wisan jî li nava rewşenbîrên kurd ên wê demê da belav dibe” û wekî “bavê romana kurdî” tê pejirandin (Boyîk, 2007). Ligel neheqiyên hatine serê wî dîsa jî bi awayekî partîzanî romana xwe dinivîse û wekî tê dîtîn dev ji îdeolojiya xwe bernade. Her du romanên Erebe Şemo Şivanê Kurmanca (1935) û Berbang(1935) wekî otografiya wî hatine nivîsîn. Heta tê dîtîn ku Berbang bi awayekî zelal versiyoneke berfirehkirî ya Şivanê Kurmanca ye. Christine Allison jî ji bo Berbangê dibêje ku “...ne pirtûkeke cuda, lê venivîseke Şivanê Kurmanca ye” (Allison, 2014:145). Lehengê pirtûkê (yanê Erebe) ji bo Partiyê¹⁰ bi dil û can dixebite.

236

Romana Jiyana Bextewar (Şemo, 2015) piştî sirgûniya Erebe Şemo çap dibe. Rasterast nayê gotin ka ev roman jî wekî her du romanên berê otobiyografiya Erebe Şemo ye lê dîsa jî li hin deran bi awayekî teknîkî dikeve hin nakokiyên û xwe dide dest ku Misto -yek ji lehengên romanê- Erebe Şemo bi xwe ye: “Xortekî ji kurdan, navê wî Misto bû. Wî pak bi zimanê Êris û Ermenîyan zanîbû û bûbû uzvê Partîya Bolşevîkan û çî qirarîen partiyê hebû bi destê wî Mistoyî teşkîlata Bolşevîkan bi dizîka ve derbas dikir li nava Kurdan, Ermenîyan û paleyêd mayîn...” (r. 102). Misto lehengê sereke ye her du romanên wî yên berê (Şivanê Kurmanca û Berbang) ye û her wiha ye Jiyana Bextewar jî. Bi gelek nimûneyan tê dîtîn ku serboriyên Erebe û Misto li hev tên: “Lê Misto kaxêz gişk kuta kiribûn, ew êdî ber bi jor de hildikişîya ber bi çadirê xwe ve diçû. Bi vî teherî Partîya Bolşevîkan îdêya Marks û Lenîn li nav esker û xebatçiyên belav dikir” (r. 112). Misto jî wekî Erebe di nav leşkerên Qazax da navbeynkariyê dike, ji ber ku çend zimanan dizane. Bi Bolşevîkan ra kar dike û ‘kaxez’ên partiyê di nava gundiyan, rêncberan û karkeran da belav dike. Di mîtînga yekê Gulanê da li ser xebatên partiyê diaxive û pesna Bolşevîkan dide û ji ber wê jî tê girtin.

10 Divê bê gotin ku hin termînolojiya kurdên Sovyetê di vê xebatê da hatiye bikaranîn. Wekî mînak di tevahiya romanên da navê Partiya Komûnîst ya Yekitiya Sovyetan bi navê xwe ye resen nehatiye bikaranîn, di dewsa wê da “Partî” tê gotin ku di gotarê da bi heman kontekstê da ev peyv gelek caran hatiye bikaranîn. Wekî din Hikûmeta Sovyetê jî gelek caran bi navê “Dîwan” an jî “Dîwana Sovyetê” hatiye bikaranîn ku heman aqubet ji bo wê peyvê jî derbasdar e.

Nivîskar di beşa “Şerê Împeryalîstîyê, Sala 1914an” da behsa şerî dike û heta sala 1917an tê. Şerê Cîhanê yê Yekem bi vî rengî dibe paşxaneyekê ji bo vê romanê. Li vir dîsa lehengê romanê Misto bi Partiya Bolşevîkan ra dixebite û tevî wan propagandaya komûnîzmê dike, xebatan dibe nava karkeran û leşkeran. Li hember burjuvaziyê xebatên wisa bi dil û can dike ku hevalên wî yên partiyê timî pesnê Misto didin. Propagandaya Lenîn û bolşevîkan di vê romanê da dibe mijara sereke ji bo nivîskarê sosyalîst. Romanê ji bo îdeolojiya xwe dike amrazekê û ji bo vê yekê jî lehengên xwe bi kar tîne û bi rêya wan fikr û ramanên xwe empoze dike. Mîxaylovê komûnîst gelek caran bi hevalên xwe yên partiyê ra diaxive û dibêje ku:

Gerekê em wisa bikin, wekî eskerên me berê tivingên xwe biguhêzin ber bi dîwana padşê ve, ber bi bûrjûvaziyê ve bikin, çimku ev şer wan dest pê kir ji bo kara xwe. Pale û gundî xwîna xwe dirêjin, lê burjûvazî, milkedar cêba xwe tijî dikin (r.104).

Yekê Gulanê ji bo karker û gundiyan rojeke girîng e û di vê berhemê da jî behsa wê hatiye kirin. Teşkilata Partiya Paleyên Sosyaldemokratîyê a Ûrisêtê (a Bolşevîkan) xebateke gumreh ji bo vê rojê dike. Lozung dinivîsin, parçeyên sor amade dikin. Wê çaxê cara ewil e ku ewqas miletên Kavkazê di bin destê Partiya Bolşevîkan da dixebitin, wekî birayan karê Eyda Yekê Gulanê dikin û kes li yekê din re bi çavekî nijadperest nanêre (r.110). Misto jî di vê mîtînga mezin da radibe ser dîkê diaxive, li gorî lozungan çî tê bîra wî behs dike û pesna şoreşê dide. Ji ber vê axaftinê jî ji aliyê diwanê ve tê girtin. Bi rêya bîranînên Misto yên li girtîgehê tê zanîn ku wî pirtûka Lenîn a “Pêşdeçûyîna Kapîtalîzmê li Ûrisêtê” xwendiyê û bûye bolşevîk. Baweriya kurdan bi Lenînî heye û wisa bawer dikin ku ew rizgarkerê wan e. “Erê weleh xwedîyê me kesîban Lenîn e, Partiya Bolşevîkan e, em gerekê îro gişk li Dîgorê bibêjin, dixwazin dîwana pale û gundîya” (r.126). Misto (êdî tê zanîn ku ew Erebb Şemo bi xwe ye) hevalên xwe hîn gotinên Lenîn û Partiya Bolşevîkan kiriye. Li vir tişteki balkêş ew e ku nivîskarê romanê gelek caran tîne zimanî ku Misto bolşevîk e, şoreşgerê partiyê ye û her ji bo Dîwana Sovyetê û ji bo kurdan dixebite. Ev fikar hertim di nava romanê da derdikeve pêş. Ji ber ku Erebb Şemo piştî sirgûniya xwe her dixwaze ku bîne zimanî ku ew komûnîst e û sosyalîst e (Şemo, 2007: 7).

Li gundên kurdan bi serkariya Partiya Bolşevîkan û dewleta Sovyetê êdî jiyaneke nû ava dibe. Xebatên di nava kurdan da ‘rind, bi dil û can û komûnîstî’ derbas dibe lê kesên ku dixebitin nexwendî ne, nikarin gotinên Lenîn û Partiya Bolşevîkan bi zanebûna Marksîzmê- Lenînîzmê bibin nava kurdan. Pêwîstiya kurdan bi kadroyên xwenda hene lê hîn jî ew kadro amade nînin. Di 1927an da Misto diçe Moskovayê li cem ‘hevalê Stalîn’ û behsa rewşa gundên kurdan dike (r.221). Komîteya Merkezî ya Partiya Bolşevîkan vî karî dispêre Mixayîl Îvanoviç Kalînîn û li Yêrêvanê ji bo kurdan teknîkûma pedagojîyê û li Lenîngradê Fakulteta Karkeran (paşê ev fakulte dibe Înstîtûta Miletêd Biçûk a Sovyetîyê) tînen vekirin. Misto jî li wir dibe dersdar û ciwanên kurdan dişîne wan enstîtûyan ku perwerde bibînin, vegerin karê miletê xwe bikin û ji bo Partiyê bixebitin. Sehîd jî di vê enstîtûyê da dest bi xwendinê dike. Ew wisa baş dixwîne û hîn dibe ku “ji bo Katîbê Cabdarî ê Teşkilata Komsomolan li Înstîtûtê tê bijartin û dibe ûzvé buroya komîteya partiyê” (r. 222). Di havîna sala 1932an da Sehîd bi awayekî serkeftî xwendina xwe diqedîne û rojê da bilêta xwe distîne û vedigere gundê xwe. Di rê da yekî xerîb ji wî dipirse ka ew ji kîjan miletî ye. Gava ku Sehîd bersiva wî dide û dibêje ku ew kurd e, ew mêrik ji wî bawer nake. Ew ecêb dimîne ku berê yekî kurd bi cil û bergên rind, bi axaftineke xweşik û xwenda

nedîtiye. Nivîskar bi vî awayî nîşanî xwendevanan dide ku êdî kurd jî bi xwendina xwe, bi xebatên xwe û bi tevgerên xwe di nava civata Sovyetê da cih digirin. Bi lehengê xwe yê Şehîd jî vê yekê tîne zimanî: “Erê gelek bawer nedikirin, wekî Kurd jî bêne Lenîngradê, lê bi saya Partiya Komûnîst û dewleta Sovyetê niha kurd jî têne vî bajarê mezin” (r. 225) û dixwînin.

3.2. Kurdê Rêwî (Rewan, 1979)

Kurdê Rêwî (Îbo, 2009) di 1959an da tê nivîsîn û di 1979an de li Yêrêvanê tê çapkirin. Nivîskar Şehîd Îbo armanca xwe ya nivîsînê di beşa “Sivte”yê de diyar dike:

Merivekî wexta tasa ava sar ji kanîkê vexwar gotî wê tucar bîr neke. Ew kanî bona me Oktyabra azadar e. Ewê li ber me dergê emrekî teze vekirin. Ewê da destê min qelema hana, ji wê jî ev nêtana dirijine ser kaxezê (r.16).

Ev yek bi tena serê xwe dikare mîsyona nivîskarî aşkere bike lê minetdariya wî li vir xilas nabe. Ew bi awayekî kronolojîk behsa çûyina êla xwe ya Ûrisêtê dike û dide zanîn ku ev ciyê şanaziyê ye:

Şûrê Romêyî neheq gundiye me’rûm li serê riya xistin. Sala 1920, wexta Ûrisêtê da beyreqa dimilmilî, tevî ermeniyê gundê cînar Ortila jî ji qetla Romê azabûn pê danîne ser şemîka emrekî teze. Roja îro jî, şikir ji erdê heta ezmîn, têr û tijî derbaz dikin (r.15).

Rizgarkeriya Şoreşa Bolşevîk di rûdanên piştî Şoreşê da bêtir di çarçoveya hizrî û çandî da derdikeve pêş ku mirovan ji têgihîştin û çandêke paşketî rizgar dike (Ergün, 2018a). Ev berhem jî rizgarkeriya şoreşê bi pesna Lenînzîzmê û partiyê bi awayekî aşkere vedibêje. Tekane rêya xilasbûnê di îdeolojî û fikra sosyalîzmê da dibîne. Lenîn ji bo van lehengan û ji bo kesîb û hejaran ‘rizgarker’ e; dîwana ku ew dê bîne ji bo çîna bindest hêviyeke mezin e. Baweriya wan a bi Lenîni gelek caran bi dubareyan tê nîşandan: “Ez ji giliyê Lînin zef bawer dikim, teva Rêvolyûsiya Sosyalîstiyê jî wê wira şemal bide. Ew şemalê te’riya qurna betreng bike” (r. 92). Bi vî baweriyê bi dil û can xebatên xwe dikin û xwedî li doza xwe derdikevin. Xaleke din ya balkêş jî ew e ku partîzanî û îdeolojiya karakteran dikeve pêşiya jiyana wan a şexsî û taybet. Gava ku karekî partiyê hebe yan jî xebatek ji bo şoreşê hebe dev ji hemû jiyana xwe berdidin û hewl didin ku wî karî tamam bikin: “Niha dewraneke teze destpê dibe, em nikarin û îzna me jî tune, ku mîna berê derbaz bikin” (r. 37).

Nivîskar gelek caran wêneyên xirab ên sîstema zordariyê bi peyv û şibandînen nebaş radixin ber çavan û paşê jî wekî xilaskerekê behsa pêvajoya Şoreşa Bolşevîk dikin. Ev her du dîmen wekî reş û spî dijî hev in. Di realîzma sosyalîst da her bûyer û leheng bi vî şeklî reş û spî tîne şayesandin. Lehengên girêdayî çîna serdest ji kîjan milletê bibin jî bi gotinên nexweş tîne nasandin. Li hember vî jî kesên ji çîna bindest her çiqas gundî bin yan jî belengaz, kesîb bin dîsa jî bi awayekî xweşik û erênî tîne şayesandin. Derûniya wan tune û ew ji bo armancên nivîskarî di nav kontekstekê de tîne bikaranîn. Lewra her bûyer û lehengek ji bo ravekirina îdeolojî û fikran hene. Di vî romanê de jî gundiye hêjar bi nasîna partî û felsefeya wê dibin xwedîbawerî, wêrek dibin û li hemberî çîna serdest serî radikin. Zabitê karmendê dewletê di bin bandora fikr û pratîkên komînîstan da dimîne û ji bo reva girtîgehê alîkariya lehengekî din dike. Ev jî aliyekî din ê partîzaniyê ye. Di vî romanê da lehengekî cuda heye ku şayesandina wî balê dikêşe. Zurbe hem dewlemend hem jî kesekî qenc e û baş hatiye şayesandin.

Ev başbûna wî jî ji rabirdûya wî ya rênçerbûnê tê:

Zurbe bi eslê xwe va merivekî rênçber bû... Lê bextê Zurbe hinekî bi teherekî dinê lêxistibû. Ewî kirîn-firodana beg kiribû, xwe ra êpêce mal qazanc kiribû. Derê mala wî ber her kesîbekî vekirî bû. Sifra wî timê raxistî bû, ewî tasê ava sarjî bêy cînara venedixar (r. 31).

Nivîskar meyla xwe bi vî rênçberiyê ve girê dide. Lewra dê bê dîtî ku Zurbe dê tevî şoreşgeran bibe û bixebite. Heta Hemîd Beg û giregirên dewlemend ji vê yekê zehf aciz dibin û difikirin ka bi çî awayî Zurbê ji gundiyan biqetînin. Ji bo vê jî Meyana keça Zurbe ji kurê Keleşê rûspî ra dixwazin. Bi vî awayî dixwazin ku têkiliya wî ya kesîban qut bikin. Lê Zurbe vê yekê qebûl nake û ji ber fêl û hîleyên Hemîd Beg, Keleş û Pîr Mîrzoî terka gund dike û diçe gundekî ermeniyên. Li vir dostê kal û bavên Sûrê ermenî aliyê wî dike û li wan xwedî derdikeve. Bi vî awayî Zurbe jî dikeve nava karên Partiyê û doza dîwaneke nû dike ku ew dîwan, dîwana kesîb û belengazan e.

3.3. Dê û Dêmarî (Rewan, 1986)

Romana Egîdê Xudo ya Dê û Dêmarî (Xudo, 2016) ji aliyê serlehenga xwe va ji yên din cuda dibe. Di vê romanê da serleheng jineke kurd e û destgirtiyê wê ji bo şerekî li hember burjuvazî û faşîzmê çûye û venegeriyaye. Bi destê nivîskarekî zîlam jîyan û derûniya jineke kurd¹¹ hatiye nivîsîn ku heta wê çaxê zêde mînakên wê nîn in ji xeynî Xatê Xanima Eliyê Evdilrehman. Di vê romanê da ne tenê pesindayîna sîstema Sovyetê lê belê hewldana fêmkirina derûniya jinekê jî cih digire.

Di vê pirtûkê da jî îdeolojiya Lenîn û partîzanî bi awayekî aşkere xwe dide der. Hertim danberhevek heye di navbera rabirdû û dahatûyê da. Derfetên ku hatine bidestxistin bi awayekî minetdar ji devê lehengan tên bihîstin: “Salên dirêj derbas dibin. Gundê Mêrgesorê hatiye guhastinê. Hukumatê û daîrên curbicure mal û xaniyên nû çêkirine. Hemû tişt bi tevayî hatine guhastinê, cahilên gund pir bûne, dixwînin, bi jîyaneka nû dijîn û dixebitin.” (r. 41)

Şerê li hember burjûva û faşîzmê bi reşkirina Hîtlerî di romanê da gelek caran derbas dibe: “Belkî kilîta reş bi devê Hîtler bikeve, di rûyê vî şerî da ev xelqa hemû çawa dizêre!” (r.21) Bi vî awayî di romanê da gelek caran li ser zîmanê karakterên romanê dijayetiya Hîtler tê kirin û piştgiriya helwesta Sovyetê tê vegotin.

Wekî Ergün (Ergün, 2018b) jî destnîşan dike heman alîgirî di dijayetiya adetên kevin da jî tê kirin ku li pêşîya “jîyana teze” ya sîstema Sovyetê asteng in. Dema di bin karîgeriya Şêx Sefo da bavê Sîsê naxwaze keça xwe bide Saşa, Reşîd û Evêlîna Rubênovnaya wek nûnerên îdeolojiya Sovyetê bi axaftinên xwe vê meseleyê çareser dikin û pêşî li fitneya Şêx Sefo digirin. Ev jî dide zanîn ku Dê û Dêmarîyê da jî serdema piştî Şoreşa Bolşevîk û bernameya damezirandinê ya Sovyetê wek fonksiyoneke erênî cihê xwe girtiye.

3.4. Gundê Mêrxasan (Rewan, 1968)

Romana Eliyê Evdilrehman a bi navê Gundê Mêrxasan (Evdilrehman, 2012) cara ewil di 1968an de li Yêrêvanê, ji aliyê weşanxaneyê Hayastan ve tê weşandin. Eliyê Evdilrehman bi xwe jî destnîşan

11 Ji bo şîroveyeke berfirehtir derheqê derûniya jina kurd Karê da, hûn dikarin binêrin: (Aydogan, 2014: r. 223).

dike ku ev romana wî ya pêşîn e û di 1959an da dest bi nivîsînê kiriye û di 1965an de tamam kiriye (Evdilrehman, 2012:10). Dîsa şêweya xwe ya nivîsînê jî aşkere dike ku wî “îsbatên tarîxî yên qewmî” berhev kiriye û li ser wan hîman ev roman nivîsiye.

Di romana Gundê Mêrxasan da gelek lehengên şoreşger cih digirin. Wekî mînak Qasim kurê şoreşgerê navdar e û bavê wî Reşoyê Şamilê Kurdoxli “ji bo mehkemkirina qaydeyê Sovyetiyê, xweşjiyina cimaetê” (r.141) emrê xwe dide. Reşo endamê Firqeya¹² Bolşevîkan e û bi mêrxasî li hember “dijminê sinifê” şer dike û tê kuştin. Qasim jî wekî bavê xwe di refên Bolşevîkan da li hember çînen serdest şer dike. Qasim û Çolo bi hev re xebatên kolxozê bi rê ve dibin. Qasim gava ku xwendina xwe xilas dike wekî ciwanên din naçe xwendina bilind, dixwaze ku ji bo milletê xwe û Partiyê bixebite. Demekê xwe ji Xezala hezkiriya xwe dûr dixê ji ber ku Xezal keça Heso Beg e. Lê bi dû ra ku bi partîzaniya Xezalê dihesê û hezkirina xwe eyan dike. Dîsa tê dît ku partîzanî û îdeolojiya karekteran ketiya pêşiya jiyana wan a şexsî û taybet. Nivîskar qiseya lehengên xwe ya evîniyê jî bi şertekê vedibe. Qasim bi şoreşgeriya Xezalê qeneh dibe û dildariya xwe aşkere dike.

Ji xeynî van Gogêya keça kurd jî di vê romanê da derdikeve pêş ku hezkiriya Evdilmecît e û Evdilmecît jî wekî gelekî firqeyekî baş û Bolşevîkekî xurt e. Gogê wêrekiya xwe di şerê ewil da nîşan dide, Riza Efendî bi kêrekî birîndar dike û tîne li berê la xwe. Çolo û giregirên êlê hemû wê pîroz dikin û gotina bi nav û deng ji bo Gogê jî dinehwirînin: “Şêr şêr e, çi jin e çi mêr e.” (r. 45). Keçên kurd jî wekî xortên kurdan di refên şoreşê da cih digirin, ew jî alîgirê Partiyê ne, di jiyana rojane da dîdar û berçav in.

Wekî piraniya romanên kurdî yên Sovyetê Gundê Mêrxasan jî ji bo danberhevê berhemeke nimûne ye. Di vê romanê da jî tê dît ku axa û beg bi zilm û tehdeyîyên xwe cih digirin. Hertim gundiyan dizêrin, ked û xebata wan dişelînin. Ev têrê nake dewletên serdest jî bi bac û xeracan gundiyan dubare dizêrin. Nivîskar panoramaya zordariya feodalîzmê disêwirîne û adetên xirab ên feodalîzmê, nezaniya vê serdemê û paşdemayîna feodalîzmê radixe li ber çavan. Elbet li hember vî kawdan û barûdoxî rizgarkeriya Şoreşa Bolşevîk, azadîxwaziya sosyalîzmê, ronakgeriya Sovyetê û pêşketina aboriya Sosyalîst jî bi şayesandîneke xweşbîn nîşan dide.¹³ Ev jî dide zanîn ku nivîskar meyla xwe ya îdeolojîk û partîzanî bi şêweyê meldar di nava edebiyata xwe da bi cih dike.

3.5. Hewarî (Rewan, 1967)

Yek ji romanên kurdî ya Sovyetê yê ku qonaxêke dîrokî dike mijara xwe ya sereke jî Hewariya (Cindî, 2008) Heciyê Cindî ye. Ev roman jî wekî yên din pesna sosyalîzmê dide û minetdariya xwe ya ji bo Lenîn û Sovyetê jî ji bîr nake. Heciyê Cindî di 1967an da vê romana xwe ya dîrokî-folklorîk diweşîne. *Hewarî* jî du paran pêk tê û li ser jiyana kurdên êzidî radiweste û ji vegotina wê jî diyar dibe ku aliyeke wê ya didaktîk jî heye. Roman di van du beşan da bi awayekî kronolojîk behsa du sed salan dike.

Di Hewariyê da leheng ji bo çîroksaziyê bi awayekî reş û spî hatine şayesandin. Ev jî nîşan dide ku derûniya karakteran ne, lê armanca wan derdikeve pêş. Lehengên neyînî yanê temsîlkarên çîna serdest hertim bi nêrîneke neyînî tîne şayesandin; ew tim xerab in, bêrehm in, xerc û xeracan berhev dikin, kesib

¹² Peyveke Serhedî ye û ji bo Partiyê tê gotin.

¹³ Ji bo danberheveke giştî ya li ser ducemseriya romana kurdî ya Sovyetê hun dikarin lê binêrin: (Ergün, 2017 rr. 644-661)

û belengazan dizêrînin. Lehengên erênî¹⁴ jî li hember vê rewşê; qenc in, baş in, dilsoz û dilpak in; bi hes-teke partîzanî xwedî li doza xwe derdikevin; ji bo armancên bilind dikarin bi rehetî canê xwe feda bikin.

Fêrîkê lehengê vê romanê di tabloya panoramaya reş û spî da qîsma spî sedî sed temsîl dike. Neviyê Emerîk Axa ye lê şoreşgerekî Partiyê ye. Di nava ciwanan da propagandaya Partiyê û Lenîni dîke. Di refên Bolşevîkan da cih digire û li aliyekî ve jî helbest û nivîsan dinivîse, di kovar û rojnameyan da diweşîne. Yanê lehengekî tam anegorî nivîskarên sosyalîst-realist e. Ew hertim gundiyan hişyar dike ku “li Ūrisêta niha Lenîn bi pêş de hatiye, dibêje dinyayeke wisa bê çêkirin, wekî axa lê tunebin” (r. 360). Gundî jî ji Fêrîkî zehf hez dikin, wî wekî temsîlkarê Partiyê dibînin û “pîrs didanê, pê şa dibûn, pesnê wî didan, pesnê wî didan wekî di ber me de xebitiye, ku dewlet bibe ya paleyan û gundiyan” (r. 53).

Wekî romanên din yê ku li Sovyetê hatine nivîsîn, Hewarî jî gelek caran bi gotin û pesinan Lenîni bi bîr dixê ka ew çawa li kurdan xwedî derketiye, çawa welatê Sovyetê ji bo van kesî û belengazan bûye sitargeheke aram û wekhevîyê. Apê Moskov qala sêwîxaneyan dike û dide bawerkirin ku heke ew sêwîxane nebûna zarokên ji ber xelayî xilasbuyî jî wê ji destê wan biçûna. Li vir navê gelek zarokan jî bi lêv dike ku îro ew kes wekî damezrînerên ekola Sovyetê tên naskirin: Wezîrê Nadîrî, Xalîte Celalzade, Emînê Evdal û gelek kesên din. Cerdoyê Genco jî yek ji wan e ku demekê redaktoriya Riya Teze dike. Kamil jî derheqê vê yekê de dibêje ku “Dîwana me per û bask da wan û hezaran, hezaran mîna wan bi fire xist” (r. 44).

Hewarî wekî berê jî hatibû destnîşankirin pesna Lenîni û partîzanî da ji romanên din kêr namîne. Heciyê Cindî bi xwe jî şahidiya serboriya miletekî kiriye ku ew millet ji ber zîlm û tehdeyîyan direve û li welatekî din dihêwire. Lewra çiqas ji destê wî hatiye wî ev serborî nivîsiye. Ji ber wê ye ku gelek caran ev pesindayîn diçe heta minetdariyeke bêhempa û xwe aşkere dike.

3.6. Bawerî (Rewan, 1990)

Bawerîya (Hepo, 2013) Ahmedê Hepo cara ewil di sala 1990an da li Azerbaycanê tê çapkirin. Di nivîsîna vê romanê da nivîskar hewl daye ku li ser pîrgirêkên eşîrtî û qebîletiyê raweste. Ji dîroka kurdan mînak hildigire, fen û fêlên neyarên wan di tevna romanê da radixe li ber çavan û herwiha bawerîya dahatûyê jî ji bîr nake. Nivîskarê romanê di pêşgotina xwe da jî diyar dike ku ev berhem bi ruhekî welatparêziyê hatiye nivîsîn lê dîsa jî bêhna Yekîtiya Sovyeta berê jê tê (r.5). Ev jî nîşan dide ku bi lehengên xwe yê şoreşger û bi ruhekî partîzan ev roman hatiye honandin.

Di romana Bawerîyê da lehengên şoreşger bi ruhekî partîzanî tevdigerin. Lehengên wekî Sulhedîn ji bo Dîwana Sovyetê û ji bo Partiya xwe dixebitin. Piştî xwendina xwe tevî refên Partiyê dibin û xebatên kolxozê bi rê ve dibin. Sulhedîn gava ji şer sax vedigere ji ber mêrxasiya xwe ji aliyê Partî û Dîwanê ve bi “Stêrka Sor” tê xelatkirin ku ev ji bo wî asteke pîroz e. Hemû gundî wî pîroz dikin. Bavê wî Esed li gund şahiyên datîne. Ji xeynî Sulhedîn lehengên şoreşger jî hene û ew jî wekî wî tevdigerin. Hemû jiyana wan ji bo xebata Partiyê û ji bo pêşvebirina kolxozê û herwiha Sovyetê ye. Miraz, Mîrsevîdîn û hemû lehengên şoreşger di tevgerên xwe yê partîzanî da wekî hev in û armanca

14 Ji bo agahiyên berfireh ên derheqa lehengên erênî da hûn dikarin binêrin: (Çoban, 2018: rr. 105-124)

wan jî herwiha yek e: pêşvebirina Dîwana Sovyetê û biratiya gelan. Li hember vê yekê jî elbet lehengên neyînî yên romanê jî hene ku ew di serî da axa û begên berê ne û herwiha dewletên serdest in. Li Sovyetê jî kesên li hember Partiyê tevdigerin, qanûnên kolxozan binpê dikin, wekî dijminê gelan tên hesabandin û cezakirin.

3.7. Fîncana Ferfûrî (Rewan, 1990)

Romana Ezîzê Gerdenzerî ya Fîncana Ferfûrî (Gerdenzerî, 2015) di 1990an da tê çapkirin. Piraniya romanên kurdî yên Sovyetê bi danberhevan pêşî bi çarçoveyê reşbîn dest pê dikin û paşê xweşiya rêveberiya komunîst vedibêjin û pesnê Partiyê û sistema Sovyetê didin. Lê ev berhem wekî romanên din ên Sovyetê du welatan û du sistemen nade ber hev. Mekana romanê tenê welatê Sovyetê ye yanê Yêrêvan e. Bûyerên romanê bi texmînî di salên 1970- 1980î da derbas dibe û ev yek jî ji hevoka “ew pêncî-şêst sal bû, hem Baku hem jî Yêrêvan hêlînên biratîya gelan bû...” (r.58) tê derxistin. Roman ji vegotina dîrokekê zêdetir li ser evîniya du ciwanên kurd radiweste û vê yekê jî di destpêkê da bi straneke gelêrî xeber dide (r.7).

Têmûr xortekî kurd e û li Yêrêvanê di “înstîtûta doktriyê” da dixwîne. Di şahiya pîrozkirina cejna Newrozê da keçeke kurd dibîne û dilê wî dikeve wê. Ev rastîhevhatina her du ciwanên kurd ku di govendê da jî dikevin milê hev, evîna Mem û Zînê bi bîr dixê. Wekî tê zanîn ew jî di şahiyê Newrozê da hev dibînin û ji hev hez dikin. Du ciwanên modern jî di vê romanê da, di şahiyê çandî ya kurdan da hev dibînin. Nivîskar her çiqas vê çîrokê eşkere neke jî hinartina bi vî awayî xwendevanan dibe heta wê dewrê û wê çîrokê. Lewra lehengên romanê bi kurdên parçeyên din ra di têkiliyê da ne, haja wan ji xebat û berhemên kurdên mayîn hene. Têmûr jî hertim qala pirtûkên kurdî dike, pesnê wan dide û xeber dide ku Emîn Bozarslan destana Ehmedê Xanî “Mem û Zîn” wergerandiye tirkî û çap kiriye (r. 43). Xuya dike ku nivîskar jî di dewra xwe da kurdên ji parçeyên din dizane û haja wî ji edebiyata wan heye. Bi şîklekî romantîk lihevraştatîna lehengên xwe jî dişibîne lehengên berhemêke din.

Meyrê keça profesorekî ye, nû dibistane xilas kiriye û dixwaze ku di beşa Tirkî de xwendina xwe berdewam bike. Ev her du ciwan piştî hin bûyeran destûra bavê Meyrê distînin û wekî heval hev dibînin ku heta xwendina wan xilas bibe. Keçeke kurd ji malbateke zana û xwenda ye û wê jî xwendiyê. Êdî lehengên jin ên xwenda û fehmdar li edebiyatê zêde dibin.

Têmûr û hevalên xwe di refên Partiyê da cih digirin û wekî partîzan û komsomolan xebatên Partiyê di nava xwendekaran da belav dikin. Havînan jî bi xwendekarên partîzan ra ji bo xebatê diçin gundan û aliyê pale û gundiyan dikin. Lehengên xwendekar di refên Partiyê da cih digirin, tevgerên xwe da an jî di fikr û ramanên xwe da wekî şoreşgeran wezîfeyên xwe tînin cih û minetdariya xwe jî nîşanî dewletê didin. Li bajarê Yêrêvanê xwendekar tevî karên Partiya Komûnîst dibin û xwe wekî komsomol bi nav dikin. Têmûr jî yek ji wan e ku xwe li hember welatê xwe deyndar hîs dike û wiha dibêje: “Em komsomol û welatperwer in, borc û wezîfeya welat datîne li ser milê me, em nikarin cîbicî neynin” (r.54). Ev ciwanên komsomol di enstîtûyan da şahî li dar dixin û bi rê ve dibin.

Di romanê da cara ewil derheqê Stalîn da gotineke xirab derdikeve pêş. Dewra wî bi terorîzmê tê binavkirin û ew jî wekî dijminê gelan tê nîşandan (r. 41). Lê dîsa jî di tevahiya romanê da li hember

vê gotinê tevgerê an jî gotineke din nayê dîtin. Dibe ku partîzanî û baweriya nivîskarî rê nade ku tevahiya sîstemê rexne bike û ew jî kirinên Stalîn “şexsî” dibîne û dinirxîne.

Encam

Derfetên rejîma Bolşevîkê rêyeke berhemanîna çandî û edebî vedike ji bo kêmeteweyan û herwiha ji bo kurdan jî. Kurdên ji welatê xwe yê eslî dûr ketî di nava van derfetan da bi şiklekî “bihuştane” dest bi xebatan dikin û cara ewil edebiyateke tekûz ava dikin û her wiha edebiyatekê diyariyê milletê xwe dikin. Romannivîsên kurd yê Sovyetê bi vê mecalê û bi hêmayên xwe yê di vê gotarê da dest-nîşankirî, bi helwesteke îdeolojîk û partîzanî tevdigerin. Ev helwest carinan bi pesnandina Lenîn, carinan bi îdeolojiya Bolşevîkan û carinan jî bi minetdariya sîstema Sovyetê derdikeve pêş. Ev edebiyata mêldar bivênevê bi tezekê tên nivîsîn. Nivîskar bi şêweyê berawirdî sîstema berê rexne dikin û pesna pergala nû ya Sovyetê didin, romanên xwe rasterast dikin qada propagandaya îdeolojiya Sovyetê. Her wekî tê dîtin ku ev berhem yekalî û yekrengî ne, çî xirabiya sîstemê û Partiyê tune ye. Her daîm jiyaneke bêhempa û bihuştane dide mirovên xwe. Tenê di romana Fîncana Ferfûrî da rexneyeke heşifi li ser sîstemê xuya dike lê ew jî ne bi îddiayeke xurt lê bi hevokên hêjar û lewaz. Ev jî nîşaneyê îdeala nivîskarî ve girêdayî ye lewra ji bo kiryarên xirab tenê Stalînî suçdar dike. Yanê rexneya sîstemê nîn e, reşkirina şexsekî ye.

Lehengên partîzan û îdealîst hertim li dijî çîna serdest, li hember axa, beg û dewlemendan têdikoşin. Ew, ne bi hestên xwe yê mirovane lê belê bi hişmendiyeke îdeolojîk tevdigerin. Di rewşên tarî û bêhêvî da cesaretê didin gelê xwe; herçiqas êş bikişînin û tenê bimînin dîsa jî tu carî ji armanca xwe û jî îdeala xwe ya mezin dûr nakevin û dev jê bernadî. Ev leheng ji bo wezîfeyên xwe û armancên xwe dijîn, hakimî nefsê xwe ne; xwe baş perwerde dikin, baş dixwînin û ji bo gelê xwe dibin mînakên baş û rizgarker. Yanî lehengên van romanên ji bo dahatûyê, ji bo jiyaneke îdeal û sosyalîst têdikoşin.

Berhemên vê edebiyatê bi xetên xwe yê giştî ve ji bo edebiyateke mêldar hatine berhemanî û bi angaştê çêkirina îdealekê tevdigerin. Lehengên wan bi tîpekê hatine vegotin û derûniyeke wan a şexsî nîn e. Ew dikarin jiyana xwe ya şexsî û taybet feda bikin ji bo îdeolojiya xwe û jî bo jiyaneke partîzanî. Bêguman ev daneyên ber destan jî nîşanê didin ku romanên kurdî yê Sovyetê bi îdeolojiyekê, bi hişmendiyeke partîzanî hatine nivîsîn; bi şêweya xwe ya mêldar xwedî tezekê ne.

Çavkanî

- Ahmedzade, H. (2004). *Ulus ve Roman*. Stenbol: weş. Pêrî.
- Akçay, C. (1998). *Hannâ Mine'nin Romanlarında Toplumcu Gerçekçilik*. Teza Doktorayê ya Neçapkirî. Ankara: Zanîngeha Gaziyê Enstitûya Zanistên Cîvakî.
- Alinia, M. (2007). *Diyaspora Mekanları*. Stenbol: Avesta.
- Allison, C. (2014). *Otobiyografi, Serborî û Romana Kurdî: Erebe Şemo û Peyrewên Wî. Ş. Kurt (werg.)*. Wêje û Rexne j.2, 133-152.
- Altug, F. (2011). *İstinat Duvarı Olarak Cezmi: 'Tarihe Müstenit Hikaye'*. Z. Uysal (Ed.) *Edebiyatın Omzundaki Melek* (149- 206). İstanbul: weş. İletişim.
- Aydoğan, İ.S. (2014). *Guman 2 Wêjeya Kurdî û Romana Kurdî*. Stenbol: weş. Rûpel.

- Boyik, E. (2012). Çanda Kurdên Sovêtê. Stenbol: weş. Deng.
- Cindî, H. (2008). Hewarî. Amed: weş. Lîs.
- Çoban, B. (2017). Şopên Realizma Sosyalist Di Romanên Kurdî Yên Sovyeta Berê De (1935- 1991). Teza Masterê ya Neçapkirî. Mêrdîn: Zanîngeha Mardîn Artukluyê Enstitûya Zimanên Zindî yê Li Tirkîyeyê.
- Çoban, B. (2018). Lehengên Erênî û Şoreşger di Romanên Kurdî yê Sovyetê da. Wêje û Rexne j. 9-10. 105-124.
- Ergün, Z. (2017). Ducemseriya Realizma Sosyalist di Romanên Erebe Şemo û Heciyê Cindî De. e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR) c.9 j.2. 644-661.
- Ergün, Z. (2018a). Fonksiyonên Hevbeş û Zincîreya Rûdanê Di Vegêrana Edebiyata Kurdî Ya Sovyetê De. e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR) c.10 j.3. 805-818. (2018b). Taybetiyên Vegêrana Edebiyata Kurdî ya Sovyetê. Mukaddime 9(1). 133-150.
- Evdilrehman, E. (2012 a). Gundê Mêrxasan. Amed: weş. Lîs.
- Gerdenzerî, E. (2015). Fincana Ferfûrî. Diyarbekir: weş. Lîs.
- Gorki, M. (2011). Sanatta Sosyalist Gerçekçilik. İstanbul: weş. Payel.
- Hepo, A. (2013). Bawerî –Dengek Ji Rêzeçiyayên Elegezê-. Stenbol: weş. Aram.
- Îbo, S. (2009). Kurdê Rêwî. Stenbol: Avesta.
- Khayafî, K. (2009). Mağdur Diasporadan Sınır-ötesi Vatandaşlığa mı?. Stenbol: Avesta.
- Kurtulmuş, A. (1996). Politika ve Sanat. Stenbol: Avesta.
- Oktay, A. (2008). Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları Sosyalist Realizm Üzerine Eleştirel Bir Çalışma. İstanbul: weş. İthaki.
- Reşîd, T. (2012). Sovyetler Birliği'nde Kürt Edebiyatı. V.Erbay (Ed.). İnatçı Bir Bahar Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat (202-212). İstanbul: weş. Ayrıntı.
- Shakely, F. (1998). Modern Kürt Öykü Sanatı. İstanbul: Avesta.
- Siniavski, A. (1967). Sosyalist Realizm. İstanbul: Habora Kitabevi.
- Şemo, E. (2015). Jiyana Bextewar. Diyarbekir: weş. Lîs.
- Şemo, E. (2007). Hopo. Stenbol: weş. Lîs.
- Tunalı, İ. (1993). Marksist Estetik. Stenbol: weş. Altın Kitaplar.
- Xelîl, T. (2014). Antologiya 35 Helbestvan û Nivîskarên Kurd ên Sovyetê. İzmir: weş. Na.
- Xudo, E. (2016). Dê û Dêmarî. Stenbol: weş. Nûbihar.

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFO

Article Type/Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 06.07.2021

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 24.09.2021

Doi: 10.35859/jms.2021.963478

BEYOND MOTHER LANGUAGE: KURDISH AS A REGIONAL AND INDIGENOUS LANGUAGE

Aynur UNAL

Dr. Independent Researcher
Bağımsız Araştırmacı,
aynurunal32@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-2880-3388.

ABSTRACT

The association between language and territory is particularly significant in terms of indigenesness. Therefore, the argument of this paper is to examine this aspect of the Kurdish language through the interpretation of the Kurdish political movement in Turkey based on self-identification, an essential component of indigeneity. Since the 1990s, the Kurdish political movement has been demanding mother-tongue rights with the growing grassroots support. This study examines pro-Kurdish political party programs, statements/press releases, and interviews with deputies of the HDP, current parliamentary party. The article explores acquiring Kurdish as a native language by Kurds and non-Kurds in the region, mainly through mothers, homes, and the community environment. The process of acquiring the Kurdish language varies according to how individuals interact with the local Kurdish community, such as marrying into Kurdish families, systematic settlement, and growing up in the region. Whilst Kurdish is regarded as the mother language of the Kurds by Kurds and non-Kurds members of the Kurdish political movement in Turkey, this article draws further attention to the regional and local aspects of Kurdish, including its natural learning process of non-Kurds within the region.

Keywords: Kurdish, mother language, indigenous language, regional language, , Kurdish political movement, Turkey

Anadilin Ötesinde: Bölgesel ve Yerli Bir Dil Olarak Kürtçe

ÖZ

Dil ve bölge arasındaki ilişki özellikle yerlilik kavramı açısından kritik bir önem teşkil etmektedir. Dolayısıyla, bu makalenin argümanı, Kürt dilinin bu yönünü yerliliğin temel bir bileşeni olan öz-tanımlama presibine dayalı olarak Türkiye’deki Kürt siyasi hareketinin yorumu aracılığıyla incelemektir. 1990’lardan bu yana Kürt siyasi hareketi artan taban desteği ile anadil haklarını talep ediyor. Bu çalışmada Kürt haklarının tanınması doğrultusunda siyaset yapan siyasi parti programları, açıklamalar/basın açıklamaları ve mevcut meclis partisi HDP milletvekilleriyle yapılan görüşmeler incelenmektedir. Makale, anne, ev ve toplum ortamının bölgedeki Kürtler ve Kürt olmayanlar tarafından Kürtçe’nin anadil olarak edinilmesindeki rolünü araştırıyor. Kürt dilini edinme süreci, bireylerin Kürt aileleriyle evlenme, sistematik yerleşme ve bölgede büyüme gibi yerel Kürt toplumuyla nasıl etkileşime girdiğine göre değişmektedir. Kürtçe, Kürtler ve Türkiye’deki Kürt siyasi hareketinin Kürt olmayan üyeleri tarafından Kürtlerin ana dili olarak kabul edilirken, buna ek olarak, bu makale daha çok Kürtçe’nin bölgesel ve yerel bir dil olmasına ve bölgedeki Kürt olmayanların da Kürtçeyi doğal öğrenme sürecine dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kürtçe, anadil, yerli dil, bölgesel dil, Kürt siyasi hareketi, Türkiye

Ji Zimanê Dayîkê Wêdetir: Kurdî Wekî Zimanekî Herêmî û Xwecih

246

Kurte

Peywendîya di navbera ziman û herêmê de xisûsen di peywenda çemka xwecihbûnê de girin-giyeke xwe ya hesas heye. Loma armanca vê gotarê ew e ku hêla xwecihbûna Kurdî, li ser esasê xwepênasekirinê ku yek ji pêkarên yekûna xwecihiyê ye digel şiroveya tevgera siyasî ya Kurd a li Tirkiyê vekole. Ji salên 1990î û pê ve ye ku tevgera siyasî ya Kurd digel piştgiriyeke xurt a girseya xwe talebkarê mafên zimanê dayîkê ye. Di vê xebatê de li dor peywenda nasîna mafên Kurdan, bername û daxuyaniyên hizbên sîyasî yên çalak û hevdiînên bi parlemanterên HDP re hatine nirxandin. Gotar li ser rola dayîk, mal û civakê di bidestxistina zimanê dayîkê (Kurdî) de radiweste ku gelo vê rolê çi karîgerî li Kurd an kesên ne Kurd ên li herêmê kiriye. Pêvajoya bidestxistina zimanê Kurdî, li gorî çend pêkarên peywendîdanîne ya bi Kurdan re ji hev cuda dibe ku ev jî zewicîna bi malbatên Kurd re, bicihbûna sistematîk a li herêmê û avakirina derdoreke fireh a li herêmê ye. Kurdî li cem Kurdan û li cem kesayetên ne Kurd ên di nav tevgera sîyasî ya Kurdan de weku zimanê dayîkê tê pejirandin. Ji vê yekê wêdetir ev gotar balê dikêşe ser wê yekê ku digel Kurdî zimanekî xwecih ya herêmî be jî kesên ne Kurd ên li herêmê bi awayekî siruştî û hêsan fêrê wê dibin.

Keywords: Kurdî, Zimanê Dayîkê, Zimanê Xwecih, Zimanê Herêmî, Tevgera Sîyasî ya Kurd, Türkiye

Introduction

In this paper, I analyze the significance of language-territory relationships in the discourse about Kurdishness. The research reported here is a part of an interdisciplinary empirical study conducted to explore the indigeneity concept within the discourse about Kurdishness formed by the Kurdish political movement in Turkey. The struggle of the Kurds (for over a century) and other indigenous peoples of the Middle East have received very little scholarly attention in terms of their indigenous identity. Alkadry (2002) argues that the deliberate practice of undermining the notion of indigenous people of the Middle East led to the emergence of artificial nation-states, which created challenges for the democratization process in the region.

The growing body of literature devoted to Kurdish studies suggests a distinct Kurdish community within their various host countries (Turkey, Iraq, Iran, Syria). They have their own language, traditions, customs, and history concerning the region known as Kurdistan. They have also experienced oppression, denial of their identity, assimilation policies and marginalization within the states in which they are living (Houston, 2009; Onar et al., 2014; Harris, 2008; Hassanpour, 1999). Although ethnic identity, a distinct language, culture and the idea of a homeland have always been part of the Kurdish struggle for self-determination, the Kurdish political movement has been almost invisible in the international arena when it comes to the concept of indigeneity. As such, the study examined the Kurdish political movement in Turkey through the lens of indigeneity related themes: self-identification, language/culture, homeland, and self-determination claim to contribute the field has had limited attention.

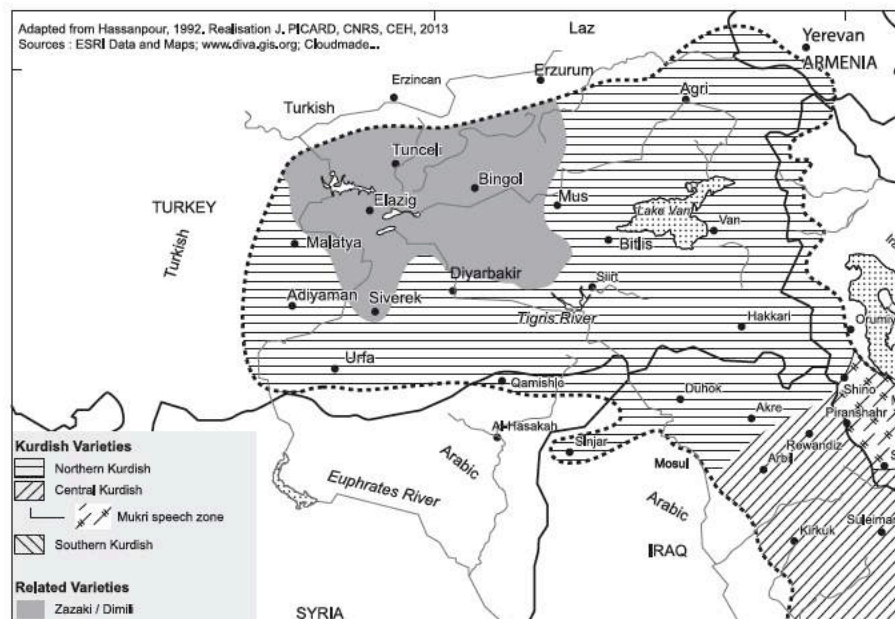
The limited visibility of the Kurdish political movement in this sense and the question of who has indigenous status has also been one of the main concerns of global indigenous rights movements that emerged in the late 1960s, also of expanding indigenous studies. As indigenous peoples have been a subject for various scholars, international organizations, civil society and indigenous peoples themselves, indigeneity discourse has emerged along with identity consciousness and political awareness (Barcham, 2000). Indeed, the differences between ethnic minorities and indigenous peoples have been a fundamental argument for scholars and international institutions. Although the concepts of ethnicity and indigeneity are still contested (Guenther et al., 2006), studies argue that they are distinct concepts and that indigenous peoples require exclusive rights (Trigger and Dalley, 2007).

Since the turn of the 1990s, when indigenous peoples and minorities started to be distinguished from each other, indigenous issues and rights have gained wider recognition on world political stages and in international agreements. However, it is imperative to state that “indigeneity is defined differently in different countries. For example, New Zealand has a relatively liberal definition that accepts the multiformity of the Maori culture. The basis of definitions is also in bloodline or indigenous languages (Sarivaara et al., 2013:376).

Contrary to modernist nationalism scholars, primordialist nationalism scholars suggest that the link between language and nationality dates to ancient times: “In Ancient Greece, those who did not speak Greek were labelled barbarians” (Hobsbawm, 1992: 51), while in Biblical times, there was talk of: “Holy people, Holy land, Holy language” (Fishman, 1972: 44). While the language is one of the core components of a nation and its national identity, this paper is particularly concerned with the

indigenous aspect of language. Toyosi Olugbenga Samson Owolabi and Nahimah Ajikanle Nurudeen (2020) defines indigenous languages as home languages; they carry the people's knowledge, culture, and identity. And more specifically, "An indigenous language is a language native to a region and spoken by indigenous people" (p.34). In this line of thought, the below map, which is a work of the leading scholar in Kurdish studies, Amir Hassanpour, shows the language and ancestral territory link in the Kurdishness case.

Figure 1. Map of language varieties spoken by the Kurds



Source: Eppler and Benedikt (2017) *A perceptual dialectological approach to linguistic variation and spatial analysis of Kurdish varieties*, p.111.

This map also emphasizes that Kurdish is a local/regional language as well as an indigenous language; the Kurdish populated regions shown on the map are designated as the Kurdish historical, social, and cultural homeland. Although Kurdish is one of the first and second languages to be acquired in the region, it has been unrecognized and denied since the establishment of the Turkish state. More interestingly, through the assimilation practices of the state, it has also become the language of people who immigrated from the Western part of the state. This paper's initial intention is to discuss the survival of Kurdish as an indigenous language by analyzing the discourse about Kurdishness constituted through pro-Kurdish political programs, statements and semi-structured interviews with the deputies of the Peoples' Democratic Party (HDP). Therefore, based on self-identification, the concept of internal colonization and the Discourse-Historical Approach (DHA) in Critical Discourse Studies (CDS) are employed to analyze the discourse. The DHA has been an effective tool in this research to examine the Kurdish language from social, political, and historical perspectives. It was used to investigate how social actors, events, processes, and phenomena are identified, named, and characterized as the nomination and predication discourse strategies in Kurdishness.

1. Background: Indigenusness, Language, and Territory Interrelations

Indigenous peoples can claim minority rights under international law due to their distinct language, culture, and beliefs; they also have specific rights under special international laws and regulations. These include the Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169) and the Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957 (No. 107), which the International Labour Organisation introduced (ILO) and, more recently, the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP), 2007. According to ILO Convention 1989 (No. 169), land right is the most significant right: ‘lands where indigenous and tribal peoples have lived over time, and which they have used and managed according to their traditional practices. These are the lands of their ancestors and which they hope to pass on to future generations. It might, in some cases, include lands which have been recently lost’ (ILO Convention on Indigenous and Tribal Peoples 1989 (No. 169) cited in MacKay 2002:17).

Collective rights for indigenous peoples are based on the right to self-determination, which includes their own institutions and cultural rights. In particular, Article 13(1) of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP) addresses indigenous languages that follow: ‘Indigenous peoples have the right to revitalize, use, develop and transmit to future generations their histories, languages, oral traditions, philosophies, writing systems and literature, and to designate and retain their own names for communities, places and persons’ (Quattrini, 2019: 11). Although no extensive data are addressing all those heterogeneous states, in this study, a reasonable number of data show that native peoples within nation-states either are denied or have minimal those granted rights.

As stated earlier, the definition of indigenusness or self-determination may vary from region to region; however, below self-definition of indigenous language indicates fundamental similarities. Since the entire research was carried out based on self-identification, which is one of the main principles of indigenusness, it is essential to clarify what it is meant by indigenous language. The Native people of Alaska explained the relationship between territory and language/culture.

While there are special meanings that are sometimes used to distinguish between “indigenous languages” and “heritage languages,” the terms are used interchangeably in this document to refer to languages that originated in the particular region in which they are used (indigenous) and are the embodiment of the cultural heritage of that region. (Alaska Native Knowledge Network, 2001)

Minnie Degawan, a Kankanaey Igorot from the Cordillera in the Philippines, also points out the significance of indigenous languages. She states:

For indigenous peoples, languages not only identify their origin or membership in a community, but they also carry the ethical values of their ancestors. These indigenous knowledge systems make them one with the land and are crucial to their survival and the hopes and aspiration of their youth. (Degawan, 2019).

As such, it can be advantageous to integrate an official perspective into language definition in another region. There are four categories of non-dominant languages that, according to the Culture and Education Committee (CULT) of the European Parliament, excludes lesser used state languages like Irish and Luxembourgish:

- autochthonous languages: indigenous languages without state-language status (stateless languages like Breton in France);
- autochthonous cross border languages: indigenous languages spoken in more than one state without state-language status: North Sami spoken in Sweden and Finland;
- cross-border languages that are autochthonous minority language in one state and a state language on the other side of the border (German in Poland);
- non-territorial languages, such as Romani or Yiddish, do not belong to one specific territory or state (Pasikowska-Schnass, 2017:7).

The Council of Europe, Language and Policy Division also points out the distinction between regional, minority and migrant languages through the territory and language link: “The term regional or minority languages are used to refer to indigenous languages traditionally used by a minority group over a long period within a country, to non-territorial languages (e.g. Romani) and sign languages”. The term “migrant languages” is used to refer to the mother tongues of migrant children (Council of Europe, 2009:3).

However, because of its importance, as I have mentioned several times before, self-definition is the main subject of the concept of indigenesness. While the European Union uses minority and indigenous languages in the same sense and draws attention to the homeland, the example of Uyghurs in China can distinguish between minority and indigenous languages. The official PRC state policies and rhetoric refer to Uyghurs as a minority nationality and the Uyghur language as a minority language. As Beckett and MacPherson (2005) state: “The Uyghur people, however, think of themselves as Indigenous people and their language as an Indigenous language—one of the native languages of Xinjiang. The Chinese population transfer policy and practice caused the language to become a minority language (p.304).”

It appears that both self-definition of indigenous language by indigenous persons from different regions emphasize the relationship between language and region/homeland. Despite oppression, indigenous languages that have survived for centuries and passed down from generation to generation are in danger of extinction. It is estimated that at least 40% of the 7,000 languages spoken around the world are endangered. Despite the difficult nature of finding accurate data, it is widely agreed that indigenous languages are particularly vulnerable because many of them are not taught at schools or used in the public domains (UNESCO, 2021).

The systematic practice of nation-states that the main reason for the extinction of indigenous and minority languages is discussed by prominent scholars such as Tove Skutnabb-Kangas (2005) and Johannes Morsink (1999). Both scholars point out how linguistic genocide was introduced as a central part of cultural genocide in the first version of the 1948 International Convention for the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. Specifically, Article III defines cultural genocide as;

Any deliberate act committed with intent to destroy the language, religion or culture of a national, racial or religious group on the grounds of national or racial origin or religious belief, such as prohibiting the use of the language of the group in daily intercourse or in schools, or the printing and circulation of publications in the language of the group (Skutnabb–Kangas, 2005:653).

However, as a result of against votes of 16 member states, including Great Britain, the United States and Denmark, Article III on the cultural and linguistic genocide clause was not included in the convention. Skutnabb–Kangas (2005) suggests that states’ repression of language is practiced directly or indirectly. While those who spoke formerly oppressed or banned languages were subject to corporal punishment, humiliation or even fined, oppression took different forms over time.

The Kurds are also among those nations face policies of ethnocide and linguicide since the establishment of the Republic of Turkey (Zeydanlıoğlu, 2012). Tove Skutnabb-Kangas and Sertaç Bucak (1995) also point out, “To kill a language, you have to either kill the individuals speaking it or make these individuals change their mother tongue. Turkey tries to change the mothertongue of the Kurds and make Turkish their mother tongue” (p.362). As Billing points out as well, “ the Turkish government officially denies that its Kurdish citizens are Kurds and that there is the existence of the Kurdish language: the Kurds really are ‘mountain Turks’, who have forgotten their native, Turkish tongue” (1995:34). Here, referring to the Turkish state’s language policies is vital in relation to Billig’s argument. That indicates a direct link between the hegemony of states and their official language strategy. While host nation-states in the region either do not recognize the Kurdish language or claim it is a distorted version of their language, Hassanpour (1992) emphasizes the strength of Kurdish by stating, “in terms of numerical strength, the Kurdish language ranks 40th among the several thousand languages of the world” (p. xxvi). In spite of all systemic oppression, it is evident that Kurdish has retained its strength.

Given the scholarly contribution , Kurdish will be examined beyond its role as a mother tongue, with its relationship to a concept of homeland as a place of home and local language. Whilst the notion of a “mother language” is commonly referred to for native languages, Kroon (2003) suggested “home language” for language acquisition since the mother is not the only individual with an influence on language learning in the home environment. That point becomes significant when acquiring native languages before getting into the mainstream education system, which is different from the mother’s native language.

Moreover, the second important aspect of Kurdish is its identification as “the second native language” by those who are non-Kurd and were born and grew up in the Kurdish region. According to Field (2011), there are many possible scenarios or routes for cultivating community-wide or societal bilingualism. Often how a language is learned determines how it will be used in a community. It is possible to acquire languages sequentially, consecutively, or successively (in succession). It may also be possible to acquire them roughly at the same time, which is called simultaneous acquisition. He then suggests to native bilingualism: “When the languages are acquired simultaneously, there is no obvious demarcation line between NL and SL. Both languages are learned natively, so a more accurate term for a speaker who has learned he languages in this manner may be native bilingual (p.35)”. In the light of Field’s work, native bilingualism in Kurds’ case is significant in this sense since it indicates the multiculturalism of the region. Additionally, as will be discussed later, the local and established characteristics of Kurdish in the region also paved the way for it to become the language of Turkish settlers.

2. Methodology

Multiple methods were used to conduct the study: a. conducting semi-structured interviews with twenty deputies of the HDP. b. analysis of the party program and rules of the pro-Kurdish parties from 1990 to the current parliamentary representative, HDP, c. analyzing press releases and statements regarding Kurdish matters by the two parties, the Peace and Democracy Party (BDP) and the HDP. Field observation, including the HDP's parliamentary group meetings, a general congress, and visits to Ankara headquarters, also contributed valuable aspects to the research. The emerging Kurdish political movement of the 1990s and Turkey's negotiations to enter the European Union were instrumental in developing a pluralistic Kurdish political identity in Turkey, according to Tekdemir (2018). 'The agonistic relation between Kurdish sub-identities can be conceptualized in terms of 'many Kurdishness' (p.30) distinguished between the advanced-modern Kurdish (sh) liberal identity, the traditional Kurdish(sh) Islamic identity, and the pragmatic-opportunistic Kurdish hybrid identity. In this paper, I emphasize that the focus has been on parliamentary politics of the Kurdish political movement since the 1990s, built on grassroots support.

Considering the similar experiences Kurdish people have within their host countries with indigenous peoples in general, this article investigates the indigenous aspect of the Kurdish language through a study of the Kurdish political movement in Turkey. In the 1990s, the Kurdish political movement in Turkey entered a new era marked by the emergence of various political parties after the PKK turned to guerrilla warfare against the Turkish military in 1984.

The first pro-Kurdish political party, the People's Labour Party (HEP), was founded in 1990 with the participation of Turkish socialists (Gunes 2012). Following this, the DEP emerged in 1993, the successor party to the HEP (Watts 2010; O'Connor 2017). The People's Democracy Party (HADEP), founded in 1995, was regarded as a pro-Kurdish party. The party participated in the elections of 1995 and won 22% of the votes in the east and southeast Turkey, the majority populated Kurdish region. Accordingly, four more pro-Kurdish parties have been formed along the same ideological lines that demand the fundamental rights of Kurds and other unrecognized ethnic and religious groups.

DEHAP	Democratic People's Party	24 October 1997	19 November 2005
DTP	Democratic Society Party	9 November 2005	11 December 2009
BDP	Peace and Democracy Party	2 May 2008	22 April 2014 (merged with HDP)
HDP	Peoples' Democratic Party	15 October 2012	still active (Source: HDP Europe, 2017)

Since the 1990s, pro-Kurdish parties have gained extensive grassroots support, mainly in the Kurdish region. Before the June 2015 general election, the pro-Kurdish political parties were unable to pass the 10% electoral threshold (Yegen, 2016). Despite some of them being closed, many members being detained, and some individuals being suspended from political activity, the HDP entered the Turkish parliament in 2015 as the first pro-Kurdish political party.

The obtained data of this research from three types of sources have been analyzed by employing the Discourse Historical Approach (DHA) in Critical Discourse Studies (CDS) to investigate the language territory relations within the discourse on Kurdishness. Using the DHA has enabled me to

analyze dominant nomination and predication discursive strategies (Wodak and Meyer, 2016) and thus explore how social actors, events, processes and phenomena within the discourse on Kurdish are named, identified and characterized. This research has been conducted on a long-standing controversial issue by studying contested concepts such as indigeneity, ethnicity and nationality. Through three types of data, it aims to maintain the central focus of self-identification.

3. Theoretical Framework: Internal Colonialism

There is general agreement that the colonial era had a severe impact on indigenous people in terms of administrative practices, including implementing special laws to segregate, assimilate, and oppress (Kingsbury, 2008). Alpana Roy (2008) argued that colonialism not only massively traumatized colonized nations but also maintained control over them in different ways. For her, “Colonialism does not end, except in a legal sense, as the effects of colonization are enduring for both the colonizers and the colonized” (p. 318). In this sense, indigenous critics of colonial practices is particularly significant.

Whilst this colonial practice towards indigenous people had already been established within the settler colonialism context, it also exists within post-colonial heterogeneous societies toward unrecognized indigenous peoples. Apart from the neo-colonialism concept, which is part of critical postcolonial studies, the analysis of collective identity, mobilization, and resistance in a postcolonial context and the relation to decoloniality has led to the emerging concept of “internal colonialism” (Martins, 2018). The adaptability of the internal colonial idea concerning indigenous matters is not seen as another theory. Instead, it is appropriate to look at indigenous peoples’ experiences with states within the same frame of postcolonial theory. Studies of the concept of internal colonialism in the Latin American context suggest, “the exploitation of Indians in certain Latin American countries continued with the “*same characteristics*” after independence” (Hind, 1984:548). In other words, the new governance system of the previously colonized maintained the colonial principles over indigenous peoples. Whilst use of the words of internal colonialism came to light with the civil rights movements in the United States, with the prominent leadership of Malcolm X and Martin Luther King, the concept has been used significantly for indigenous peoples’ struggles in the US, Canada, Africa, Australia and Latin America (Hind, 1984; Hics, 2004).

Internal colonialism has appeared within postcolonial and decolonial criticism, and it is relevant to heterogeneous societies where an internal colony is defined. These societies were founded as nation-states by privileging ethnic and religious groups that deny other, pre-existing native communities. This concept, therefore, is seen as a critical perspective to look at indigenous matters. In recent years, ethnographic studies have increased our understanding of indigenous issues, such as culture, identity, land, and the relationship between indigenous and mainstream societies, and helped to offer unique insights into the traditions, cultures, and politics of indigenous peoples. (Hodgson, 2002; Canessa, 2007; De la Cadena, 2010).

Another important point on disadvantaged indigenous people’s experiences is the close link between the community’s well-being and the preservation of cultural/linguistic identity (McLaughlin et al., 2008). It appears that the disadvantages indigenous peoples

had within host states are similar to Turkey's treatment of the Kurds, which reveals characteristics of colonial practice.

To exclude the Kurds from every aspect of the newly founded Republic, the Turkish state implemented various strategies. The immanent one was creating a new constitution after declaring the Republic in 1924, which abolished the previous Constitution of 1921, Article 88 officially stating that "Everyone who lives within the Republic of Turkey, regardless of their religion or ethnicity, is considered a Turk" (Yeğen, 2004:59). Whilst the Turkish constitution went through various changes in 1961 and 1982 after military coups that made subtle changes to this article, the denial of Kurds has remained an integral part of the official ideology.

However, to maintain its accountability, this official ideology also created a way to convince people that this was an unwavering scientific fact: there is no such thing as a Kurdish identity or language. This ideology has been implemented through the Turkish History Thesis and Sun Language Theory, creating a new Turkish history and language based on the denial of the uniqueness of other civilizations and languages. These language and history theses also claimed that the Turkish race is at the root of all other civilizations (Beşikçi, 1977; Xypolia, 2016; Zeydanlioglu, 2012). These colonizer–colonized relations and the role of the Kurdish political movement in Turkey is exemplified in the work of Zeynep Gambetti. Gambetti (2010) looked at significant developments in Diyarbakir, one of the largest cities in the Kurdish region of Turkey, after People's Democracy Party (Turkish: Halkın Demokrasi Partisi, HADEP) won the municipality in 1999, which was a significant success for the Kurdish political movement as it was the first time a pro-Kurdish party was elected as the local authority. Moreover, this noticeable change in Diyarbakir has led to creating tolerant spaces for Kurdish identity and culture that had been oppressed since the establishment of the Turkish Republic.

4. Self-identification of Kurdish in the Discourse on "Kurdishness"

While addressing the Kurdish language and culture within party programs has remained one of the priorities of pro-Kurdish political parties, there have been some changes from the Kurdistan Workers Party (Kurdish: Partiya Karkerên Kurdistanê, PKK) in 1978 to the present. After the PKK and until the emergence of the Peace and Democracy Party (BDP) in 2008, the Kurds were a prioritized nation when language and culture matters were addressed. The linguistic and cultural rights of other ethnic identities in Turkey have become the central part of pro-Kurdish parties' political agendas since the BDP, later establishing the Peoples' Democratic Party (HDP) in 2012.

The demands of pro-Kurdish political parties were based on equal constitutional recognition, equal rights, education, media, and communication in the mother language. Moreover, the HDP has addressed rights for the Kurdish language and culture from an even broader perspective. That is, the HDP, as the first political party and pro-Kurdish party, recognized the Kurdish issue along with other peoples with different ethnic backgrounds (Tekdemir, 2016).

Table 1 has been constructed using the content of pro-Kurdish party programs, selected statements from the newest pro-Kurdish parties—the BDP and HDP—and interviews conducted with deputies, to illustrate how members of the Kurdish political movement addressed the language and cultural aspects of the discourse on "Kurdishness," from 1984 to 2018.

Table 1: Discourse sub-topics on the linguistic and cultural Aspects of “Kurdishness”

Genre	Topics concerning language and culture in the discourse about Kurdishness
Party Programmes	<ol style="list-style-type: none"> 1. Underdevelopment of Kurdish language and culture <ul style="list-style-type: none"> • Outsider influence • Insider influence 2. Mother language as a fundamental human right 3. Modern Turkish state politics on Kurdish language and culture 4. Education in mother language within all stages 5. Use of Kurdish language in media and communication 6. Legal and equal constitutional recognition of Kurdish 7. Constitutional identity recognition instead of Turkish supra-identity
Party releases from the two newest pro-Kurdish political parties (BDP, HDP)	<ol style="list-style-type: none"> 1. use of mother language in the public sphere 2. state response to mother language demands 3. constitutional recognition 4. education in mother language 5. education in mother language as a natural right 6. demands of the hunger strike <ul style="list-style-type: none"> • education and recognition of Kurdish language • legal defence in mother language
Semi-structured Interviews	<ol style="list-style-type: none"> 1. Self-identification of mother language 2. Use of mother language as a fundamental human right 3. Kurdish as a rooted language 4. Right to speak own mother language 5. Grass-roots demands 6. Unique language, culture and identity 7. Preserving language and identity <ul style="list-style-type: none"> • Geography – living in mountains and uplands • Resistance • ‘sitran’ and ‘dengbej’ (oral history) • The role of mothers 8. Marginalization/discrimination <ul style="list-style-type: none"> • Name-calling 9. State politics on Kurds <ul style="list-style-type: none"> • ‘Şark İslahat Planı’ (Orient Reform Plan) banning and fining for using Kurdish • Use students as informants in schools • Oppression/maltreatment/assimilation policies • Forced migration

Source: Research data, 2019

Table 1 illustrates the topical development of linguistic and cultural aspects of the discourse on “Kurdishness” in party programs, dwelling on three main areas: *first, recognizing Kurdish as the mother language of the Kurds; second, criticism of state politics regarding Kurdish language and culture; and third, demanding the right to practice them as a fundamental human right.*

Moreover, the newest pro-Kurdish political party statements indicate significant changes. Given the stance of the BDP on equal constitutional recognition of Kurdish language and culture in its party program, these statements also emphasize the significance of language rights under two main headings: education and legal defense in the mother language.

Lastly, the main linguistic and cultural topics of the discourse on “Kurdishness” arise from my interview data, which also indicate language rights and the self-identification of Kurdish as the mother

language. Having provided the general frame of topical development of the significance of language and culture within the Kurdish political movement above, Table 2 presents nomination and predication discursive strategies on how the elements of language and culture are named, described and characterized.

Table 2: Discursive strategies and linguistics means of language and culture in Kurdishness

Nomination Strategies	Predication Strategies
How are persons, objects, phenomena/events, process, and actors relating to linguistic and cultural identification of Kurdishness named and referred to linguistically?	What characteristics, qualities and features are attributed to social actors, objects, phenomena/events, and processes?
Kurdish nation	people with a unique culture and language
Local governors ('bey' in Turkish)/tribes/outside	caused the underdevelopment of Kurdish culture and language
Turkish constitution	not recognize Kurdish language
Turkish Penal Code	aimed for assimilation of the Kurds
Political Parties Law, Law no:2932 Kurdish	allow restrictions on practice of Kurdish <ul style="list-style-type: none"> • mother language of the Kurds • rooted language • second native language • regional language • a natural right • a human right • a fundamental right • a basic human right • a solution to the Kurdish issue • demanded in primary education • demanded in higher education • should be used in public spaces • should be used in media and communication and developed, promoted, and pursued in literature • should be practiced in TV and radio
Other ethnic nation	Should have the right to have education in their mother language
Kurdish, Arabic, Persian, Laz	Should be the education language of their communities and an elective module in the West.
Nowruz <i>Mem û Zîn</i> sitran' and 'dengbej	the cultural practice of Kurds Kurdish romantic poem written in Kurdish enabled the survival of the Kurdish language
Geographical features	a second important factor that enabled survival of the Kurdish language
State's assimilation policies	failed to meet expectations

Source: Research data, 2019.

As data collected from three main sources, semi-structured interviews particularly provided deeper perspective on the perception of language. It is worth emphasizing that five of the 20 deputies had a non-Kurdish ethnic background, but three of them were elected from east and southeast Turkey, and two of them speak Kurdish at an advanced level. As they identify their native language as Arabic, they defined Kurdish as their second native language.

4.1. Kurdish as Self-Identified Mother Language

It is imperative to state that the recognition of the Kurdish language and the demand for education

in the mother tongue struggle is not limited to political parties that continue to exist as civil society movements as well. To give an example, the TZP Kurdi Movement (Tevgera Ziman ü Perwerdehiya Kurdi /Kurdish Language and Educational Movement) that founded by mother tongue activists and in 2006, It has become an important factor in the struggle for education in mother tongue (Sidal, 2019). Recognizing the struggles of various civil and institutional entities outside the Kurdish political movement over the claims of Kurdish mother tongue rights, the Kurdish parliamentary political movement in Turkey has a long history to demand the use of the Kurdish language in education and other aspects of communication against the ongoing oppression and mistreatment of the state involving denial and assimilation policies. A senior Kurdish politician in the Kurdish political movement, Deputy 1, highlighted recent developments regarding the restriction of Kurdish.

Deputy 1: Today is World Mother Tongue Day, but as a parliamentarian, I cannot speak my mother tongue in the parliament. Besides, even if I do, it is not recorded as “he spoke Kurdish.” My speech is recorded as “x.” That is, when I speak Kurdish, it is not indicated as “he spoke Kurdish.” It says just “x,” not even a language, just “x” (2018).

Deputy 2 also talked about how forced internal migration, resulted from the state’s assimilation practices, created new challenges for Kurds in Turkey.

Deputy2: So many things have been used to name Kurds, like Kurds are barbaric, animals, their lifestyle is savage. These have all been used since the beginning of the 1930s. For this reason, Kurds have had to protect themselves within their own spaces. That is, it became an issue to cover them up from the outside, but they have practiced their own culture and language inside their community (2018).

The assimilation practices, oppression by the state, and marginalization by the mainstream society, according to Deputy 2, in a way led the Kurds to preserve their language and culture.

Deputy 2: Moreover, when we look at the Republic period, Kurdish children were even used by teachers as informants in schools to determine whether Kurdish was spoken in their homes. As they oppress more, Kurds have developed more resistance to protect themselves. It did not end up how they planned, like suppression, destruction. On the contrary, it has created massive resistance, and our nation has been able to stand up on its own feet and protect its language, culture, and history (2018).

As the Deputy pointed out, the resistance of Kurds to state practices and social attitudes has been based on collective identity consciousness that did not start with the political movement. Deputy 2 , who also holds a law degree, suggested that the protection of the Kurdish culture and language has been at the very center of the struggle. Moreover, that claim is supported by scholars, such as Stephen Blum and Amir Hassanpour (1996), in their discussion of the oppression that Kurds have faced. Even the Kurds’ awareness of identity and expression of the nation’s ancestry in their songs has disturbed the state. “For precisely this reason, in 1967, the Turkish government made it illegal for Kurds to own or distribute recordings in ‘a language other than Turkish’” (p.325). Therefore, this systematic discrimination and oppression on cultural and linguistic practices has become a vital part of the main agenda of the Kurdish political movement.

4.2. Non-Kurd Speakers: Kurdish as Home and Second Natural Language

This intimate connection between indigenous people and a particular territory, which is also defined as an ancestral land/homeland, is a significant theme that has been interpreted to distinguish them from ethnic minorities. One of the most striking results to emerge from the data is that both Kurd and non-Kurd members of the Kurdish political movement in Turkey do not identify Kurds as an ethnic minority. They firmly state the pre-existence of the Kurds in the region as one of the autochthonous nations of Mesopotamia. For example, one interviewee said:

Deputy 3: We are the children of this nation who have lived in this land, Kurdistan, for 5,000 years (some resources suggest 3,000 years). How come we can be separatists, and how come speaking this language can do any harm? (2018)

Recognition and understanding of Kurdish as the mother language of the Kurds also draws attention to the significance of language when people seek self-determination. As presented in Table 1, language is a crucial part of the discourse about “Kurdishness,” which leads to “a politico-cultural concept of ‘mother tongue’.” This concept is closely related to national or regional identity formation or state formation (Kroon, 2003:36).

While the notion of “mother language” is commonly referred to for native languages, Kroon (2003) suggests “home language” for language acquisition, since the mother is not the only individual with an influence on language learning in the home environment (p. 35). That point becomes significant when acquiring native languages before getting into the mainstream education system, which is different from the mother’s native language. As a native language, a crucial part of ethnic identity indicates the importance of collective identity. This point very much applies to one of the deputies who identifies himself as a Kurd but does not identify his mother language as Kurdish. Deputy 4 can explain this more clearly as:

Deputy 4: Kurdish is not my mother tongue because my mother was a Turk. Since we grew up in that region, my late mother also started to speak Kurdish, even though she had some accent disorders. So, I have been speaking both languages for as long as I can remember. I learned English later, as well. Kurdish is not my mother tongue, but it is one of my primary languages. However, I call myself Kurd (2018).

Moreover, my data indicates that there are different ways of recognizing and identifying Kurdish within the Kurdish political movement. First, as mentioned above, the mother language or one’s “own language” is mostly used by political party programs and Kurdish deputies. The other one is its identification as “the second native language” by those born and raised in the Kurdish region (east and southeast Turkey); for example, Deputy 5 and Deputy 6 speak Arabic and Kurdish, as well as Turkish. Deputy 5 explained how he learned Kurdish:

Deputy 5: My father was a civil servant at the district registry office. I was born in Silvan. I had part of my primary school education there and another part in the Hazro district of Diyarbakır. At that time, I learned Kurdish as well, while I was there.

Deputy 6 who is currently co-chair of the HDP and is a professor of public and constitutional law. He also speaks four languages, Kurdish, Turkish, German, and English, apart from his mother language, Arabic. He similarly stated:

Deputy 6: I was born in Mardin in 1963. I'm from the Arab people of Mardin. I am saying that I think it is necessary now. Otherwise, I do not feel stress specifically. My mother tongue is Arabic. I speak Kurdish very well, too.

The ways of learning Kurdish of those who come from a non-Kurdish ethnic background also indicate the Kurdish region's significance and Kurdish language because this learning process is developed voluntarily and naturally. Above last two statements from the deputies also make the multiculturalism of the region appear obvious. These deputies' self-identification of bilingualism is indicated before mainstream education, which is only in Turkish. Deputy6 also pointed out the multiculturalism of the region and why it is identified as Kurdistan.

Deputy 6: There are Armenians, there are Kermanis, there are Arabs, the group I belong to, in Turkish Kurdistan. However, there were already all these peoples in the Middle East; it is not accurate to assume that the region could be homogeneous. It cannot be said, because peoples are intertwined. However, the region we call Kurdistan is a piece of land developed more with the unity of language and culture of the Kurdish people since ancient times (2018).

Referring back to Field (2011) regarding native bilingualism in multicultural societies, as Deputy 6 states, the way a language is learned often determines how it will be used in a community. Being a member of a multicultural community might lead to developing a second language without formal education, as in the Kurdish region. In addition to various religious beliefs in the area, such as Judaism, Christianity, Islam, Shamanism, and Yazidism, different ethnic groups such as Kurds, Syriacs, Arabs, Turks, and Armenians live together in this region even today (Işık and Güneş, 2016). Below table presents a more comprehensive study on the regions and its languages.

Table 3. The percentage of languages used at homes, in local communities and official institutions.

	Spoken Language %			
	Kurmanji	Turkish	Zazaki	Arabic
Household	65.8	26.6	3.6	4
Community	57.4	38.2	2	2.4
Official Institutions	11.7	88.1	0.1	0.1

Source: Adapted from Center for Socio-Political Field Studies (2020) Research on Language Use in Eastern and Southeastern Anatolia Regional Provinces.

The above findings originate from research carried out by the Center for Socio-Political Field Studies in 2020. Table 3 presents collected data in sixteen provinces the eastern and south-eastern Anatolia regions including Diyarbakır, Şanlıurfa, Şırnak, Batman, Adıyaman Dersim, Kars, Iğdır and 49 districts of these provinces. The research interviewed face-to-face 5600 people also clearly shows

the multilingual nature of the region and the dominance of the Kurdish as a household and community language (Sosyo Politik Saha Arařtırmaları Merkezi,2020).

In another study focused on mother tongues conducted in Mardin, a city in Southeast Turkey, Erkinay (2009) suggests that individuals reported Kurdish, Arabic, and Syriac as their mother tongues. On the other hand, Turkish was included in the “Other languages” category regardless of the native language of the respondents. Although the multilingualism of the region, stated clearly above in both studies, has not been officially recognized, the region has been largely preserved until today.

As the Deputy also pointed out, this unity of culture and language of the Kurds is another important reason for them being a target of the state’s systematic assimilation policy and practices. Forced displacement of the Kurds and Turkification of the region through relocation have been among the Republic of Turkey’s primary practices since its early years.

5. Resettlement Policies: Adaptation of Settlers to Kurdish Language and Culture

The Kurds’ collective identity consciousness, who are also the largest non-Turkish ethnic group, led them to become the main target of the state’s ideology of Kemalism, which was introduced as the founding ideology of modern, civilized, nationalist, secular Turkey. The evidence from the early years of the Turkish state indicates that the state approached the Kurds and the Kurdish region systematically to eliminate further challenges.

A report prepared by the Interior Minister following the Sheikh Said rebellion in 1925, for example, called the “Eastern Reform Plan” (in Turkish: Şark İslahat Planı), proposed that Kurdish provinces be ruled “in a colonial way” and that the region be Turkified through forced resettlement. As part of the “reform” of the region, the Settlement Law (in Turkish: İskan Kanunu) of 1934 ordered the dispersion of Kurds to break up their social cohesion (Zeydanlioglu, 2012:106).

In the early years of the Turkish Republic, decreasing the Kurdish population’s density in the Southeast regions was one of the state’s primary political practices, implemented in two ways. As the Kurds were forced to migrate to primarily Turkish inhabited cities, Turkish immigrants from Europe were settled in Kurdish areas in the 1920–1940s (Kendal, 1980). Although this assimilation policy has affected thousands of Kurds throughout the country in the subsequent decades, another significant wave of displacement occurred during the 1990s (Taş, 2013). Even official statistics show that about 3,500 villages and hamlets in the southeast have been evacuated (Yeğen, 2015).

The aim of the state was to block the development of Kurdish language and culture, which, to some extent, was achieved through the forced displacement policy implementation. Marginalization, oppression, and the stigma attached to the Kurds in Western Turkey have given Kurds fewer opportunities to speak Kurdish and practice their culture. However, as this paper argues for the rooted and regional aspect of Kurdish, another significant outcome is that the population relocated in Kurdish regions acquired Kurdish instead of assimilating the Kurds into “Turkishness.”

Despite all the policies implemented to assimilate the Kurds since the early years of the Turkish Republic, Kurdish has remained as the regional language. One of the interviewed deputies of the HDP is, Deputy 7, who was born and raised in Batman, a city in the south-eastern Anatolia region of Turkey. Before getting involved in politics, the Deputy also served three terms as president of The Batman Branch of Human Rights Association. Despite the negative consequences of the underdevelopment of the region, Deputy 7 suggests that the deliberate abandonment of the region to social and economic underdevelopment also causes Kurdish to remain as the primary language there. The Deputy elaborates that more as follows:

Deputy 7: People were not being able to leave their villages to cities much, because there were no roads, no vehicles. There was also no electricity, so they used to have only gas lamps. They had to go to bed at 6 p.m. and get up at 5 a.m. Naturally, they did not have opportunity to learn the Turkish language. Therefore, the language of communication has been mainly Kurdish. When you go to Batman and its neighborhoods today, where the population is mostly immigrants, you would see that the women do not know Turkish (2018).

The Deputy's remark on this point was also a significant concern of the government in the 1940s. When the government sent an inspector to assess the development of cultural assimilation in south-eastern Turkey in 1940, the inspector reported that Turkish in the provincial towns of Diyarbakir in which most of the population was Turks was a second or even third language. Kurdish and Arabic across the countryside were spoken in public places and in houses (Üngör, 2009). In other words, whilst since the early years of the Turkish Republic, the underdevelopment of the Kurdish populated region has been one of the major concerns of the state, however, this underdevelopment has been addressed to oppress the Kurdish ethnic and cultural consciousness rather than providing economic and social development. As a result, such a disadvantage could also turn into an advantage as Deputy 7 pointed out.

Another important detail in the Deputy 7's statement was that Kurdish also became the native language of people who settled there through the state's assimilation policies. As mentioned above, the main aim of resettlement was to subsume the Kurds into "Turkishness." Yet, as Deputy 7 explained, people relocated to the Kurdish region were assimilated into "Kurdishness," including linguistically, culturally, and even politically.

Deputy 7: Families were brought and given vast lands, thousands of acres. The logic was that, if a landowner were wealthy, since poor Kurdish villagers would obey Aghas and Sheikhs, the Kurds would be assimilated, Turkification would be successful. However, something interesting, opposite happened. For example, when I first met a girl called Zehra who seemed different, with green eyes, I thought she was Kurdish. Well, she was in a Kurdish dress, spoke Kurdish. When people referred to her as "Ew Tirk in," (in Kurdish: Turks), I asked, "Why do you say that?" They said that was because their origin was Turkish (2018).

The statement of Deputy 7 emphasized the significance of the Kurdish language and culture in the region, which have been denied and oppressed systematically. The state's assimilation policies have had a severe impact on the Kurdish region; however, the initial aim has not been achieved as it was intended. Another interview with a regional Deputy, 5, who identified himself as Mihalleme, that are Arabic-speaking people and with Arabs form the largest community in Mardin after the Kurds who are

among the oldest known ethnic groups in Turkey (Bozkurt 2020) also shed more light on the outcomes of assimilation practices.

Deputy 5: In fact, the plan was to Turkify the Kurds who came to the West, and for the Turks who went to the region to Turkify the remaining Kurds. However, the opposite happened. None of those who were driven here (in the West) became Turks; on the contrary, they preserved their “Kurdishness,” or many of those who were driven from here to there also became Kurdish. They have been assimilated. Many Turkmen villages in Urfa and Diyarbakir are evidence of this(2018).

There are also scholarly views that do not agree with the definition of the ethnic identity, language and homeland of the Kurds. However, they do state that the Turks who were settled in this Kurdish region for the purpose of assimilation of the Kurds became Kurdish. Metin Herper (2007) evaluates the assimilation policy of the state through the analysis of the well-known nationalist sociologist Ziya Gökalp and continues as follows:” as already noted, he has argued that the process, or ‘de-nationalization as he put it, had been a two-way street; that is, one came across both the Turkification of some Kurds who lived in urban areas and the Kurdification of some Turks who lived in rural areas (p.53)”

Considering that the Turkish state does not recognize the Kurdish language as a rooted or native language, the above statements emphasize these crucial points. Firstly, it shows that Kurdish is defined as the local language of the Kurdish region, which is identified as the historical homeland of the Kurds. The second significance suggests that Kurdish is a deeply rooted and actively used language by people from other ethnic groups in the region, too.

Conclusion

Based on research exploring indigeneity principles in “Kurdishness,” this paper has presented the indigenous aspect of the Kurdish language. Regardless of having a Kurdish or non-Kurdish background, all the interviewed deputies stated the importance of recognizing Kurdish as well as the right to use it in education and all forms of communication. Alongside this significant finding, this paper aimed to draw attention to the language–territory relation by studying Kurdish as an indigenous language that is spoken by the indigenous peoples of the region (Owolabi and Nurudeen, 2020).

The denial, oppression, and marginalization of Kurdish have been officially carried out under the Turkish state’s policy and regulations by implementing forced migration and resettlement practices. Although the research data also suggest that these assimilation policies had a severe impact on Kurdish culture and language, decades after all these efforts, the state made peoples from the region and other parts of the country identify themselves as Kurds and claim their native/mother language rights.

Besides the fact that Kurdish is a rooted language, it being a regional/local language has been a crucial factor in the resistance to the state and its assimilation policy. For this reason, the policy of resettling Turks in the region, which began in the early years of the Republic, did not yield the state’s expected result. On the contrary, the data show that they were assimilated into the Kurdish culture and language. The second important finding is that Kurdish is a regional language in the area. This language is naturally learned by individuals without a mainstream education from other indigenous communities, as non-Kurdish people speak Kurdish through inter-community interaction.

References

- Alaska Native Knowledge Network.(2001). Guidelines for strengthening indigenous languages.*Assembly of Alaska Native Educators Anchorage*. <http://ankn.uaf.edu/Publications/Language.pdf>
- Alkadry, M. G. (2002). Reciting Colonial Scripts: Colonialism, Globalisation and Democracy in the Decolonized Middle East', *Administrative Theory & Praxis*, 24(4), 739-762.
- Beckett, G. H., and MacPherson, S. (2005). Researching the Impact of English on Minority and Indigenous Languages in Non-Western Contexts. *TESOL Quarterly*, 39(2), 299-307.
- Beşikçi, İ. (1977). *Kürtlerin 'mecburi iskânı*. Komal.
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*, London: SAGE.
- Blum, S., & Hassanpour, A. (1996). "The morning of freedom rose up": Kurdish popular song and the exigencies of cultural survival. *Popular Music*, 15(3), 325-43.
- Bozkurt, A. 2020. "The Historical Roots of The Mhallami Arabs In Turkey As A Subject Of Debate." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 13(70).
- Barcham, M. (2000). (De) Constructing the Politics of Indigeneity, in Ivison, D., Patton, P. and Sanders, W. (Eds.) *Political Theory and The Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge University Press, 137-151.
- Canessa, A. (2007). Who is indigenous? Self-identification, indigeneity, and claims to justice in contemporary Bolivia. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 36(3), 195-237.
- Council of Europe (2009). Regional, minority and migration languages, Language Policy Division. Retrieved September 18, 2021, www.coe.int/lang
- Degawan, M. (2020). Indigenous languages: Knowledge and hope. *UNESCO Courier*.<https://en.unesco.org/courier/2019-1/indigenous-languages-knowledge-and-hope>
- De la Cadena, M.(2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics." *Cultural Anthropology*,25(2), 334-370.
- Eppler, E. and Benedkt, J. (2017). A perceptual dialectological approach to linguistic variation and spatial analysis of Kurdish varieties, *Journal of Linguistic Geography*. 109-130.
- Field, F. (2011). *Bilingualism in the USA: The Case of the Chicano-Latino Community*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Fishman, J. (1972). *A. Language and nationalism: Two integrative essays*. Newbury House Publishers.
- Gambetti, Z. (2010). Decolonizing Diyarbakir: Culture, identity and the struggle to appropriate urban space. In K. A. Ali, & M. Rieker (Eds.), *Comparing cities: The Middle East and south Asia*(pp. 95-127). Oxford University Press.
- Guenther, M., Kenrick, J., Kuper, A., Evie Plaice, E., Thuen, T., Patrick Wolfe, P., Zips, W. and Barnard, A.(2006). The Concept of Indigeneity', *Social Anthropology*, 14(1), 17-32.
- Harris, L. (2008). Postcolonialism, Post development, and Ambivalent Spaces of Difference in Southeastern Turkey', *Geoforum*, 39, 1698-1708.
- Hassanpour, A. (1992). *Nationalism and language in Kurdistan 1918-1985*. Edwin Mellon Press.
- Hassanpour, A., Sheyholislami, J. and Skutnabb-Kangas, T. (2012). Introduction. Kurdish: Linguicide, resistance and hope, *International Journal of the Sociology of Language*, 217, 1-18.
- Hassanpour, A. (1999). Modernity, popular sovereignty and the Kurdish question: a rejoinder to Argun, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 19(1),105-114.

- Heper, M. (2007) *The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation.*, UK: Palgrave Macmillan.
- Hicks, J. (2004) 'On the Application of Theories of 'Internal Colonialism' to Inuit Societies' the Annual Conference of the Canadian Political Science Association, Winnipeg. Available at: <https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2004/Hicks.pdf> (Accessed 35 May 2018).
- Hind, R. J. (1984) 'The Internal Colonial Concept', *Comparative Studies in Society and History*, 26(3), 543-568.
- Hobsbawm, E. (1996). *Language, culture, and national identity.* *Social Research*, 63(4), 1065–1080.
- Hodgson, D. L. (2002). Introduction: Comparative perspectives on the indigenous rights movement in Africa and the Americas. *American Anthropologist*, 104(4), 1037–049.
- Işık, G. and Güneş, M. (2016). Transferring the heritage of multiculturalism to future: Mardin sample, TÜCAUM VIII. Geography Symposium. Retrieved September 19, 2021, <http://tucaum.ankara.edu.tr/tucaum-viii-cografya-sembozyumu/>
- Houston, C. (2009). *An Anti-History of a Non-People: Kurds, Colonialism, and Nationalism in the History of Anthropology*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1), 19-35.
- Kendal, M. N. (1980). *Kurdistan in Turkey*. In G. Chailand (Ed.), *People Without A Country: The Kurds and Kurdistan*. Zed Press.
- Kingsbury, B. (2008). *Indigenous peoples in international law: A constructivist approach to the Asian controversy*. In C. Erni (Ed.), *The concept of indigenous peoples in Asia: A resource book* (103–160). International Work Group for Indigenous Affairs.
- Kroon, S. (2003). *Mother tongue and mother tongue education*. In J. Bourne & E. Reid (Eds.), *Language education: World yearbook of education* (pp. 35–48). Kogan.
- Lave, J., and Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacKay, F. (2002) *A Guide to Indigenous Peoples' Rights in the International Labour Organization, Programme Forest Peoples Programme*. Retrieved September 17, 2021, <https://www.forestpeoples.org/sites/fpp/files/publication/2010/09/iloguideiprightsjul02eng.pdf>
- Martins, P. H. (2018). *Internal colonialism, postcolonial criticism and social theory*. *Revue du MAUSS permanent*. <http://www.journaldumauss.net/?Internal-Colonialism-Postcolonial-Criticism-and-Social-Theory>
- McDermott, R. (1993). *The acquisition of a child by a learning disability. Understanding practice: Perspectives on activity and context*. In J. Lave & S. Chaiklin (Eds.), (269-305). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- McLaughlin, J., Whatman, S., Ross, R., & Katona, M. (2012). *Indigenous knowledge and effective parent–school partnerships: Issues and insights*. In J. Phillips and J. Lampert (Eds.), *Introductory Indigenous Studies in Education: Reflection and the Importance of Knowing*, 2nd ed. (178–195). Pearson Education Australia.
- Morsink, J. (1999). *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. University of Pennsylvania Press.
- Nor, N.M. and Ab Rashid, R. (2018). *A review of theoretical perspectives on language learning and acquisition*, *Kasetart Journal of Social Sciences*, 39(1), 161-167.
- Onar, N. F., Liu, J. H. and Wodward, M. (2014). *Critical junctures? Complexity and the post-colonial nation-state*, *International Journal of Intercultural Studies*, 43(A), 22-34.
- Owolabi, T. O. and Nurudeen, N. A. (2020). *Indigenous Language Media and Communication for Health Purposes in the Digital Age*. In K. Oyesomi, & A. Salawu (Ed.), *Emerging Trends in Indigenous Language Media, Communication, Gender, and Health* (123-145). United States: IGI Global.
- Pasikowska-Schnass, M. (2017). *Regional and minority languages in the European Union*, EPRS | European Parliamentary Research Service European Parliament. Retrieved September 17, 2021, <https://www.europarl.europa.eu/>

EPRS/EPRS-Briefing-589794-Regional-minority-languages-EU-FINAL.pdf

- Quattrini, S. (2019). A rights-based framework for minority and indigenous languages in Africa: From endangerment to revitalization, Minority Rights Group International. Retrieved September 16, 2021, https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2019/11/MRG_Brief_LangRights_2019.pdf
- Roy, A.(2008). Postcolonial theory and law: A critical introduction. *Adelaide Law Review*,29(½), 315–57.
- Sarivaara,E., Maatta, K., and Uusiautti, S. (2013). Who Is Indigenous? Definitions Of Indigeneity, PROCEEDINGS: 1st Eurasian Multidisciplinary Forum. Retrieved September 19, 2021, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.678.8804&rep=rep1&type=pdf#page=379>
- Sidal, S. (2019). Türkiye’de Kürtçe Anadilde Eğitim Hareketi. Yeni Toplumsal Hareketler Bağlamında Türkiye’de Anadilde Eğitim Talepleri: TZP Kurdi Örneği. https://www.academia.edu/43456604/T%C3%BCrkiyede_K%C3%BCr%C3%A7e_Anadilde_E%C4%9Fitim_Hareketi
- Skutnabb-Kangas, T. and Bucak, S. (1995). Killing a mother tongue – how the Kurds are deprived of linguistic human rights. In Skutnabb-Kangas, Tove and Phillipson, Robert (eds.), *Linguistic Human Rights. Overcoming Linguistic Discrimination*, (347-370). De Gruyter Mouton.
- Skutnabb-Kangas, T. (2005). Linguistic Genocide. In Dinah L. Shelton (Ed.), *Encyclopedia Of Genocide And Crimes Against Humanity*. (653-654). Thomson Gale.
- Sosyo Politik Saha Araştırmaları Merkezi (2020). Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölge İllerinde Anadil Kullanımı Araştırması. Retrieved September 20, 2021, <https://sahamerkezi.org/dogu-ve-guneydogu-anadolu-bolge-illerinde-anadil-kullanimi-arastirmasi/>
- Taş, L. (2013). One state, plural options: Kurds in the UK. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*,45(23), 167–189.
- Tekdemir, O. (2016). Politics of the Turkish Conflict: The Kurdish Issue. *E-International Relations*,1–6. <https://www.e-ir.info/2016/04/15/politics-of-the-turkish-conflict-the-kurdish-issue/>
- Tekdemir, O. (2018). The social construction of ‘many Kurdishnesses’: Mapping sub-identities of ‘EU-ising’ Kurdish politics, *Ethnicities*, 19(5), 876-900.
- Trigger, D.S. & Dalley, C. (2010). Negotiating Indigeneity: Culture, Identity, and Politics, *Reviews in Anthropology*, 39(1), 46-65.
- UNESCO (2021). Upcoming Decade of Indigenous Languages (2022 – 2032) to focus on Indigenous language users’ human rights. Retrieved September 17, 2021, <https://en.unesco.org/news/upcoming-decade-indigenous-languages-2022-2032-focus-indigenous-language-users-human-rights>
- Üngör, U. U. (2009). Young Turk social engineering: mass violence and the nation state in eastern Turkey, 1913-1950. https://pure.uva.nl/ws/files/867109/65674_thesis.pdf
- Xypolia, I.(2016). Racist aspects of modern Turkish nationalism. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*,18(2), 111–124.
- Wodak, R. and Meyer, M. (2016). *Methods Of Critical Discourse Analysis*. 3rd edn. London · Thousand Oaks · New Delhi: SAGE Publications.
- Yeğen, M. (2004). Citizenship and ethnicity in Turkey. *Middle Eastern Studies*, 40(6), 51–66.
- Yeğen, M. (2015). The Kurdish peace process in Turkey: Genesis, evolution and prospects. Working Paper, *Global Turkey in Europe11*, 2–15.
- Zeydanlioglu, Wt. (2012). Turkey’s Kurdish language policy. *International Journal of the Sociology of Language*,217, 99–125.

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFO

Article Type/Makale Türü:
Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 15.02.2021
Accepted / Makale Kabul Tarihi: 15.09.2021
Doi: 10.35859/jms.2021.880268

رهه‌نده‌کانی که سایه‌تی‌پیدان
له شیعی شێرکۆ بێکه‌سدا

REHENDAKANÎ
KESAYETÎPÊDAN LE Şİ'RÎ
ŞÊRKO BÊKES DA

یەدوللا پەشابدی / Yadollah PASHABADI

Assistant Professor of Kurdish Language and
Literature, University of Kurdistan; Member
of the Kurdistan Studies Institute,
y.pashabadi@uok.ac.ir,
ORCID: 0000-0002-5781-4975.

پوختە

شێرکۆ بێکه‌س وه‌ک به‌رزترین ئاستی خه‌یالی داھێنەرانه له شیعی کوردیدا، خاوه‌نی چهندان به‌ره‌می ئەدەبیه که دیمه‌نی خه‌یالی زۆری تێدايه. بېر و خه‌یالی ئەم شاعیره، سنووری ئاسایی و ئاقاری ئاشنای ئەدەبی سه‌رده‌می به‌زاندوووه و له هه‌ر دیمه‌نیکی ساکاری ژبان و کۆمه‌لگا به‌ وه‌ی خه‌یال و ئیای وه‌های داھێناوه که نموونه‌ی په‌سه‌نی و ئافراندنی ئەدەبیه. ئاشنایه‌تیسری له شیعیدا زۆر ده‌وری گێراوه و یه‌کێ له هونه‌ره شیعییه‌کانی شێرکۆ که سایه‌تی‌پیدان/مرۆفاندنه که خۆی لقیکه له هونه‌ری ئاشنایه‌تیسری. له‌م مه‌یدانه‌دا بېر و خه‌یالی ئەم شاعیره به‌ شیوه‌یه‌کی سه‌رسووڕینه‌ر فریوه و دیمه‌ن و وێنه‌ی هونه‌رمه‌ندانه‌ی زۆری خولقاندوووه. ئەم توێژینه‌وه به‌ شیوه‌ی شیکاری-ته‌وسیفی ده‌یه‌وه‌ی ئەم هونه‌ری که سایه‌تی‌پیدانه له شیعی شێرکۆدا بخاته به‌ر باس و تیشک بخاته سه‌ر لایه‌ن و په‌هه‌نده‌کانی. شێرکۆ بێکه‌س له چهند په‌هه‌نددا ئەم هونه‌ری به‌ کار هێناوه؛ جارێک گیاندارێکی هێناوه‌ته‌ ریزی مرۆف؛ جارێکی تر ته‌نێکی بێگیانی مرۆفاندوووه؛ له په‌هه‌ندیکی تردا ئەندامیک له ته‌نێکی بێگیانی کردووته خاوه‌نی که سایه‌تی؛ به‌لام به‌ پێی ئەم توێژینه‌وه گرنه‌ترین په‌هه‌ندی که سایه‌تی‌پیدان له شیعی شێرکۆ بێکه‌سدا ئەوه‌یه که کاتێ که سایه‌تی به‌ شتیک دده‌ا، له سنووری ئاسایی و ناسراوی ئەدەبیاتی تێده‌په‌رێن و تایه‌تمه‌ندییه‌کی پێوه ده‌نووسینێ که به‌ده‌ره له حاالی ئاسایی مرۆف و هه‌ر بۆیه ده‌توانین بلێین لووتکه‌ی خولقاندن و هونه‌رنوێنی شاعیر، لێره‌دا ده‌رده‌که‌وی

وشه‌کلێل: شێرکۆ بێکه‌س، داھێنای ئەدەبی، ئاشنایه‌تی سړی، که سایه‌تی‌پیدان، شیوازاسی، خه‌یال، شیکاری ده‌ق.

أبعاد صنعة التشخيص في أشعار شيركو بيكس

الملخص

إنَّ شيركو بيكس كقمة طيران الخيال في سماء الشعر الكردي، قد أنشأ أعمالاً و آثاراً جمة في فضاء رحب مشبع بخيال وافر و مناظر محيرة للعقول. و له لب و خيال أوسع قد اجتازا الثغور المكشوفة و المأنوسة في حقل الأدب و قد أبدعَ من كل منظر من مناظر الحياة الدارجة صوراً و تماثيل كأعلى نموذج للصورة و التمثيل. إن الغرابة و التغريب مضمار لعرض الشعر و الفن الذى قد برز فيه الشاعر شيركو بيكس و نال ما نال من مدارج عالية و أصبح من مظاهر فنه الشعرى من ضمنه التشخيص؛ و فى ذلك خلق أشخاصاً ذات ضمير وإع راقٍ؛ إذا ما شخص لم يخلق شخصاً عادياً فحسب، بل شخصاً له خيال و له موهبة فذة شاذة تُميّزه من الآخرين. فحيناً نراه يُرقى حيواناً إلى درجة أنسانٍ، و حيناً آخر نراه يبسط يده إلى جسم بلا روح فيكسيه روحاً راقية كمثل الناس المميزين. و فى هذا ينعكس فنه الشاذ و الباهر، و هو خلق شخصية بارعة ممتازة قد اجتازت حدود الشخص المأنوس.

الكلمات الرئيسية: شيركو بيكس، الإبداع الأدبي و الفنى، الغرابة، التغريب، التشخيص، الخيال، تحليل النص.

Şerko Bêkes Şiirinde Kişileştirmenin Boyutları

Öz

Kürt şiirinde imgelerin zirvesinde gezinen Sherko Bekas, üstün bir hayal gücü yelpazesine sahip pek çok muhteşem sahne yarattığı birçok harika edebi eser sunmuştur. Şairin düşüncesi ve hayal gücü, çağdaş edebiyatın geleneksel sınırlarını aşarak, günlük hayattaki sıradan bir sahneden veya edebi öz-günlük ve yaratıcılığa örnek olan toplumdaki bir imaj yaratmıştır. Yabancılaşma onun sanatında ve şiirinde geniş bir alandır. O, düşüncesine ve hayal gücüne sanatsal manzaralar yaratmak için muazzam bir şekilde monte ettiği, kişileştirme olarak bilinen bir dalda oldukça yetenekli olmuştur. Bu açıklayıcı-analitik araştırma, Sherko'nun şiirlerindeki kişileştirme tekniğini araştırmayı ve çeşitli yönlerini ve seviyelerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Sherko bir zamanlar bir insan seviyesine kadar bir canlandırma teşvik etmiş ve insan olarak cansız bir canlandırmayı yeniden yaratmış veya kişileştirme ve dolayısıyla aktivite ile cansız bir parça sağlamıştır. Bununla birlikte, bu araştırmaya dayanarak denilebilir ki Sherko'nun şiirinde kişileştirmenin en önemli yönü, bir şeyi kişiselleştirdikten sonra, bir insanın sıradan koşullarının ötesinde belirli bir özellik vererek edebiyatın geleneksel sınırlarını aşmasına izin vermesidir. Böylece şairin sanatının ve yaratıcılığının zirvesi bu alanda bulunabilir.

Anahtar Kelimeler: Sherko Bekas, Edebi aktivite, Yabancılaşma, Kişileştirme, Tarz

Dimensions of Personification in Shirko Bikas' Poetry

Abstract

Hovering over the peak of imagery in Kurdish poetry, Sherko Bekas has presented several great literary works where he has created plenty of marvelous scenes with a transcendent range of imagination. The poet's thought and imagination have overpassed the conventional borders of contemporary literature, creating an image from any ordinary scene in life or the society that is exemplary of literary originality and creativity. Defamiliarization is an extensive field in his art and poetry, and he has been highly skillful in a branch thereof known as personification, where his thought and imagination have tremendously mounted to create artistic sceneries. This descriptive-analytical research seeks to

investigate the personification technique in Sherko's poetry, and analyzes its variety of aspects and levels. He has once promoted an animate up to the level of a human being, recreated a non-animate as man, or provided part of a non-animate with personality and therefore activity. Based on this research, however, the most significant aspect of personification in Sherko's poetry is that once he has personified something, he has let it overpass the conventional borders of literature, granting it a particular characteristic beyond the ordinary conditions of a human being. Thus, the peak of the poet's art and creativity can be found in this field.

Keywords: Shirko Bikas, Literary creativity, Defamiliarization, Personification, Stylistics.

EXTENDED SUMMARY

Hovering over the peak of imagery in Kurdish poetry, Sherko Bekas has presented several great literary works where he has created plenty of marvelous scenes with a transcendent range of imagination. The poet's thought and imagination have overpassed the conventional borders of contemporary literature, creating an image from any ordinary scene in life or the society that is exemplary of literary originality and creativity. Defamiliarization is an extensive field in his art and poetry, and he has been highly skillful in a branch thereof known as personification, where his thought and imagination have tremendously mounted to create artistic sceneries. This descriptive-analytical research seeks to investigate the personification technique in Sherko's poetry, and analyzes its variety of aspects and levels. He has once promoted an animate up to the level of a human being, recreated a non-animate as man, or provided part of a non-animate with personality and therefore activity. Based on this research, however, the most significant aspect of personification in Sherko's poetry is that once he has personified something, he has let it overpass the conventional borders of literature, granting it a particular characteristic beyond the ordinary conditions of a human being. Thus, the peak of the poet's art and creativity can be found in this field

One of Sherko Bekas' prominent artistic techniques is to personify phenomena, objects, and creatures. He is extremely skilled in the area of personifying inanimate objects, creatures, human organs, and abstract entities in his poetry. He has an aptitude for provision of subjects with particular manifestations. That is, he grants the subject an especial state, a peculiar movement, or even thought and intellect that not only raises them up to the level of a human being but even differentiates them from ordinary humans. Thus, the subject reacts to and adopts a specific attitude toward the events, phenomena, and issues discussed in the theme of the poetry. This is frequent in most of Sherko Bekas' Diwans, particularly in Butterfly Valley.

The present research particularly investigated four collections of poetry as well as the above. Two methods of personification are evident and play an important part in these poems, used as semantic defamiliarization and ironic metaphor: to personify material objects (animate and inanimate) and to personify abstract phenomena and entities. In the former, he has personified items such as a pencil, a stone, bread, oil, and social classes as signified and signifier. In the latter, he has personified topics such as death, humanity, famine, injustice, justice, friendship, Ba'ath Party, liberty, peace, patriotism, and the like.

۲۰۷-۲۱۲). له زمان و ئەدهبی فارسیدا ئاوریان لیداوتهوه؛ محهمه‌دېره‌زا شه‌فیعی که‌دکه‌نی (۱۳۷۵هـ/۱۹۹۷) له کتیبی صور خیال در شعر فارسیدا به‌شیکه‌ی تهرخان کردووو بۆ‌بابه‌تی که‌سایه‌تیپیدان و ده‌توانین بلتین جوانتر و پوخت و پاراوتر له توێژه‌رانی تر لیکۆلینه‌وه‌ی له‌سه‌ر کردووو (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۱۴۹-۱۵۶). که‌دکه‌نی به‌ دوور و درێژی ره‌خنه‌ی له‌ توێژه‌رانی کۆنی ئەدهبی ئیسلامی گرتوو و پیداجوونه‌وه‌ی به‌ کار و به‌ره‌مه‌کاناندا کردووو و ئینجا له‌ ژێر دوو به‌شی که‌سایه‌تیپیدانی پوخته و به‌ربلآودا ده‌سته‌به‌ندی کردووو. له‌ ئەدهبی کوردیشدا که‌م و زۆر باسی لێوه‌ کراوه؛ بۆ‌وینه‌ ئیدریس عه‌بدوڵا له‌ کتیبی لایه‌نه‌ په‌وانبێژیه‌کان له‌ شیعری کلاسیکی کوردیدا (به‌نموونه‌ی هه‌مدی و حاجی قادری کۆیی)دا، ئاماژه‌ی پیکردووو. ئەم نووسه‌ره‌ له‌ ژێر سه‌ردێری خواستنی درکاودا چه‌ند نموونه‌ شیعری لیکداوه‌ته‌وه‌ که‌ هه‌موو له‌خۆگری که‌سایه‌تیپیدان (عه‌بدوڵا، ۲۰۱۱: ۱۹۶-۱۹۷). توێژه‌ر جه‌بار ئەحمه‌دحسین له‌ توێژینه‌وه‌یه‌که‌دا به‌ ناوی ئیستاتیکای شیعری کوردی- کوردستانی عێراق ۱۹۵۰-۱۹۷۰دا له‌ چه‌ند ئاستدا خواستن و که‌سایه‌تیپیدانی خستۆته‌ ژێر تیشکی لیکۆلینه‌وه‌ و نموونه‌شی له‌ شیعری شێرکۆ بیکه‌س هێناوه‌ته‌وه‌ (ئهمه‌دحسین، ۲۰۰۸: ۳۳۲-۳۳۳). موحه‌مه‌دحسینی به‌مین (۱۳۷۸) لیکۆلینه‌وه‌یه‌کی له‌ ژێر ناوی «تشخیص از دیدگاه زبان‌شناسی»دا پیشکەش کردووو که‌ تیدا ئاماژه‌ی کردووو به‌وه‌ی که‌ «که‌سایه‌تیپیدان له‌ زمانسیدا شیوه‌یه‌که‌ له‌ خوازه‌یه‌؛ واته‌ جار جار وشه‌ی تایه‌ت به‌ بوونه‌وه‌ری بیگیان و په‌له‌وه‌ران و گیانه‌به‌ران له‌ پیناو ئامانجیکێ گرنگدا له‌ رواله‌تی ئینساندا پیشان ده‌درێن؛ ئەویش بۆ‌بابه‌خی زۆرتر دان به‌ قسه‌ده‌ق و هه‌روه‌ها بۆ‌جه‌خت کردنی زیاتر له‌ سه‌ر بابته‌ی قسه‌ده‌قه‌که‌یه‌» (بمین، ۱۳۷۸: ۸۴-۸۵). «فرافکنی و شخصیت-بخشی در شعر حافظ» (۱۳۸۵) ناویشانی توێژینه‌وه‌یه‌کی تری له‌م بابته‌یه‌ که‌ توێژه‌ر چه‌ند شیوازی بۆ‌ که‌سایه‌تیپیدان له‌ شیعری حافظدا دۆزیوه‌ته‌وه‌. مه‌هدی ماحوزوی و هاوکارانی (۲۰۱۸) له‌ توێژینه‌وه‌یه‌که‌دا به‌ ناوی «القلب و الروح فی قصائد الشمس الغزلیة مع عناية خاصة بصنعة التشخیص»، چه‌ند خالیکیان سه‌باره‌ت به‌ خودی سه‌نعه‌تی که‌سایه‌تیپیدان خستۆته‌روو. یه‌کێ له‌و خالانه‌ بانگکردنه، به‌و شوێنه‌یه‌ که‌ هه‌ر شتیکی غه‌یری مرۆف یا بیگیان کاتێ بانگده‌کری و ده‌کرێته‌ به‌رده‌نگ، به‌و واتایه‌یه‌ که‌ که‌سایه‌تیپیدراوه‌ و هاتۆته‌ پیزی مرۆف. یه‌کیکی تر له‌ ته‌وه‌ره‌کانی ئەو توێژینه‌وه‌یه‌ ئه‌وه‌یه‌ که‌ کار و کرده‌وه‌ی مرۆف ده‌درێته‌ پال دڵ یا پۆج و به‌و شیوه‌یه‌ که‌سایه‌تیپیدهدری. هه‌روه‌ها که‌سایه‌تیپیدانیکی دوولایه‌نه‌ی بۆ‌ دڵ و گیان داناوه‌. عه‌لی محهمه‌دی و جه‌میله‌ زارعی، له‌ توێژینه‌وه‌یه‌که‌دا به‌ ناوی «بررسی و تحلیل آرایه‌ تشخیص در سروده‌های قصیر امینبور» تا راده‌یه‌که‌ به‌ وردی چوونه‌ته‌ بنج و بناوانی رازه‌ی که‌سایه‌تیپیدان و تایه‌تمه‌ندییه‌کانی. «جلوه‌های تشخیص در تشبیه» (۱۳۹۳) توێژینه‌وه‌یه‌کی تره‌ که‌ باسی که‌سایه‌تیپیدانی له‌ په‌هه‌ندیکی تره‌وه‌ کردووو؛ به‌ پیتی ئەم توێژینه‌وه‌یه‌ که‌سایه‌تی-پیدان ته‌نیا له‌ خواستنی درکاودا ده‌ور ناگیرێ، به‌لکوو وا ده‌بینن له‌ شوبهانده‌نیدا ده‌رده‌که‌وی و زۆریک له‌ شوبهانده‌نه‌کان که‌سایه‌تیپیدانیان له‌گه‌لدایه‌ (ابن الرسول و حسینی، ۱۳۹۳: ۹). هه‌روه‌ها عیقه‌ته‌ نیاقی (۲۰۰۱هـ/۱۳۸۰) له‌ توێژینه‌وه‌ی «بررسی عنصر تشخیص در سروده‌های کمال الدین اسماعیل»دا له‌ دوو په‌هه‌ندی که‌سایه‌تیپیدانی پوخته و به‌ربلآودا باسی کردووو و ئاماژه‌ی به‌ ئەو سیه‌ته‌ ئینسانانه‌ کردووو که‌ دراونه‌ته‌ پال شته‌کان و بوونه‌ته‌ نیشانه‌ و دروشمی که‌سایه‌تیپیدانیان. له‌ توێژینه‌وه‌یه‌که‌دا تردا له‌ ژێر ناوی «آشنایزدایی زبانی در آثار دولت-آبادی» (محمدی فشارکی و صادقان، ۱۳۹۲: ۱۵۴) خواستن و که‌سایه‌تیپیدان له‌ دوو کورته‌چیرۆکی مه‌حمود ده‌وله‌ت‌تابادیدا خراوه‌ته‌ به‌ر باس.

شێرکۆ بیکه‌س وه‌ک یه‌کێ له‌ شاعیرانی نوێخوازی کوردی له‌ زۆر روانگه‌ و لایه‌نه‌وه‌ تیشکی خراوه‌ته‌ سه‌ر و لیکۆلینه‌وه‌ی له‌ سه‌ر کراوه‌ جگه‌ له‌ گۆفار و رۆژنامه‌ و چاپه‌مه‌نییه‌کانی له‌و چه‌شنه، وه‌کوو کتیبیکی ئاکادیمیکی هاوژین سلێوه‌ عیسا له‌ ژێر ناویشانی بنیاتی هونه‌ری له‌ شیعری شێرکۆ بیکه‌سد، زۆر به‌ وردی و زانستیانه‌ بابته‌کانی شیکردۆته‌وه‌. لیکۆلینه‌وه‌ و شیکارییه‌کانی سلێوه‌ له‌ یه‌ک دوو شوێندا تیشکی خستۆته‌ سه‌ر بابته‌ی که‌سایه‌تیپیدانیش. ئەم توێژه‌ره‌ له‌ ژێر سه‌ردێری «به‌که‌سکردن»دا دوا‌ی پیشکەشکردنی تاریفه‌کانی ئەم هونه‌ره‌ له‌ لای ئەدیبان و ره‌خنه‌گران و توێژه‌رانی ئەده‌ب، ئاوپی له‌ بایه‌خی که‌سایه‌تیپیدان له‌ بیروباوه‌ری ده‌روونناسانیدا داوه‌ته‌وه‌ (سلێوه‌ عیسا، ۲۰۰۹: ۸۹). شێرزاد هه‌ینی له‌ دیمانه‌یه‌که‌ به‌ ناوی ۹۵۵ ده‌قیقه‌ له‌گه‌ل شێرکۆ بیکه‌سد زۆر پرسیاری وروژاندووو و زۆر بابته‌تی هیناوه‌ته‌ روو؛ بۆیه‌ شاعیر خۆی له‌وێ چه‌ند خالی گرینگی له‌مه‌ر که‌سایه‌تی و چۆنیتی ئاشنایه‌تیسریه‌وه‌ ده‌رپریوه‌.

شێرکۆ بیکه‌س و شیعره‌کانی گه‌رچی به‌ شیوه‌ی گشتی و له‌ بواره‌ جوړبه‌جوړه‌کانی تره‌وه‌ خراونه‌ته‌ به‌ر باس و لیکۆلینه‌وه‌؛ به‌لام سه‌باره‌ت به‌ هونه‌ری که‌سایه‌تیپیدان له‌ شیعری شێرکۆدا تا ئیستا توێژینه‌وه‌یه‌کی راسته‌وخۆ و جیاواز و تایه‌ت پیشکەش نه‌کراوه‌ و هه‌ر ئەمه‌ش گرنگی و پێوستی ئەم توێژینه‌وه‌یه‌ زه‌قتر ده‌کاته‌وه‌.

گرنگی و پێوستی توێژینه‌وه‌

شێرکۆ بیکه‌س ده‌کرێ له‌ چه‌ندین و چه‌ندان بواریا وه‌ک شاعیریکی بلیمه‌ت بناسرێ و لیکۆلینه‌وه‌ی له‌ سه‌ر بکری. ئاسمانی خه‌یالی ئەم شاعیره‌ هه‌نده‌ به‌رین و به‌رفراوان و ئاسۆ ئافراندن و داهینانی شیعری شێرکۆ ئەونده‌ به‌هێز و پر به‌ره‌مه‌ که‌ پێوسته‌ له‌ هه‌ر ده‌م و سه‌رده‌میکدا گه‌لیک توێژینه‌وه‌ی له‌ سه‌ر بکری تاکوو زیاتر بناسرێ و به‌ره‌می هه‌ز و بیری بخرێته‌ پیزی به‌ره‌می شاعیرانی ئافرینه‌ر و

داهێنەری سەرئەسەری جیھانەوه. بەکێ لەو بوارانەیی که دەتوانین بە پشکین و گەپان گەوهەری هێزای تیدا بدۆزینەوه، لایەنی خەیاڵی شاعیرانە و خولقاندنی وێنای خەیاڵیوێه که لەکەسایەتییەکانەکانی ئەم شاعیرەدا زۆر نمونەیی سەرئەسەر هێنەر بەدیدهکری. شێرکۆ لە هەر دیمەنێکی خەیاڵی و شاعیرانەیدا توانیویە بە هێزی خەیاڵ و ئەفراندنی خۆی و بە ئاشناوەتییەری و وێناگەلی نوێ، لە وێباندنی ئاسایی و کلیشەیی، خۆی پاریزی و بەرهو لووتکەیی داهێنان سەرکەوتی. بە بۆنەیی ئەوهی که لە سەرجهەم بەرهەمهکانی شێرکۆ بیکەسدا کەسایەتییەدان وەک لقیک لە ئاشناوەتییەری واتایی بە پێژەبەکی زۆر خۆی دەنوێنێ و لە راستیدا دەتوانین بڵێین بەکێ لە بنیاتەکانی هونەری شیعری شێرکۆ کەسایەتییەکانە و ئەم هونەرە لە شیوازناسی شیعری ئەم شاعیرەدا وەک بنەمایەکی گشتی دێتە ئەژمار، شایانی توێژینەوهیە.

بۆ ئەم توێژینەوهیە گەرچی سەرجهەم بەرهەمهکانی شاعیرمان پشکینو، بەلام زۆرتر لە دەرەندی پەپوولە، ئەسپیک لە پەرهی گۆڵە، ئێستا کچیک نیشتمانە، تۆ ئەتوانی بە قومێ ماچ بمخەیتەوه هەلقولێن، تەون، حەفتا پەنجەرەیی گەرکۆک، خێرا که مردن خەریکە بگات، رووبار، زێ و زە، کتیبی ملوانکە کەلکمان وەرگرتووه.

ئاشناوەتییەری واتایی لە شیعری شێرکۆ بیکەسدا

ئاشناوەتییەری دەتوانن شیکاری و توێکاری زانستی شیوازناسی بەرینتر و پڕبەرەرتر بکاتەوه؛ تەنانەت هەندێ لە توێژەرەکان ئەم هونەرە بە خۆی شیواز دەزانن (السە، ۱۹۹۷: ۱۷۹). وێنای خەیاڵی وەک شوبهاندن، خوازه و خواستن هەمیشە دەبنە هۆی تازهگەری و پارێز لە پاتبوونەوهی وێنە کلیشەییەکان. کاتێ باس لە ئاستی جیگری یا ئاستی واتایی وشە دەکری، خواستن خۆی زەق دەکاتەوه و خۆی دەنوێنێ، چونکە خواستن گەوهەرێکە بە بەرهەمی ئەدەبی بەبێ ئەم گەوهەرە نابێتە شیعەر. لە باری میژوووییەوه پەنگە بەکێ لە وەکەمین کەسانە کە راستەوخۆ ئامازەیی کردووه بە ئەم جوۆرە خواستنانە فەیلەسووفی ئیتالی سەدهی نۆزدەم گیامباتیستا (Giambattista) بێ (أبوالعروس، ۱۹۹۷: ۱۷). خواستن که خۆی بە دوو شیوهی راشکاو و شیوهی درکاو دێتە بەرهەم (پروانە: عەبدوڵلا مستەفا، ۲۰۱۱: ۱۹۶). بەکێ لە بەرین-ترین مەیدانەکانی خولقاندنە کە شاعیران ئەسپیی خەیاڵی خۆیان تیدا تاو داوه و شێرکۆش یەک لەوانەییە کە لە مەیدانەدا ئەسپیی زۆر خێرا و بەدەوه. خواستنی درکاو که لە لای هەندێ لە پەسپۆران بە خواستنی جوۆری دووهم بەناوبانگە، بە دوو شیوهی رەپالخوا (وەک چنگی مەرگ) و رەپالنهخوا خۆی دەنوێنێ (شمیسا، ۱۳۹۳: ۵۹). لە خواستنی درکاو داوه هەر کات پێشوبهێنراوه کە مەرۆف بێت، پێی دەلێن کەسایەتییەدان. لە راستیدا هەر بەو جوۆرەیی کە عەبدووه قەلقیلە ئامازەییەداوه، رازی خواستنی درکاو هەر لە کەسایەتییەکانە کەیدایە؛ چونکە لە چاو خواستنی راشکاو دا خەیاڵیکی بەرزتر و ئیچگار زۆرتری تیدایە (عبدە قلقیلە، ۱۹۹۲: ۶۶). کەسایەتییەکان وەک بەشی یا لقیک لە خواستنی درکاو بەکێ لەو بوارانەییە کە ئەم شاعیرە بۆ دەرپڕینی هەستونەست و کەلکەلەیی خۆی کەلکی لێوهەرگرتووه. کەلک وەرگرتن لە خواستنی درکاو نیشانەیی هێز و دەسەلاتی ئەدەبی و زمانی شاعیر و جوانی و ئاستبەرزیی داهێنانە کەیهتی.

کەسایەتییەکان

کەسایەتییەکان جوۆری خوازهییە کە بە پێژەبەکی زۆر لە ئەدەبیاتدا بەکارهێنراوه و بەکێ لە جوانترین و جوانیخولقیترین رازە رەوانبێژیەکانە و هەر لە کۆنەوه جێی سەرنجی ئەدەبیاتناسان بووه؛ بۆ وێنە ئەرەستوو لە نامیلکەیی و تەببیزی ئامازەیی پیکردووه و «بە جوۆری هێزی بزاف و ژبان بەشتاندا» ی ناساندووه (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۷۰). لەسەر دوو کۆلەکەش دادەمەزری: لە لایەکەوه کەس یا بوونەوهریکی گیاندار و لە لایەکی ترهوه شتیکی بێگیان (ابن الرسول و حسینی، ۱۳۹۳: ۹). لە روانگەیی رەخنەگرانی ئەورووپیەوه کەسایەتییەکان بریتییە لە چەسپاندنی تاییەتمەندی مەرۆف بە غەیری مەرۆفەوه، یان بەکارهێنانی سیفاتی ئینسان بەتاییەت هەستونەستی ئینسانی بۆ شتانی ئینترازی، زاراوهگەلی گشتی و بابەتگەلی غەیری ئینسانی و گیاندارەکانی تر (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۱-۱۵۰). شەفیعی کەدکەنی وەک رەخنەگرێکی تیرانی دوای گەپان و پشکینییکی بەربلای بە سەرچاوه کۆن و نوێکاندا لەسەر ئەو باوهڕەیی کە «مەبەست لە خواستنی درکاو، هەر ئەو کەسایەتییەکانە، تەنیا ئەوندە هەیه کە لە مەیدانی کەسایەتییەکاندا بابەتە کە لە مەرۆفی تێپەراندووه و حەییوانەکانی تریش دەگریتەوه» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۱۵۳). ئەم هونەری وێنەسازییە بە جوۆریک هەم شاعیر و هەم وەرگر/خوینەر هان دەدا بەرهو ئەوهی کە قەبوول بکەن کە هەموو رەگەزێک لە سەرشتدا خواهن گیان و هەستونەست و سەرجهەم تاییەتمەندیەکانی مەرۆف (ابن الرسول و حسینی، ۱۳۹۳: ۱۱). لە باری زمانییەوه ئەم جوۆرە خواستنه تەرزێ لادان و لەنۆرمەدرچوون و ئالۆزییە (کرزی، ۱۳۹۳: ۱۲۳). لە خواستنی درکاو دا پێشوبهێنراوه کە لە زۆرترین حاله تدا مەرۆفە و وەک کەزازی (۱۳۹۳ الف: ۱۲۷) جەختی لەسەر کردووه بنیاتی خواستن لەسەر ئینسانواری و گیاندارخوازییە. بە واتەییکی تر بەربلایی مەرۆف، جیھانە، و پوختەیی جیھان مەرۆفە (هەمان، ۱۲۸). ئەم تەکنیکە زۆرتر لە ناو رۆمانتیکەکاندا برهوی هەبوو؛ چونکە ئەوان دیاردە سەرشتییەکانیان وەک مەرۆفیک فەرز دەکرد و دەگەلێاندا هاوودەدییان دەنواند و هەستونەستیان دەگۆرایەوه. بە ناپەحەتی ئەوان ناپەحەت

دەبوون و بە خوشحالییان دەگەشاندووە (احمدی و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۴). لە قورئانیشدا وا دەبینین کە هەموو شت تەنانتە جامداتیش قسە دەکەن و وەک بوونەوهریکی ژیر و هزرمەند دەجووڵێنەووە و بزاف و دانوستانی تایبەت بە خۆیان هەیه (المطعنی، ۱۳۸۸: ۳۴۳). کاتێ شاعیر سیفەتەکانی مرۆف دەگواستێتەووە بۆ سروشت و ئازەلان، بەم کارە هەست و سۆزی دڵ و دەروونی خۆی دەردەبەری (سلیوہ عیسا، ۲۰۰۹: ۸۹).

لێکۆڵینەووەی شیعری شێرکۆ بێکەس بۆمان دەردەخات کە ئەم شاعیرە نەک هەر جامدات و ماکی فیزیکی و هەستی هیناوەتە پیزی مرۆف، بەلکۆو گەلی جاران واتا و بابەتی ئینتزاغی بەسەر کردۆتەووە و گیان و هەستونەستی ئینسانانەیی پێبەخشوون. کەسایەتیپێدان لە شیعری شێرکۆدا لەم ئاستە تیپەراندووە و کەوشەنی گیانبەخشیی بە چەندین قۆناخ بەزاندوو و سۆز و هەستونەستی ئینسانانەیی بردۆتە ناخی بوونەوهرانی بێگیان و جامداتی ترهه و هەستی هاوسۆزی و دەردەدلی و بیروپراگۆرینەوهرانی جووڵاندوو. دەتوانین بڵین ئەم هونەرە «پەگەزی زال»-ی شیعری شێرکۆ بێکەس. پەگەزی زال کلیل بووتیقای فۆرمالیستی. یاکۆبسن ئاوا باسی دەکات: «ئەو بەشە لە بەرهەمی هونەری کە سەرنج پادەکێش، ئەم بەشە بەسەر بەشەکانی تردا زالە و وەک بەرپۆتەبەرینە؛ دیارییان دەکات، گۆرانیان بەسەردا دەهێنێ و لە ئەنجامیشدا هەر پەگەزی زالە کە یەکیارچەیی و یەکیتی پێکھاتەیی بەرهەم دابین دەکات» (Jakobson, ۱۹۸۸: ۲۵). لە شیعری شێرکۆدا بە پێی ئەو پێناسەیی یاکۆبسن، کەسایەتیپێدان پەگەزی زالە. لەم بەشە دواییدا دەپەرژینە سەر پەهەندەکانی کەسایەتیپێدان لە شیعری شێرکۆدا و نموونەکانی کە نوێنەری شتواری شیعری ئەون، شیدەکەینەووە.

کەسایەتیپێدان بە دیاردەیی ماددی و هەستی

کرۆچە دەلی: سروشت لە هەمبەر هونەرەووە گیلۆکەیه و ئەگەر مرۆف نەبێتێتە قسە، لالە (۱۳۴۴: ۱۰۸). بە واتایەکی تر ئەو مرۆفە کە بە وێنای خەیاڵی و نواندنی شاعیرانە جووڵە و بزافیک دەخاتە ئێو سروشت و ئینجا لە گەلی هەستونەستی دەگۆریتەووە، چونکە لە راستیشدا ئینسانی شاعیر لە سروشتدا تەنیا دیمەنیک بێگیان نابینێ و بەس، بەلکۆو عەینی کەسگەلێکی بزۆز و خاوەن جووڵە و هەلس و کەوت دەبینێ (الراغب، ۲۰۰۱: ۱۹۹). گەلی جار شێرکۆ بێکەس بە هیزی خەیاڵی ئەفرینەری خۆی دەستی بردۆتە ناو دیاردەگەلی سروشتی و ماددی و دیمەنیک ئینسانی پێبەخشوون. کاتێ بەم چاوەووە لە شیعەرەکانی دەکۆڵینەووە تێدەگەین کە هەموو پەگەزێکی ماددی و بێگیانی سروشت لە بەر چاومانەووە لێوڕژێژی جووڵە و بزاف و حەیاتن و هەست دەکەین هەموو سروشت گینگەدا و ژانی ژیان گرتوویتی و خەریکە ژینی دەبن. لە شیعری شێرکۆ بێکەسدا هەموو تەن و جیسم و ئەندامیک سروشت خاوەن شووور و هەستونەستە، چیا دەشلەژێ، درەخت و تاقگە و پووبار سەرسام ئەبن (بێکەس، ۲۰۰۶: ۵۱۵/۳). شاخ و باخ دەبنە مرۆف و دەکەونە گەران و سۆراخ کردن: «ئەووەتە شەپۆلی ئەم ئاوە بآلشینە فریو/باخەکان بە دوایدا ئەگەرن/ئەووەتە ئەم هەورە رویشتوو/شاخەکان بە دوایدا ئەگەرن» (بێکەس، ۲۰۰۶: ۲۷۵/۳). لە دیوانی ئێو بە خۆشەووستیم دەسپێرندا دیمەنیک دەبینێ کە بە کەسایەتیپێدانیک بێوینە پازاوتەووە: «چوارچۆپۆیه کی بێوینە بەرامبەرە و/چەندین وینەش/لە سەر میژم چاوەروانن!/ یەک چوارچۆپۆ و پیزی وینە و/هەر هەموویشیان خۆشەووستن!/وینە گزنگی مندالیم./وینە خۆرنشین دایکم./وینە هاواریک باوکم./وینە شیعری هەرزه کاریم./وینە یەکەم ماچی مانگی/هەنگوینی خۆم و ژنە کەم./وینە مەستیم/لە بەردەم بورجی ئیقلدا./وینە...وینە...وینە.../ یەک هیلانە و پۆلی وینە./دردۆنگیکە لە ناو دڵدا و/تیا مام کامیان هەلبێژیم/چاویلکەم خستە لاوه./ئەمجاریان چوارچۆپۆ خۆی/لەسەر دیوار هاتە خواری و/بیدوودلی دەستی دایە وینە بەکیان/هەلبێگرت و/خستە ناو روچی خۆبەو: «وینە خۆرنشین دایکم!» (بێکەس، ۲۰۰۶: ۲۵۸-۹۶/۶). لێرە دەبینین شاعیر مەسیحئاسا گیان دەکاتە بەر ئەم چوارچۆپۆ/قاپە و ئەویش جمووجوولی مرۆفانە پەیدا دەکا: یەکەم: ئەووەی کە لە سەر دیوار دیتە خواری، واتە پێ و هیزی هاتن؛ دووهم: ئیرادە و یەقینی هەیه (بیدوودلی)؛ سێهەم: دەستی هەیه و شت هەلدەگری؛ چوارەم: زی پۆخە. هەرۆهە دەبینین کێو دەکاتە مرۆف و چەند هیمای تایبەتی بۆ دادەنی و لە سەرۆبەندی کارەساتەکانی شەری بەعسدا کاتێ بە هەموو هیزی چەک و کەرەسە شەپۆهە هیزی دەکەنە سەر کوردستان، دەلی: «کیوان دەستیان بە کلاوی لووتکەووە گرتبوو/هەتا بەعس نەیفڕین». لەم دیمەندا کێو مرۆفە و هەستونەست و ترس و سەر و دەست و کلاوی بە پاشکاوای بۆ دانراوه. جاریکێ تر دەبینین کە شاخ و داخ قسە دەکەن و باسی شتیک دەگێرنەووە. ئا و زەریایش هەر بە هەمان شێو (بێکەس، ۱۳۹۴: ۹-۱۷۸). ئەشکەوتیش بە سیفەتی مرۆفانەیی گریان کەسایەتیپێدراوه (بێکەس، ۱۳۹۴: ۲۱). باخ و دار و گژ و گیا ئیجگار زۆر کراونەتە خاوەنی کەسایەتی: «نازانم چۆن چاوم لێبوو/باخیک ماچیکێ نارد بۆ ئا!» (بێکەس، ۱۳۹۴: ۶۵). یا ئەبینین باخ لە قالبی مرۆفیکێ عاشقدا دەور دەگێرێ: «کچیکێ جوان ژمارەیی تەله فۆنەکی دا باخ...» (بێکەس، ۱۳۹۴: ۱۶۹). با قسە دەکا (بێکەس، ۱۳۹۴: ۱۶۹ و ۱۸۱). پووبار گومان دەکات (بێکەس، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

هەرۆهە کەرەسەیی پێوستی ناوماڵە و پۆشاک و خوردوخۆراک پەهەندیکی تری کەسایەتیپێدان لە شیعری شێرکۆدا پێکەهین. بەو واتایە کە گیان دەبەخشیتە ئامراز و کەرەسەگەلێکی پێوستی کە لە ژبانی پۆزانەدا دەور دەگێرن و کەلکیان لێوهرده گیردیت. بۆ وینە تەنافی جله لئەستن کە جووتی گۆرەوێی لە سەر هەلخراوه. کاتێ با تیاک لە گۆرەوێیە کە دەفرینێ، دەگەلی دیتە قسە: «ئەمە کۆتایی

ئێو بوو/له ئیستەوه، نه ئەو هیچ کەسێ ئەهەوئ/نه تۆ کە هێشتاکە ماوی/ئێو به جوت نهی نازین» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۲۶۰/۶). یا وهک لیکدراوی «پانتۆلیکی غەمگین»، له دهقی: «چەند هەزارێکی چرچ و لۆچ/له گیرفانی پانتۆلیکی غەمگینایه» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۱). له ناو خواردهمه نیدا وهک ده زانین دیاره که له فەرهنگی کوردەواریدا تا هەنووکەش نان و ئاو گرن گرتین پێخۆری مرۆفی کوردن. له شیعری شێرکۆدا دەورێکی ئیجگار مەزن بەم دوانە دراوه. جار-جار تاییه تمه ندیی قسه کردیان بۆ ته رخانکراوه: «ئاو پێی ئەوت: تۆ نەرمتری یا خود من؟/نان پێی ئەوت: من برسیمه و به لām ئەی تۆ برسیت نه بوو؟» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۹). له خواردهمه نییه کان بۆ نموونه کولێره و ئاو لیکده دینه وه: «له بازارا/کولێره یه ک وه نه زوی دا و/له کۆپانه کە ی بله ی حەمالا/خەوی لیکه وت/له خەویا خۆی دی/بۆته وه به هه ویر و/خه ریکن بۆ میر به زۆر ئەیکه نه وه/ئەو کاته ی وستیان پێوه ی دەن/ترسا و داچله کی/بله هاته وه و/کولێره گریاوه که چاوی سړی و بۆی پیکه نی/وتی: ئۆخه ی!! تۆ ئەمخۆیت و خه وه که شم نایه ته دی!» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۱۱/۳). کولێره وهک خواردهمه نییه ک گیان و هه ستونه ست و شوغوورێکی وای پێده خسړی که جیاوازی داده نیت له نیوان شته کان و ئینسانه کاندان. ئەو ده بیته خاوه نی هزر و بیرورا، و هه لۆبست ده گری به رامبه ر به دیارده کان، وهک به رامبه ر به زۆر و زۆر؛ چونکه ده بینین له و کاته یدا که ده بیته وه به هه ویر تا بکریته وه به نان بۆ میر، وه ره زی و تووره یی و ناره زا به تی دا به گری و له ترسی ئەو چاره نووسه یدا داده چله کئ. ئینجا ده بیته گیاندار/مرۆفێکی زۆر دئاسک و خاوه ن هه ست؛ ده گری (کولێره گریاوه که): بربار ده دا (به ره په رچ دانوه، سه ریچی کردن)؛ ئاوت و ئاره زووی له دلدایه، ئاره زووی ئەوه ی که بله ی حەمال بیخوا؛ ده برینی خۆشحالی خۆی کاتێ له و خه وه ناخۆشه رزگاری ده بۆ و ده زانی که ده بیته خۆراکی بله نه که سیکی تر به تاییه ت نه زالمیک. بۆیه ئەو حەز و ئاره زووه ی خۆی ئاوا به وشه ی قورس و زۆر پرواتای «ئۆخه ی!» ده رده بری، باری سۆز و له ناخی دلوه هه لقوقلانی که له م وشه دا هه به، قوولایی که سابه تییدانه که ده گه به تیت.

له شیوه ی کولێره گریاوه که شێرکۆ بیکه س ته عبیری «ئای گرینۆک» ی (بیکه س، ۲۰۰۶: ۲۶۱/۶) خولقاندوه که دیاره سیفه تی گرینۆک تاییه تمه ندیی مرۆفه و به س، دیاره که سابه تییدانه که له قوئاغیکدا شته که ده نویت و تۆماری ده کا، ئەم ئاوه له حاله ته کانی گریانیدا تۆمار کراوه. هه روه ها ئەم تاییه تمه ندیه بۆ جۆگه ش دا براوه (بیکه س، ۲۰۰۶: ۲۶۱/۶). سیفه تی دوا ی گریان و گرینۆکی ژیربوونه وه یه که شاعیر ئەوه شی بۆ داناه: «جۆگه یه کی گرینۆک، گزۆز، گرینۆک/من بز و ئەو گرینۆک/ئەز نازانم ئەم به کئ ژیر ئەبیته وه؟!» (بیکه س، ۲۰۰۶: ۲۶۱/۶) له که ره سه کانی تر قوولینه ی جئ نان یا ناندینه که تاییه تمه ندیی گریانی بۆ ته رخانکراوه (بیکه س، ۱۳۹۴: ۱۶). که ره سه ی نووسین وه ک قه له م و ده فته ر و میزی له سه ر نووسین به مرۆف کراون (بیکه س، ۱۳۹۴: ۲۶). گریان و خه م خواردن له و تاییه تمه ندییانه یه که بۆ که سابه تیدان به شتی ماددی هاتوه: «بزیشکیک مرد/ده رمان گریا» (بیکه س، ۱۳۹۴: ۲۸). نان تاسه و مه راقی شتیکی له دلدایه و بیر ئەکاته وه و ئاویش هه ر به و شیوه (بیکه س، ۱۳۹۴: ۱۵۵).

هه ندئ جاریش ئاوری له مآل و کۆلان و شه قامیش داوه ته وه و که سابه تیی پئ به خشیون: «هه ر له م کۆلانه ی ئیمه د/ده رگا له چوارچیوه ی خۆی و/شوشه له په نجه ره ی خۆی و/سیله ی کۆلان له کۆلان و/کۆلان له دیوار بیزاره!» (بیکه س، ۱۳۹۴: ۱۲). له م به نده دا بیزاری که تاییه تمه ندیه کی مرۆفه دراوه ته پآل ئەو به شانیه مآل و شار.

شێرکۆ هه ر به سه رزه و ییه وه به ند نه بووه، به لکوو خه یالی به رین و سنووربه زینی، ته نه ئاسمانیه کانیشی له خۆ گرتوه و له فریندا تا ئاسمانه کان و که شکه لانی ته یکردوه. یه کئ له جوانترین دا هینه رییه کانی له م بواره دا شیعری مانگ و زه ریایه (بیکه س، ۲۰۰۶: ۵۶۹-۵۷۱/۲) که پێوه ندیه کی ئەویندارانه و پرسۆزی له نیوانیاندا خولقاندوه و ده بنه جوته عاشق و ماشق و هه موو که ینوبه بیتیکیان لئ په یدا ده ی. له و شیعره دا نیشانه کانی مرۆفاندن بریتییه له هاتوچۆکردنی ئەویندارانه، نازکردن، چاوشاره کیکردن له رووی نازه وه، سه فه رکردنی دلبر (هیجران)، خلیسکان، شتیبونی ئەویندارانه و له کۆتاییدا سه ره لدانی هه لچوون-داچوونی زه ریا له و پێوه ندیه ئەویندارانه. یا له دیمه نیکی زۆر پرخه یال و شاعیرانه دا، ده بینین که مانگ وهک ئافره تیکی سکپر ده زئ و منالی ده ب: «له دارشمانه ئەستیره یه ک له دایک بوو/له قه لچوالان بوو به مانگ/مانگ هاته خوارئ بۆ ده شتایی/نیوان گۆیژه و گله زه رده/له به هاریکدا خۆر حه زیلیکرد و هانی/له دوا ی نۆ وه رز/له مه لکه ندی مانگ ژانی گرت و/کوریکی بوو/برایم پاشاش ناوی لئنا سلیمانی» (بیکه س، ۱۳۹۴: ۲-۳۳۱). له شوینیکی تردا ئەستیره کان هه لده په رپئین: «له سابه قه ی سه ردیماندا/ئاسمان وهک چاوی ساوايان/پاک و روون بوو/ئەستیره کان هینده نزم بوون/ئەتوت هاتوون بیته خوارئ و/له و گوئی چه مه تا به ره به یان/له گه ل شه پۆلان هه لپه رن!» (بیکه س، ۱۳۹۴: ۱۳). خۆریش له دیمه نیکیدا به مرۆفێکی نه خۆش و له جیدا که وتوو دانراوه (بیکه س، ۱۳۹۴: ۱۵).

کەسایەتیدان بە ئەندامی لەشی مرۆف

بابەتی کە شاعیر داھینەرە دەستی بۆ بردوووە و شەقڵی تاییەتی خۆی پێوە ناوە، بە کارھێنانی ئەندامانی جەستەیی خۆیە کە ھێناونی و کەسایەتییەکان. لەوانە دەبینین دەستی لە خۆی جیا کردۆتەو (التجريد) و بە ھەستونەست و شوعوور و ھێزی مرۆفانە رازاندوو بەتەو: «ئەم بەیانییە دەستی خۆم/ لە کۆتی شانی خۆم ئازاد کرد و/ پێم وت: بچۆ/ "با" لە سەر ئاو بنووسەرەو/ گەردە لوول بخوینەرەو/ ساکاری بەکە بە تەمومژ» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۴-۵۵). لەم کۆپلەیدا دەست کە پێشتر وەک ئەندامیکی ئاسایی جەستەیی شاعیر دەوری گێراوە، سەر بە خۆ دەبیتەو و دەبیتە مرۆفیکی کەسایەتیدار و خاوەن بیروھزر و ڕا، و بۆی ھەبە لێژیری و لە ھەموو گرنگریش سەوا ددارە و رازاوەیە بە ھونەری خویندن و نووسین کە تاییەت بە مرۆف.

کەسایەتیدان بە گیاندارانی جگە لە مرۆف

کۆتر، کەو، جۆرەکانی چۆلە (بولبول، بازۆری، پاساری، کلاو کوورە)، سەمەندەر، گا، ئەسپ و زۆر گیاندار تر لەو گیانلەبەرەن کە شێرکۆ بیکەس کەسایەتی مرۆفی پێبەخشیو و ھێناونیە ئیو شانۆی شیعریەو و دەوری پێداون. زۆرتین سێفەتی مرۆفانەش کە داوێتە پال ئەم گیاندارانە، قسە کردن/ گوتنە کە شێوازی لە تەمسیل (نواندن) ی پێدەئین. «بەیانیت باش! من ناوم بولبول/ خەلکی ئەم باخچە یەم/ دەمیەکە باخەوانیکی توورەمان لێبەیدا بوو...» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۷). لەم شیعردا بولبول دێتە گۆ و قسە دەکات و دواي ناساندنی خۆی، بارودۆخ و ھەندئ لە دەنگ و باسی خۆی و چۆنتی ژیانی دەلێتەو و ئاماژە بە مەلەبەند و زیدی خۆی دەکا و ئینجا لە دەستی باخەوانە کە گلە و گازندە دەکات. ھەرەھا چەند سێفەتی ئینسانی تری داوێتە پال بولبول و بە وەرز و بیزار و بیتاقەتی و ھەرەھا ویستن رازاندوو بەتەو (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۹).

کەسایەتیدان بە دیاردە و اتایی و ئینتراعی

شێرکۆ بیکەس لە کەنار گیانەخشی بە دیاردەگەلی ماددی - سروشتیدا، دەستی بۆ دیاردەگەلی واتایی و ئینتراعیش درێژ کردوو و لەم مەیدانەشدا گەل و ینەیی خەیاڵی بێھاوتا و داھینەرەنە خولقاندوو. وەک ئەوێ کە گیان بکاتە بەر گۆرانی و ئاواز و بیکاتە پەلەو وەرێک و بیاننێتە ئاسمانی بەرین: «لەوێرا گەر بەچکە ئاوازی ھەلفری/ لێرەرا ئەم ئەبێ بە ئاسمان» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۳-۵). گۆرانی ھەرەھا ش دەبیتە خاوەن کەسایەتی مرۆفانە و دەکەوێتە گەران و سۆراخ کردن: «گۆرائیەکی گەمگینی شینباو/ بە شوین شاعیراندا ئەگەرێ» (بیکەس، ۲۰۱۵: ۱۳۹۴). غەریبیش دەبیتە زێرۆخ و تاییەتمەندی ئەوان وەر دەگرێ: «ئاوی چاو/ وەک ئاوی شەربەکی حیجازی، ژە کێکە/ ھەموو پۆژ غەریبی ئەینۆش» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۳-۵). ئەم تاییەتمەندی نۆشینە کە کاری گیانداریکە زاری ھەبێ، لێرە دراوێتە پال چەمکی غەریبی. چەمکی تر کوردایەتیە کە کەسایەتی پێدەدرێ و قسە دەکا: «کوردایەتی بانگم دەکا/ ڕێگە ئەگرم» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۱-۱۶). شاعیر بیروکە و یادەوێ و بیرەوێش ھێناوەتە پیزی مرۆف، بۆ نمونە و تووێ: «من پۆلیک بیروکە سەوز و سوورم لابوون... من ئەمویست دەستەمۆیان بکەم/... بەلام ئەوان رازی ئەنەبوون/ ئەیانوت: ئیمە نامانەوێ خەون بە جێ بھێلین/ ئەیانوت: ئیمە ئەمانەوێ ھەر لە ناو پرسیاردا بژین/ من ھەموو شەوێ زۆرم لێ ئەکردن/ تەنیا بی بە جێ بێلن/ بەلام ئەوان ملیان ئەنەدا و/ بە تەنیا بیووە نووسابوون» (بیکەس، ۱۳۹۴: ج: ۸۰). لێرە «بیروکە» وەک چەمکی واتایی و ئینتراعی دەبیتە مرۆفیکی خاوەن ئیرادە و بیرو و سەرپێچیکار. بە بەرچە کرداری «نامانەوێ» دژایەتی خۆی لە ھەمبەر دۆخێکدا دەربریو. جگە لە خۆدی بابەتی کەسایەتی پێدەکانە واتە بیروکە کە شتیکی واتایی و ئینتراعییە، زۆرتی بابەتەکان لەم دیمەنەدا واتایی و ئینتراعین: رازی نەبوون، خەون، وتن، ویستن/ نەویستن، زۆر لێکردن، تەنیا بی، جێبھێستن، ملدان/ نەدان. وەک دەبینین بە رێژەییکی زۆری ئینتراعی بوونەو چەمک و دیاردەییکی واتایی و ئینتراعی بۆتە خاوەنی کەسایەتی مرۆفانە و چەند تاییەتمەندی بۆ دا بین کراو. ئەم تاییەتمەندیانە بریتین لە: رازی نەبوون، وتن، ویستن/ نەویستن، ملنەدان، خۆ نووساندنە شتیکیەو. زۆر جار دەبینین خەونیش کەسایەتی وەرگرتوو و بە تاییەتمەندی پەشوکان دەوری خۆی لەم بوارەدا گێراوە (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۶). لە شوێنیکێ تردا خەم و خەون وەک دوو تاییەتمەندی مرۆفانە دراوێتە پال ئاسک (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۶۲).

کەسایەتیدان بە «مەرگ»

یەکن لەو دیاردانە کە لە شیعری شێرکۆ بیکەسدا جێگە و پێگەیی گەورە ھەبە و لە پانتاییەکی بەریندا لە پارچە پارچە و کەرت بە کەرت و ئاقار بە ئاقاری شیعردەکانیدا خۆی دەنوێنێ، «مەرگە». ئینجا مەرگ وەکوو چەمکی واتایی و ئینتراعی کەسایەتی پێدەدرێ و دەدوێ و کارووەاتی مرۆفانە لێدەبیتەو. یەکن لەو کارانە قسەکردنە. لە کۆمەلە شیعری ئافاتدا دەخوینینەو کە: «ئاوێزانم بە. مەرگ ئەلێ: درنەگە»

بازرە بوونە! (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۵۴/۳) وەک وتمان هەر ئەوەی که بانگی له ئەسپ کردوو، بەو واتایە که مرۆفاندووێ؛ هەلبەت لەم دێرەدا وەک پێشوپهینراویک بۆ تەنیاپی بەکارپهیناوه.

بانگکردنی بیگیان:

بانگهێشتی گیاندار له شیعری شیرکۆدا دهکری له دوو بەشی جیاوازا لیکبیدهینهوه:

بانگکردنی بیگیانی ماددی-ههستی: بانگکردنی بوونهوهرائی بیدهنگ یهکن له شیوازه پهوانیژانهکانی کهسایهتپێدانه (ماحوزی و همکاران، ۲۰۱۸: ۶۱). کهژ و کپو له شیعری شیرکۆدا پهنگدانهوهیهکی بهرچاویان ههیه. شاعیر خۆی زۆر لهگهڵیان تیکهڵ دهکات و ههست به دۆستی و نزیکیهکی زۆر دهکا لهگهڵیان؛ بۆیه گهڵ جار دهگهڵیان دواوه و بانگیانی کردوو: «ئهی شاخم! ئهی پهندی بهردینی پێشینان! ئهی ملی پلنگی به خویتم خهت خهت و/به عیشقم داگیرساو!» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۰۹-۱۰/۳). ئیتر شاخ وەک مرۆفیک دهبینین که ئەندامهکانی و کارهکانی ههه له ئەندام و کاری مرۆف دهکا؛ سیفتهی ههڵگرتهی پێداوه و شان و دهست و ئەندامانی تری بۆ پهسم کردوو. دووکه لێش له بانگراوهکانه و دياره کهسایهتی پێههخهراوه: «ئهی دووکه لێ بهژنی دایکم/له وهختی نزاکردندا! ئهی دووکه لێ بهژنی میژووم/له وهختی ههتاو چاندندا!» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۲۴/۳). دیسانه که به شیوهی «ئهی دووکه لێ خهونهکانم» و «ئهی دووکه لێ پهنجهکانم» بانگراوه (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۲۵/۳). بانگکردنی وەک «ئهی سێوی بێوهفا!» (بیکەس، ۱۳۹۴ج: ۵۱)، «ئهی وشه بێوهفا!» (بیکەس، ۱۳۹۴ج: ۵۲)، لهوانهیه که شتیکی بیگیانی تیدا بۆته بهردهنگ و نیدایان بۆ کراوه. ئەمەش بهو واتایه که پێشتر گیان و ههستیان پێههخهراوه و هاتوووته ریزی مرۆف.

بانگکردنی بیگیانی واتایی/ئینتزاعی: بانگکردنی دڵ (پرسیار کردن له دڵ؛ دهستور پێدان/وابکه و وامهکه) و بانگکردنی گیان لهم چهشنه. وشهکان لهم جوهره بانگکردنهدا نهرم و نیانتر و ناسکترن و خۆشهویستی و ئەوینیکی زۆرتریان تێدایه. جگه لهوانه، دهبینین که رۆژگاریش گیانی گرتوو و بانگدهکری: «ئهی رۆژگار لهخهکان!» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۵۵/۳). بانگکردنی تەنیاپی ههه له ههمان بابته: «ئهی تەنیاپی! ئهی ئەسپی رهشی بێزاربوو له جلهوی ئەم زهمانی بازره بوونه! ئهی زایه لهی کهوه سووره کهی ناو سینگ!» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۶۸/۳). تەنیاپی دهکریته بالندهش به ههموو ئەندامانیهوه: «ئهی تەنیاپی! تۆ لێره ئیسته کهناری/ناو ژانیکی شووشه بهندی پهنگاوپهنگی/ بهم دهنووک و بهو بالانه/چۆن ئەتوانی تۆ سنووری شووشه بپری/بۆ کوئی ئەفری/ئهی تەنیاپی!» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۶۸/۳). شهفهق وەک دياردهیهکی واتایی و ئینتزاعی و له عهینی حالدا سروشتیش له بانگراوهکانی تێو شیعرهکانی ئەم شاعیرهیه: «ئاوابوون بوو/ئهی شهفهقی له خاچدراوی جهستهم و مانگی کوژراو!» یا ئەو کاتهی شیعره بانگدهکا و دهلی: «ئهرئ قهسیده جوانه که! بۆ هه لئاسی!» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۲۲۲)؛ بهم بانگکردنه کهسایهتپێداده و دياره له خهویشدايه دهپهوتی خه بهری بکاتهوه.

کهسایهتپێدان له قالبی چینهکانی کۆمه لگادا

بهو واتایه که له ناو ئەو شتانهیدا که شیرکۆ بیکهس کهسایهتپێدانه، چه نیدن چین و توژی کۆمه لگا دهبینن؛ چونکه هه ندی جار شته که دهبا ته ئیو چینی ئاسایی کۆمه لگاوه، جاریک کهسایهتی چینی فهلا و جوتیاری پێداده، جاریک تر دهبیاته ریزی شاعیران و نووسه رانهوه، له بار و دۆخیک تردا سیمای چینی زالم و داگیرکه ره کهسایهتپێدانهکانیدا بهدی دهکهن. به واتایه کی تر شته کان نهک هه ره ئه بن به گیاندار، به لکوو ئه بن به خاوهن هزر و فرههنگ و خویندنی بالا؛ ئه بن به تاقمی خویندنهوار، به خوینه ر و نووسه ر، ئه بن به خاوهن هه لویست و بیروپرای تایهت و جیاواز؛ ئه بن به دهسه لاتداری سیاسی و حوکومی، به نیزایمی و عهسکه ر و پاسه وانی سنوور و پاسه وانی ناو شار.

هه ندی جار شاعیر له چه ند ئاستی جیاوازا یه ک شت دهکاته خاوهنی کهسایهتی؛ بۆ نمونه باران جاریک ده بیته مرۆفیک به س باسه واد (واته لێره زۆرت سه وادی خویندن و نووسین مه به سته) و ده لی: «دلوپ دلوپ باران گول ئه نووسیتته وه» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۴۸۷/۳)؛ یا ئەو کاتهی ده لی: «گه گه با پێده شت ئه خوینتته وه»، ئەم نووسین و خویندنه وه ئاستی زۆرت سه واددار بوون ده نوینن. له ئاستیکی تردا ده بینین نووسینه که نووسینی ساکار و ئاسایی نییه، به لکوو شاعیر بوون و شیعره هونیه وه مه به سته، ئه ویش کاتیکه که ده لی: «ئهو ده مه ی که باران شیعریکی سه ووتر ئه نووسن». دياره شیعره نووسین کاری شاعیره که تاقم و چینیکی ديار و بهرچاوی کۆمه لگایه، چینی که سه ره به هونه ر و ئەدهبیاتن؛ کهوابن باران و با له رووی فام و به هزره وه ئەو کاره ده کهن و خویان ناگاداری ده وری خویان و کاره که یانن.

چینی هونه رمه ند؛ هۆنه ر و نووسه ر (وهک باران و با له سه ره وه)؛ خویندن و نووسین داب و تایه تمه نیدی مرۆفن و به س. شاعیر زۆر جار ئەم حاله ته ی به خشیوه به ماک /تهن/ گیانداریک تر. وەک ئەوهی وتووێه: «هه ر بالداریک/وهختی به سه ره ئەو (هه له بجه) دا فری/نه ریتیکه/له

ئاسۆدا بە بآل ئەنووسن: شانزە سى و ئىنجە ئەروا» (بىكەس، ۱۳۹۴ج: ۹۲). ئەم نووسىنە دەتوانى تەنيا و تەنيا سەواددارى بگەيىن و بەس. واتە ئەو بەلەندە خویندن و نووسىنى زانیوه؛ بەلام بە ھەر حال نیشانەى ھەرھەنگ و ھونەرئىكى تايبەت بە مرۆفە.

چینی خاوەن بیرورا و ھەلۆیستی سیاسى: بۆ نموونەى ئەوھى کە شتەکان ئەبن بە مرۆفئىكى خاوەن بیرورا و خاوەن ھەلۆیستی سیاسى-کۆمەلایەتی، دەتوانین ئاماژە بکەین بە شیعری کولتەرە کە پشتر باسمان کرد (پروانە ژێر سەردێرى کەسایەتیدان بە دیاردەى ماددى و ھەستى). ھەرھوھا لە کتیبى ملوانکەدا دەبینین کە کەرەسەکانى ئارایشتی ژنان و ئامیترەکانى تر ھەموو پینکەوھە خویمان پینکەخەن بۆ راپەرین و خۆپشانانئىكى گشتى لە نۆ شەقامەکان و بازاردا. بۆ وینە لە دیمەتیکیدا ملوانکە کە ئاوا دەگێرئیتەوھە: «بۆ رۆژى داوای سەعات دەى سەرلەبەیانى، وەختى چووینەدەرەوھە، نەنمە باران ئەبارى، چەترە کەمان بۆلەبۆلئىكى کرد و ئىنجا خۆى کردوھە...بە لای راستدا وەرگەرپاين و پرومانکرده بەرزایبەکانى سەرھوھە. ئیمە ئەبوو ئەمرۆ ھەموو ئەو ملوانکە و گوارە و بازنانە بیبین، ... کە لە جەستەى ئەم شارە نارازین. ئەبوو گرد بینوھە و شتئىكى تازە بلین و شتئىكى تازە بکەین» (بىكەس، ۱۳۹۴ج: ۱۱۵-۱۱۶). لەم کۆپلەيەدا دیارە ھەموو شتەکان ھاتوونەتە قالمى مرۆفەوھە و بە وەرگرتنى کەسایەتى ئاستیان بەرز بۆتەوھە و ئیستا برپار دەدەن و کۆدەبنوھە و بەرامبەر بە واقع و ھەلکەوتى ژيان و رۆژگار و بارودۆخە کە ھەلۆیست دەگرن و پەرچە کردار لە خۆ پشان دەدەن. لەم چەند دێرەدا وا دەردەکەوتى کە بەلئیان داوھە و لە سەر وادەى دیاریکراو دا چەند دەرى. رەگەزئىكى گرینی مرۆفانە کە لەم بەندەدا دەبینرئى، نازەزایەتیبە ھەمبەر بە بارودۆخ. ئىنجا کۆبوونوھە و دەرپرینی بیروراى نوئى و ئەنجام دان و پیکھتئانى کارئىكى نوئى کە ئامانجیانە، ھەموو تايبەتمەندى و خەسەلەتئىكى مرۆفانەيە.

چینی یاخیبوو/راپەریو: بۆ ئەوھى کە شتى بنگیان و ئىنتزاعى دەبیتە خاوەن گیان و ھەستونەست و بەرزتر لەوھە، دەبیتە بریاردەر، شیعری «کۆبوونوھە» لە دیوانى کازيوھەدا نموونەيەكى باشە: «لە ئەمریکای خواروودا/شەو بە دزیی مەخفەرەوھە/چەند سنورئى کۆبوونوھە/بیرپاریان دا کە یەکتى بێسپرنوھە!/پەساپۆرتى بەرباخەلى شار و گوندى/ئەم دنیایە وەرگرنوھە/وختى ھەستان... لە ئاکاودا/پاتەختەکان ھاتن دایان/ بەسەریاندا/بەریان نەدان/تا ھەر یەکتىکیان کرد/بە دوان/بە سیان/کە بەریان دان/پەساپۆرتیان دا بە خۆشان!» (بىكەس، ۲۰۰۶: ۴۴۷/۱) یا وەک شیعری «شیش» کە بۆ نازم حیکمەتى داناوھە: «لە کارگەى ئاسنگەرىکدا/چەند شیشئىكى مەچەگنەستور/ھەستانە بیان/ھەرپەشەیان کرد لە گیرە و/مۆرپوونوھە لە ئاگردان/وختى بیستیان/ئەیانەوئى لە پەنجەرەى/کتیبخانەى گشتیبەوھە/بیانگۆرپن/بیانکەن بە/دەرکەى زیندانى داخواو/ لە سەر مانگى شیعری گیراو» (بىكەس، ۲۰۰۶: ۴۸۷/۱). لە شیعری «باو و ئاباو» دا دوو کەسایەتیبیدان ھەيە کە یاخی بوونیان تیبدايە؛ یەکتى دەرەختە و ئەویشیان شیعری کە یاخی دەبن دژى «باو»: «دەرەختەکانى باخچە/ئاسابى بوون/ھەموو ھەر یەک قاچیان ھەبوو/ھەمووشیان قنج راوھەستا/بۆن/تاقە دەرەختىکیان نەبیت/لەسەر دوو قاچ راوھەستا/بۆ/بەرەو خوارىش بۆ جۆگە دانەو/بۆ/تا بە مشت ئاو بخواتوھە!/وازم لە ھەموویان ھینا و پروم کردە ئەو!» (بىكەس، ۱۳۹۴ج: ۱۴۶). کەسایەتیبیدان لەم دیمەندەدا چەند بنیاتی بۆ داين کراوھە؛ دەرەختىک خاوەنى کەسایەتیبە کەيە؛ ئەم دەرەختە لە بارى ئاسابى و داب و نەرىتى باوى رەگەزى دەرەخت لای داوھە و سەرپیتچى کردوھە؛ لە جیاتی یەک قاچ دوو قاچى ھەيە؛ بە جیى ئەوھى سەر بەرەو ئاسمان بگرئى، بەرەو خوار دانەو/بۆ؛ مشتى ھەيە و بەو مشتە ئاو دەخواتوھە. دیمەنئى کە شاعیر بۆ ئەم دەرەختەى خولقاندوھە، بەم جۆرەيە کە دەرەختى کردۆتە ئىنسانئىک بە دوو پى و دوو قاچ و دەست و گرنگرئیش بە ئیرادەيە کەوھە کە دژى باو راوھەستاوھە و لە حالەتى ئاسابى دەرەختى، یاخی بووھە. شیعەرە کەى تریش ئاوايە: «ئەمرۆ پۆلى شیعرم فرین/باو چۆنى وت، ئاوا فرین/باو چۆنى وت، ھەررايش خویندیان/تەنھا ھەر یەکتىکیان نەبیت/خۆى لە پۆلە کە دابرى و/جۆرئى فرى، باو توورە کال/جۆرئى خویندى باو نەيەوئى/ بۆيە وەختى ھاتنەوھە لام/پەر و بالئى گشتیانم کرد/ھەموویانم لە مالا کەم کردە دەرئى و/بە تەنھا ھەر ئەو یەکتەیانم ھیشتەوھە/ئاباوى کرد/بە خویندن و بە ھەلفرین!» (بىكەس، ۱۳۹۴ج: ۱۴۸). ئەو شتەى لێرە بووتە خاوەنى کەسایەتى، «شیعەر» ھ؛ گیان و ھیزی فرینی پى بەخشاوھە. بەلام شاعیر لەوھە تیبەرئوھە کە دیمەتئىكى ئاسابى بخولقئى و بەس؛ بەلکۆ دەبینین چەقى ھونەرە کە لەوھە دایە کە «شیعەر» ھە کە وەک سووژەى کەسایەتیبیدراو، بۆتە خاوەنى بیرورا و بەرپەرچدانوھە؛ دژى باو دەفرئى، سەرپیتچى دەکا لە باو، لە ژێر چوارچێوھە و یاسا و ریساکانى باو دەرەدەپیت. خالئىكى تر لەم شیعەرەدا ئەوھەيە کە شاعیر وەک گێرەوھەيە کە لایەنگرى لەم جۆرە دەرەخت و شیعەرە یاخیبووانە دەکا. تەنانتە کتیب و پەررايش یاخی دەبن: «لە ئەرشىقى نامەخانەى دوا قەيسەر/ھەرچى کتیبە ھەزار و برسبىھەکان بوون، کەوتتە جوولە/لە ریزی خویمان یاخی بوون/ھەموو چوونە یەک ریزەوھە/گرد بوونوھە و پەرەى سەریان نا بە سەرى/یەکتەرەوھە/بۆومەلەرەزى خویشاندان/سەر و ژێرى نامەخانەى گەرەزى لەرزان/کتیبى کورتنەبەنى سەر رووتاوھى پشەوايان/ھەلپری سەر قەلای دۆشکان/ھاواری کرد: داوا ئەکەین بخرئینە پش چاوى کێلگە و رووبارەکان...» (بىكەس، ۲۰۰۶: ۵۴۴/۱). بەم شێوھە لە ئەرشىقخانە کەدا ھەموو کتیبەکان دواى یەک گرتن و دیارى کردنى پشەوا و ریبەر بۆ خویمان یاخی دەبن و شوړشئىک پیکدئین و بە خویشاندان داواکاریى خویمان دەرەدەبرن.

چینی دژولم و ستم: شته که لیره ده بیته مروقیکی عاقل و به توانا که ناچیته ژیر باری زولم و زورداری و سهر باده دا له دستوری سولتان و حاکم و خوئی دهر باز ده کات: «قه له مئی سهری خوئی هه لگرت/هیچ ده فتهر و هیچ کاغه زئی/نه یانزانی/رووی له کوئی کرد/چونکه ویستیان دایدهن و/خوئی به خوئی بکوژینه وه/چونکه ویستیان وا بنووسن/ههر به ته نیا سولتانه کان/بیخویننه وه» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۴۵۶/۱). ههست به دژایه تی کردنی زولم و زور و ستم و ناروایی له پینووسیکدا نه ونده توند و تیزانه و به هیز بووه که دژی سولتان بوه ستیتته وه و سهر له فه رمان با بدات و خوئی ناواره بکات و ناواری و دهر به دهری به لابه وه خوشت و نه وه برتر بن له هیمنی و ژیرده ستیه یی و چه پوکه سهری.

چینی عاشق و ماشق: شتی بیگیان (فیزیکی/واتایی) له شیعری شیرکودا، به شی خوئی له گیان و ههستونه ست وهرده گری، نه ویش نه به بار و دوخیکی ناساییدا، به لکوو تاییه تمه ندیه کی زور دیار به خوئی وه ده بیتن، ده بیته عاشق و ههر به هه مان ده ستور یه کیکی تر ده بیته ماشق؛ وهک میژوو/عاشق و به رد/ماشق که یه که میان واتایی و دووه میان مادیه: «به تیری عه شقی به رد/زامداره و گرفتار ئەم میژوووه عاشقه م» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۵۰۲/۳). ئەم عه شقه له دوری چاو ده گه پری و له وجودی به رددا ئەو شته ی که زورتر گری ئەوینی خستوته گیانی میژوووه، چاو هه تی: «بو خاتری چاوی به رد/هه موو جار خوژنشین ئەپوشی» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۵۰۲/۳). له شیعری شیرکودا ئەوین و دلداری له ناخی هه موو شتیکیدا به دی ده کری، له دیارده گه لی سروشتیدا؛ وهک ناو، دار، به رد، رووبار، چوم، کانی، که ژ و کو، هه ور؛ ته نانه ت له چه مک و دیارده گه لی واتاییدا وهک میژوو. له شیعری شیرکودا عه شق خوئی زور جار دپته مهیدان و دور ده گپری: «ده رچوونم بو نه بوو/عه شقی تو دوری دام/من تیتستا له نه خسه ی نازه تا دور گه ی تو م» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۴۹۸/۳). عه شق جه ستیه هه یه و شتیکی له به رده کا، وهک ئەوه ی که شاعیر گانده ده کا: «ئهی روچی ویل! ته نگه به بهر عه شقی تو ئەم نه خشانه!» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۵۰۶/۳). عه شق سهر دار و سالاره، ریبه ر و فه رماندهره، ته نانه ت زمه نیش له ژیر رکیفی ئەودایه: «پنده شتی زیوینی روچ شوینه و/کات له ژیر رکیفی عه شقایه» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۵۷۹/۳).

چینی هه ژار و بیته نوا: لیره دا دیارده یه کی تیجگار هونه رمه ندانه ده بینین، به وهیدا که شیرکو گه لیک جار هاتوو جه ستیه به خشیوه به چه مکیکی واتایی و گیانی کردوته بهری. به وینه ی برستی: «به دار خورمای بهر ژووره که م/وت: که سهرنجم به سهرتا/هه لئه گه رپت/نه رووشیت و زامدار نه بن! په لیککی هاته ژووره وه: -/ له پیتدا یه که م دار خورماش/وه کوو چنار/به ژن و بالای ساف و لووس بوو/به لام پوژی/برستییه کی کوچه ری/گرنج گرنج/که هیشووی گه ییوی بینی/باوه شی زبری پیندا کرد/چوووه سهری/که هاته خوار/هه موو به ژنی دار خورماکه ییش/بوو به پله ی گری گری» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۵۶۵/۱). یا وهک چوئ بیکهسی ئەکاته گیانداریک و مردن و زیان و هه ژاریه که ی پیشان ده دا: «بیکهسیم رووت نیه/تا نه مرئی پو شاکی ره شتانی به ش ئەکا» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۵۴۴/۳). ههر بهو شیوه ش تینویتی و ته نیایش گیاندارن و زیان و مهرگ ته جروبه ده که ن.

چینی دؤست و برادره: له شیعری شیرکودا ده بینین ته نی بیگیان و ماک و دیارده ی سروشتی ده بن به گیاندار و مانای دؤستایه تی و پیوه ندی سوزدارانه و عاتیفی پیک ده هینن؛ وهک چوئ ده بینین هه ور و شه پؤل و دار به روو و گابه رد به عه ینی وهک دؤستی گیانی دین و سهری لیده دن: «هه موو جار بن ئەوه ی له دهرگای وشه م بات/هه ورئی دی/خوئی ئەکا به ژورما و گورانیی قه تهرم بو دینن./بن ژوان به بن پرس/هه موو پوژ/شه پؤلن، دووان و سیان،/به هه گبه ی پرشنگ و گوله وه/ئه گه نه سیبه ری بهر گیلهم/ناروون تا من نه که ن به میرگی هونراوه و/به گومی ئەستیره ییش، ژووره که م./دار به روو دی بو لام/ره گی خوئی ئەبه ستی به ره گی قاچمه وه./گابه رد دی و هیزی خوئی/به دیاری بو پشتم ئەهینن./لووتکه دی و بالای خوئی/ئه خاته سهر بالام./ناشمانن فرمیسه که پایزه ی غه ربیان/ئه وانیش به سواری کزه بای/ئیواران دین بو لام» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۵۰۷-۸/۳).

جاری واش هه یه شاعیر له شیعریک یا له دیواتیکیدا کومه لگابه ک ده خولقینتی که هه موو ئەندامانی شت و مهک و که ره سه و جه مادن و که چی هه موو خاوه نی که سایه تین. نموننه ی راسته قینه و زور به هیزی ئەم جوړه که سایه تیپیدانه کتیبی ملوانکه یه. له م دیوانه دا که سهرتاپای له که ش و هه وابه کی خوازه ییدا و له خه پالیککی به ریندا سهر ده کا، که ره سه کانی نارایشتی ژنان زورترین که سایه تیبه کانبین. هه موو به ناوی تاییه تی خوئیانه وه دور ده گپرن و ههر یه ک خاوه نی که سایه تی خوئی. ههر یه ک کاریک و قسه یه ک و کرده وه یه کی مرو فانه ده نویتن. گه رچی کتیبی ملوانکه خوئی شیاوه به شیوه ی تاییه تی لیکولینه وه و توژیته وه یه کی شیکارانیه ی بو ترخان بکری، به لام له م توژیته وه یه دا چه ند خالیکی پیوه ندیدار و گرینگ ده خه یینه روو. له دیمه نیکیدا ملوانکه که ئەوا ده گپرتته وه: «له شوینی کووربووی ده ست و پلته زیودا، ناوینه بچکوله که وتی: به راستی تيمه له بهر ئەوه ی له ژووره گهرم و گوپ و خو شدا ئەژین، ناگامان له شت و مه که مینه هه ژار و برسیه کانی دهره وه ی خو مان و ئەم شاره نیه. چوئ ئەژین! تيمه ئەگه ر به پی خو مان نه گه رین و به چاوی خو مان نه یانبینین ناتوانین له و دنیا یه بگه یین! منیش پرسیم: راسته... به لام تيمه ئەتوانین چیکه یین؟ قه له مه که دوو جار له سهر یه ک پزمی و له دوا ییدا وتی: تینجا چی له وه ناسانتره، ئەتوانین هه موو شوئی دوا ی ئەوه ی خانم نووست، ههر جاره و یه کیکمان به درزی په نجه ره که دا بیت یان به بن درگا که دا بچینه دهره وه» (بیکهس، ۱۳۹۴ ط: ۵۴-۵۵). له م نموننه یه دا

گێڕهوه ملوانکه به. ئەو خۆی وهک مروفیک رووداوه کان و ههلسوکوت و بهرنامه کان دهگێرتهوه. ئەلبهت ئەم دهوره له سهرتاسهري کتیبه کهدا دهگێرێ. ههموو ئەندامانی ئەم دهقه گێرانهوه بیه له ئیمکانی قسه کردن و وتن بههره وهرن. بهلام جگه لهوه لهم پارچهیهدا بۆ وینه ناوینه که کاتێ قسان دهکا چهند پهگهزی گرینگ دهخاته روو: ههستی دهسته و تاقم و جهماوهر بوون و بهکانگری؛ ژبان بردنه سهه له شوپێکی خۆشدا؛ خاوهن ناگایی و ههستونهست و شوغوور بوون؛ گهپان به پێی خۆ و بینین به چاوی خۆ و تیگهیشتن. له دۆخی قهلهمهکه شدا کاری پزمین که گهرچی تایبهتی مروف نییه، بهلام که له ناو قسه کردنه کهدا هاتوه چهند باری واتادار دهگهیهن.

شیوازی تری که سایه تیپیدان

له شیعری شیرکو بیکه سدا جار جار ده بینین راسته وخۆ چه مک، واتا، دیاردهیه کی ماددی به که سده کا و به هینانی تاريف و تایبه تمه ندییه کی، له ناست و قالییکی تردا دهخولقیتتهوه: «سیاسهت: گایه کی به له سهی چاو سووری تووره بوو/هه موومان، میژوومان به که لله و قوچیه وه بهستوو» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۵۱۲/۳). یا وهک ئەوهی دهلی: «ئهم خۆشه وسته بزهرم، تاقانه یه و نه جووتی هه یه و نه جیگر/به تاقی ته نیا خۆیه تی، /دایکم وتی: من له جیاتی، /وتم: نابن، من دلنایام ماوه، ئەوه ندهی بۆ گهراوم/ شوپین لیم وه پرس بووه. ئەوه ندهی پرسیارم کردوو، وهلام/ خۆیم لێ ئەشارته وه» (بیکهس، ۱۳۹۴ ج: ۱۴۸). له م بهنده دا سیاسه تی له قالییکی تازه دا خولقاندۆته وه. شوپین بوته مروفیک به تایبه تمه ندی وه پرسییه وه. وه لامیش هاتۆته ریزی مروف به تایبه تمه ندی خۆشارنده وه وه. ههروهها جاری واش هه یه ئەم شیوازه له که سایه تیپیدان به ناو دانان و به سهردا برین پیکدیت؛ وهک ئەوهی دهلی: «ولات ژنیکی دامامی شپزه ی قژ خۆلای/ هه میسه هه لئرووشکاوی بهردهم چادری ئوردوگا بوو» (بیکهس، ۱۳۹۴: ۲۱۷).

یا وهک ئەوهی که چه مکیک له باری ناسایی خۆی بترازی و سیفاتی شتیکی تری ماددی یا واتایی پیدری، ئەمیش جوړیکی تری ناشنایه تی- سربیه؛ وهک ئەوهی که وتوویه: «خۆم بینیم بهم ههردوو چاوانه/ له دهفه ی شانیا قو له قو له ئازادی هه لئه قو له» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۵۱۶/۳). ئازادی که چه مکیکی واتاییه کراوه به ئاو، جموجوول و بزافی پیدراوه، هه لقو لانی وه پالخواه که تایبه ت به ئاو یا تراوه.

که سایه تیدان به شوپین-کات

ژوړیک له شوپینه کان، وهک ناوی شار و دی و کهژ و کبی و شاخوداخ و رووبار و کانی و ههروهها ژوړیک له کاته کان، وهک شهو، رۆژ، مانگ، سال، چرکه، دهقیقه و ... له شیعری شیرکویدا که سایه تیپان پیدراوه و له دوری ئینسانیکدا هاتوونه ته مهیدان و خۆیان نواندوو. بۆ نمونه: «باله کایه تی شوخیکی/ هینده جوان بوو، هینده جوان بوو/ کاتێ شیعیر له بهرده میا رائه وه ستا/ وه کوو مانگه شهوی ناو گۆم/ چۆن لال ئەبێ و چۆن ئەوق ئەبێ/ ئەویش هه روا» (بیکهس، ۱۳۹۴: ۱۴۸). له م بهنده دا «باله کایه تی» کراوه به کیژیکی شوخ و شهنگ و له بار و زوړ جوان (به دوو جار هاتنی عباره تی هینده جوان بوو ئەم ته ئکید ه نیشان دراوه)؛ ههروهها له ولاشه وه پیشو به پتر اویش که مانگه شهوه، شاعیر ئەویشی مروفاندوو و لال و ئەوق بوونی بۆ هیناوه که دیاره هه مروف لال ده بێ. ههروهها باله کایه تی دوری کچیکی خوازینیلیتکراو ده گێرێ و هه تتا به کچی یه زدان ده ناسرێ (بیکهس، ۱۳۹۴: ۱۴). یه کێ له شوپینه ی که شاعیر گه لیک دیمه نی جوانیناسانه ی بۆ ته رخا ن کردوو و زو جارن مروفاندوو یه، هه له بجه یه. له ده ربه ندی په پوله دا هه له بجه که سایه تییه کی پرهنگ و تامبوونه و دوری گه وره ی گێراوه: «هه له بجه ئەمخاته سهه شانی خۆی» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۵۳۷/۳). هه له بجه هینچ ده دا و به لادا دیت و تووشی وه ستانی دل ده بێ: «ئهو به یانییه ی هه له بجه له پرێکدا/ هینچی دا و به لادا هات/ دلێ وه ستا» (بیکهس، ۱۳۹۴: ۶۰). له شوپینیکی تردا سیفه تی بوورانه وهی داناهو بۆ گۆره پان (بیکهس، ۱۳۹۴: ۹۳). هه لگورد به یه کجار هه م ده بیته کچیک و داواکاری بۆ ده چێ و هه میسه ده بیته باوکی بووک و ده ستی ماچ ده کری (بیکهس، ۱۳۹۴: ۱۴). ستۆکھۆلمیش له شوپینه یه که له شیعری شیرکویدا که سایه تییه وه رگرتوو و هاتۆته ریزی مروفه وه: «به یانییه و ستۆکھۆلم ده سته کانی له گیراندا و/ په نجه کانی پیتی ته زیوه و له بهر بای به فرا کووړ بووه و/ ئەویش وهک من هه لئه له رزی» (بیکهس، ۲۰۰۶: ۱۶۷/۵). له م دیمه نه دا شاعیر به هیزی خه یالی خۆی شاری ستۆکھۆلمی سه ره تا شو به اندوو به خۆیه وه و هه ردوو له سه رمادا ده لهرزن و بۆ ئەو شاره که ئیستا ئیتر هاتۆته ناستی مروفیکی وه کوو شیرکو بیکه سه وه، ده ست و په نجه و پێ و گیرفان دانراوه و شه خته ی جه مسه ری باکووری کاریکی پێ کردوو که ده ستی ئاخویه ته گیرفانییه وه و په نجه ی پیتی له بهر سه رما سړ و سست بوون و به گشتی هه یکه لی خۆی کۆم کردۆته وه تا به لگوو توژیک له تیژی و برشتی سه رما که متر هه ست پین بکات و به و حاله شه وه ده بینین که ئەویش له گه ل شاعیردا هه ر ده له رزی.

شیرکو بیکهس دیاره شیعری نیشتمانی ئیجگار زۆره. ئاوړ دانه وهی له نیشتمان چهند قاتی شاعیران و ئەدیانی تره و وهک شاعیریکی نیشتمانی و نیشتمانه روه ر ده ناسرێ. گه لیک به بالای نیشتماندان شیعری هۆندۆته وه و ته وسیفی کردوو و له پیا هه لدان و لاواندنه وه و وتنه وهی میژووی نیشتمان و باسکردن له کۆست و کاره سات و خۆشی و ناخۆشییه کانی، ئەونده هۆنراوه و به سته و هه له بستی داناوه، ره نگه

کەم شاعیر و بیرمەند و نووسەر هێندە شێرکۆ بەرھەمی لەم بابەتەیان هەبێ. لە کۆمەڵە شیعری ئیستا کچیک نیشتمانەدا دیمەنێکی لە نیشتمان خولقاندوووە کە یەکن لە رەھەندەکانی ئەم دیمەنە کەسایەتیدان بە نیشتمانە: «لەسەر جادەیی سەھۆڵە کە راوەستام/لە پڕێکدا نیشتمان بە خۆی و کلاوی ئالاکە یەھوو/بە خۆی و ریکلامی پڕیش و سمیل و ئارمی پۆنەیی/نێرێتیئەھوو، بە خۆی و مەدالیای پڕ ھەرەشەیی/سەر سنگیئەھوو، بە خۆی و شمشیرە کەئەھوو/بە پەری گێف و مەغروری تاوسیئەھوو، کۆمەلێ/چە کداری چاوەزەق/چاوەزەق، لە پشیتیئەھوو/سنگدەر پەریو، دێتە لام و بە دوو پەنجە/تەھوقە یەھوو/لە گەل ئەکات و دەست ئەکا بە/ئارشیفی فەخر لێنیشتوووی باخەلیا و سیدی/سروودێکی تازەیی ئەم رۆژگارەیم ئەدات/ئینجا زەردەخەنە یەھوو/لە جۆری زەردەخەنە یەھوو/دەستکرد ئەگێرێ وەک پیم بلن:/من نیشتمانی تاقانەیی ھەموو دنیام/ئەوسا ئەپروا و بە جیم دێلێ!» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۴۱-۴۰). لەم دەقەدا دەبینین نیشتمان لە قەوارە و ھەیکەل و ھەبەتەتی مەروفتی/پیاویکدا دەردەکەوێ، بەم سیمایەھوو: ئالاکەیی لە جیتی کلاو؛ بە ریش و سمیلەھوو؛ شمشیری بە دەستەھوو؛ بەدیارگارد یاخود پاسەوان و پارێزەری ھەبە؛ پێ و دەستی ھەبە؛ تەھوقە دەکا؛ شانازی دەکا؛ دەماربەرە؛ گێرفانی ھەبە؛ دەست دەکا بە گێرفانی؛ سیدی پێیە کە لە گێرفانی دەردیئێتی و ئەیدا بە کەسێکی تر؛ ئینجا زەردەخەنە دەکا؛ و لە کۆتایییدا قەسە یەھوو دەکا و دەپروا. ئەم ھەموو تاییەتمەندییە مەروفتە/پیاوانەییە لەم دیمەنەدا کە شاعیر خولقاندووویەتی، دراوەتھێپال نیشتمان. شێرکۆ بە ھەموو بارێکدا نیشتمانی وەر سوو پاندوووە و بە چەندان شێو نواندووویەتی؛ بو نموونە جارێک بە کارەکەر و گەسکلێدەری داناو: «نیشتمانیئیش ... ھەموو رۆژی لە بەردەھمی مێژوو یەھوو/کێ بەدەر بەستدا، گەسک ئەدا» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۶).

بۆ نموونە کەسایەتیدان بە کاتیش دەتوانین ئاماژە بەمانە بکەین: «شەو باویشکی دا و بە دوایدا/منیش ھەروا» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۱۸). سێھەتی باویشک دان بەس لە مەروفتا بەدی دەکری. جارێکی تر پاییز وەک دایکی مەروفتیک دەناسری (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۲۲). ئاوە ئاوی وەرپس و بێزار بوون لەوانە یەھوو کە تاییەت بە مەروفت و دەبینین لە پەوتانە یەھوو کە شاعیرانە و خەیاڵاویدا دراوەتە پال کات: «لەم رۆژ ژمێرەیی ئیستەدا/سەعات لە رۆژ/ھەفتە لە مانگ/مانگیش لە سالی وەرپس بوو!» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۲-۱۱).

کەسایەتیدان بە رووھ

«دارستان داری خۆی/بە پەنگ کرد/گۆل گۆلی ئەکوشت» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۱۳/۳). نموونە یەھوو کێ تر دارخورمای بەر ژوو رەھە یەھوو کە لە شوینی تاییەتی خۆی لیکمان داوەتەھوو (برواننە ژێر سەردێری «بنیاتی وتووێژ لە کەسایەتیییدانی شێرکۆ بیکەس» دا). سوورە چنار و شوپەبی لە شیعریکدا بە شێو یەھوو پرسیار و وەلام – ئەلبەت لە گەل کەودا – کۆ کرانەتەھوو: «سوورە چناریک ئەپیرسی:/ئەم شوپەبییە لە بەر چی سەری خستۆتە ناو کۆشی/ئەو چەمەھوو و ھەلینابری؟/کەویک وتی:/ھێشتا قیت بوو/ھەموو جارێ بازو ریبەھ/ئەھات و ئەچوووە سەر سەری/بە چرپە ھەوالی دنیای ئەو بەر چەمی/پێتە گەیان/تێوارە یەھوو/بازو ریبەھ/مژدەیی پێبوو/کە نیشتەھوو/واشە یەھوو خۆی پێداکێشا/کەوتە خوارێ/ شوپەبی بۆ نووشتایەھوو/دەربینێ/دەستی نەگەبشت... نوقم بوو/ئێتر لەو ساوہ ئەم سەری/وا لە ئێو کۆشی چەمدایە/و بۆ ئەگە پێ!» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۶۹/۱-۵۷۰). وەک دەبینین لەم دیمەنە ناوازە یەھوو ھەموو ئەندامەکان کەسایەتی و شوناسی ئینسانانەیان وەرگرتوو. لە ھەستونەست و لە شوپەبوونەھوو و دانەوین بە مەبەستی کارێک و لە مژدەدان و مژدەوەرگرتن و لە گەپان بە دوای کەس/شیتیکدا و چاوەروان بوون، ھەموو خەسڵەتی مەروفتە یەھوو و پێیان دراوە.

کەسایەتیدان بە دەنگ و رەنگ

بێزاری سێھەتییکی تاییەتی مەروفتە، دراوەتە پال دەنگ و رەنگ: «من لە خۆمدا، لە ناو خۆمدا/رەنگم لە دەنگم بێزارە/دەنگم لە بۆنم بێزارە» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۳). «شین خۆی ئەکرد بە ناو سەوزا و/زەرد خۆی ئەکرد بە ناو ئالدا و/سوور ئەچوووە ناو سپییەھوو و/کال و توخیش نێر و مێ بوون/بە ناو یەھوو ئەشکانەھوو» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۵-۱۴). ھەلبەت لێرە ئەم رەنگانە لە قۆناغییکی خوارتری کەسایەتیییداندا نیشان دراوان و دەوریان گێراوە. بەس بوونەتە گیاندار؛ بەلام رەنگی رەش لە پلە یەھوو سەرتدا نویندراوە: «بۆ ئەو یەھوو رەش/دلی لە خۆی دانەمیتن/بەفر دلخۆشی دایەھوو» (بیکەس، ۱۳۹۴: ۱۲۱). چونکە خەسڵەتی «دل لە خۆ دامان» چیت سێھەتییکی ئینسانانەییە و بەس مەروفت دەتوانن و بۆ ھەبە و دەکری دلی لە خۆی دابمیتن.

دەوری کەسایەتیییدان لە ناوی بەرھەم و شیعەرەکانی شێرکۆ بیکەسدا

ئەم دیاردە ھەر ئەو نێیە کە لە شیعەرەکانی شێرکۆدا دیار بێ و رەنگی دابیتەھوو؛ بەلکوو دەبینین ناوی ھەندێ لە دیوانەکان و کۆمەڵە شیعەرەکانی کەسایەتییان تێدایە. شێرکۆ بیکەس خۆی گوتوو یەھوو جاری وا ھەبە ناوی بەرھەم یا شیعەر لە دێرێکی قەسیدە یەھوو دیت، جاری

واش هەبە کە ناوێشان هێچ پێوەندییەکی بە ناوەڕۆکی بەرھەم یا شیعەرەکەوہ نییە (ھەینی، ۲۰۰۸: ۲۷۹). لەم بەشەدا چەند نموونەیک لەوانە دەخەینە ژێر تیشکی لیکۆلینەوہ. دەفتەری گۆرانییە غەمگینەکان؛ یادداشتی ماکەوێکی رەشپۆش؛ ئێوہ بە خۆشەویستیم ئەسپێرن؛ ئەم سێ دانە ناوی کۆمەلە شیعرن. ناوی شیعەرەکان نموونەیان زۆرتەر؛ وەک: لە کۆمەلە شیعری تریفی ھەلبەست: سێ ھەلبەستی تینوو. لە کۆمەلە شیعری من تینووتیم بە گر ئەشکیدا: برووسکە ی سروودێکی زامدار. لە کۆمەلە شیعری کازیوہدا: بۆ شانۆگەرییەکی شۆخ، برسیتییەکی کۆچەر. لە کۆمەلە شیعری دەفتەری گۆرانییە غەمگینەکاندا: پۆلە ئاوازێکی کۆچکردوو، فورات و چەند گۆرانییەکی غەمگین. لە کۆمەلە شیعری ئاویئە بچکۆلەکاندا: لە بیرەوہرییەکانی دارمئۆیکەوہ. لە کۆمەلە شیعری مێرگی زام مێرگی ھەتاو: ھەناسە ساردەکانی گەرمیان، یادداشتی کۆترە کپیوہک، شیعری لال. لە کۆمەلە شیعری دەیان پۆلە بەندە و ش: ئاوازێکی قۆشمە. لە کۆمەلە شیعری خۆم ئەو وەختی بەلندەم: مردن بە جلکی سەربازییەوہ. لە کۆمەلە شیعری ئێوہ بە خۆشەویستیم ئەسپێرن: ھەلبەجە ئەچێ بۆ بەغدا، بولبولیکی نەقاش، لینگەرین... تازیزان... لینگەرین با ئەو گۆرانییە مەست و غەمگینە ھەر بنوێ. لە کۆمەلە شیعری تەن: مانگیک مرد و ھەموو شیعری دنیا ش بۆی گریا. ئەمانە نموونە ی ئەو ناوانەن (ناوی بەرھەم یا ناوی شیعەرەکان) کە رەگەزی کەسایەتیپێدانیان تێدا بەدیدیە کرێت.

بنیاتی وتووێژ لە کەسایەتیپێدانی شێرکو بێکەسدا

کاتی شاعیر بە وزە ییر و خەیاڵ، کەسایەتیدەدا بە شتی/بێگیان/گیاندارێ زۆر جار دەبینین ئەیانکا بە دوان یان چەند دانە و وتووێژیکیان لە نێواندا ریکدەخات. لە ئاقاری زمان و وێژەدا تەنیا ئەوہی کە شیاوی بانگکردن ب، بانگدەکرێ؛ واتە گیاندارێ خاوەن ھزر، کە مرۆفە. بە شتی لەم بانگێشتانە دەگەڵ پێ و شوێنگەلی شاعیرانەدا کە خواستنی درکاوی پێدەئین، یەک دەگرنەوہ، چونکا بنیاتی ھەردوو لەسەر ئینسانشێوی یی و گیاندار خوازییە (کرازی، ۱۳۹۳: ۲۳۰). وتووێژەکان جار جار بە یارمەتی وشە ی وتم/وتی یا یەکی لە ھەر پەرگەزەکانی (ئەلی و ...)، جار - جاریش بە شێوہی راستەوخۆ و شانۆیی ریک دەخرێ. وەک وتووێژی ئیوان حاجی لەقلەق و پەپووسلیمانە: «لە دووریانی ھەوایە کدا حاجی لەقلەقێک و/پەپووسلیمانکە یەک بە یەکتی گەشتن. ئەویان/بەرەو باشوور و ئەمیان بەرەو باکوور ئەرۆشتن/پەپووسلیمانکە کە لە حاجی لەقلەقی پرس: ئۆغر/نیازت کوئی؟ ئەویش وتی: بەرەو خوار بۆ/حاج! پەپووسلیمانکە کە پیتی وت: حاجی! حەجی/ئیمە ئیستا لە کانێعاشقانە و لە گردی گولانە و/لە شارەکە ی ھەلبەجە یە!» (بیکەس، ۱۳۹۴: ج ۹۶). یا وەک شیعری پرس لە کۆمەلە شیعری کازیوہدا: «بە داسم وت: لەبەر چی وا کۆم بووتیوہ؟/وتی: لە دروینەدا وام لێھات./کە بە ھەلبەجە کۆمیشم وت: تۆ بۆچی وا تەمە نکورتی؟/وتی: بۆچی لە دوا ی بەر زیان تامی تیا ئەمێن؟/کە بە تاقفاقە رەیشم وت: تۆ بۆ ناوی؟/وتی: نەوہک دلدارەکان/وابزانن ئیشکیان ناگرم!/بە دوا ھۆنراوہی خۆیشم وت: ئەئە تۆ بۆچی ئاوا گرێت تیبەر بووہ؟/وتی: نەبادا قەقنە سیش/وابزانن ھەزارەکان بێھاو دەمن!» (بیکەس، ۲۰۰۶: ۵۱/۱).

بۆ نموونە ی راستەوخۆ و شانۆیی، وتووێژی شاعیر و دارخورمای بەر زوورەکە ی زۆر ھێژایە کە پێشتر لیکمان دا یوہ (برواننە سەردێری «کەسایەتیپێدانی لە قالبی چینیەکانی کۆمەلگادا: چینی ھەزار و بێتەنوا»). لەم وتووێژەدا چیدی نە یوتووہ: دارخورما وای وت یا وا وەلامی دا یوہ، بەلکۆو دوا ی ھینانی رستە ی شروئە یی (پەلیکی ھاتە زوورەوہ)، بە ھێلیک پێشانی داوہ کە ئەمە قسە و بۆچوون یان وەرانی دارخورماکە یە.

جاری واش ھەبە کە ئیمە وەلامیک بۆ وتەنە کە نابینن و نابیسین، بەلکۆو بە تەنیا وتەنە کە دەرکەوتووہ و ئەو لایەنەکە ی تر ھێچ تیبینی و دانندن و بێژە یەکی نەدرکاندووہ. بۆیە دەتوانین ئەم تاقمە ھەر لە ژێر سەردێری وتندا دیاری بکەین و بیگونجینین. لەم بوارەدا ئاویش لەوانە یە کە دەگەڵ ھەندێ دیاردە ی تری سروشتیدا کەوتووہ وتە وتن و قسە کردن و لە چوارچێوہ ی کەسایەتیپێدانیکی ھونەرماندانەدا چەندین فاکتۆری مرقانە یان بەسەردا براوہ: «ئاو وتی: مەگەر من کەم شەرم لەسەر تۆ کردووہ ئە ی سیوی بیوہ فا!!/وا ئیستە خەریکی بە قسە ی/با یەکی بێگانە/ھەر ھەموو رابوردوو مە بێر کە ی!! مەل وتی: مەگەر من لەبەر تۆ/ئاسمانم تە ی نەکرد؟ کەم فریم بە شوینتا/ئە ی جووتی بیوہ فا!!/وا ئیستە خەریکی بە قسە ی باخیکی دووزمان/ھەر ھەموو رابوردوو مە یادکە ی!!/خەم وتی: مەگەر من/لەبەر تۆ شاعیری بیوہ فا!!/ھەزار جار نەسووتام/بۆت نەبووم بە ھەور و ھەزار جار/بەسەرتا نەگریام؟/وا ئیستە خەریکی بە قسە ی/یەک بزە ی درۆزن،/یەک نەشئە ی تەمە نکورت/یەک ماچی سەرەرۆی بەھاری/ھەر ھەموو تەنایی و نامۆیم لە یاد کە ی/ئە ی وشە ی بیوہ فا!» (بیکەس، ۱۳۹۴: ج ۵۱-۵۲). لەم دیمە نەدا ھەموو یا زۆر بە ی ھەرەزۆری شتەکان سروشتی-ماددین و ھینراوونە تە ریزی مرۆف: ئاو، سیو، با، مەل/جووتە کە ی، باخ، بێجگە لەمانە، خەم، بزە، نەشئە، ماچ و وشە دیاردە و چەمکی واتابین. ئینجا بۆ ھەر یەک لەمانە کە ھاتووونە تە ریزی مرۆف و کەسایەتیان پێبەخشاوہ، تابیەتە ندییە ک دانراوہ کە نیشاندر و نوینەری کەسایەتیە کە یانە: بۆ ئاو، وتن، شەرکردن و لایەنگریکردن؛ بۆ سیو بیوہ فایە ک تابیەتە ندییە کی سۆزدارانە و عاتیفی و پرتینە؛ بۆ با بێگانە یی؛ بۆ مەل وتن؛ بۆ جووتە کە ی بیوہ فایە و لەیادکردن؛ بۆ باخ دووزمانی کە سیفەتتیکی نەرنی و تابیەت بە مرۆفە. لە واتابیە کانی ش ھەر یەک خەسلەتیکیان بۆ ھاتووہ: بۆ خەم وتن و گریان؛ بۆ بزە درۆزنی؛ بۆ نەشئە تەمە نکورتی بەلام تابیەت بە مرۆف نییە و لێرە نیشانە بۆ مرۆف تەرخان کراوہ؛ بۆ ماچ سەرەرۆی کە زۆرتر خەسلەتتیکی ئینسانە؛ بۆ وشە بیوہ فایە و لەیادکردن.

دیمه‌نیکي تر هەر له‌وینیه‌ی ئەمە‌ی پێشوو به‌نموونه‌ی لیک‌ده‌ینه‌وه: «چاوی تۆم نیشانی شیعری دا/وتی: ئاخ ئە‌بوا‌یه‌ی ئە‌و له‌ ناو مندا بێ/ دە‌می تۆم نیشانی باخ‌ دا/وتی: ئاخ ئە‌بوا‌یه‌ی ئە‌و له‌ ناو/به‌رزایی چلدا بێ/په‌نجه‌کانم نیشانی تاري دا/وتی: ئاخ ئە‌بوا‌یه‌ی ئە‌و له‌سه‌ر ژیکانی/دلم بێ/گه‌ردنتم نیشانی زبیه‌ک دا/وتی: ئاخ ئە‌بوا‌یه‌ی قه‌لبه‌زه‌ی ده‌نگم بێ/ئە‌و ده‌مه‌ی بالآت و هەر هه‌موو جوانیتم/به‌ رووتی/نیشانی دوا‌رۆژ دا/ وتی: ئاخ خودایه‌!/با مردن بم‌ریت و ئە‌و نه‌مری» (بیکه‌س، ۱۳۹۴ج: ۳۵). به‌ کورتی ده‌کرێ بلیین دوو کۆمه‌له‌ شیعری ئیستا کچیک نیشتمانمه و کتیبی ملوانکه‌ سه‌رتاپا سیخناخن له‌ دیمه‌نی قسه‌ کردن و وتنی ئامیر و شته‌ بیگیانه‌کان. به‌ری‌نترین سیفه‌تی ئینسانی له‌م دوو دیوانه‌دا قسه‌کردن و وتنه‌. له‌ که‌نار ئە‌وه‌دا سیفه‌ت و تایبه‌تمه‌ندیی مرۆفانه‌ی تر زۆر به‌هیدیه‌کرێ که‌ باری که‌سایه‌تی‌پیدانه‌ خه‌یال‌لاییه‌کان چ‌رتر و خه‌ستتر ده‌کاته‌وه.

ئه‌نجام

له‌ ناو ئە‌ندام و ره‌گه‌زه‌کانی ئاشنا‌یه‌ت‌سیری و اتاییدا په‌گه‌زی خواستن به‌ چه‌قه‌سه‌تنی که‌سایه‌تی‌پیدان له‌ پانتاییه‌کی زۆرترا جی‌ی سه‌رنجی شیرکو بیکه‌س بووه. پێوه‌ندیی سۆزدارانه‌ی ده‌گه‌لیان ساز داوه.

شاعیر بۆ نواندن و ده‌رپ‌رینی تاسه‌ و مه‌راقی خۆی بۆ نیشتمان و ولآت و خه‌لک و ... له‌گه‌ل شتانی بیگیاندا هه‌مزات‌پنداری کردووه و به‌م ئامرازه‌ هونه‌رییه‌ گه‌رچی واتا له‌ نێو توێژه‌کاندا شاردراوه‌ته‌وه و هەر به‌م بۆنه‌وه درک کردنی توێژی دره‌نگ ده‌بێ، به‌لام له‌ ئاکامدا له‌ به‌ر دۆزینه‌وه‌ی پێوه‌ندیی تازه‌ له‌ ته‌وه‌ری هاو‌نشینیی و ته‌وه‌، دیمه‌نی خواستنییه‌تی تازه‌تر و زۆرت‌ری ئافران‌دووه‌ و خۆینه‌ری سه‌رسام کردووه.

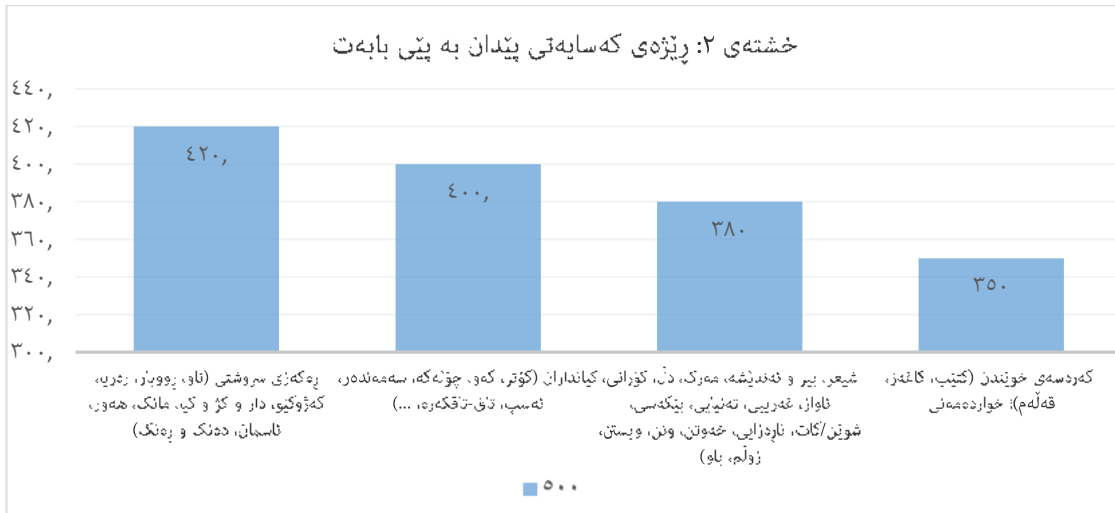
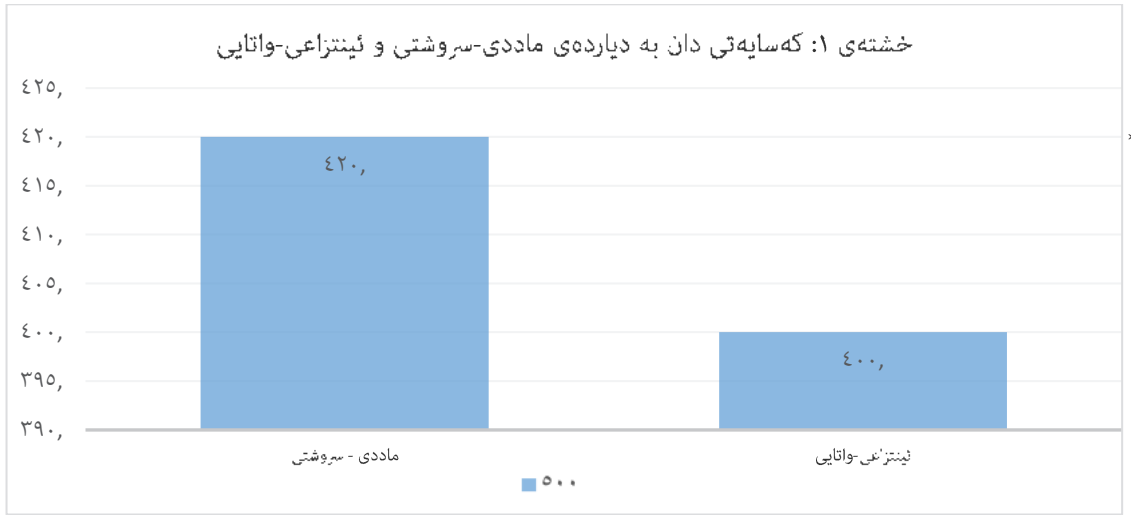
شیرکو بیکه‌س به‌ ده‌ست‌پێوه‌ردان له‌ ئاقاری واتایی وشه‌ و وته‌ و ده‌رپه‌راندنی وشه‌کان له‌ شوین و واتا و باری ئاسایی خۆیان، ده‌ست‌پداوه‌ته‌ کاری ئافران‌دنه‌وه‌ و خولقان‌دنه‌وه‌ی چه‌مک و واتا‌کان.

ده‌توانین که‌سایه‌تی‌پیدانه‌کانی شیرکو بیکه‌س ئاوا ده‌سته‌به‌ندی بکه‌ین: که‌سایه‌تیدان به‌ دیارده‌ی ماددی-هه‌ستی؛ که‌سایه‌تیدان به‌ دیارده‌ی واتایی-ئینتزا‌عی؛ که‌سایه‌تی‌پیدان له‌ ریگه‌ی بانگه‌پشته‌وه‌؛ که‌سایه‌تی‌پیدان له‌ قالیی چینه‌کانی کۆمه‌لگادا؛ که‌سایه‌تی‌پیدان له‌ ناوی به‌ره‌م و ناوی شیعره‌کاندا. هه‌روه‌ها وتووێژ وه‌ک بنیاتیکي سه‌ره‌کی له‌ که‌سایه‌تی‌پیدانی شیرکو‌دا دێته‌ ئه‌ژمار. هه‌ندێ باه‌تی تر به‌ شیوه‌یه‌کی به‌رچاوتر و زه‌ق‌تر و زۆرت‌ر له‌ که‌سایه‌تی‌پیداندا به‌ کاری هیناوه‌؛ وه‌ک که‌سایه‌تیدان به‌ شوین/کات و گژ و گیا و دار و ده‌وه‌ن.

دیارت‌ترین خه‌سه‌له‌تی که‌سایه‌تی‌پیدانه‌کان ئە‌وه‌یه‌ که‌ له‌ سنووری ئاسایی بوون تپیه‌ریوه‌ و ئاسۆی هزر و خه‌بالی باوی به‌زاندووه‌ و به‌ ناخی شته‌کاندا رۆچوووه‌ و مرواری و گه‌وه‌ه‌ری ناوازه‌ی راو کردووه‌.

زۆرینه‌ی که‌سایه‌تی‌پیدانه‌کان ماددی-سروشتی بوون و په‌گه‌زی سروشتی زۆرت‌ترین ریژه‌ی که‌سایه‌تی‌پیدانی به‌رکه‌وتووه‌ و له‌ زۆرینه‌ی نموونه‌کانی ئە‌م هونه‌ره‌دا ئە‌و په‌گه‌زه‌ زاله‌ی شیرکو بیکه‌سی تیدا به‌دی ده‌کرێ.

له‌ ژیره‌وه‌ پوخته‌ی باه‌ته‌کان به‌ خسته‌ رانراوه‌:



سه‌چاوه‌کان

کوردی

ئه‌حمه‌دحسین، جه‌بار. ۲۰۰۸. ئیستاتیکای شیعری کوردی کوردستانی ئی‌یراق ۱۹۵۰-۱۹۷۰. چاپی یه‌که‌م. سلیمانی: سه‌رده‌م.

سلیموه‌عیسا، هاوژین. ۲۰۰۹. بنیاتی وینه‌ی هونه‌ری له شیعری شێرکۆ بیکه‌سدا. چاپی یه‌که‌م. سلیمانی: سه‌رده‌م.

بیکه‌س، شێرکۆ. ۲۰۰۶. دیوان. ۶ به‌رگ. کوردستان.

_____ ۱۳۹۴ئه‌لف. ئه‌سپیک له په‌ره‌ی گولاله. چاپی یه‌که‌م. تهران: آریوحان.

_____ ۱۳۹۴ب. ئیستا کچیک نیشتمانمه. چاپی یه‌که‌م. تهران: آریوحان.

_____ ۱۳۹۴ج. تۆ ئه‌توانی به قومی ماچ بمخه‌یته‌وه هه‌لقولین. چاپی یه‌که‌م. تهران: آریوحان.

_____ ۱۳۹۴د. ته‌ون. چاپی یه‌که‌م. تهران: آریوحان.

_____ ۱۳۹۴هه. هه‌فتا په‌نجه‌ره‌ی گه‌رۆک. چاپی یه‌که‌م. تهران: آریوحان.

_____ ۱۳۹۴و. خیرا که مردن خه‌ریکه‌ بگات. چاپی یه‌که‌م. تهران: آریوحان.

_____ ۱۳۹۴ز. پروبار. چاپی یه‌که‌م. تهران: آریوحان.

_____ ۱۳۹۴ح. زئی و زنه. چاپی یه‌که‌م. تهران: آریوحان.

_____ ۱۳۹۴ط. کتیبی ملوانکه. چاپی یه‌که‌م. تهران: آریوحان.

عه‌بدو‌لامسته‌فا، ئیدریس. ۲۰۱۱. لابه‌نه په‌وانبێژییه‌کان له شیعری کلاسیکی کوردیدا (به‌نموونه‌ی هه‌مدی و حاجی قادری کۆبی). هه‌ولێر: ئاکادیمیای کوردی.

هه‌ینی، شیرزاد. ۲۰۰۲. ۵۵۹ ده‌قیقه له‌گه‌ل شێرکۆ بیکه‌سدا، هه‌فه‌یه‌یقین. کوردستان: نما.

عه‌ره‌بی

ابن الأثیر، ضیاء‌الدین. ۱۹۷۳. المثل السائر فی أدب الكاتب و الشاعر. ج ۲. تقدیم أحمد حوفی و بدوی طه‌بانة. ط ۲. القاهرة: دارنهضة مصر.

أبو‌الع‌دوس، یوسف. ۱۹۹۷. الاستعارة فی النقد الأدبی الحدیث. الطبعة الأولى. أردن-عمان: الأهلیة.

ابن معصوم‌المدنی، سید علی صدر‌الدین. ۱۹۸۶. أنوار الربیع فی أنواع البدیع. ۷ مجلدات. تحقیق شاکر هادی شکر. نجف الأشرف: مطبعة النعمان.

الجرجانی، عبدالقاهر. ۲۰۱۴. أسرار البلاغة فی علم البیان. تحقیق د. محمد الإسکندرانی و د. م. مسعود. بیروت: دارالکتب العربی.

الراغب، عبدالسلام أحمد. ۲۰۰۱. وظیفه‌ الصورة الفنية فی القرآن الکریم. الطبعة الأولى. حلب: فصلت.

السد، نورالدین. ۱۹۹۷. الأسلوبیه و تحلیل الخطاب. ج ۱. الجزائر: دار الهومه.

السکاکی، ابو یعقوب یوسف بن أبی بکر بن محمد. ۱۹۸۲. مفتاح العلوم. تحقیق أكرم عثمان یوسف. بغداد: دار الرسالة.

ضیف، شوقی. ۱۹۷۶. فی النقد الأدبی. ط ۴. القاهرة: دارالمعارف.

_____ ۱۹۸۷. الفن و مذاهبه فی الشعر العربی. الطبعة الحادية عشرة. القاهرة: دار المعارف.
عبدالعزيز قلیقبة، عبده. ۱۹۹۲. البلاغة الاصطلاحية. الطبعة الثالثة. القاهرة: دار الفكر العربی.
ماحوزی، مهدی؛ امیرخانلو، محبوبه؛ ماحوزی، امیرحسین؛ طاووسی، محمود. ۲۰۱۸. «القلب و الروح فی قصائد شمس الغزلیة مع عنایه
خاصه بصنعه التشخیص دراسه موازنه». مجلة إضاءات نقدية. السنة الثامنة، العدد الثلاثون، صیف ۲۰۱۸. صص ۵۵-۸۴.
مطلوب، أحمد. ۲۰۰۷. معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها. طبعة جدیدة. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.

فارسی

ابن الرسول، سید محمدرضا؛ حسینی، سید محمدهادی. ۱۳۹۳. «جلوه‌های تشخیص در تشبیه». مجله مطالعات زبانی بلاغی. سال پنجم.
شماره دهم. صص ۷-۲۱.
احمدی، عبدالحمید؛ عبدالله‌زاده، فؤاد؛ نارویی، سه‌عید. ۱۳۹۸. «آشنایی‌زبانی در شعر اسلامی معاصر (بررسی موردی: آرایه تشخیص در
شعر هاشم هارون رشید)». مجله پژوهشنامه ادب اسلامی. دوره اول. شماره اول. بهار و تابستان ۱۳۹۸. صص ۳۹-۵۶.
سجادی، بختیار. ۱۳۹۵. فرهنگ اصطلاحات تخصصی نقد و نظریه ادبی (انگلیسی-کردی-فارسی). طرح پژوهشی. سندج: دانشگاه
کردستان.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۵. صور خیال در شعر فارسی. چاپ ششم. تهران: آگاه.

شمیسا، سیروس. ۱۳۸۱. بیان و معانی. تهران: انتشارات فردوس.

_____ ۱۳۹۳. بیان و معانی. چاپ چهاردهم از ویراست دوم. تهران: میترا.

شوکلوفسکی، ویکتور. ۱۳۹۲. هنر همچون فرایند. در نظریه ادبیات منتهایی از فرمالیستهای روس. تزوتان تودوروف. ترجمه عاطفه
طاهایی. چاپ دوم. تهران: دات.

کزازی، میر جلال الدین. ۱۳۹۳ الف. زیباشناسی سخن پارسی ۱ بیان. چاپ یازدهم. تهران: نشر مرکز.

_____ ۱۳۹۳ ب. زیباشناسی سخن پارسی ۲ معانی. چاپ دهم. تهران: نشر مرکز.

کروچه، بندتو. ۱۳۴۴. کلیات زیباشناسی. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

محمدی، علی؛ زارعی، جمیله. ۱۳۸۸. «بررسی و تحلیل آرایه تشخیص در سروده‌های قیصر امینپور». فصلنامه زبان و ادب پارسی، شماره
۴۱، پاییز ۸۸. صص ۱۰۵-۱۲۷.

محمدی آسیابادی، علی. ۱۳۸۵. «فراق‌کنی و شخصیت‌بخشی در شعر حافظ». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم.
شماره‌های ۵۲ و ۵۳. صص ۱۱۱-۱۳۴.

المطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد. ۱۳۸۸. ویژگیهای بلاغی بیان قرآنی. ترجمه سیدحسین سیدی. چاپ ۱. تهران: سخن.

میرصادقی، (ذالقدر) میمنت. ۱۳۷۶. واژه‌نامه هنر شعر و شاعری. چاپ چهارم. تهران: کتاب مهناز.

نقابی، عفت. ۱۳۸۰. «بررسی عنصر تشخیص در سروده‌های کمال الدین اسماعیل». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه
تربیت معلم. ش. ۳۲.

یمین، محمدحسین. ۱۳۷۸. «تشخیص از دیدگاه زبان‌شناسی». نامه فرهنگستان. شماره ۱۴. صص ۸۳-۹۱.

Bibliography

- Abd Al-Aziz Qolayqela, A. (1992). Al-balagha al-estelahiyya. T3. Al-Qaherah: dar al-fekr al-arabi.
- Abol'adoos, Y. (1997). Al-Este'are fi al-naqd al-adabi al-hadith. T1. Ordon-Amman: al-ahliyah.
- Ahmadi, A.; Abdollahzadeh, F.; Narooyi, S. (1398). "Ashnayizedyi dar she'r eslami mo'aser (Barresi moredi: araye tashxis dar she'r Hashem Haroon Rashid)". Pajooeshhaye adab eslami. D1. Sh1. Bahar w tabestan 1398. Ss 39-65.
- Al-Mat'ani, Abd Al-Azim Ebrahim M. (1388). Wijegihaye balaghi bayan qorani. Tarjame Sayyed Hodein Sayyedi. Ch1. Tehran: soxan.
- Al-Ragheb, Abd-Al-Salam A. (2001). Wazifat al-soorat al-fanniyah fi Al-Qoran al-karim. T1. Halab: fosselat.
- Al-Sadd, N. (1997). Al-osloobiyah w tahlil al-xetab. J1. Al-jaza'er: dar al-hoomah.
- Al-Sakkaki, Aboo Ya'qoob Yusef bin Abi Bakr bin Mohammad. (1982). Meftah al-ooloom. Tahqiq Akram Osman Yusef. Baghdad: dar al-resalah.
- Ibn Rasool, Sayyed M.; Hoseini, Sayyed M. (1393). "Jelvehaye tashxis dar tashbih". Majalla Motale'at zabani balaghi. S5. Sh10. Ss 7-21.
- Ibn-Al-asir, Z. (1973). Al-Masal al-sa'er fi adab al-kateb wa al-sha'er. J2. Taqdim Ahmad Hofi & Badawi Tabbaneh. T2. Al-Qahera: Dar nahzat Mesr.
- Ibn-Al-Ma'soom Al-Madani, Sayyed Ali S. (1986). Anwar al-rabi' fi anwa' al-badi'. 7m. tahqiq Hadi Shaker Shokr. Najaf: matba'et No'man.
- Jakobson, R. (1988). "The Dominant", in Newron, K.M (ed) Twentieth Century Literary. London: Macmillan.
- Kazzazi, M. (1393). Zibashenasi soxan parsi 1 bayan. Ch11. Theran: markaz.
- Kazzazi, M. (1393). Zibashenasi soxan parsi 2 ma'ani. Ch10. Theran: markaz.
- Krooxhe, B. (1344). Koliyat zibashenasi. Tarjama Foad Roohani. Tehran: bongah tarjama w nashr ketab.
- Mahoozi, M.; Amirxanloo, M.; Mahoozi, A.; Tawoosi, M. (2018). "Al-qalb wa al-rooh fi qasa'ed Sams al-ghazaliyah ma;a enaya xassa bi san'at al-tashzis derasa movazena". Majalla Eza'at naqdiyah. s8. A30. Sayf 2018. Ss 55-84.
- Matloob, A. (2007). Mo'jam al-mostalihat al-balaghiyah wa tatawworha. Tab'a jadidah. Bairoot: maktabat Lobnan Nasheroon.
- Mohammadi Asiabadi, A. (1385). "Farafekani w shaxsiyatbaxshi dar she'r Hafez". Majalle daneshkade adabiyat w oloom ensani. Daneshgah tarbiyat mo'allem. Sh.52&53. Ss111-134.
- Mohammadi, A.; Zare'i, J. (1388). "Barresi w tahlil araye tashxis dar sroodehaye Qaysar Aminpoor". Faslname zaban w adab farsi. Sh41. Payiz 88. Ss 105-127.
- Shafi'I Kadkani, M. (1375). Sovar xiyal dar she'r farsi. Ch6. Tehran: Agah.
- Shamisa, Siroos. 1381. Bayan w ma'ani. Tehran: ferdows.
- Shamisa, S. (1393). Bayan w ma'ani. Ch14. Virast 2. Theran: mitra.
- Zaif, S. (1976). Fi al-naqd al-adabi. T4. Al-Qaherah: dar al-ma'aref.
- Zaif, S. (1987). Al-fann wa mazaheboh fi al-ahe'r al-arabi. T11. Al-Qaherah: dar al-ma'aref.

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFO

Article Type/Makale Türü:
Research Article/ Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 16.05.2021
Accepted / Makale Kabul Tarihi: 13.08.2021
Doi: 10.35859/jms.2021.937896

أثر المدارس الأهلية الغير رسمية بمدينة ديار بكر وماردين) في اللغة العربية

Mahmoud Abdelnabi Mohamed SHOUSH

الملخص

ساهم غير العرب في ترسيخ قواعد العربية بداية من سبويه الفارسي، وابن جني الرومي، والجرجاني، والفيروزبادي. ومن غير العرب الذين ساهموا في نشر العربية علماء الأكراد في المدارس الأهلية غير الرسمية في جنوب وجنوب شرق تركيا. يتناول بحثنا هذا جهود بعض هذه المدارس وعلمائها في نشر العربية في عقول طلاب العلم وقلوبهم من غير العرب بمدينة ديار بكر وماردين، مستعرضاً تاريخ هذه المدارس ومناهجها ونظامها التعليمي وأعلامها، والصعوبات التي تواجهها.

الكلمات المفتاحية: المدارس الأهلية، أعلام المدارس الأهلية، مدارس جنوب شرق تركيا، التدريس في المدارس.

Diyarbakır ve Mardin'deki Medreselerin Arapça'ya Olan Etkisi

Öz

Başlangıçta Fars kökenli Sibeveyhi, Rum kökenli İbn Cinnî, Cür-canî ve Fîruzâbâdi gibi Arap olmayanlar, Arap dili kurallarını belirlemiştir ve bu kuralların kökleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Arapça'nın

yayılmada katkıısı olan Arap olmayanlardan bir grup ise Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki medreselerde eğitim veren Kürt alimlerdir. Bu çalışmamızda Diyarbakır ve Mardin'deki medreselerin ve alimlerin Arapça'nın ilim talep eden öğrencilerin gönüllerinde ve akıllarında yerleşmesi için gösterdikleri çabalardan bir kısmını ele alacağız. Bununla birlikte bu medreselerin tarihine, eğitim-öğretim metoduna, meşhur olanlarına ve önündeki zorluklara değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Medrese, Ünlü Medreseler, Doğu Medreseleri, Medresede Eğitim.

The Impact of Madrasahs in Mardin and Diyarbakir on the Arabic Language

Abstract

The beginning of Non-Arabs such as Sibawayh of Persian origin, Ibn Jana of Greek origin, Jurjani and Fîruzâbâdi determined the rules of the Arabic language and contributed to the establishment of these rules. A group of non-Arabs who contributed to the spread of Arabic were Kurdish scholars who taught in madrasahs in the Eastern and Southeastern Anatolia Region of Turkey. In this study, we will discuss some of the efforts of madrasahs and scholars in Diyarbakır and Mardin for Arabic to be settled in the hearts and minds of students who demand knowledge. In addition, we will touch on the history of these madrasahs, their teaching methods, and the difficulties they face.

Keywords: Madrasah, Famous Madrasahs, Eastern Madrasahs, Education in Madrasahs.

EXTENDED SUMMARY

The Arabic language is unique from other languages in that many of those who contributed to building it, lay down its rules and building its structure, were not Arabs. Beginning with Sibawayh al-Farisi (d.796), the author of al-Kitab, which argues the Arabic language and its constitution. It was the first systematic book to coordinate and write the rules of Arabic; to Ibn Jani al-Rumi, who set the core of philology, and al-Jurjani (d.1413), the founder of rhetoric and all the way to Fayrouzabadi (d.1414), the owner of the al-Qâmûs al-Muhîr many of the leading scholars of the Arabic language were of non-Arab origins. In our research, we deal with the efforts of non-Arab scholars who preserved and spread Arabic, learned it, taught it, and wrote in it. The research includes a review of the old, private, informal schools in the governorates of Mardin and Diyarbakir and the most famous scholars in the two cities. It begins with Turkey's general interest in the Arabic language. Then it presents an overview of private non-formal schools in Turkey, and the system and daily program of private non-formal schools. The research deals with private schools in Diyarbakir Governorate, with details on one of them. Then the old schools in Mardin governorate with details of two schools of them. Then we talk about the scholars of the old Kurdish informal private schools in the cities of Mardin and Diyarbakir. The research concludes by mentioning the modern curriculum of the old private, informal schools.

Turkey is a country that does not speak Arabic as a mother tongue, and there are many languages including Turkish, Kurdish and Arabic tongue, and has divergent dialects from the three tongues, but we notice the clear and apparent interest in the Arabic language on the official and informal side.

We have found that Arabic is being taught in primary, secondary and high schools and at universities as a compulsory and optional course, under the full supervision and auspices of the state. We have found also that the old Kurdish schools depend mainly on their curricula on teaching Arabic sciences along with Sharia sciences.

The Kurdish unofficial old private schools in Turkey were an informal system of education, and they were an extension of the regular schools that were established in the era of the Seljuks by the minister known as Nizam al-Mulk (d. 1092). They had been continued until the establishment of the Turkish Republic in 1924, then they were abolished and all old schools were suspended from work, yet they continued under pressure in a secret way. Their continuation in this way had a great impact on its preservation and continuation and preservation of its curricula until it reached what it is now in terms of edifices for scholars. These schools spread in Turkey for more than ninety years have produced many scholars and students of Sharia sciences who preserve the Book of God Almighty and who bear the responsibility of spreading Islamic culture among the people as a natural result of you the knowledge that they studied at the hands of evacuated scholars accompanying their student's day and night, with daily follow-up and an intense fixed curriculum.

The Kurdish name for the old schools that are based on teaching the Arabic language, Sharia sciences and Islamic culture, is attached to Turkey in relation to those in charge of them. Most of those in charge of the old schools are Kurds. Most of the students are also Kurdish, but it is open to everyone from various provinces, but their main focus is in the southern Turkey regions with a Kurdish character and language. As well as the eligibility status because it is based on construction and alimony from the people.

The daily system and program of the old, private, informal schools: Most of the old Kurdish schools follow a very similar program during the day, week, month and year. The daily program is often linked to the five prayers, so the day begins with Fajr prayer, reciting the dhikr, reading the Qur'an, memorizing texts, having breakfast, the educational and study program of lessons of interpretation, hadith and biography, beliefs, grammar and morphology. After the lunch they complete daily lessons and after sunset books are read individually. After dinner, students memorize their lessons in public schools. This is because the old Kurdish schools are unofficial, so students need an official certificate from the government in education to complete their career naturally, as most student's study in imams and preacher schools on Saturday and Sunday in agreement with the schools during the weekend.

المقدمة

من المفارقات الفريدة للغة العربية والتي تتفرد بها عن غيرها في التراث الإنساني أن كثيرون ممن أسهموا في بناءها ووضعوا قواعدها وشيدوا بنيانها، لم يكونوا من العرب. بداية من سيبويه الفارسي صاحب ومؤلف «الكتاب» الذي يعد حجة اللغة العربية ودستورها، وأول كتاب منهجي ينسق ويدون قواعد العربية، إلى ابن جني الرومي الذي وضع نواة فقه اللغة، مروراً بالجرجاني مؤسس علم البلاغة، وصولاً للفيروزآبادي صاحب القاموس المحيط، فكان العديد من جهابذة العربية من أصول غير عربية.

وفي بحثنا هذا نتناول جهود علماء غير عرب حافظوا على العربية ونشروها فتعلموها وعلموها وكتبوا فيها وبها، ويتضمن البحث استعراضاً للمدارس القديمة الأهلية غير الرسمية بمحافظة ماردین وديار بكر وأشهر العلماء بالمحافظتين، بداية من اهتمام تركيا بشكل عام باللغة

١ عند ذكر اسم (مدرسة) في تركيا فيكون المقصود بها مباشرة المدارس القديمة الأهلية الغير رسمية.

العربیة ثم نبذة عن المدارس الأهلیة غیر الرسمىة بتركیا والنظام والبرنامج الیومی للمدارس الأهلیة غیر الرسمىة، ثم یتناول البحت المدارس الأهلیة بمحافظة دیار بكر مع ذكر تفاصيل عن إحداها، ثم المدارس القدیمة بمحافظة ماردین مع ذكر تفاصيل لمدرستین بها، ثم الحدیث عن علماء المدارس القدیمة الأهلیة الغير رسمیة الكردیة بمدینتی ماردین و دیار بكر، ویختتم البحت بذكر المنهج الحدیث للمدارس القدیمة الأهلیة الغير رسمیة.

لتدریس اللغة العربیة أسالیب ومناهج تتنوع وتختلف من قطر لآخر، حسب لغة القطر الأساسیة واتفاقها او اختلافها مع النظام الصوتی للغة العربیة لهذا القطر، والقرب والبعد أيضاً من الثقافة الإسلامیة والتي هی بلا شك حاضنة للغة العربیة كلسان قوامها وعباداتها الأساسیة التعبدیة، فالدول العربیة لسانها الأساسی ونظامها الصوتی الحرف العربی؛ لذلك تعتمد مناهجها على أسلوب الفهم وضرب الأمثلة بعيداً عن أسلوب التلقین والحفظ وذلك لسهولة فهم النص واتفاق مفرداته مع اللغة الأم.

أما تدریس اللغة العربیة فی بلاد غیر ناطقة بالعربیة فیحتاج طرق وأسالیب مختلفة ومتنوعة، ونعرض هنا نموذجاً وکیان حی حافظ علی اللغة العربیة ومعها الثقافة الإسلامیة، وساهم إسهاماً كبيراً وما زال فی نشر الوعي الشرعی وإخراج دعاة علی قدر من العلم والفهم، جمعوا بین اللغة العربیة والعلوم الشرعیة.

وهذا النموذج التطبیقی من تركيا وهو مشهور ومعروف منذ القدم وحتى یومنا هذا بـ (المدارس القدیمة الأهلیة الغير رسمیة أو المدارس الكردیة).

ونخص هنا بالذكر المدارس القدیمة فی محافظتین من محافظات تركيا وهما (ماردین) و (دیار بكر)؛ وذلك لمخالطتی بالمدارس القدیمة بمدینة ماردین، فقد زرت أكثر من مرة مدرسة الشیخ الملا علی قاسم أبوعبد الرحمن أوزجتش بکرتبا ۳ ومدرسة الشیخ الملا وزیر أصلان یقبالی ۴، وتقابلت مع أساتذة كرام لهم من العلم مكانة ومكان بالمدارس القدیمة ب دیار بكر؛ وهو ما حفزنی وأعطانی دافع الكتابة عن دور وأثر المدارس القدیمة الأهلیة الكردیة فی اللغة العربیة، ولقلة المصادر باللغة العربیة قمت بعمل زیارات لمدرة قبالی ومدرسة عمر الفاروق وتواصلت بشكل مباشر مقابلة شخصیة وهاتفیة مع بعض العلماء الذین یقومون علی هذه المدارس ودونت ذلك كتابة وصوتاً، ووجدت عندهم ما وجدته من علم العلماء وأدبهم وخلقهم الذی یشجع كل من یقابلهم ان یكون طالباً ینتسب اسمه لأحدهم.

اهتمام تركيا باللغة العربیة:

وترکیا كبلد غیر ناطق بالعربیة كلسان أم، وتتعدد فیة الألسن بین لسان تركی ولسان كردي ولسان عربي وما بین لك من لهجات متشعبة من الألسن الثلاث، إلا أننا نلاحظ الاهتمام الواضح والظاهر باللغة العربیة علی الجانب الرسمى وغير الرسمى.

علی الجانب الرسمى: نجد تعلم اللغة العربیة بالمدارس الابتدائیة والمتوسطة والثانویة والجامعیة كلغة اختیاریة، بإشراف كامل من الدولة ورعايتها.

وعلی الجانب غیر الرسمى: نجد المدارس القدیمة الكردیة تعتمد اعتماداً أساسیاً فی مناهجها علی تدریس العلوم العربیة ملاصقة للعلوم الشرعیة جنباً إلى جنب.

نبذة عن المدارس القدیمة الأهلیة غیر الرسمىة الكردیة بتركیا:

- تعد المدارس الأهلیة القدیمة الغير رسمیة الكردیة بتركیا نظام غیر رسمي للتعلیم، وهي امتداد للمدارس النظامیة التي أسست فی عهد السلجوقیین من قبل الوزیر الملقب بنظام الملك، واستمرت حتى قیام الجمهوریة التركیة ۱۹۲۴ فألغیت الخلافة العثمانیة وتم إيقاف عمل كل المدارس القدیمة لكن استمرت تحت الضغط بطریقة سریة وكان لاستمرارها بهذا الشكل الأثر البالغ علی الحفاظ علیها واستمرارها والحفاظ علی مناهجها حتى وصلت لما هی علیة الآن من صروح للعلم والعلماء، وهذه المدارس المنتشرة فی تركيا لأكثر من تسعین سنة أخرجت الكثير من العلماء وطلاب العلوم الشرعیة الحافظین لكتاب الله عز وجل والحاملین علی عاتقهم نشر الثقافة الإسلامیة بین الناس كنتیجة طبیعیة لكم العلم الذی درسه علی أیدی علماء أجلاء ملازمین لطلابهم لیل نهار، بمتابعة

۲ لفظ الملا لفظ متعارف علیه یقابله فی الدول العربیة لفظ الشیخ، فجمعت بین اللفظین هنا.

۳ قضاء تابع لولاية ماردين التركیة.

۴ بلدة تابعة لولاية ماردين التركیة.

يومية ومنهاج ثابت مكثف.

- ويلتصق اسم الكردية بالمدارس القديمة القائمة على تعليم اللغة العربية والعلوم الشرعية والثقافة الإسلامية بتركيا نسبة للقائمين عليها، فغالب القائمين على المدارس القديمة من الأكراد، وأيضاً غالب الطلاب كذلك فيها من الأكراد، إلا أنها مفتوحة للجميع من الشعب التركي بمختلف المحافظات، لكن تركيزها الأساسي بالمناطق الجنوبية التركية ذات الطابع واللسان الكردي.
- وكذلك صفة الأهلية لأنها تقوم بناءً ونفقة من الأهالي.
- النظام والبرنامج اليومي للمدارس القديمة الأهلية الغير رسمية:

تتبع غالب المدارس القديمة الكردية برنامجاً شبه متشابه إلى حد كبير خلال اليوم والأسبوع والشهر والعام، ويرتبط البرنامج اليومي غالباً بالصلوات الخمس، فيبدأ اليوم بصلاة الفجر، قراءة الأذكار، قراءة القرآن، حفظ المتون، تناول وجبة الفطور، البرنامج التعليمي والدراسي من دروس تفسير وحديث وسيرة وعقائد ونحوه وصرف.

وبعد الظهر طعام الغداء واستكمال الدروس اليومية، وبعد المغرب قراءة كتب بشكل فردي غالبها ذا طابع ولسان تركي.

وبعد العشاء يستذكر الطلاب دروسهم التي يأخذونها بالمدارس الرسمية؛ وذلك لان المدارس القديمة الكردية غير رسمية فيحتاج الطلاب شهادة رسمية من الحكومة بالتعليم لاستكمال حياتهم الوظيفية بشكل طبيعي، فغالب الطلاب يدرس بمدارس الأئمة والخطباء خلال يومي السبت والأحد باتفاق مع المدارس خلال عطلة الأسبوع.

المناهج التي تدرس في المدارس القديمة الأهلية غير الرسمية الكردية بتركيا (Jankir، ٢٠٢٠: ١٧-٢٠):

تشابه المناهج التي تدرس بالمدارس القديمة بتركيا من حيث المتون وشروحها ونذكر امثلة لها (جمي، ٢٠١٥: ٧٤/٤):

١. علم الصرف: الأمثلة والبناء والعزى ومقصود^٥ وسعديني (شرح العزّي)^٦.
٢. علم النحو: العوامل^٧ والظروف والتراكيب^٨، وشرح العوامل، والمغني^٩، وشرح المغني^{١٠}، وقطر الندى، والألفية (شرح ابن عقيل أو شرح السيوطي)، وملا جامي^{١١}.
٣. علم الفقه: - الفقه الحنفي: نور الإيضاح^{١٢} والاختيار^{١٣} - الفقه الشافعي: غاية الاختصار^{١٤}، والسراج الوهاج^{١٥}، ومغني المحتاج^{١٦}، وأصول الفقه، وحاشية البيهقي^{١٧}.
٤. علم الحديث: رياض الصالحين، والتاج^{١٨}، وأصول الحديث.

٥ وهي كتب في الصرف مجموعة في كتاب (مفيد صرف جملسي) نشر عن طريق التصوير في اسطنبول مطبعة صلاح بيليجي.

٦ نسبة للإمام سعد الدين ابن مسعود التفتازاني ت ١٩٧، وهو شرح لكتاب العزّي في الصرف.

٧ للجرجاني ت ١٧٤ هـ.

٨ للملا يونس الأرقطني.

٩ مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري ت ١٦٧ هـ.

١٠ لمحمد بن عبد الرحيم بن الحسين العمري الجيلاني ت ١١٨ هـ.

١١ هو كتاب الفوائد الضيائية لنور الدين عبد الرحمن بن أحمد جامي الخراساني ٨٩٨/٧١٨ هـ المعروف بالملا جامي في شرح كتاب الكافية لابن الحاجب.

١٢ لحسن بن علي الشرنلاي ت ٩٦٠ هـ.

١٣ لعبد الله بن محمود بن مودود الموصللي البلدي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي ت ٢٨٦ هـ.

١٤ الشهر بمتن أبي شجاع تأليف القاضي أبي شجاع أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني ت ٢٩٥ هـ.

١٥ لمحمد الزهري الغمراوي ت ٧٣٣ هـ.

١٦ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لشمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي ت ٧٩٩ هـ.

١٧ حاشية البيهقي على شرح ابن قاسم الغزي على متن أبي شجاع.

١٨ التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول للشيخ منصور علي ناصف الحسيني ت بعد ١٧٣١ هـ.

٥. علم التفسير: تفسير الجلالين، تفسير البيضاوي، وتفسير الصاوي،^{١٩} والكشاف، وتفسير الخازن،^{٢٠} والإتقان في علوم القرآن،^{٢١} وأصول التفسير،^{٢٢}
٦. علم العقائد: عقائد أهل السنة، وجوهرة التوحيد،^{٢٣}
٧. علم المنطق: السلم المنورق للشيخ عبد الرحمن الأخرسي.

المدارس القديمة الأهلية الغير رسمية بمحافظة ماردين وديار بكر

أكتب هنا إجمالاً للمدارس القديمة بمحافظة ديار بكر وأتبعها بنموذج لها، ثم بمحافظة ماردين ونموذجين لها.

أولاً: المدارس القديمة الأهلية الغير رسمية بديار بكر:

مدينة ديار بكر من المدن الكبيرة والقديمة ولها تاريخ وتتميز بالجمع بين القداية والحداثة في ثقافتها وبنائها، وديار بكر الحظ الأوفر من المدارس القديمة لسعة المدينة من جهة وكثرة عدد السكان ومن جهة أخرى التعلق التاريخي بالمنطقة، وفي ديار بكر الكثير من المدارس القديمة الأهلية الكبيرة والصغيرة بمجموع تقريبا ٥٠ خمسون مدرسة ونذكر منها:

١- مدرسة (معهد الصفة للعلوم الإسلامية):^{٢٤}

- وهي من أكبر المدارس القديمة الأهلية بديار بكر، فتتكون من ثلاث مباني فاخرة للطلاب الذين يبلغ عددهم ٢٤٠ طالباً، وثلاث أبنية للمعلمين بالمدرسة.
- ويقوم عليها والمسؤول عنها الشيخ الملا (محمد طيب حسين البوطي) من علماء ديار بكر وصاحب همة ونشاط واهتمام بالطلاب داخل المدرسة بل والمحيط خارج المدرسة.
- ويدرس بمدرسة الصفة بديار بكر كثير من العلماء والأساتذة أصحاب الإجازات ومنهم الشيخ الملا حسين البوطي والد الشيخ محمد طيب ويدرس بالمدرسة وقد ناهز عمره ٥٩ حفظه الله وأيضا الأخ الأكبر للشيخ محمد طيب وهو الشيخ الملا محمود حسين البوطي، وابنه حامد محمود حسين البوطي، والشيخ الملا محمد شيشيت، والشيخ الملا مراد الفرقيني، والشيخ الملا مهدي اللجوي، والشيخ الملا نور الله البتليسي، والشيخ الملا إسماعيل الأخطاطي، والشيخ الملا حبيب محمد طيب حسين البوطي، والشيخ الملا عبد الله محمد طيب حسين البوطي.
- وللمدرسة ثلاث فروع غير الفرع الرئيسي المعروف بالصفة، وهي مدرسة مسجد الشيخ محمد معشوق، ومدرسة صلاح الدين الأيوبي، ومدرسة علي داش، ومجموع الطلاب بالمدرسة الرئيسية وفروعها الثلاث ٠٨٣ طالباً.
- وقد أسس الشيخ محمد طيب حسين البوطي جمعية تسمى بـ (جمعية علماء المدارس) وبالطبع يقصد بالمدارس القديمة الأهلية الغير رسمية، وهذه الجمعية من الخطوات الهامة جداً والتي لها دور بارز وفعال في خدمة المدارس القديمة الأهلية، وقد أنشأت من ثلاث سنوات في عام ٤١٠٢ تقريباً وهي للحفاظ على كيان المدارس القديمة الأهلية وتطويرها وجمعها بكيان يدافع عنها ويطالب بحقوقها، كما أن الجمعية قامت بعمل منهاج حديث موحد يجمع بين المدارس القديمة^{٢٥}

٢- مدرسة الشيخ محمود معشوق، وقد أنشأت منذ ٣٢ سنة.

٣- مدرسة صلاح الدين الأيوبي وأسست وقد بدأت في عام ٥١٠٢.

١٩ وهو حاشية الصاوي على تفسير الجلالين لأبي العباس أحمد بن محمد الخلوئي الصاوي المالكي ت ١٤٢١هـ.

٢٠ لعلاء الدين علي بن محمد إبراهيم بن عمر الشيعي أبي الحسين المعروف بالخازن ت ١٤٤٧هـ.

٢١ لعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي ت ١١١٩هـ.

٢٢ لمساعد بن سليمان الطيار.

٢٣ أحد أهم متون علم العقيدة والكلام عند أهل السنة والجماعة من الأشاعرة لمؤلفه إبراهيم اللقاني المالكي ت ١٤٠١هـ.

٢٤ المصدر هنا صاحب المدرسة الشيخ الملا (محمد طيب حسين البوطي) في حوار مباشر جرى بيني وبينه ومسجل صوتياً بتاريخ ٠٣/٢٣/٢٠١٧.

٢٥ المنهج الموحد الحديث أضعه بنهاية البحث مجمعاً فقد عمل عليه أكثر من ٠١ عشر أساتذة ومتخصصين بالجامعات والمدارس لإخراجه.

٤- مدرسة على داش وقد بدأت في عام ٦١٠٢.

٥- مدرسة الحيدرية وبها ٠٠١ طالب.

٦- مدرسة الشمامي وبها ٠٦ طالباً.

٧- مدرسة الدودريا وبها ٠٤ طالباً.

٨- مدرسة باب السلامة بها ٠٢ طالباً.

٩- مدرسة الغوث الجيلاني وبها ٠٤ طالباً.

١٠- مدرسة بنوسان.

- ومن علماء ديار بكر المشهورين الشيخ الملا خضر إكنجي، الشيخ الملا سعد الله الفتولي، الشيخ الملا زاهد الحضروي، الشيخ الملا تقي الدين الحضروي، الشيخ الملا شعيب الفارقيني، الشيخ الملا عبد الرحمن القامقرتي، الشيخ الملا محمد القولي، الشيخ الملا بهاء الدين الشمامي، الشيخ الملا عبد الرحمن أوزأكنجي.

ثانياً: المدارس القديمة الأهلية غير الرسمية بماردين:

في محافظة ماردين عشر مدارس تقوم بتدريس علوم اللغة العربية والعلوم الشرعية والثقافية، يعمل القائمون عليها كخلية نحل متناسقة ومنتظمة الأدوار لأجل إعداد علماء ينقلوا العلم لمن بعدهم والناس جميعاً.

وهذه المدارس هي:

١- (مدرسة قبالي) وهي من أشهر المدارس القديمة وأكثرها عدداً، وسميت نسبة إلى مدينة (قبالي) التي تقع بها المدرسة، وقد أسسها الحاج (شاكور نوح أوغلو)، وهو من اغنياء قرية قبالي، ويتكفل بمصاريف المدرسة من مدرسين وطلاب على نفقته الخاصة.

• وهذه المدرسة أشبه بكلية في نظامها التعليمي وتهتم كثيراً بتحفيظ القرآن الكريم وعلوم العربية، ويشرف الشيخ الملا وزير أصلان على العملية التعليمية ومدرسي المدرسة (جمي، ٥١٠٢: ٤٧/٤).

• وتتميز مدرسة قبالي بالنظام وثبات منظومة التعليم بها واستقرارها، وكذلك سعة البناء وكثرة عدد الطلاب بها وانضباطهم.

• ومن مدرسي المدرسة عبد الوهاب أصلان وعبد الوهاب افيزور ورسول آجار وشعبان دوغان ورشاد آرسوز.

٢- (مدرسة عمر الفاروق)^{٣٦} وهي مدرسة كائنة بمدينته (كزلتبا) التابعة لماردين، ويقوم عليها الشيخ الملا (علي قاسم أبوعبد الرحمن أوزجتش) وبدأت المدرسة في عام ٢٠٠٢ عندما انتقل الشيخ الملا علي من حرفاس في باتمان إلى كزلتبا بمسجد وغرفة بجوار المسجد بدأ مع طالبين هما (سيف الدين باتماني وعبد الرحيم بنجول) واللذان صارا بعد معلمين بالمدرسة وقابلت أحدهما أثناء لقائي في المدرسة لكتابة البحث.

• تتطورت الغرفة لشقة ثم وهب الحاج (خليل دوغرو) وأخوه الحاج (إبراهيم دوغرو) قطعة أرض لبناء المدرسة والتي تم افتتاحها فعلياً في عام ٨٠٠٢.

• وبالمدرسة خمسون طالباً الآن وتخرج منها كثير من الطلاب منهم من عمل بالمساجد إماماً وخطيب ومنهم من التحق بالجامعة ليكمل دراسته الجامعية.

• ومن مدرسي المدرسة الشيخ الملا مهدي أوجاق والشيخ الملا محمد غرسي والشيخ الملا عمران جونتج والشيخ الملا عبد الله أفجتش ومعلم سوري يدرس المحادثة والقراءة والكتابة وهو محمد صالح.

٣٦ المصدر هنا صاحب المدرسة الشيخ الملا (علي قاسم أبوعبد الرحمن أوزجتش) في حوار مباشر جرى بيني وبينه ومسجل صوتياً بتاريخ ٧١٠٢/٣/٩٢.

- والمذهب الغالب في الدراسة هو المذهب الشافعي كمعظم المدارس القديمة، وكذلك المواد الدراسية من نحو وصرف وفقه وتفسير وحفظ متون.
- ويزيد في منهج مدرسة عمر الفاروق دراسة مناهج كتب الدعوة لحسن البنا وسيد قطب.
- وللمدرسة منذ انشأت حاضنة لها وهي جمعية (الحكمة) والتي يتم من خلالها التواصل بين المدرسة والمسجد والمنطقة المحيطة بها من سكان وتقديم الخدمات والمساعدات.
- ٣- مدرسة الإمام النووي ويقوم عليها الشيخ الملا إبراهيم الخليل.
- ٤- مدرسة أبو بكر الصديق ويقوم عليها الشيخ الملا محمد.
- ٥- مدرسة تليشيراز ويقوم عليها الشيخ الملا محمود في قرية تومكين.
- ٦- مدرسة عراض وهي تقع على الحدود السورية بطريق كزلتبا ويقوم عليها الشيخ الملا محمد.
- ٧- مدرسة الشيخ الملا بشير جوكنتشا بكزلتبا.
- ٨- مدرسة الشيخ الملا سراج بكزلتبا.
- ٩- مدرسة الشيخ الملا ذاكر بكزلتبا وبها ٠٤ طالباً.
- ١٠- مدرسة الشيخ عبد الرازق -رحمه الله- ويقوم بالتدريس فيها ابنه صلاح الدين بكزلتبا.
- ١١- مدرسة الشيخ الملا مهدي بكزلتبا.
- ٢١- مدرسة الشيخ الملا زبير بمدينة مديات التابعة أيضاً لمحافظة ماردين.

المنهج الحديث للمدارس القديمة الأهلية الغير رسمية:

قامت جمعية (جمعية علماء المدارس) والتي أسسها ويشرف عليها الشيخ الملا محمد طيب حسين البوطي في عام ٢٠١٤ بعمل منهج موحد تلتزم بها المدارس القديمة، وقد بذل جهد كبير لأيام متواصلة عن طريق نخبة منتقاة من علماء المدارس وأساتذة بالجامعات لإخراج هذا المنهج بهذا الشكل الذي يجمع بين المناهج القديمة والأسس التعليمية الحديثة، ويظهر من البرنامج كم الاهتمام باللغة العربية ودراسة امهات الكتب والجمع بين القدم والحداثة.

وقد تكرم علينا الشيخ الملا محمد طيب حسين البوطي بنسخة من البرنامج والذي تعمل به أكثر من عشرين مدرسة وهذا البرنامج كالتالي:

الصف الأول

الدرس الأول

- القرآن الكريم موجودا مع كتاب مختصر في علم التجويد.
- مولد النبي صلى الله عليه وسلم للأرطوشي. (مقارنا مع القرآن الكريم) لكن يلزم أن يهذب منه الأحاديث الضعيفة.
- العقائد والأخلاق: نهج الأنام للملا خليل الأسعدي (يحفظ).
- اللغة: نوبهار للشيخ أحمد الخاني (يحفظ).
- الصرف: الأمثلة (يحفظ).

- الصرف: البناء لملا عبد الله الدنفزي (يحفظ).

الدرس الثاني

- الدروس العربية لغير الناطقين بها. د. ف. عبد الرحيم

الدرس الثالث

- التاريخ: قصص النبيين لأبي الحسن علي الحسيني الندوي.

الصف الثاني

الدرس الأول

- الصرف: العزي لأبي الفضل عز الدين عبد الوهاب بن إبراهيم الزنجاني.
- النحو: العوامل المئة لعبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (يحفظ)
- النحو: المقدمة الآجرومية (يحفظ).
- النحو: ظروف لملا يونس الأرقطيني (يحفظ).
- النحو: التركيب لملا يونس الأرقطيني (Kırkıız-Jankır، ٢٠١٧: ٤٣-٦٠) وهو ترجمة مقدمة عوامل الجرجاني.
- النحو: المغني لأحمد بن حسن الجاربردي (يحفظ) مع:
 - شرح المغني لعبد الرحيم الميلاني
 - الدروس العربية (المتوسطة) للشيخ مصطفى الغلاييني

الدرس الثاني

- الفقه: غاية الاختصار للقاضي أبي الشجاع أحمد بن حسين بن أحمد الأصفهاني. ونور الإيضاح للطلاب الأحناف.
- العقائد: الجواهر الكلامية للعلامة طاهر الجزائري.
- الفقه: المقدمة الحضرمية
- الفقه:
 - التذهيب في أدلة متن غاية التقريب للشيخ الدكتور مصطفى ديب البغا أو أحكام العبادات لبشير عبد الرحمن الزعبي.
 - القدوري (للطلاب الأحناف).

الدرس الثالث

- الحديث: الأربعين النووية للإمام محي الدين يحيى بن شرف النووي (يحفظ).
- السير: سيرة خاتم النبيين لأبي الحسن علي الحسيني الندوي.
- الحديث: رياض الصالحين للإمام محي الدين يحيى بن شرف النووي أو التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول لمنصور علي ناصف.

الصف الثالث

الدرس الأول

- **الصرف:**
- شذا العرف في فن الصرف للشيخ أحمد بن محمد بن أحمد الحملوي.
- شرح السعد على العزي لمسعود بن عمر التفتازاني
- **النحو:** شرح القطر لأبي محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري.
- **النحو:** موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب لزين الدين خالد بن عبد الله الأزهرى (يحفظ متنه). ويطالع معه حل معاهد القواعد لأحمد بن محمد الزيلى.
- **البلاغة:** البلاغة الواضحة لعلي الجارم ومصطفى أمين.

الدرس الثاني

- **الفقه:** المنهاج للشيخ محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي مع مراجعة شروحه من مغني المحتاج ونهاية المحتاج وتحفة المحتاج وكنز الراغبين للجلال المحلي

الدرس الثالث

- علوم القرآن يختار واحد من هذه الكتب:
- علوم القرآن لنور الدين عتر
- مباحث في علوم القرآن لصبحي صالح
- الواضح في علوم القرآن لمصطفى ديب البغا ومحي الدين مستو.
- تفسير الجلالين لجلال الدين محمد بن أحمد بن محمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي.

الصف الرابع

الدرس الأول

- **النحو:** شرح ابن عقيل لبهاء الدين عبد الله بن عقيل المصري (إن رأى المدرس حاجة إلى قرائته).
- **النحو:** البهجة المرضية في شرح الألفية لجلال الدين أبي بكر السيوطي إلى باب التصريف (مع حفظ الألفية)

الدرس الثاني

- **الفقه:** المنهاج للشيخ محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي مع مراجعة شروحه.
- **أصول الفقه:** الورقات لإمام الحرمين عبد الملك بن محمد الجويني

الدرس الثالث

- علوم الحديث يختار واحد من هذه الكتب:
- الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح لمصطفى سعيد الخن وبيدع السعيد اللحان
- تيسير مصطلح الحديث لمحمود الطحان.
- علوم الحديث ومصطلحه لصبحي الصالح
- علوم الحديث. المنظومة البيقونية لعمر بن محمد بن فتوح البيقوني الدمشقي (يحفظ) مع مراجعة أحد شروحه.
- الحديث: صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري (مقدار منه)

الصف الخامس

الدرس الأول

- النحو: الفوائد الضيائية لملا عبد الرحمن الجامي (إلى باب الفعل).
- المنطق: المنطق ميزان العقول لمحمد حسين النجار
- شرح الكلنوي على إيساغوجي للأبهري
- شرح الفناري على إيساغوجي للأبهري
- الوضع: تختار رسالة من هذه الرسائل:
- متن الوضع لإبراهيم بن خليل الأكييني
- خلاصة الوضع للشيخ يوسف الدجوي.
- خلاصة الوضع للشيخ علاء الدين الأوخيني

الدرس الثاني

- الحديث: صحيح البخاري للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (مقدار منه)
- قصيدة البردة لمحمد بن سعيد البوصيري (في الأسبوع درس واحد)

الدرس الثالث

- أصول الفقه: أصول الفقه الإسلامي لزكي الدين شعبان.
- المبادئ الفقهية لأبي الوفاء محمد درويش (يحفظ قواعده) ويطالع معه الوجيز في القواعد الفقهية لعبد الكريم زيدان والقواعد لابن رجب الحنبلي
- الدعوة والإرشاد: أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان.
- السيرة النبوية: الرحيق المختوم لصفي الرحمن عبد الرحيم المباركفوري.

الصف السادس

الدرس الأول

- الآداب والمناظرة: يختار واحد من هذه الكتب:
- الخبية للملا خليل الأسعدي
- الولدية لمحمد سجاقلي زاده
- رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة لمحمد محي الدين عبد الحميد
- الاستعارة: شرح عصام على الاستعارة لعصام الدين إبراهيم بن محمد الإسفراييني
- دروس من حاشية عبد الغفور اللاري وامتحان الأذكياء لمحمد البركوي
- البلاغة: شرح المختصر لسعد الدين التفتازاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني.

الدرس الثاني

- الدعوة والإرشاد: الشباب المسلم لعبد الله ناصح علوان.
- نصوص الأدب العربي:
- قصيدة بانت سعاد لكعب بن زهير (في الأسبوع درسان)
- المعلقات السبع بكاملها، مع شرح حسين بن أحمد الزوزني (في الأسبوع درسان)
- خمس مقامات من مقامات الحريري (في الأسبوع درسان)

الدرس الثالث

- قواعد ونصوص في الأدب الكردي:
- ديوان ملا أحمد الجزري
- ميزان الأدب (مم وزين) للشيخ أحمد الخاني
- ديوان لفتي طيران
- رى زمانا كردي لسامي تان أو رى زمانا كرمانجي لجيتين تاش
- قواعد نصوص في الأدب الفارسي:
- كلستان لسعد الشيرازي
- بوستان لسعد الشيرازي
- كتاب في قواعد الفارسية. مثل زبان فارسي لمعلم فيضي
- قواعد ونصوص في الأدب التركي:

• صفحات لمحمد عاكف أرصوي

• مختارات من نجيب فاضل وسزائي قارقوج

الصف السابع

الدرس الأول

- العقائد: يختار واحد من هذه الكتب:
 - إتحاف المرید لعبد السلام بن إبراهيم اللقاني
 - شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية
 - المسامرة للكمال بن أبي شريف شرح المسامرة للكمال بن همام
 - دلائل التوحيد لجمال الدين القاسمي
- أصول الفقه: جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي

الدرس الثاني

- الشروح الفقهية:
- تحفة المحتاج لأحمد بن حجر الهيتمي (باب منه)
- شرح فتح الوهاب على منهج الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري (باب منه)
- التفسير:
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين عبد الله القاضي البيضاوي (قسم منه)
- الكشاف عن حقائق التنزيل محمود بن عمر الزمخشري (قسم منه)
- إشارات الإعجاز لبديع الزمان سعيد النورسي. (قسم منه)
- درّ الأسرار (التفسير المهمل) لمحمود أبي حمزة الدمشقي (قسم منه)

الدرس الثالث

- تاريخ العلوم الإسلامية: مرجع العلوم الإسلامية لمحمد الزحيلي (مختارات منه)
- رسالة في التصوف مثل الرسالة القشيرية مع مراجعة تربيتنا الروحية لسعيد حوى.
- التاريخ الإسلامي الوجيز لمحمد سهيل طقوش.

الخاتمة والاقتراحات

للمدارس القديمة الأهلية الغير رسمية بتركيا بالغ الأثر في غرس قواعد اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وأدب على شكل يفوق ما يدرس بالمدارس والجامعات في العالم العربي ، فنجد في المدارس القديمة تدرس امهات الكتب الأصيلة في علوم النحو والصرف والبلاغة والأدب ، وحفظ عجيب للمتون ، بل والتأليف فنجد من علماء المدارس القديمة من ألفوا في علوم العربية وأبدعوا، وتحتاج المدارس القديمة

الأهلية الغير رسمية بتركيا اهتماماً يخرجها لضوء الرسمية ويخرج كنوزها ليستفيد من ثمرتها العالم كله لإخراج علماء متخصصين بعلوم العربية والشريعة الإسلامية طلاب علم حقيقي.

وكذلك تحتاج المدارس الأهلية إلى الالتفاف حول برنامج حديث يجمع بين المنهاج النظري المتبع من حفظ المتون الأصيلة والمهارات الأساسية الأربع لإجادة اللغة العربية ممارسة ومحادثة واستماعا، فيجب الدمج بين مهارات العلم الحديث في تعليم اللغات والمنهاج الأصيلة ليحدث تطور من ناحية الاستماع والمحادثة بجانب الفهم والقراءة والكتابة، فتكتمل بذلك لطالب المدارس الأهلية المهارات الأساسية للغة إضافة إلى المناهج الدراسية المتبعة.

ويضاف إلى ذلك دمج بعض الطلاب الناطقين بالعربية للمدارس الأهلية لتنمية جانب المحادثة لدى الطلاب، ويفضل عمل معلم ناطق بالعربية لتدريس مهارة المحادثة.

يجب على معلمي الناطقين بغير العربية الحصول على دورات متكاملة لا تقل عن عشرة أيام، يدرس فيها المعلم كل طرق اكتساب وإكساب اللغة للطلاب، وطريقة التدريس الحديثة؛ للجمع بين الأصالة والحداثة والتدريس على بصيرة وعلم، فيكتسب بذلك المهارات الأساسية لتدريس اللغة، مع طرق التدريس الحديثة، ويفضل يتخلل البرنامج جانب تطبيقي بجوار الجانب النظري.

وتحتاج المدارس الأهلية إلى إعادة نظر من الناحية الرسمية لدمجها كبرنامج رسمي داخل النظام التعليمي، فتمد بالجانب المادي والمعنوي والتدريبي؛ حتى لا يحمل الطالب هم العلم للعلم مع الحصول على الشهادة لكسب العيش.

سلط البحث الضوء على تاريخ المدارس ونشأتها، ومناهج التعليم فيها، وأعلامها، وكشف البحث عن أثر هذه المدارس في العربية، قدّم البحث صورة واقعية لهذه المدارس عن طريق العمل الميداني المتمثل بالزيارات واللقاءات ونحو ذلك، ولا سيما أننا نعلم قلة المصادر المكتوبة في هذا الباب.

المصادر

الإسعدري، خليل بن حسين، الكافية الكبرى في النحو، تحقيق ودراسة، إسلام جانيك، دار سونجاج الأكاديمية، أنقرة، ٢٠٢٠.

خير الدين الزركلي، الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين بيروت ٢٠٠٢.

شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، دار صادر بيروت ١٩٩٥.

بابا مردوخ روحاني، تاريخ مشاهير كرد، تهران ٢٠٠٣.

أحمد جمبي، تعليم اللغة العربية في تركيا-نظام الكتاب، كتاب المؤتمر للمجلس الدولي للغة العربية، الدورة الرابعة، دبي الإمارات ٢٠١٥.

el-Hamevî, Y. (1977). *Mu'cemü'l-Büldân*. Beirut: Dârü Sâdir.

es-Siirdi, H. (2020). *el-Kafiyetül Kübra*, İnceleme ve Tahkik: Aslam Jankır. Ankara: Sonçağ Akademi.

Gemî, A. (2015). *Ta'limü'l-lugati'l-Arabiyye Fî Türkiya-Nizamü'l-keâtîb*, Dubai: Kitâbü'l-mü'temer li'l-meclisi'd-dü-velî li'l-lugati'l-Arabiyye.

Kırkız, M. ve Jankır, A. (2017). *Siirt Üniversitesi İl Aahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4 , Sayı 1, 43-60.

Ruhanî, B. M. (2003). *Târihu Meşahir-i Kürd*, Tahran.

Zirikli, H. (2002). *el-A'lâm*, Beirut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn.

Sheyholislami, J. (2021). Statûya Zimên û Polîtîkayên Partîyan li Kurdistanê. Mînakên Guhertoyên Behdîni û Hewramî. (Çev. Mehmet Yonat), *The Journal of Mesopotamian Studies*, 6 (2), 303-316, DOI: 10.35859/jms.2021.993360

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFO

Article Type/Makale Türü:

Çeviri / Translation

Received / Makale Geliş Tarihi: 09.09.2021

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 21.09.2021

Doi: 10.35859/jms.2021.993360

Statûya Zimên û Polîtîkayên Partîyan li Kurdistanê Mînakên Guhertoyên Behdîni û Hewramî¹

Language Status and Party Politics in Kurdistan-Iraq. The case of Badini and Hawrami Varieties

Assoc. Prof. Jaffer Sheyholislami

Carleton University, School of Linguistics and Language Studies, Assoc. Prof. / Zaningeha Carletonê, Xendingeha Zimannasî û Xebatên Zimanî, Doç. Dr.JafferSheyholislami@cunet.carleton.ca ORCID: 0000-0002-3425-5592

Wergêran ji Zimanê Îngilîzî bo Kurdî: Mehmet YONAT

Zaningeha Mêrdîn Artukluyê, Fakulteya Edebîyatê, Beşa Ziman û Edebîyata Kurdî, Dr. Mardin Artuklu University, The Faculty of Literature, The Department of Kurdish Language and Literature. mehmetyonat@gmail.com ORCID: 0000-0001-8576-7486

Ev xebat statûya du guhertoyên zimanî yên Kurdistanê Iraqê dide ber hev: Behdîni û Hewramî. Hikumeta Heremî ya Kurdistanê (HHK) herdu guhertoyan wekî guhertoyên Kurdî dibîne. Lê, herçiqas herdu guhertokan ji bo perwerdeya bi zimanê zikmakî û naskirina resmî hewl dabin jî, tenê Behdîni karîye mafên zimên bi dest bixe. Ji bo lêkolîna sedemên muhtemel yê newekhevîya statûya van herdu guhertoyan, vê xebatê polîtîkaya krîtîk ya zimên (critical language policy) û nêrîna dîrokî ya sazûmanî (historical construction approach) bi kar anîne. Vê gotarê ev herdu guherto ji çend alîyan ve dane ber hev: wekî zimannasî, pêvajoya

1 Ev gotar ji Îngilîzî bo Kurdî hatiye wergerandin. Kunyeya orjînalê gotarê ev e: Sheyholislami, J. (2017). "Language Status and Party Politics in Kurdistan-Iraq. The case of Badini and Hawrami Varieties", in Zazaki – yesterday, today and tomorrow – Survival and standardization of a threatened language, Arslan, Z. (ed.). Wien Kultur: Graz/Austuria.

pêşketina dîrokî, kevneşopîya nivîskî, têgihîştin û tevger, mobilîzasyona etnozimanî, demografi û rewşa sosyo-ekonomîk, û wekî dawî sîyaset û hêza sîyasî ya civatan. Faktora herî girîng ya ku Behdînyê dixê nav avantajê wisa dixwîyê ku têkilîya polîtîk û zimanî ya axêverên vê devokê ye bi Partîya Demokratîk ya Kurdistanê (PDK) re ku ev partî partîyek ji partîyên herî bihêz yên li HHKYê ye.

Destpêk

Di sala 1990an de, li pey dagirkina Kuweytê ji aliyê artêşa Iraqê ve, Iraq bo çend salan bû cihê herbê . Medyaya Rojavayî Seddam Husên wekî dîktatorê herî xirab yê sedsalê nîşan da, ku wî, li gor îddîayên wan, li hember Kurdan gaza jehrî bi kar anîye û ji deh hezaran Iraqîyên din jî kuştine. Portreya nerênî ya hikumata Iraqê di salên 1990an de ewqas bihêz bûye ku bandora xwe li ser çapxaneyên meşhur ya Îngilîz Longman kiriye. Di pênaseya xala Kurd de, Frehenga Ziman û Çanda Îngilîzî ya Longman (The Longman Dictionary of English Language and Culture) (1998: 7131) wiha nivîsîye:

“Kurd bi piranî muameleya xirab dibînin û hin caran, bi taybetî li Iraqê, zimanê wan hatiye qe dexekirin...”

Ev ferheng helbet xelet bû. Ew Turkîye bû ya ku ev ziman ji derûdora qamûyî bidehan salan qedexeyê kiribû. Iraqê qet ziman qedexeyê nekir, qet nebe ew qedexeyê di asta fermî de pêk nehat. Sebebê vê ne ew bû ku Seddam Husên an jî rêveberên din yên Iraqê ji rêveberên din yên dewletên cîran zêdetir xwedî tolerans bûn li hember kêmnîyê wekî Kurdan, lê sedem ew bû ku pêvajoya avakirina Iraqê ji Tirkîye, Îran û hetta ji Surîyê bi awayekî cîdî cudatir bû. Îran û Tirkîyeyê ajandayên xwe yên modernîst yên pey herba cîhanê ya yekem berdewam kirin ku li gor vê ajandayê divê ax, rêveberî, millet û çanda neteweyê dewletan yekaheng be (Gellner 1983; Hassanpour 1992). Wexta mijar ziman be, dewleteke neteweyî ya modern, ji nav hemû guherto û zimanan, tenê xwedîyê zimanekî di forma standart de ye. Iran û Tirkîyeyê ev polîtîqa daye ber xwe. Ev polîtîka li Surîyeyê jî bi ser ket. Lewra, bereqsê Iraqê, ew di bin mandaya Fransayê de bû û dîsa tevgera neteweyî ya Kurdî li vî welatî yan lawaz bû yan jî qet pêk nehat.

Rewşa li Iraqê gelek cuda bû. Her çiqas hatibe xwestin jî, dewleta Iraqê ji ber gelek sedeman nekarî ahenga neteweyî, dewletî, çandî û zimanî pêk bîne. Tevgera neteweyî ya Kurdî li wir têra xwe bihêz bû ku ji hêla Bîrîtanyayê ve li hember Turkîyeyê bê bikaranîn, jixwe Bîrîtanyayê li Iraqê rêveberiya mana dayî bi dest xistibû. Sala 1931ê, Iraqê, bêyî dilê xwe Qanûna Zimanên Heremî (Local Languages Law) saz kir. Li gor wê qanûnê Kurd û kêmnîyên zimanî yên din hin mafên zimanî bi dest xistin. Di nav van de, li hin hereman perwerdeya bi zimanê zikmakî jî hebû (Hassanpour 1992). Kurdîya Navendî bû zimanê heremî yê resmî li bajarên Silêmanî, Hewlêr û Kerkûkê. Wî wextî, qet behsa Kurdîya Başûr nehate kirin, ji ber ku ew guherto li derveyê herema Kurdîya têkûz (Kurdish Proper) dihate axaftin (bo mînak li Xaneqînê). Lê, her çiqas ew li herema Silêmanî dihate axaftin jî behsa Hewramî jî nehate kirin. Mirov dikare sedemên wê bi gelek awayan pênase bike, lê ez ê li vê derê behsa wan nekim. Lews ra li jêrê, qismê ku herdu guherto, Hewramî û Behdînî, dê bêne berawirdkirin ez ê behsa wan bikim.

Li herema axêverên Kurmancî an jî Behdînî, heqê wan hebû guhertoya hîlbijêre, lê li pey gelek nîrxandinên di nav nûnerên herêmên Behdînî de (wekî Duhok, Zaxo, Amêdî), wan ji bo perwerdeyê

Erebî hîlbijart. Wan “serdestî”ya Soranî qebûl nekirin û baweriya wan bi guhertoya wan tunebû ku ew ji bo perwerde û rêveberiyê têr bike. Di encama vê rewşê de, Kurdîya Navendî an jî Soranî bû yekane guhertoya Kurdî ku sûd ji mafên erênî yên zimanî wergirt pêvajoya standardîzasyona wê berdewam kir. Dîsa ev devok wekî zimanekî tam û têkûz bi taybetî li Silêmanî hate bikaranîn. Hewramî, Kurdîya Başûr û Behdîni wekî guherto û zimanên rojane yên heremî man. Salên pey re, Behdîni li Iraqê cihine bikaranînê ji bo xwe peyda kir wextê Radyoya Bexdayê sala 1958an bi Behdîni dest bi hin weşanan kir, dîsa bi weşangerî û çalakîyên edebî ve ew devok li herêma xwe berbelav bû. Gelek netewperwerên Kurd yên Iraqa wê demê, bi piranî jî axêverên Soranî, ev çalakîyên Bexdayê wekî tevgerên polîtîk yên cudaker nirxandin ku dixwestin nasnameya Kurdî ji hev cuda bikin. Di navbera salên 1970-1974an de, wexta Kurdan otonomîya polîtîk bi dest xist, Soranî li herema Behdînan wekî zimanê xebatê û dibistana nan hate qebûl kirin. Lê li pey wextekî kin dawî li otonomîya Kurdan hat, Erebi dîsa cihê xwe yê berê wergirt. Dîsa Soranî bi Erebi re wekî zimanê xebatê li bajarê Silêmanî û heta cihekî li Erbil û Kerkûkê heta salên 1992yan hate bikaranîn (Binêre Pêvek A, ji bo nexşeya guhertoyên Kurdî yên li heremê).

Sala 1992yan, HHKyê nîvserxwebûnek bi dest xist li sê parêzgehan, anku li Silêmanî û Hewlêrê yên bi gelenperî cihê Soranîaxêvan bûn û li parêzgeha Duhokê ya bi gelenperî cihê Behdîniaxêvan e qelheya PDKê ye. Wexta em li rewşa polîtîk ya wê demê binêrin, ku Rojavayê dunyayê Iraq lenet dikir û Kurd diparastin, neteweperwerîya Kurd bilez bilind dibû. Nepêkan bû ji bo Behdîniaxêvan ku Erebi li ser tu guhertoyên Kurdî bigirin. Çi tiştê ku li hemberê vê bûya, dê wekî tişteke dij welatparêzî bihata dîtin. Di vê rewşê de, gelo divê hîlbijartana wan ya zimanî çawa bûya, Soranî an Behdîni? Gelo rewşa Hewramîaxêvan çi bû, gelo wan dê bikarîbana mafên zimanî bi dest bixistana? Ev pirs bi pirsên berfira rehtir ve eleqedar in ku divê ev di çarçoveya polîtîka û plansazîya zimanî de li ser mînaka Kurdistana Iraqê bêne pirsîn: digel zilma dewleta Iraqê li ser Kurdan, ku Kurdan heta cihekî mafên zimanî bi dest xistin, ka Kurdan bi xwe kîjan polîtîka û pratîkên zimanî bi kar anîn ji sala 1992yan ber bi vir ve? Bi gotineke din, heta kîjan radeyê û bi kîjan rêyan ve, ew, pirsgirêkên kêmîneyên HHKyê û guhertoyên ku wekî Kurdî hatîne hesibandin, çareser kirine?

Her çiqas Kurdî wekî zimanê fermî yê HHKê û Iraqê hatiye qebûl kirin jî, ez ê nîşan bidim ka Kurdan di çareser kirina pirsgirêkên zimanî yên li herema xwe de çawa zehmetî kêşandine. Sebebeke wê zehê metîyê ew e ku guhertoyên axaftinî yên ji hêla otorîteyê ve wekî devokên kurdî têne binav kirin dest bi xwestina mafên zimanî kirin yên wekî bi perwerdeya bi zimanê zikmakî. Ji bo nîşandana vê tevlihevîya meseleyê, ez bi taybetî li ser du guhertoyan sekinîm, Behdîni û Hewramî. Ev herdu guherto li Iraqê ji hêla Kurdan ve têne axaftin û ev herdu varyasyon ji bo di zimanê zikmakî de perwerdehî û ji bo heta cihekî statûya resmî dest bi teleban kirin: Behdîniaxêv di nava salên 1990î de û Hewramîaxêv di nava salên 2000an de dest bi van xwestekên xwe kirin. Lê, her çiqas Behdîniaxêvan karînan wan telebên xwe bi dest bixin û Behdîni li Duhokê bikine zimanê defakto, Hewramîaxêvan hêj nekarîne mafê perwerdeya bi zimanê zikmakî ji bo zarokên xwe bi dest bixin (Bnr. Sheyholislami 2021a ji bo kampanyaya înzayê ya ji bo mafên zimanî ji bo Hewramî di sala 2006an de). Armanca vê xebatê ew e ku lêkole ka çi cure faktor bûne sebeb ku ev newekhevîya di navbera van du guhertoyên li heman heremî de pêk bîn.

Li jêrê, ez ê ewil farazîyên teorîk û metodolojîk yên vê xebatê vebêjim. Li gor wê, ez ê paşê bi ver gotina paşxaneyî dîroki ya polîtîka û plansazîya zimanî ya HHKyê ji 1992yan ber bi vir ve berdewam

bikim. Dûre, ez ê nîşan bidim ka kengê, çawa û çima Behdînî û Hewramîyan dest bi mobilîzasyona etnolînguîstîk kirine. Vê xebatê ev du guherto ji hêla çend faktorên ve dane ber hev: wekî zimannasî, pêşkentina dîrokî, kevneşopîya edebî, têngîştin û tevger, mobilîzasyona etnolînguîstîk, demografî û rewşa sosyoekonomîk, û wekî dawî polîtîka û hêza polîtîk ya civakî. Ev xebat bi hin şîroveyan ve diqek de wekî gelo ji bo paşeroja van herdu guhertoyan çî rêbaz divê bê şopandin, bi taybetî ji bo Hewramî.

2. Pirsgerikên Teorîk

Hemû guhertoyên axaftinî dikarin ji hêla ragihandin, nasname, şîrove û avakirina dunyayî ve bêne pênasekirin. Digel vê, hemû guherto xwedîyê heman statûyê nînin, hetta di nav heman welatî an jî he man gruba neteweyî/etnik de jî; wekî mînaka Kurdên Iraqê. Sebebên vê newekhevîya statûyê dibe ku ji ber faktorên dîrokî, polîtîk, sosyopolîtîk û sosyolînguîstîk bin. Her çiqas statûya guhertoyên axaftinê bandoreke biryardar li ser jîn û jîndariya guhertoyan bike jî, ne di qada cudahiya zimanî de ne jî di qada berdwamiya zimanî de çavdêriyên qadê tu piştgiriyê nadine encamên xebatên sosyolînguîstan. Pey ku zimanê xwe wunda bike, komeke çandî dikare bi dehan sal bijî. Lê ev wundabûna ziman xweê diyê encamên ciddî ye li ser xweparastina wê komê (Crystan 2000). Wundabûna zimên dibe ku bibe wundabûna hebûnên kevneşopî (Skutnabb-Kangas 2000) û yê çandî (Fishman 1999) yê komê. Pey ku ev hate dayîn, diyar e ku pêdivîya me bi van tiştan heye ka gelo kîjan faktor di kîjan kontekstê de zêdetir bibandor an jî biryardar in di bandora li ser statûya guhertoyên axaftinê de.

Di lêkolîna statûya guhertoyên axaftinê de zehmetiyek ji zehmetîyan biryardayîna wê tiştê ye ka gelo ziman çî ye û devok çî ye. Di literature polîtîka û plansaziya zimanî de, em behsa mafên devokan nakin lê behsa mafên zimanan dikin. Dewlet piştgiriyê nadine statûya devokan lê didine statûya zimaş nan (Wright 2004). Di demên modern de, esas, dewlet û navgînên wê yê îdeolojîk bi hezaran guherm toyên axaftinî wekî devok pênase dikin (wekî, Fransa, Îran, Turkiye, hwd.) ji bo ku ji aliyê naskirina wan ya fermî red bikin û ji aliyê din wan lekedar û marjînalîze bikin. Mesela di mînaka Kurdî de, her çiqas elitên domînant yê merkezê Hewramî wekî devoka Kurdî ya herî kevnare û zelal pênase bikin jî, qîsmeke mezin yê edîbên Hewramî wekî filîlogên Rojavayî guhertoya xwe wekî zimanekî Kurdî dihesibînin. Ev rêyeke deklerasyona îhtiyaca naskirin û piştgiriyê ye ji bo guhertoya wan ya axaftinê. Ligel vê yekê, zanyarên Behdînî ku li Duhoka Kurdistana Iraqê kom bûne, zimanê xwe wekî guhertoya Kurdî dibînin. Lê wan mafên xwe yê zimanî bi dest xistine. Tê xwîyanê ku ne girîng e ka gurbek bi çî awayî xwe pênase dike an jî yê din hin caran wan bi çî awayî bi nav dikin. Ev rewşa wan ya kêmarîyê û ya di bin xetereyê de bûyîne naguherîne, wekî rewşa Hewramî. Dîsa, hin mînak hene wekî mînaka Norweçê ku du zarava ji statûya fermî sûd werdigirin. Ji bilî wê jî, mînakên bi vî awayî hene ku du guhertoyên axaftinê (wekî Sirpî-Hirvatî) di nava demê de wekî du zimanên cuda hatine qebûlkirin û statûya xwe ya serbixwe bi dest xistine (yanê, Sirpî û Hirvatî).

Gotina meşhur ya ku ji hêla sosyolînguîstîkê Yidiş Max Weinreich ve meşhûrbûyî “zimanek di- yalekteke bi artêş û bi hêzên behrî ye”, girîngiya hêza polîtîk di statûya guhertoyên axaftinê de nîşan dide. Lêkolînerên din nîşan dane ka çawa pîrsa polîtîkaya ziman çiqas polîtîk e di çarçoveya diyar- kirina statûya zimanekî de an jî formeke din ya qebûlbûna ji hêla hukumat an jî partiyên polîtîk ve. Di encamê de, polîtîkayên zimanî gelek polîtîk in (Sonntag/Cardinal 2015; dîsa binêre May 2015), ew qas ku ziman dikare wekî avaniyên polîtîk bêne dîtin (Joseph 2004). Mijarên statûya zimanî polîtîk in.

Lewra ne tenê çima biryara wan ji hêla çavkanîyên hezî ve wekî dewlet, tê dayîn, lê di heman demê de ji ber ku guherîneke di statûya wan de, bi taybetî di rewşa zimanên kêmîneyan de girêdayê hebûn an jî nebûna mobilîzasyona etnolînguîstîk e. Mobilîzasyona etnolînguîstîk xwediyê wê potansiyelê ye ku îdeolojîya zimanî ya hegemonîk têk bibe û dikare têkilîya hêzan û loma jî kevneşopîya dewletan bêhizur û qet bike (Sonntag/Cardinal 2015: 15).

Her çiqas xwezeya polîtîk ya polîtîkayên zimanî li ser statûyê bi bandor bin jî, gelek faktorên din hene ku bi statûya zimanî ve eleqedar in. Mesela, Sonntag/Cardinal (2015) teorîya polîtîkî wekî çarçoveyeke teorîk bi kar tîne ji bo ku biryara wê bide ka çima û kengê statûya zimanekî dibe ku biguhere. Wan dîtiye ku wexta dewlet dikeve nava krîz û guherînên mezin ev guherîn pêk tê ku di van deman de kevneşopîya dewletê dikeve nava astengê. Lê di heman demê de behsa girîngîya tevgera etnolînguîstîk jî dikin. Bi gotîneke din, ew guherîna statûya zimanî tenê wekî pêvajoyeke ji jor bandorê li jêr kirî nabînin. Vejîna Welşî mînakeke gelekî baş e ku tevgera ji binî hatî ji bo vejîna zimanî û xwesteka civatê ji bo vejîn, berdewamkinin û pêşxisina zimanî. Her çiqas piştaftina Îngilîzî li ser Welşî hebe jî ev tevger guherînên ciddî û bêemsal kirine. Rewşa dijî vê li Îrlandayê pêk hatiye (Ferguson 2006). Ji ber vî yekî, ne tenê polîtîka, faktorên din jî bandorê li ser statûya zimanî dikin. Ev factor ev in; hejmaraxêveran bi muqayeseya civatên zimanî yên din yên di nav heman miletî de; hêza sosyo-ekonomîk ya axêveran; yekûnîya axî û faktorên din yên demografîk (yanê, civîn û jîyîna li gundevaran an jî li beramberê wê bajar); hebûn û nebûna kevneşopîya bihêz ya edebî; asta plana korpusî û standardîzasyonê; quweta tevgera etnolînguîstîk (yanê, gelo civatek ji bo zimanê xwe statûyeke bilind telep dike an na û ka gelo ew civat ji bo van xwestekên xwe çiqas zorê didin); di dewleteke netewî de îdeolojîyên hegemonîk li hember pîrzimanî û cihêrengîya zimanî; û tevgerên hakim li hember mafên zimanî (Giles/Bourhis/Taylor 1977; May 2008). Hema hema bêîmkan e ku ev faktor di nav lîsteyekê de li gor girîngîya xwe bêne rêzkirin da ku bê nîşandan kîjan ji van faktoran xwediyê bandora herî mezin ya li ser statûya zimanî ne. Têkilîya di navbera van faktoran û statûya zimanekî de girêdayê kontekstê ye. Ev dê bi rewşa Kurdistana Iraqê ve, bi berawirdkirina du guhertoyên Kurdî, Behdînî û Hewramî, yên li vê hikumatê ve bê ravekirin.

3. Noteke li ser Metodolojîyê

Berhevîkirina statûya herdu guhertoyên axaftinê û hewlên min yên ji bo bersivdana pîrsa çima herdu guherto li HHKYê xwediyê statûyên cuda ne bi Polîtîka û Plansazîya Zimanî ya Krîtîk (PPZK) (Critical Language Policy and Planning (CLPP)) ve tê ravekirin. PPZK li ser newekhevîya statû û jîndariya guhertoyên axaftinê disekine. Bi awayekî spesîfîktir, ev xebat ji nêrîna dîrokî-avanîyê sud werdigre ku;

...ferz dike ku xebatên polîtîkaya zimanî mîsoger polîtîk in (û ihtiyaciya wan) bi têngîştina xwezaya polîtîk ya pêvajoya polîtîkaya zimanî (û) analizên aşîkar yên têkilîyên di navbera polîtîkaya ziman û pêvajoyên sosyodîrokî yên wekî koçberî, avabûna dewletan û têkçûnên polîtîk hene (Tollefson 2006: 49).

Daneyên vê xebatê di deh salên dawî de hatine berhevîkirin ku di wê demê de ez bi awayekî çalak li Kurdistana Iraqê li ser polîtîka û plansazîya zimanî dixebitîm (Sheyholislami 2015, 2012, 2011; Sheyholislami/Hassanpour/Skutnabb-Kangas 2012). Di salên 2012 û 2013an de, Ez li HHKYê nêzikê

neh mehan mam. Di vê demê de, ez li gelek hereman gerîyam û bi awayekî înfomal bi her cure însanan re axivîm, wekî, ajovanên texsîyan, zimannasên sepanî (applied linguists), sosyolinguîst, zanyarên polîtîkayê, mamoste, xwendekar, hem welatîyên jirêzê û bi berpîrsên bilind yê heremê yê di derbarê mijarên îdareya zimanî de xwedîyê fikr û raman bûn. Ez bi aktîvîstên zimanî yê Behdîni û Hewramî tîkîliya xwe berdewam dikim. Di vê gotarê de, ez ê bêjeya Behdîni bi kar binim. Lewra piranîya xelkên Kurdistana Iraqê ji bo vê guhertoya Kurmancî (Kurdîya Bakur) bêjeya Behdîni bi kar tînin ku ev guherto bi piranî ji hêla xelkê herema Behdînan tî bikaranîn (bi gelenperî li Duhokê). Wekî wê, ez bêjeya Hewramî bi kar tînim ku xelkê li wê alîyê vê bêjeyê tercih dikin û ji bo vê guhertoyê hin binavkirinên din jî hene (wekî, Goranî, Kakayî, hwd.)

4. Polîtîkaya Zimanî ya HHKê ji 1992yan ber bi vir ve

4.1. Guhertoyên Zimanî yê HHKê

Kurdistana Iraqê cihê hin grubên guhertoyên zimanî ne: Kurdî, Erebi, Tirkî, Suryankî, û hwd. Ji bilî Zazakî (Dimilkî, Kirmanckî) hemû guhertoyên Kurdî li Kurdistana Iraqê tîne axaftin. Ew dikarin di bin pênc grubên devokan de bêne senifandin: Gruba Başûr (wekî, Feylî, Kelhûrî, Xaneqînî, hwd.) li derveyê HHKê tîne axaftin wekî, li Xaneqîn û Mandilîyê. Hewramî ji hêla 25.000 kesî ve li mintiqaya Helepçeyê û gundewariyên li ser sînorê Îranê tîne axaftin. Kurmancî an jî li Iraqê zêdetir bi navê Behe dîni an jî Behdînanî tîne zanîn, ji hêla 1.5-2 mîlyon kesî ve bi gelemperî li Duhok û Şingalê tîne axaftin. Kurdîya Navendî an jî Soranî bi 3-4 mîlyon axêverên xwe ve guhertoya herî fireh e û bi gelemperî li Hewlêr, Sulêmanî, Helepçe û Kerkukê tîne axaftin.

4.2. Pêşnivîsa Makezagona sala 1992yan

Di sala 1992yan de, parlementoya nûavabûyî ya Kurdistanê di pêşnivîsa makezagona xwe de di maddeya heftan de polîtîka xwe ya zimanî dîyar kiriye (Kurdistan 2004). Di wir de bi vî awayî derbas dibe:

- Kurdî dê bibe zimanê fermî yê Herema Kurdistanê,
- Nivîsên fermî yê bi otorîteyên federal û heremî re tîne kirin dê bi Erebi û Kurdî bin.
- Hînkirina Erebi di Herema Kurdistanê de dê mecbûrî be.
- Zimanê Turkmenan li dev Kurdî dê zimanê perwerde û çandê be. Zimanê Suryankî li dev Kurdî dê bibe zimanê perwerde û çandî ji bo kesên bi wî zimanî diaxivin.

Di vê despêkê de, her çiqas mafên zimanî yê civatên Turkmen û Suryanîyan hatibe gotin jî, cuf dahîya di nav Kurdî de hatiye danpêçkirin. Terma Kurdî di vê maddeyê de wekî termeke sîwan ji bo Behdîni û Hewramî di nav de hemû guhertoyên Kurdî hatiye bikaranîn. Ev herdu guherto li HHKê tîne axaftin. Lê di rastîyê de Kurdî di vê derê de referoyê guhertoya standartkirî ya Kurdî, anku Soranî tenê dike. Mesela, ev guherto bûye navgîna hîndekarîyê ya hemû dibistanên gel, ji Helepçeyê heta Duhokê û Zaxoyê di sala 1992yan de. Ev ne rewşeke nû bû ji bo Hewremîaxêvan ku wan di dema Saddam Husên de jî Soranî li dev Erebi wekî navgîna hîndekarîyê bi kar anîbûn. Lê Soranî di dibî

stanên gel de ne bibû navgîna hîndekarîyê ne jî bibû derseke hînbûyîne li Duhokê; qet nebe ji 1974an ber bi vir ve nebibû. Piraniya Mamosteyan Soraniya standart û edebîyata wê nedizanîn û ew bi piraniya Erebi dizanîn. Kêmbûna çavkanîyan jî bo hînkirina Sorani bi awayekî efektîf, bi dijberîya Soraniyaxêv û Behdîniyaxêvan ve wexta hate ber hev (muhtemelan jî dijberîya polîtîk hatibû), berxwedana li hember hebûna Sorani li mintiqê jî nû ve sor kir. Ez ê zêdetir hurgilîyan li jêr bidim.

4.3. Mînaka Behdîni

Berxwedana Behdîniyaxêvan li hember hegemonyaya Sorani li Duhokê heta sala 1996an jî ber du sebeban xwe neda der. Sebebê ewil, zanayên Behdîni hewcedarê demê bûn jî bo amadekirina kereşe teyên hîndekarîyê û wan jî bo Behdîni hin planên gewdeyî yê bîngêhîn çêkirin (wekî, amadehiya pirtûkan, pirtûkên dersê, pirtûkên gramerê û ferheng). Qet nebe divê wan amadehiyan têra hîndekarîya di dibistanan de bikira. Sebebê duyem, PDKyê elîtên Behdîni îqna kirin ku jî bo xatirê yekîtiya Kurdan şikayetên xwe dayînine alîkî.² Sebebê duyem di salên 1994an de bandora xwe wunda kir jî ber herba navxweyî ya di navbera Yekîtiya Niştîmanî ya Kurdistanê (YNK) û PDKyê de. Bi alîkarîya hukumeta merkezi ya Iraqê PDKyê karî Hewlêra paytext jî YNKyê bistîne û YNK ber bi Silêmanîyê ve bişiqitîne ku qeleya Soraniya Standart bû li Iraqê. Di encama vê de, HHK jî hêla du rêveberîyan ve hate dabeşkirin (1997-2002): yek li Silêmanîyê jî hêla YNKyê ve û ya din jî hêla PDKyê ve li Erbilê ku Duhok jî di nav de bû. Statûya Sorani wekî guhertoya Kurdîya standart li Hewlêra paytext lawaz ket wextê ew der jî hêla PDKê ve hate rêvebirin.

Wext jî bo Behdîniyaxêvên Duhokê gelek guncav bû jî bo rêveberîya PDKê ya li Hewlêrê îqna bikin jî bo perwerdeya bi Behdîni li wê heremê. Di sala 1997an de wezaretê perwerdehiyê ya HHKyê qomî syonek jî bo vê ihtîmalê peywirdar kir. Di sala 1998an de, Serokê Heremê yê wê demê Nûrî Saways memorandumek îmza kir ku li gor wê Behdîni dikaribû bibûya navgîna perwerdeyê di dibistana seretayî de jî pola yekî heta ya çaran. Di sala 2002yan de, parêzgeha Duhokê xwest di hemû astên dibistana seretayî de bi Behdîni ders bê dayîn. Ev ew wext bû ku PDK û YNK li parlamentoya Hewlêrê bi hev re dixebitîn. Wê gavê, Akademîya Zanîstê ya Kurdistanê bê dilê xwe be jî destûra Behdîni jî pola pênc û şeşan jî da, lê bi wê şertê ku li dev Behdîni, Sorani jî hîn bikin.

Gav bi gav, xwestekên jî bo Behdîni di perwerdeyê de li derveyê Duhokê jî derketin meydanê. Mesela, di sala 2005an de, pênc xwendekarên Zanîngeha Soranê ya li Hewlêrê, destûra nivîsîna teza doktorayê bi Behdîni xwestin. Dekanê Enstîtuya Zanîstên Civakî ev xwestek red kir. Lê, çima Soran ciheke jî cihên herî bi hêz yê PDKyê bû, xwendekar karîna vê xwesteka xwe bi alîkarîya nûnerên PDKyê ve bi dest bixin. Di sala 2008an de, Yekîtiya Rêveberîya Duhokê û heyeta heremî ya perwerdeyê jî Hewlêrê xwest destûr bidin ku di polên 7-9an de jî bi Behdîni perwerde bê dayîn. Wezaretê Perwerdeyê ya HHKyê jî Akademîya Kurdistanê ya ku jî hêla endamên YNKyê ve dihate rêvebirin, xwest ku li ser vê xwestekê şîroveyên xwe bişînin. Her çiqas Akademîyê li dijî vê xwestekê şîret dabe jî, Duhokê bi awayekî serkeftî karî ev xwestek bi dest bixe. Di sala xwendinê ya 2014-2015an de, Behdîni li parêzgeha Duhokê bû navgîna perwerdeyê di hemû astên dibistan, zaningen û kolejan de. Dîsa ew bû zimanê xebatê ya vî bajarî, zimanê sektora taybet û medyayê.

2 Endamên malbata Barzanîyan ku PDKê birêvedibin axêverên zikmakî yê Behdîni ne û jî wê mintiqê tîn. Dîsa piraniya wan hakimê axaftina bi Sorani ne.

4.4. Mînaka Hewramî

Nêzîkê 100.000 Hewramîxêv sedî heftê û pêncê wan li Îranê û yê mayî jî li Iraqê dijîn. Yên Iraqê bi gelemperî li parêzgeha Helepçeyê û nêzîkê sih gundên xwe ve li nêzîkê sînorê Îranê dijîn. Ji wê heremê re Hewremana Lahun tê gotin (Hewramana Lahun aleyhê Hewramana Text û hwd. ye). Serdestî ya Soranî û qebûlkirina wê wekî zimanê standart qasê ku tê xwîyanê nebûye sebebê tu berxwedanekê di nav civata Hewramîxêv de. Sebebê bingehîn yê vê ew rastîye ku li gor wan tu tişt nekuherîye. Di wextê Saddam Hûsên de jî, wekî perçeyê parêzgeha Silêmanîyê, Hewramîyan Soranî wekî navgîna perwerdeyê bi kar dianîn. Zanyarên Hewramî reqabeta di navbera Behdînî û Soranî de dizanîbûn û dîsa dizanîbûn ku di dawîya salên 1990î û destpêka salên 2000an de Behdînî cihê Soranî girtîye û ew bûye zimanê defakto li parêzgeha Duhokê. Aktivîst û artistên Hewramî yên li dîyasporayê dijîn li Ewropayê (bi taybetî li Skandînavyayê) dest bi pêşxistina hişmendîyeke tund ya etnolînguîstîk kiriyane. Ev tevger dibe ku di encama bibîranîna wê rastîyê de pêk hatibe ku guhertoya axaftinê ya wan jî guhertoyên din yên Kurdî cudatir e (Sheyholislami 2012).

Di sala 2006an de, wextê HHKYê makezagona xwe îlan kir, nêzîkê sê sed kes ji zanyarên Hewramî an jî endamên rêkxistinên çandî yên Hewramî ku hin ji wan li Îran û dîyasporayê dijîyan (wekî, welatên Skandînavyayê) ji bo mafên zimanî kampanyaya înzayê dan destpêkirin. Di wê de, wan ev dixwestin;

1. Divê civata Hewramîxêv wekî kêmîneyeke zimanî û zimanê Hewramî jî wekî zimanê di bin xetereyê de bêne dîtin,
2. Divê piştgirî ji bo standardîzasyona Hewramî bê dayîn,
3. Divê piştgirî ji bo bikaranîna wê di medyayê de bê dayîn,
4. Divê ji bo Hewramîxêvan di dibistanên herema wan de piştgirî ji bo perwerdeya di zimanê zikmakî de bê dayîn.

Ev kampanya wekî cudabûneke tûj hate dîtin ji hêla îdeolojîya zimanî ya sedest ya li heremê, bi taybetî Silêmanî ev we'ez dida, miletek, wekî Kurdên Iraqê nikare ji zimanekî zêdetir xwedîyê ziyamanan be ku ev ziman wan sembolîze bike. Li gor neteweperwerên Kurd, piranîya wan wê demê ji Silêmanîyê bûn, Hewramî Kurd bûn û wan nedikarî mafên zimanî an jî perwerdeya bi zimanê zikamakî bixwestana lê dikaribûn Soranî bi kar bianîyana (Sheyholislami 2012). Hetta hin edîben Hewramî ev kampanya rexne kirin: wan digot ev kampanya ne ji bo berjewendîyê netewa Kurd e lê hewlek e ku vê netewê ji hev dadixwe. Tiştê taybet di vê derê de ev e ku kesên ku li hemberê vê kampanyayê bûn dîsa ew kes bûn ku bi dehan salan li hember hemû cure hêzan bûn ku mafên wan yên zimanî red dikirin.

Ji ber darazîna naveroka kampanyaya înzayê, yên kampanyaker ji hêla piranîyê ve bertekeke neyînî dîtin. Di encama vê de, yên kampanyaker gel temîn kirin ku ew jî Kurd in û welatparêz in lê di heman demê de ew mafên zimanî daxwaz dikin. Mesela, wan qebûl kir ku makezagona HHKYê encan ma berxwedana gelê Kurd e û ew refereyê Kurdistana me ya pîroz e (Sheyholislami 2012: 119). Dîsa wan îşaret kir ku Hewramî zimanek ji zimanê herî dewlemend yê Kurdî ye û ew çavkanîyeke gencîu neya edebî ye ji bo Kurdan û ew bi piranî li Kurdistanê tê axaftin. Bi gotineke din, pey ku wan xwe

bi awayekî eşkere wekî Kurd pênase kirin û guhertoya xwe wekî Kurdî û welatê xwe wekî Kurdistan vegotin, wan perwerdeya bi zimanê zikmakî telep kirin. Dîsa, xwesteka wan ya di çarçoveya Îmtîyaza Ewropî ya ji bo Zimanên Heremî û Kêmareyan, tu wateyê ji bo HHKyê îfade nekir. Tiştê ku ew nizam nibûn ew bû ku HHK ne endamê Yekîtiya Ewropayê ye û ne jî namzedê endamtiya wê ye.

Di sala 2015an de wexta Parlemantoya Kurdistana Iraqê plana xwe ya ji bo projeya Yasaya Zimanên Pêkhateyan (Yasay Zimanê Pêk-hatekan) îlan kir, grubeke bi navê Parazvanên Zimanê Hewê ramî kampanyayeke wekî ya berê çê kirin. Pey ku wan Kurdbûna xwe dîyar kir, wan ji ber vê yekê gilî kir ku parlemenoya HHKyê, wekî dezgehên din yên heremê, ji bilî afirandina pirsgirêkan li pêşîya pêşketina Hewramî tu tiştêkî din nekirine. Wan xwest ku divê HHK pêşîya perwede bi Hewramî û bikaranîna wê di medyayê de veke (KNN 2015). Lê HHK di çarçoveya xwestekên wan de tevnegerîya. Di şûna wê de, berpirsiyaranê bersiv dan, çima HHK di serdemeke dîrokî de derbas dibe û bi gelek pirsirêkan re mucadele dike û dixwaze xwe wekî dewleteke serbixwe îlan bike, loma xwestekên bi vî rengî divê bîn paşxistin. Lê balkeş e ku Behdîniaxêvan di wextê xwe de heman bersiv standibûn, lê wan guh nedan van pêşniyazan û xwesteka xwe bi dest xistin. Di beşa bê de, ez ê li ser sebebên newekhevîya encama xwestekên herdu gruban bisekinim.

5. Berawirdkirina Mînakên Behdîni û Hewramî

5.1. Zimannasî

Bi perspektîfeke zimannasî, Hewramî wekî zimanekî cuda ji Kurdîya tam (Sorani, Kurmanci/Behdîni, guhertoyên başûr) tê hesibandin. Berfirehiya vê cudahiye dibe sebeb Hewramî wekî ne-Kurdî bê hesibandin (Mackenzie 1962, 2002). Digel vê, Behdîni wekî guhertoyeke ne-Kurdî nayê hesiban din. Lê ew wekî devokeke cuda ji Sorani û guhertoyên başûrî tê hesibandin (Haig û Öpengin 2014). Kreyenbroek (1992) Behdîni û Sorani qasê Îngilîzî û Almanî ji hev cuda dibîne, lê ew têra xwe delîlên zimannasî ji bo vê îddîaya xwe pêşkeş nake. Di vê rewşê de divê Hewramî wekî kêmineên din yên hen remê (wekî Tirkmen û Suryaniyan) ji mafên zimanî sîd wergire. Lê, Behdîniaxêv ji vê mafê sîd werç digirin ne Hewramîaxêv. Herwiha, divê li faktorên ekstra lînguîstîk bê nihêrîn ji bo bê dîtîna ka çima Behdîni di pratîkê de wekî zimanekî defakto yê resmî li parêzgeha Duhokê tê bikaranîn lê Hewramî kê mînakê wekî zimaneke mintiqayeke taybet maye.

5.2. Têgehîştin û Tevgera Axêverên Zikmanî

Hin caran têgehîştin û tevgerên endamên civatekê li hember guhertoya wan dibe ku cudahiye di statûya wê guhertoyê ya resmî û gel de derxe meydanê. Behdîniaxêv guhertoya xwe ji Kurdî cuda nabînin; pirî wan guhertoya xwe wekî Kurdîya Kurmancî an jî Kurdîya Bakur dibînin. Berevajî, pirî Hewramîaxêv guhertoya xwe ji Kurdîya tam (Sorani, Behdîni û devokên başûr) cuda dibînin. Wekî mînak, di kampanyayên 2006 û 2015an de wan mafên zimanî telep kirin. Di xebateke qadê yê ziman, nasîyê de li mintîqa Hewramanê li Îranê, pirî axêver guhertoya xwe ya axaftinê wekî Hewramî û ne Kurdî an jî ne Kurdîya Hewremanî vedigotin (Anonby, Sheyholislami û Mohammadirad 2016). Bi gotineke din, Behdîniaxêv guhertoya xwe wekî devokeke an jî guhertoyeke Kurdî dibînin lê Hewramîaxêv, qet nebe yên ku kampanyaya înzayan (ku li jorê behsa wan hate kirin) çê kiribûn, guhertoya

xwe ji Soranî û Behdîni cudatir dibînin. Lê dîtina guhertoya xwe wekî zimanekî mafê zimanî an jî mafên kêmineyan nedaye Hewramîyan.

5.3. Kevneşopîya Edebî

Faktoreke din ya dibe ku bibandor be di statûya guhertoya axaftinê de derece û dîroka kevneşopîya edebî ya wê guhertoyê ye. Li gor Hassanpour (1992) yê ku kevneşopîyên edebî yên Soranî, Kurmancî û Hewramî dabûne ber hev, dîwana helbestan ya herî kevnare ji hêla Mela Perîşan ve di dawîya sedsala çardehan de bi Hewramî hatiye nivîsîn. Dîwana helbestan ya herî ewil ya bi Kurmancî hatî nivîsîn ji hêla Elî Herîrî ve çend sedsal pey ya Hewramî hatiye nivîsîn. Di sedsalên 18 û 19an de hejmara berê hemên edebî yên bi Hewramî hema bêje qasî hejmara yên bi Soranî û Kurmancî bi hev re bûn. Muhe temelen sebeb ew e ku Hewramî di dadgehên mîrektîya Erdelanê de li Senendecê dihate bikaranîn. Di vê xalê de, nivîsa bi Kurmancî kêr û zêde sekinî û em qet rastî xebatên bi Kurmancî nayênê ji sedsala 18an heta dehsalên ewil yên sedsala 20an. Lê prestîj û bikaranîna Hewramî bi têkçûna mîrektîya Erden lanê ve lawaz ket û vê lawazîyê heta dehsalên dawî yên sedsala 20an dewam kir. Dîwana helbestan ya ewil ya bi Soranî ku ji hêla Mistefa Kurdî ve hatî nivîsîn pey xebata ewil ya Hewremanî çar sed salan hatiye nivîsîn. Lê ji sedsala 18an û ber bi vê gavê ve, xebatên bi Soranî dest bi serdestîyê kirine û di destpêka sedsala 20an de li Kurdistana Iraqê ev guherto bûye zimanê tevgera neteweyî ya Kurdî. Ev yek dibe ku sebebê standardîzebûna Soranî berîya Hewramî û Behdîni terîf bike. Behdîni di medyayê de cara ewil di salên 1960î de di radyoya Bexdayê û radyoya PDK ya nehênî de hatiye bikaranîn. Di vê navberê de, guhertoya nêzikê Behdîni, Kurmancî jixwe di riya standardîzasyona li ser devoka Botana başûrê rojhilatê Tirkîyê di rewşeke baş de bû. Di vê demê de, bikaranîn û fonksîyona Hewramî bi cihên taybet yên li gundên îzolebûyî û dûr yên çiyayên herema Hewremanan ve sînardar bû.

5.4. Demografi

Her çiqas kêmbûna kevneşopîya edebî di demên modern de, di dîyarkirina statûya kêr ya Hewramî û guhertoyên din yên Kurdî de xwedîyê roleke bingehîn be jî, faktorên din yên wekî demografi jî dibe ku xwedîyê rolekê be. Mesela, wexta bi Soranî, Behdîni an jî Zazakî re tê berawirdkirin, Hewramî ji hêla nifûseke gelege kêr ve tê axaftin. Di eslê xwe de, dikare bê texmînkirin ku li gundên Helepçeya li ser sînorê Îran û Iraqê axêverên Hewramî ji 25.000an zêdetir nîne. Nifûsa Hewramîaxêvan li aliyê Îranê jî wekî 75.000an tê texmînkirin. Ji hev cudabûna civatê ji hêla du dewletan ve hêza demografîk ya vê civata zimanî kêr kiriye. Em dizanin ku yekûnîya axî xwedîyê girîngîyeke mezin e ji bo bihêzkirina yekîtiya çandî ya wê civatê û ji bo berdewamîya zimanî û hewlên mobilîzasyonê ji bo modernîzekirina axaftina wî zimanî (White 1991). Ji aliyê din ve, hem civata Soranî hem jî ya Behdîni di sedsala 18an de dest bi tecrubeya bajarîbûnê kirin û loma jî bikaranîna zimanî berbelav kirin. Bikaranîna Hewramî bi gelemperî bi gundewarên Hewremanê re û bi nifûseke kêr ve li bajarê Helebçeya Iraqê û Senendec û Kirmanşaha Îranê ve sînardar ma. Lê yên bajaran ji bo li hember asîmilasyona Kurdîya dominant ya Soranî li Iraqê û li hember Farişî an jî Soranî li Kurdistana Îranê li ber xwe bidin, bi gelek zehmetîyên mezintir ve rûbirû man. Yekûna van faktorên pêşîya kodîfîyebûn û standardîzasyona Hewramî girtin.

5.5. Polîtîka

Nebûna forma standart, nebûna zimanê tevgera neteweyî ya Kurdî, nebûna zimanê qadên modern û nebûna xwedîyê nifûseke bibandor ya ji hêla bajaribûn û sosyo-kronîkî ve, bû sebeb ku Hewramîaxêv di polîtîkaya Kurdistana Iraqê de bibin xwedîyê bandoreke gelek kêr. Ev rewş teqez ne rewşa Behdîni ye. Bandora polîtîk ya Hewramî her çiqas bisînor be jî di navbera du partîyên polîtîk yê bingehîn de hatiye dabeşkirin: PDK û YNK. Hin kesên Hewramîaxêv hene ku di pozîsyonên bilind yê partîyên PDK û YNKyê de cih digirin. Lê, herema Hewramîaxêv perçeyeke mintîqa YNKyê ye ku giraniya neteweperwerîya Kurdistanê û ya zimanê Soranî li wir heye. Rewş ji bo Behdîni gelek cuda ye. Ew li hemû parêzgeha Duhokê guhertoya bingehîn e ku ev der qeleyeke PDKyê ye. Di eslê xwe de, Behdîni zimanê zikmakî yê serokê PDKyê Barzanî ye. Behdîni ne tenê çima zimanê serokê PDKyê Barzanî ye, lê di heman demê de ew guhertoya bingehîn ya Kurmancî ye ku li mintîqaya Partîya Karkerên Kurdistanê tê axaftin ku PDK reqîbê wê partîyê ya artêşî û polîtîk e. Wisa tê xwîyanê ku piştgirîya PDKyê ji bo Behdîni ji bo bibe zimanê defakto yê parêzgeha Duhokê, ji hêla polîtîk ve hatiye motîvekirin. Bi vê PDK ne tenê hêza xwe ya polîtîk li vê parêzgehê bi hêz kiriye lê di heman demê de bandora PKKyê li mintîqaya Behdîniaxêv wekî Zaxo, Amedî û cihên din bêtaqet xistîye.

5.6. Mobilîzasyona Etnolînguîstîk

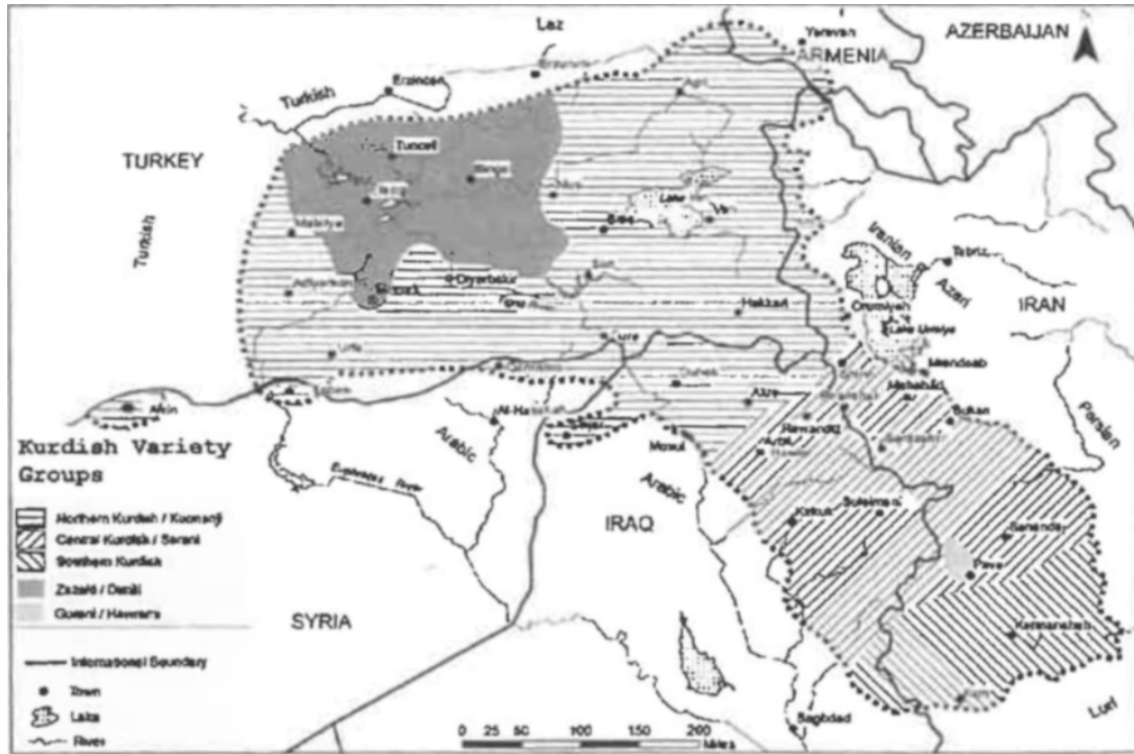
Polîtîkayên zimanî polîtîk in ne tenê ji ber ku ew ji hêla dewlet, dezgeh û partîyên polîtîk yê ku ji hêla polîtîk ve bihêz ve tene çêkirin, lê ji ber ku ew bi zext û tevgera polîtîk ya wan civatan ve env cam didin. Ev faktoreke din e ku Behdîni û Hewramî ji hev cuda dike. Civata Behdîniaxêv (bi taybetî yê li Duhok û Zaxoyê) zêdetir aktîf in ne tenê di xwestina mafên zimanî de lê di plana statûyê de jî aktîf in, wekî amadekirina ferhengan, pirtukên dersan û wergeran. Hetta ew butçeya xwe ji HHKyê nasitînin ji bo van çalakîyên xwe (Kulturname 2011). Gelek faktorên mobilîzasyona etnolînguîstîk ya Behdîni hişyar kiriye, wekî teknolojîyên nû yê ragihandinê û koç ku bûye sebeb hişyarîya nijadî ya derbarê gel û zimanên din bi taybetî yê Ewrûpayê pêk bê. Ev di kampanyayên Hewramîyan de jî heye ku yê kampanyaçêker di çarçoveya parastina zimanên kêmareyan de HHKyê di asta standartên Yekîtiya Ewrûpayê de nixandî. Ev kampanya referoyê Îmtîyazên Ewrûpî ji bo Zimanên Heremî an Kêminyan yê 1992yan dikir. Aşîkar e ku hem civata Hewramî hem jî ya Behdîni di bin bandora van faktorên derveyî de mane. Dibe ku faktorên din jî hebin di cudahiya statûya wan de. Cudahîyeke bingehîn ya di herdu civatên zimanî de ev e (ji destpêka 1990an ber bi vir ve) ku li Turkîyeyê di nav axêverên Kurmancî (û Zaza) de tevgera bihêz ji bo perwerdeya bi zimanê zikmakî heye ku bandoa reke gelek mezin li ser zanyarên Behdîni kiriye ku ew ji hêla zimanî ve ji Soranî zêdetir xwe nêzikê Kurmancî bibînin. Mobilîzasyona etnolînguîstîk ya li Turkîyeyê û van demên dawî li Suriyê bawerî daye edîben Behdîni ku ew dikarin bi Soranî re reqabetê bikin. Her çiqas Behdîniya standart bi dehan sal pey Soranî dest pê bike jî, standardîzasyona Kurmancî bi Soranî re pêşî li Stenbolê paşê li Suriyê û di dawiyê de li Ewrûpayê (û ji destpêka 1990an ber bi vir ve li Turkîye û Suriyê) dest pê kiriye. Ev ne wekî rewşa Hewramî ya li Îranê ye ku hejmara pir ya Hewramîyan li wir dijîn. Esas, pirtukên xwendin û nivîsinê yê bingehîn ev çend sal in hatine çapkirin (Mousazadeh û Faeq 2016).

Encam

Armanca vê gotarê vokolîna sebebên statûyên cuda yên du guhertoyên Kurdî ye ku li Kurdistana Iraqê tene axaftin. Hewramî bi gelenperî li derûdora taybet tê bikaranîn lê Behdînî her çiqas muxalîfê Kurdîya Soranî be jî, karîye bibe zimanê fermî yê defakto li parêzgeha Duhokê ku parêzgehek ji çar parêzgehên HHKYê ye. Analîzên ku bi gelenperî bi polîtîka û plansazîya zimanî ya krîtîk ve û bi taye betî nêrîna dîrokî-avanî ve hatî kirin nîşan da ku hin faktor dibe ku bûbin sebebên vê encamê: hebûnên cuda yên zimannasî, giringîya dîrokî û pêşketin û kevneşopîya edebî ya guhertoyan, têgehîştin û teva gera axêverên guhertoyan li hember guhertoya xwe, tevgerên bingehîn yên civatan ji bo berfirehkirina cihê zimên, demografi û rewşa sosyoekonomîk ya civatê, û wekî dawî polîtîka û hêza polîtîk ya civatê. Hin ji van faktoran, wekî mînak, cudahiya zimanî ji Soranî û xwedîbûyîna kevneşopîya edebî, Hewrî ramîyê zêdetir dike namzedê mafên zimanî. Lê ev devok ji gelek alîyan ve di nav dezavantajê de ye: ji aliyê kodîfikasyon û standardîzasyonê ve nêzîkê sedsalekê paşîya Kurmancî (Behdîniya Standart) ye; ji hêla civateke biçûktir ve tê axaftin ku bi piranî derûdorên Helepçeyê niştecîh in ku rewşa wan ya sosyoekonomîk û hêza wan ya polîtîk û bandora wan li ser HHKYê li gor Behdînî gelek kêmtir in. Faktora herî girîng ew dixwîyê ku Behdînî xwedîyê hêza polîtîk e ku bi têkilîya nêzîk ya bi PDKYê tê û bi taybetî ji têkilîya bi malbata Barzanî re tê ku ew avakarên PDKYê ne.

Tê mereqkirin ka gelo Hewreman dê bikaribin hin bandara polîtîk bi dest bixin û bi vê hin mafên zimanî bi dest bixin, bi taybetî jî mafê perwerdehiya bi zimanê zikmakî. Statûya herdu guhertoyan newekhev e. Lê dibe ku ji ber hin pêşketinên di salên dawî de, ev newekhevî bi lehê Hewramî biguhere bêyî ku tu mafên Behdîniyêvan ji destê wan bê standin. Wekî mînak, Hewramîxêv ji bo mafên xwe yên perwerdeya bi zimanê zikmakî û piştgirîya HHKYê bo berdewamî û pêşketina Hewramî zêdetir dengê xwe derdixin. Ji bo cara ewil, di sala 2015an de, Wezaretê Perwerdehiyê ya HHKYê pirtûkên nivîs û xwendinê bi Hewramî ji bo polekê derxistin. Dîsa, çalakvanên zimanî û çandî li aliyê din yê sînor (yanê Îran) zêdetir bûne û ev dibe ku bandorê li ser jîndariya vê guhertoyê bike. Di sala 1916an de, pirtûkek bi navê Hewramî Pola Yekem ji hêla du Hewramên ji Îranê hatine derxistin (Mousazadeh û Faeq 2016). Ev pirtûk alfabe ya Hewramî û hin qabîliyeten bingehîn yên xwendinê hîn dike û di hin dibistanên taybet û di dersên Hewramî de li herdu aliyên sînor tê bikaranîn. Çend qanalên televîzyon û radyoyan hin materyalên Hewramî çap dikin ku ew bi gelemperî di formên muzîk û bernameyên hefteyî de ne. Çalakvanên ziman û çanda Hewramî di salên dawî de ji medyaya civakî sîd werdigirin. Belkî tiştê herî muhim ew e ku bajarê Helepçeyê wekî parêzgehekê hate qebûlkirin ku sedî bîstê ve parêzgehê Hewramîxêv in. Hewramîxêv dê bikaribin hêzeke bêhtir bibandor bin di hîlbijartinên heremî de û bi awayekî polîtîk dê bikaribin di rewşeke baştir de bin ji bo telepkirina perwerdeya bi zimanê zikmakî û di parastin û pêşxistina Hewramî de. Dîsa hemû îşaret nîşan didin ku Behdînî ji ber ku zimanê defakto yê Duhokê ye dê pêşketina xwe berdewam bike.

Komên Guhertoyên Kurdî (Sheyholislami, 2015)



References

- Anonby, Erik / Sheyhohslami, Jaffer / Mohammadirad, Masud 2016. Kordestan province in the Atlas of the Languages of Iran. Paper presented at the 3th International Conference on Kurdish Linguistics. University of Amsterdam; August 25-26. 2016.
- Ferguson, Gibson. 2006. Language planning and education. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Garvin, Paul L. 1993. A conceptual framework for the study of language standardization. *International Journal of the Sociology of Language*, 100-101/1: 37-54.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Giles, Howard / Bourhis, Richard / Taylor, Donald. 1977. Towards a theory of language in ethnic group relations. In: H. Giles, ed. *Language, ethnicity and intergroup relations*. London: Academic Press: 307-348
- Hassanpour, Amir. 2012. The indivisibility of the nation and its linguistic divisions. *International Journal of the Sociology of Language*, 217: 49-73
- Kulturname. 2009. Li Zaningeha Soran Kurmanci qedexe ye. <http://www.kulturname.com/?p=3434&print=1> (2011/08/01)
- KNN. 2015. April 04. Hewramîyekan bo sê serokatîyeke u hizbeka: Ta key berhest leberdem zimanekemanda [deo danên] [Hewramîmis to the three leadership and [political] parties. For how long do you want to create obstacles in front of our language]. www.knnc.net/Dreje-y-hawaLasp?id=43856&LinkID=4 (2016/09/05)
- Kurdistan. 2004. Constitution of the Iraqi Kurdistan Region. Unrepresented Nations and Peoples Organization. <http://www.unpo.org/article/538>. (2012/05/01)

- Longmanç 1998. Longman dictionary of English language and culture. Essex: Longman.
- Mackenzie. David. 2002 Gurâni. Encyclopedia Iranica. XI/4: 401-403
- Mackenzie. David N. 1962. Kurdish dialect studies I. London: Oxford University Press.
- May. Stephen. 2015. Language policy and political theory. In: D. C. Johnson / F. M. Hult. eds. Research methods in language policy and planning. A practical guide. Chichester: Wiley Blackwell: 45-55.
- May. Stephen. 2008. Language and minority rights: Ethnicity, nationalism and the politics of language. London/New York: Routledge.
- Mousazadeh, Fariborz / Faeq. Ne'man. 2016. Kalasu yoamu Horami (first grade Hawrami] Sulaimaniyah: Piramerd.
- Sheyhohslami. Jaffer. 2015. Language varieties of the Kurds. In: W Taucher / M. Vogl / P. Webinger. eds. The Kurds. History, religion, language, politics. Vienna: Austrian Federal Ministry of the Interior: 30-51.
- Sheyhohslami, Jaffer. 2012. Language policy and planning: Identity and rights in Iraqi Kurdistan. In: G. Kunsang / A. Snavely / T. Shaky. eds. Minority language in today's global society Vol. 2 New York: Trace Foundation: 106-128.
- Sheyhohslami, Jaffer / Hassanpour, Amir / Skutnabb-Kangas. Tove. eds. 2012. The Kurdish Linguistic Landscape: Vitality. Linguicide and Resistance. International Journal of the Sociology of Language, 217.
- Sheyhohslami. Jaffer. 2011. Kurdish identity, discourse and new media. New York: Palgrave Macmillan.
- Sonntag, Selma K / Cardinal, L. 2015. State traditions and language regimes: A historical institutionalism approach to language policy. Acta Universitatis Sapientiae, European and Regional Studies. 8/1: 5-21.
- Tollefson, James. 2006. Critical theory in language policy. In: Thomas Ricento. ed. An introduction to language policy: Theory and method. Oxford. Blackwell: 42-59.
- White. Paul. 1991. Geographical aspects of minority language situations in Italy. In: Collin H. Williams, ed. Linguistic minorities, society, and territory. Clevedon: Multilingual Matters: 44-65.
- Wright, Sue. 2007. The right to speak one's own language. Reflections on practice. Language Policy. 6, 323-330.

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 kusura dair arınmış olması gerekir.

Yazım Kuralları ve Sayfa Düzeni

Yazılar A4 boyutunda kâğıda, MS Word veya uyumlu prog-

ramlarla yazılmalıdır. Yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır. Yazılar 12 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalı, sayfalar numaralandırılmalıdır. Makalelerin uzunluğu en fazla 9.000 sözcük olmalıdır. Özel yazı karakterleri kullanılmamalı, transkripsiyon işaretleri varsa bununla ilgili dokümanlar ulaştırılmalıdır.

Yazarın adı, soyadı, unvanı, görev yaptığı kurum, ORCID numarası ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir.

Makalenin başlığı içerikle uyumlu olup koyu harflerle yazılmalı ve 15 sözcüğü geçmemelidir.

Makalenin başında, en fazla 150 ile 200 sözcükten oluşan bir öz yer almalıdır. Türkçe dışındaki dillerde yazılan makalelerde öz makalenin orijinal dilinin yanı sıra Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. İngilizce öz kısmında makalenin ismine de yer verilmelidir. Özlerin altında genelden özele doğru sıralanmış 4 ile 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 alınmayan 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.

Atfı 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.

Publication Principles

The Journal of Mesopotamia Studies (JMS) is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The JMS is a peer-reviewed journal which gives places to scientific researches on Kurdish, Arabic and Syriac culture, language and literature. It is published semi-annually (Winter and Summer Issues). The articles to be published should bear criteria of scientific researches, be innovative, and also should not be published anywhere else before. If an article has been presented in a scientific meeting, it will be accepted on the condition that it has not been published anywhere before.

The Evaluation of Articles

Articles submitted for publication are firstly examined by editorial board in accordance with the publication principles of the journal. The endorsed ones are sent to two reviewers. The authors corrected the article according to the notes by reviewers; however they have right to object to the points where they do not agree with.

Articles submitted for publication are sent to two experts of the field via method of "blind review" after they examined by Editorial Board. In the case of split in opinion of these two reviewers, the article is sent to another reviewer. The article is published if at least two reviewers express positive opinion. The reports by reviewers are sent to the authors to pronounce the evaluation result.

If one or both reviewers express "it could be published after certain revisions", the article is sent to the author for the required revisions. After revisions are done, they are checked by reviewers or the Editorial Board to evaluate whether they are done in accordance with the remarks. Besides, the authors have right to object to the reviewers' opinions. The objections are evaluated and resulted by the editorial board.

The articles that decided to be published are sent to the author in PDF formatted after page adjustment. The author makes the last reading and shows necessary revisions on the text and sent it back.

The unpublished articles are not return back to the rightful owner, furthermore the authors are responsible for the opinions of the articles.

The journal does not demand any fees to publish their articles, and likewise does not pay any fees for publishing articles.

The Editorial Board may make small adjustments those are not on the main stage.

It is accepted that the copyright of the published articles are transferred to The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. This transfer includes virtual platforms.

Article submission and evaluation process is conducted on Der-gipark system.

Before Evaluation process starts, the articles are analyzed via iThentica plagiarism program.

Language(s) of Publication

The JMS gives places to articles in Turkish, Kurdish, Arabic, English and Syriac. However, it accepted as a principle that at least half of the studies in the journal should be in Kurdish and its various dialects. The articles sent to the journal must be free from all kinds of defects related to the use of academic language.

Writing Rules and Page Layout

The articles must be written on MS Word or compatible programs. Times New Roman should be used as typeface. The articles should be written in 12 font size in 1.5 ink line spacing and the pages

should bear numbers. The articles should be maximum 9.000 words. The custom typefaces should not be used and if there are transcription signs, their documents should be sent with the article.

The name, surname, title, place of work, ORCID number and e-mail address of the author(s) must be stated.

The title of the article must be in accordance with the content and written in bold face, and also must not be longer than 15 words.

There must be an abstract of maximum 150 to 200 words at the start of the article. For the articles written in languages other than Turkish, the abstract must be written both in the original language of the article and in English. The title of the article must be stated before the abstract as well. There must be maximum 4 to 6 key words that ranked from general to specific at the bottom of the abstract.

The title must be written in bold face. There should be intermediate titles in the long articles. It is recommended that the main titles numbered as 1., 2., and intermediate titles as 1.1, 1.2., 2.1., 2.2. All the main and intermediate titles (main sections, sources and appendices) should be written in bold face.

Expressions highlighted in the text, must be «in quotes», bold or italic faces must not be used. There must not be double highlighting as «in quotes» and bold or italic.

There must not be intents at the start of section and paragraphs.

Illustrations, graphics, images and other materials those used in text must be in JPEG or GIF format. Visual material and attachments must be delivered also via e-mail if required.

References

APA is accepted for citation and references.

Methodically consistency is essential for writing the footnotes and sources. Names of long works (books, magazines, newspapers etc.) should be written in italic face, names of short works (articles, stories, poems and so on) «in quotes». Also, it recommended that to use footnotes only for the additional information that cannot be given in the text.

The compiler, translator, preparer for publication, editor must be shown in the tag if exist.

In case of the citation of the text of electronic media, the name of author, title and date of publication which are specified are used. The date of access should also be noted in parentheses in catalog information.

The secondary sources should be avoided if the primary resources are available.

The works those have not been cited must not be shown in the sources.

The sources should be given at the end of the text in alphabetical order. The publishing houses should be given clearly and the pages ranges of the articles should be stated.

Articles written in any alphabets other than Latin alphabet should include the title, abstract, keywords, and references written in Latin.