

the journal of mesopotamian studies

Türkiye'de
Yaşayan Diller
Enstitüsü

JMS

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

Cilt/Vol.: 7 • Sayı/Issue: 2
Yıl/Year: 2022



the journal of mesopotam mesopotamian studies



The
Journal of
MESOPOTAMIAN STUDIES (JMS)

Periodical Journal for Kurdish,
Arabic and Syriac Studies Vol 7 (2)
Autumn 2022

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
Doç. Dr. Ahmet KIRKAN

Editör Yardımcısı | Assistant Editor
Dr. Şehmus KURT - Dr. Resul GEYİK

Editörler Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üni.) Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Mehmet Zahir ERTEKİN (Bingöl Üni.) Doç. Dr. Zafer KUTLU (Dokuz Eylül Üni.)
Doç. Dr. Hayreddin KIZIL (Dicle Üni.) Doç. Dr. Necat KESKİN (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Salih AKIN (Rouen Üni.) Doç. Dr. Osman AYTAR
Doç. Dr. Mustafa ASLAN (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Hewa Selam KHALID (Koya Üni.)
Doç. Dr. Ahmet GEMİ (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Kutlu AKALIN (İstanbul Medeniyet Üni.)
Dr. Shahab VALI (Mardin Artuklu Üni.) Doç. Dr. Bakhtiar SAJJADI (Iran Kurdistan Üni.)

Alan Editörleri | Field Editors
Doç. Dr. Ahmet GEMİ (Arap Dili ve Kültürü)
Dr. Öğr. Üyesi Sebahattin ÇELİK (Süryani Dili ve Kültürü)
Doç. Dr. Salih AKIN (Kürt Dil ve Kültürü)
Doç. Dr. Necat Kskin Ahmet KIRKAN (Kürt Dil ve Kültürü)

Dil Editörleri | Language Editors
Dr. Amar ALJARAH (Arapça)
Arş. Gör. Dr. Güneş KAN (Türkçe)
Arş. Gör. Dr. Kenan SUBAŞI (Kürtçe/Kurmanci)
Arş. Gör. Pmar YILDIZ (Kürtçe/Zazakı)
Arş. Gör. Ziyattin YILDIRIMÇAKAR (İngilizce)

Redaksiyon | Redaction
Arş. Gör. Dr. İbrahim Tarduş
Arş. Gör. Bünyamin Demir

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 2022 • İlön 2022 • September 2022

The Journal of Mesopotamian Studies (JMS) aşağıdaki indeksler tarafından taranmaktadır:



© 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, dili ve edebiyatı alanlarında akademik nitelik taşıyan ve Türkçe, Kürtçe, Arapça, İngilizce ve Süryanice dillerinde yazılan bilimsel çalışmalara yer verilir. JMS’de yayınlanan makalelerin içeriğinden yazarları sorumludur. © The Journal of Mesopotamian Studies is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The Journal of Mezopotamian Studies is an international peer-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 MART 2022 V. 7 (2) HAKEMLERİ REVIEWERS OF THE JMS IN V.7 (2) MARCH 2022

Prof. Dr. Abdullah Kıran (Muş Alparslan Üni.)	Dr. Abdulhalim Abdullah
Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van YY Üni.)	Dr. Ahmet Derviş Müezzini
Doç. Dr. Nesim Sönmez (Van YY. Üni.)	Dr. Hikmettin Atlı (Mardin Artuklu Üni.)
Doç Dr. M. Rezan Ekinci (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. İkrâm Filiz (Muş Alparslan Üni.)
Doç Dr. Osman Aslanoğlu (Dicle Üni.)	Dr. Yakup Aykaç (Mardin Artuklu Üni.)
Doç Dr. Nurettin Beltekin (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Mehmet Yonat (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Hemin Omar Ahmad (Bingöl Üni.)	Dr. Murat Varol (Bingöl Üni.)
Dr. Aslam Jankir (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Halid Halid (Siirt Üni.)
Dr. Zafer Açar (Bingöl Üni.)	Dr. Abdullah Bilin
Dr. Şeyhmus Orkin (Muş Alparslan Üni.)	Dr. M.Selim İpek
	Dr. Abdullah Bilin

İÇİNDEKİLER | CONTENT

169 - 184

Edebiyat Sosyolojisi Açısından Zaza Edebiyatının İlk Hikâye Kitabı
Cer Hard Cor Asmen (Aşağısı Yer Yukarısı Gök): Köy ve Köylüler
İlyas AKMAN

185 - 201

Şairîya Şêx Zîyaeddînê Norşînî (Hezret)
M. Zana KARAK

202 - 218

Necîb Mahfûz'un "Şehru'l-'Asel" Adlı Öyküsünün
Yitirilen Değerler Bağlamında Tahlili
Tahir ARAZ

220 - 242

Elaeddîn Seccadî û Nirxandina Çîrokên Wî
Yên Ji Bo Zarok û Nûciwanan Li Gor Pîvanên Edebîyata Zarokan
Kenan SUBAŞI - Aydın MERAL - Bahattin AKHAN

244 - 257

Türkiye ve İngiltere Penceresinden Musul Meselesi:
Konstrüktivist Bir Okuma
Engin KORKMAZ

258 - 283

Aristokrat Kürt Aileler: Gülpınarlar
İsmail KIRAN

284 - 313

Mîr Sultan Hüseyin Veli Döneminde Behdînan Kubbehân Medresesi (1533_ 1573)

مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان ل سه‌رده‌مى مېرى به‌هدینان (سولتان حسین وه‌لی)

1533- 1573

Hersh KEMAL REKANÎ - Farhad MOHEMMED AHMAD

314 - 330

İslam Öncesi Şiirin Dört Büyük Şairlerinde Retorik İmge İstatistiksel Bir İnceleme

الصورة البلاغية لدى فحول الشعر الجاهلي دراسة إحصائية

Mohammad BONJA

332 - 342

Bediüzzaman Said Nursî'nin Toplumun İnşası ve Ümmetin Birliği İçin Önerdiği Eğitim Modeli

أثر منهج التربية عند بديع الزمان سعيد النورسي في العمل الجماعي المؤسسي ووحدة الأمة

Mahmoud Abdelnabi Mohammad SHOUSH

EDEBİYAT SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN ZAZA EDEBİYATININ İLK HİKÂYE KİTABI *CER HARD COR ASMEN* (AŞAĞISI YER YUKARISI GÖK): KÖY VE KÖYLÜLER

İlyas AKMAN

ÖZ

Edebiyat ile sosyoloji disiplinlerinin kısıyında kurulmuş olan edebiyat sosyolojisinde, edebî eserlerî sosyolojik açıdan analiz etme önemli bir yer tutar. Her ne kadar kurgusal ürünler olsalar da dünyanın birçok ülkesinde öteden beri edebî eserler, içinden çıktıkları toplumu anlamak isteyen araştırmacılar için önemli analiz metinleri olarak görülmüş ve zaman zaman onlara “sosyolojik belge” gözüyle bakılmıştır. Zaza edebiyatı, edebiyat sosyolojisi açısından uygun bir içeriğe sahiptir. Zazaları yakından tanımak isteyen araştırmacılar için Zazaca yazılmış olan hikâyeler, romanlar, şiirler ve diğer edebî türler önemli analiz “malzemeleridir.” Fakat şu ana kadar bu eksende yapılan çalışmaların sayısı son derece azdır. Makalede Kemal Astore'nin Zazaca yazdığı *Cer Hard Cor Asmen* isimli kitabı edebiyat sosyolojisi açısından analiz edildi. Analizin merkezine ise köy ve köylüler konuldu. Kitap sosyolojik birçok bilgiyi içinde barındırır. Bu da hem edebiyatçılara hem de sosyologlara ciddi malzemeler sunar. Köyün ve köylülerin ne tür niteliklere sahip oldukları; köy yaşamının vazgeçilmez unsurlarının neler olduğu; iyiliğin ve kötülüğün köyde nasıl zuhur ettiği; köylülerin dış dünyayla kurdukları/kurmadıkları ilişki biçimleri; gelenek ve göreneklerin köyün sosyal yaşamına nasıl etki ettiği gibi konular makalede analiz edildi.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat Sosyolojisi, Zaza Edebiyatı, Kemal Astore, *Cer Hard Cor Asmen*, Köy, Köylüler

İlyas AKMAN, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Kürt Dili ve Kültürü Bölümü / Mardin Artuklu Universtiy, Kurdish Language and Literature Department
e-mail: ilyas-akman@hotmail.com
ORCID: ORCID: 0000-0003-2146-2100

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 10.09.2022

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 27.09.2022

Published / Makale Yayın Tarihi: 30.09.2022

DOI: 10.35859/jms.2022.1173447

Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism:

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atf:

Akman, İ. (2022). Edebiyat Sosyolojisi Açısından Zaza Edebiyatının İlk Hikâye Kitabı *Cer Hard Cor Asmen* (Aşağısı Yer Yukarısı Gök): Köy Ve Köylüler, *The Journal of Mesopotamian Studies*, 7 (2), ss. 169 - 184
DOI: 10.35859/jms.2022.1173447.

The First Story Book of Zaza Literature in Terms of Sociology of Literature *Cer Hard Cor Asmen: Village and Villagers*

ABSTRACT

The sociology of literature, which was established on the edge of the disciplines of literature and sociology, was built on the sociological analysis of literary works. Although they are fictional products, in many countries of the world, literary works have been seen as important analysis texts for researchers who want to understand the society, and they have sometimes been regarded as “sociological documents”. Zaza literature has a suitable content in terms of sociology of literature. Stories, novels and poems written in Zazaki are important “analysis materials” for researchers who want to get to know the Zazas closely. However, very few studies have been done on this subject so far. In the article, Kemal Astore’s book called *Cer Hard Cor Asmen* written in Zazaki was tried to be analyzed in terms of sociology of literature. Village and villagers are at the center of the analysis. The book contains a lot of sociological information. This provides materials to both researchers of literature and sociologists. Issues such as what kind of characteristics the village and the villagers have; what are the indispensable elements of village life; how good and evil appear in the village; the forms of relations that the villagers have or do not have with the outside world; how customs and traditions affect the social life of the village were analyzed in the article.

Keywords: Sociology of Literature, Zaza Literature, Kemal Astore, Cer Hard Cor Asmen, Village, Villagers

EXTENDED SUMMARY

There is an Arabic proverb, “People are more like their time than their father.” As a matter of fact, when Marc Bloch defines himself based on this proverb, he states that he is a son of his age rather than his father (Bloch, 2013: 39). This proverb and the expression of Marc Bloch reveal that man is in a great connection with social life and society. The literature produced by a person who has such a great bond with social life has a great connection with social life. There is a mutual interaction. While literature affects society, society affects literature.

The sociology of literature examines the literary phenomenon as a social phenomenon (Sapiro, 2019: 13). The sociology of literature sees literature as a social activity associated with values and a “world view” (Sapiro, 2019: 20). Sociology is the study of the interactions of people in groups; literature, on the other hand, is the imaginary description of this interaction. Authors imaginatively describe possible forms of social interactions (Merrill, 2019: 95). The sociology of literature is a discipline that finds its place in all literatures. However, this discipline finds more place for itself in literatures such as Zaza literature, where literary works are produced mainly with the aim of maintaining the language and identity.

Zaza literature is a suitable field for studies based on the village phenomenon as well. Zaza authors are aware of the opportunities offered by the villages to reach pure language, culture and identity. Zaza language is in danger of extinction and the authors are aware that pure Zaza language and pure Zaza

culture is in the heart of the villages. To a considerable extent, Zaza authors choose the village as place in their works. Village is chosen as the place in at least half of the works, especially stories and novels.

The village phenomenon is discussed in different contexts in the stories in Kemal Astore's book *Cer Hard Cor Asmen*. For instance, the author presents the ontology of the village. The structure of the village, which is more "transparent" than the cities, is revealed with literary fictions. This situation is embodied especially in the story called "Bektes Axa". In the story, it is emphasized that the less layered structure of the village compared to the cities makes it difficult to hide something. One of the subjects dealt with in the stories is the isolated structure of the village from the outside world. However, it is noted that the inhabitants of the village are suddenly integrated into the outside world when it comes to war. Because the possibility of death and suffering revitalizes all the cells of individuals and prompts them to think about how they can stay away from these possibilities. This inevitably results in dealing with and integrating with the outside world. The economic foundations of the village are also discussed in the stories in the book. In particular, it is emphasized that animals and land are indispensable for the villagers. In the story of "Gaê Alişani", The villager qualifies his lost ox as brave and golden and writes a song for his lost ox. The author focuses on the appearing of good and evil in his book and chooses the village as place in some stories. In some of these stories, a link is established between the social and economic structure of the village and goodness and evil. In other words, the goodness and evil in the village are conveyed in the stories. For example, in the story "Mordemê Wextê Vereni" people are good because they belong to the old times and the village. In the story "Eskici", a negative action such as bribery is embodied in the village reality, that is, in the form of giving the egg as a bribe. The stories in the book also focus on how traditions and customs affect the social life of the village and show that traditions and customs are one of the basic building blocks of social structuring.

Giriş

Zaza edebiyatında köyün sosyolojik açıdan kendisine nasıl yer bulduğu hakkında kapsamlı çalışmalar henüz yapılmamıştır. Örneğin YÖK'ün ulusal tez merkezine bakıldığında bu konuda yazılan bir yüksek lisans ya da doktora tezine rastlanılmaz. Ya da bu konuda bir kitabın yazılıp yazılmadığı araştırıldığında herhangi bir kitaba denk gelinmez. Ancak köyün Zaza edebiyatında çok önemli bir yeri vardır. Başta hikâye ve romanlar olmak üzere yazılan edebî eserlerin en az yarısında mekân olarak köy seçilir. Öyle ki bazı eserlerdeki hikâyelerin giriş cümleleri dahi bu minvalde benzerlik gösterir. Ali Aydın Çiçek'in *Lêl (Alacakaranlık)* kitabı örnek gösterilebilir:

Kitapta on bir hikâye yer alır. Dokuz hikâyede mekân köyken iki hikâyede ise hem köy hem de şehir yer alır. Yazar bilerek ya da farkında olmadan üç öykünün giriş paragrafında neredeyse aynı cümleleri kullanır. Öykülerin adları ve söz konusu ifadeler şunlardır:

“Lêl (Alacakaranlık)” öyküsü: “Beyaz dağların arasında küçük bir köy” (2014: 13).

“Çıla (Çıra)” öyküsü: “Gecenin karanlığında küçük bir köyde eski bir ev” (2014: 41).

“Barkerdış (Göç)” öyküsü: “Bir tepenin yanında küçük bir köy...” (2014: 51). (Vurgular bize ait).

Yazar sadece köy kelimesini kullanmaz. Homojenliğe yaptığı vurguyu pekiştirmek için “küçük” sıfatına da yer verir. Yani son derece izole köylerle karşı karşıyayız (Akman, 2021: 5).

Bu, çoğunlukla yazarların bilinçli olarak ortaya koydukları bir durumdur. Çünkü Zazaca yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır ve yazarlar saf Zazacanın, saf Zaza kültürünün köylerin bağrında olduklarının farkındadırlar. Kemal Karpat köyün sosyal, ekonomik ve kültürel bir etki görmemesi durumunda durağan bir şekilde yani geçmişten devraldığı kimliği muhafaza ederek yaşamına devam edeceğini ifade eder (2017: 73). Heterojen yapıya sahip şehirlerde, metropollerde Zazaca ve Zaza kültürü gibi üzerinde çok çalışılmamış; ekonomik, ve toplumsal açıdan çok da desteklenmemiş diller ve kültürler şehirlerde bulunan diğer diller ve kültürler arasında kendi varlıklarını tam olarak ortaya koyamaz hatta onların arasında erime, yok olma riski ile karşı karşıya kalır. Zaza köyleri ise bunun tam tersi bir durum ortaya koyar. Dünyadaki diğer birçok köy gibi ticaretin, turizmin, sanayinin etkisinden uzak olduğu; dış dünya ile sınırlı bağlara sahip olduğu; dilsel, kültürel geçişkenliğe az maruz kaldığı için geleneksel Zaza köyleri yüzyıllardır saf Zazacayı ve Zaza kültürünü bağrında taşır. Bunun bilincinde olan Zaza yazarları kendi dillerini, kültürlerini okurlarına ve geleceğe aktarmak için eserlerinde azımsanmayacak oranda mekân olarak köyü seçerler. Bu duruma dünyanın birçok bölgesinde tanıklık edilir. Örneğin Theodoros Angelopoulos'un “Eternity and a Day (Sonsuzluk ve Bir Gün)” adlı filminde şair Dionysios Solomos'tan söz edilir. Filmde ondan “Kelimeleri Satın Alan Şair” diye bahsedilir. Solomos, her ne kadar Yunan olsa da İtalya'da doğup büyümüştür. Bu nedenle Yunanca bilmez. Yunanlılar bağımsızlık savaşını başlattıklarında Solomos ne yapabileceğini düşünür. En nihayetinde kendi dilinde şiirler yazmaya karar verir. Fakat Yunanca bilmediği için düşüncesini yerine getiremez. Bunun üzerine annesinin doğup büyüdüğü yere yani anayurduna gider. Orada köy köy, tarla tarla dolaşır insanlardan yeni kelimeler öğrenir. Hatta bir söylentiye göre öğrendiği her yeni kelime için insanlara para verir. Bu durum filmde şu sözlerle ortaya konulur: “Böylece civarda, tarlalarda, balıkçı köylerinde dolaşmaya başlar. Duyduğu kelimeleri yazıp bilmediği kelimeleri satın alır. Haber yayılır ‘şair kelimeler alıyor.’ Ondan sonra nereye gitse adanın dört bir yanından gelen genç-yaşlı kim varsa etrafını sarıp ona kelime satarmış” (Angelopoulos, 1998: Dakika 58). Görüldüğü gibi Solomos Yunancanın, Yunan kültürünün benliğine girebilmek için köylere, tarlalara yönelir.

Bu çalışmada Zaza edebiyatında köyün yerine dair genel bir değerlendirme yapılmayacaktır. Çalışmada sadece Kemal Astore'nin *Cer Hard Cor Asmen* isimli kitabında köyün sosyolojik açıdan hangi yönlerden ele alındığı ortaya konulmaya çalışılacak ve bu konu ekseninde kaleme alınacak daha kapsamlı çalışmalara mütevazı bir örnek sunulmaya çalışılacaktır.

1960 yılında Erzincan'da dünyaya gelen Kemal Astore'nin gerçek ismi Kemal Çalışdırmak'tır. Henüz 11 yaşındayken ailesiyle beraber Almanya'ya göç eder. Eğitim hayatını Almanya'da tamamlayan yazar 1985 yılından beri resmi kurumlar için yeminli tercümanlık ve dil öğretmenliği görevlerini yapmaktadır. Alman Yazarlar Derneği'ne üye olan yazar 1990 ve 1995 yılları arasında Batı Alman Radyosu'nda yani WDR'de Zaza kültürüyle ilgili programlar sunar. İlk Zazaca hikâye kitabı olan *Cer Hard Cor Asmen* adlı eserini 1994 yılında yayımlar. Yazarın bugüne kadar yayımlanan Zazaca kitapları şunlardır: *Cer Hard Cor Asmen* (1994), *Gulbahare* (1995), *Hazar Dengiz ê Zerrê Mı De* (1991), *Gome* (1995), *Destur Bide* (2003), *Gulistan* (2006), *Mertelei, Musqulki u Kai* (1996), *Zonê Gulu de Qesei* (2011).

1. Sosyoloji, Köy Sosyolojisi ve Edebiyat Sosyolojisi

“İnsanlar babalarından çok içinde yaşadıkları zamana benzerler” (Bloch, 2013: 77) şeklinde bir Arap atasözü vardır. Nitekim Marc Bloch bu atasözünden hareketle kendisini tanımlarken babasından çok, çağının evladı olduğunu ifade eder (2013: 39). Bu atasözü ve Marc Bloch'un ifadesi insanın sosyal yaşamla, toplumla nedenli büyük bir bağ içinde olduğunu ortaya koyar. Sosyal olanla bu denli büyük bir bağı olan insanın ürettiği edebiyatın da sosyal alanla, toplumla sıkı bir bağı vardır. Ortada karşılıklı bir etkileşim vardır. Edebiyat toplumu etkilerken toplum da edebiyatı etkiler. Walter G. Andres Osmanlı şiirinin Osmanlı toplumuyla birlikte aralıksız olarak değiştiğini ifade eder (2003: 12). Berna Moran da edebî eserlerin gelişi güzel gökten inmediğini ve yazarların ülkelerinin ikliminden, politik durumundan, sosyal koşullarından etkilendiğini ifade eder (2008: 84). Edebiyat ile toplum arasındaki bu yakın ilişkiden dolayı Gregory Jusdanis edebiyatı bir milletin günlüğü olarak niteler (1998: 76). Yayıncılık sektörünün kurulması, kitap endüstrisinin gelişmesi, okuma-yazma bilenlerin sayısının artması, görsel-işitsel tekniklerin hizmete sunulması gibi etkenler edebiyat ile toplum arasındaki ilişkiyi çok daha ileri boyutlara taşır (Escarpit, 1992: 9).

Sosyoloji, insan grupları ile toplumların bilimsel incelenmesidir (Giddens, 2012: 38). Sosyoloji, insan-insan, insan-doğa arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplumu tüm ilişkileriyle inceler (İçli, 2011: 7). Zaman içinde gelişen sosyoloji kendi alt disiplinlerini var eder. Bunlardan biri de Köy Sosyolojisi'dir. Bu disiplin ilk olarak Amerika Birleşik Devletlerinde ortaya çıkar (Arslan, 2019: 11) ve sonra diğer kıtalarda da kendisine yer bulur. Batı dillerinde bu alan “Rural Sociology” yani “Kırsal Alan Sosyolojisi” şeklinde kullanılırken (Ertürk, 2008: 185) Türkiye'de “Köy Sosyolojisi” kullanımı daha yaygındır. Köy Sosyolojisinde iki temel olduğu ifade edilebilir: Köylülerin doğal unsurlarla (toprak, jeolojik yapı, bitki örtüsü, su, iklim koşulları) ilişkisi ve köylülerin toplumsal unsurlarla (diğer insanlar ve toplum yaşantısı) ilişkisi (Kurtkan, 1968: 4-5; Aktaran Tezcan, 1970: 157). Yani bu disiplinde köy toplumsal örgütlenme, gelenek ve görenek, nüfus, ekonomi, toplumsal ilişkiler, ekoloji başta olmak üzere birçok yönden ele alınır.

Edebiyat sosyolojisi ise edebî olguyu toplumsal bir olgu olarak inceler (Sapiro, 2019: 13). Edebiyat sosyolojisi edebiyatı üretim ve dolaşım şartlarına tabi olan; değerlerle ve bir “dünya görüşüyle” ilişkili bir toplumsal faaliyet olarak görür (Sapiro, 2019: 20). Sosyoloji grup halindeki insanların etkileşimlerinin incelenmesidir; edebiyat ise bu etkileşimin hayali betimlemesidir. Yazarlar, sosyal etkileşimin muhtemel biçimlerini hayalî şekilde betimlerler (Merrill, 2019: 95). Yani edebiyat, sosyolojik anlatım yoluyla sosyal dünyaya ilişkin öngörüler kazandırır (Harrington, 2019: 118). Sosyal öngörüler kazandırdıkları, insan hayatını yansıttıkları, bir olay örgüsü ekseninde insanı kuşatan olguları (diğer insanlarla ilişki, çevre, kültür vs.) gözler önüne serdiği için edebî eserler, zaman zaman sosyologlar tarafından “belge” olarak kullanılmıştır (Sağlık, 2019: 260).

İfade edildiği gibi edebiyatın sosyoloji disiplini ile sıkı bir bağı vardır ve edebî eserler aracılığıyla birçok sosyolojik, toplumsal çıkarım elde edilebilir. Kemal Astore'nin *Cer Hard Cor Asmen* isimli eseri bu tarz çıkarımlar için başarılı bir eserdir. Eserde özellikle köyü ve köylüleri tanıma noktasında birçok unsur okura sunulur. Kitabın ilk 6 hikâyesinde arka arkaya mekân olarak köy seçilir ve köy birçok yönüyle okura sunulur.

2. *Cer Hard Cor Asmen* Kitabında Köy ve Köylüler

2.1. Transparan Köy

Köyler şehirlere göre daha transparan bir yapıya sahiptir. Şehirler katman katmandır. Bu katmanların arkasını görebilmek çoğu zaman zordur. Örneğin şehirlerde herhangi bir eve girebilmek için aşılması gereken birçok aşama bulunur. İlk olarak aşılması gereken demirden, çelikten kapılar mevcuttur. Onların ardında aşılması gereken güvenlik görevlileri insanları bekler. Güvenlikten sonra zaman zaman onlarca kat olan apartmanlarda tek tek aşılması gereken katlar vardır. Tüm bunların sonunda ise çok korunaklı, sağlam kapıların açılması ile insanlar ancak evlerin içine girilebilir. Fakat köyler böyle değildir. Özellikle geleneksel köyler son derece sade şekilde yapılanmışken evlerin kapıları, pencerelere ise zaman zaman ya bir tahta parçası ya da bir bez parçası olmuştur.

İnsan ilişkilerinde de şehir ve köy çok farklı yapılara sahiptir. Şehirlerde insanların gerçek düşüncelerini, karakterlerini öğrenmek son derece güçtür. Çünkü insanlar kendileri ile diğer bireyler arasında yine katmanlar örler. Çoğu kez şehirlerde insanlar herhangi birini tanıdığını düşündüğü an onun yeni bir özelliğini, yönünü keşfeder ve elde ettiği kanaatin yanlış olduğunu anlar. İnsan ilişkileri açısından da köyler daha transparandır. Köyde sınırlı sayıda bireyin olmasından; bunların uzun yıllar iç içe, yan yana yaşamasından; birçok işi beraber yapmalarından ötürü bireyler birbirlerini çoğu kez iyi tanır.

Köy ve şehir birçok yönden karşılaştırılabilir. Analizini yaptığımız *Cer Hard Cor Asmen* kitabına geçmek için bir de şehir ile köyü maddi birikimi gizleme açısından karşılaştırabiliriz. Şehirlerde bireyler maddi birikimlerini gizlemek için birçok araca sahiptirler. Bunlardan en önemlisi bankalardır. Bireyler bankalar aracılığıyla maddi birikimlerinin önüne devasa bir demir perde çekmiş olurlar. Bu da başkalarının onlara ulaşmasını son derece güç hale getirir. Ya da yukarıda ifade edildiği gibi site girişlerindeki devasa demir kapılar, güvenlik görevlileri, yüksek katlı evler, evlerin dayanıklı kapıları

da bireylerin maddi birikimleri ile diğer insanlar arasına büyük, dayanıklı engeller, perdeler çeker. Ancak köyde yaşayan insanlar şehirlerde yaşayan insanların aksine bankacılık ve benzeri birçok araca sahip değiller. Köyler de şehirlere nazaran daha açık, daha komünal bir yapılanmaya sahiptir ve daha önce de ifade edildiği gibi özellikle geleneksel köylerde evler sağlam kapılara, pencerelere sahip değildir. Tüm bunlar da köyleri daha transparan bir hale getirir.

Bu tarz transparan yapıya sahip köylerde insanların başta maddi birikimleri olmak üzere bir şeyleri saklaması güçtür. Köylüler maddi birikimlerini saklamak için kendi çözümlerini üretmek zorundalar. *Cer Hard Cor Asmen* kitabında yer alan “Bektes Axa (Bektes Ağa)” hikâyesi bu konu ekseninde kaleme alınmıştır ve köyün transparanlığında köylülerin yaşadıkları zorlukları göz önüne serer.

Yazarın doğduğu köy olan Erzincan’ın Kalecik köyü hikâyeye mekân olarak seçilir. Nitekim *Cer Hard Cor Asmen* kitabındaki hikâyelerin çoğunda mekân olarak Erzincan ve çevresi seçilir (Dağılma ve Avcı, 2022: 26). Asur aşiretine mensup Bektes Ağa köyün en zengin kişisidir ve hikâyenin de başkarakteridir. Köylülerin çoğu birçok hayvana ve geniş tarlalara sahip Bektes Ağa’nın marabalığını yapmaktalar. Onun fiziki yani kâğıt parası da çoktur: “Bu nedenle Bektes Ağa’nın parası da diğerlerinden çoktu. Parası âdeta deniz deryaydı. Fakat bu paralar zaman zaman Bektes Ağa’ya sorun çıkarıyordu” (Astare, 1994: 13).¹ Bu durum ona ciddi anlamda sıkıntı çıkarır. Çünkü transparan yapıya sahip köyde çok fazla olan parasını nasıl saklayacağını bilemez.

Bir yaz günü buğday hasadını yaptıktan sonra onu alıp Erzincan şehir merkezine götürüp satar ve yüklü miktarda parasını alıp köye döner. Eşi evde değildir ve o da tüm parayı alıp sobanın içine koyar. Aylar geçer ve kış mevsimi gelir. Kışın soğuk günlerinde köylüler sohbet etmek için evlerde toplanırlar. Bu tablo dahi köylülerin iç içeliğini, köyün transparan yapısını ortaya koyması açısından önemlidir. Evlerde toplanan köylüler ısınmak için tezek ve odunları sobalarda yakarlar. Bektes Ağa da aynı şeyi yapar ve sobasını kurup yakar. Kış bitip de bahar geldiğinde Bektes Ağa toprağını ekmek için gerekli olan şeyleri almak amacıyla şehir merkezine gitmeye karar verir. Ona para lazım olacağından para almak için sobaya doğru gider. Fakat sobada unuttuğu paraların kışın cayır cayır yandığını fark eder. Bu durum canını sıkırsa da kısa sürede toparlanır.

Baharda ve yazda sıkı bir şekilde çalışır ve yine derya deniz parası olur. Fakat yine paralarını nasıl saklayacağı fikri zihnini meşgul eder. Bulduğu çözüm ise paralarını bir çuvala koyup saklamak olur. Çuvalı alıp evinin bir köşesine koyar. Aylarca paralar çuvalda kalır. Ona göre hiçbir sorun yoktur ve paraları çuvalın içinde güvendedir. Fakat paraların ona lazım olduğu bir gün çuvalın ağzını açar ve bir sürprizle karşılaşır. Fareler paraları kemirmişti ve paralar para olmaktan çıkmıştı. Tekrar canı sıkılsa da kısa sürede toparlanır.

Bektes Ağa yine sıkı bir şekilde çalışır ve yüklü miktarda para biriktirir. Fakat her zaman olduğu gibi onu bekleyen bir sorun vardır: Köy gibi açık, komünal bir yerde paralarını nerede saklayacaktır? En sonunda gizliden evinin dış duvarında bir delik açar ve paraları oranın içine koyup deliği kapatır. Bu fikir her ne kadar ona mantıklı gelse de istediğini yine elde edemez. Para ona lazım olduğunda onu

¹ Kitaptan yapılan alıntılar şu baskıdan yapılmıştır: Kemal Astare, *Cer Hard Cor Asmen*. İstanbul: Weşanxaneyê Doz, 1994. Kitaptan yapılan sonraki alıntılarda sadece sayfa numarası verilecektir.

almaya gider; fakat görür ki kargalar duvarı delip paraları almış ve karşıdaki kavak ağacının üzerinde yuva yapmıştır. Paralar yine parçalanma, yok olma sonunu yaşar.

Para elde etmek Bektes Ağa için sorun değildir ve kısa sürede yine birçok para biriktirir. Bu kez eşinden yardım talep eder ve paraları onun saklamasını ister. Paraları alan eşi onları muhafaza edeceğine gün be gün harcar. Şehir merkezine her gittiğinde güzel elbiseler, altınlar ve benzeri şeyler alır. Aylar sonra Bektes Ağa paraları istediğinde eşi paraların bittiğini söyleyip aldığı şeyleri ona gösterir. Bu yol da paraları saklamak için bir çözüm olmaz.

Bektes Ağa'nın bulduğu bir diğer çözüm ise paralarını demir bir sandığın içine koymak olur. Biriktirdiği tüm paraları şehirden satın aldığı sandığa yerleştirir ve sandığın anahtarını cebine koyar. Tarlada çalıştığı bir gün terini silmek için elini cebine atar ve mendille beraber anahtar da cepten çıkar ve anahtar tarlanın içine düşer. O, bunun farkına varmaz ve tarlayı sürmeye devam eder. Hayvanlar anahtar tarlada bir sağa bir sola götürürler ve anahtar tarlanın derinliklerinde kaybolur. Günler sonra kendisine para lazım olunca Bektes Ağa sandığın başına gider ve elini cebine atınca anahtarın kaybolduğunu fark eder. Şehir merkezine gidip bir demirci çağırır ve demirci çekiçle bıçkıyla sandığı keser. Fakat Bektes Ağa fark eder ki paralar pörsüyüp parçalanmıştır.

Görüldüğü gibi hikâyede köyün transparan yapısından dolayı insanların maddi birikimlerini gizlemede ne kadar zorlandıkları çok başarılı bir şekilde ve mizahî bir dille kaleme alınmıştır.

2.2. Hayvanlarına Türküler Yazan Köylüler

İnsanlar yaşamlarını sürdürmek için doğanın unsurlarından istifade ederler. Yaşanılan coğrafya ve iklim şartları doğanın bazı unsurlarını insan için daha önemli hale getirir. Söz konusu köy olunca dünyanın birçok bölgesinde hayvanlar son derece kilit bir konuma oturur. Bu nedenle hayvanlar birçok köy için sosyal yaşamın vazgeçilmez unsuru olagelmıştır. Hayvanların insanlar tarafından evcilleştirilmelerinin tarihi yaklaşık M.Ö 10.000 civarına dayanır (Baskıcı, 1998: 73). Yani insanlar binlerce yıldır hayvanlardan birçok açıdan istifade etmiştir ve onları yaşamlarının temel unsurlarından biri haline getirmiştir. İfade edildiği gibi günümüzde dahi köyler söz konusu olunca hayvanların ehemmiyeti ve yeri çok önemlidir. Bu durum Zaza köyleri için de geçerlidir ve Zaza yazarları eserlerinde bu realiteyi işlemişlerdir.

Bu yazarlardan biri Kemal Astore'dir. O, *Cer Hard Cor Asmen* kitabında yer alan "Gaê Alişanî (Alişan'ın Öküzü)" isimli eserini bu tema ekseninde kaleme alır. Hikâye, öküzün bazı köylülerin mutluluğunun da mutsuzluğunun da kaynağı olduğunu ortaya koyarak okurlara, köyün sosyal yaşamını daha yakından tanıma imkânı sunar.

Hikâye Alişan adlı bir köylünün kaybolan öküzü ekseninde kaleme alınmıştır. Alişan diğer köylüler gibi hayvanları ve tarlasıyla ilgilenerek geçimini sağlar. Günlerden bir gün her zamanki gibi tarlasına gidip otlarını biçer ve onları deste haline getirip evinin yolunu tutar. Diğer köylüler de günün bu son saatlerinde hayvanlarını ahıra koyup tarladaki son işlerini yapma telaşındadırlar. Çobanlar hayvanları ovalardan, dağlardan getirip evlere dağıtırlar. Alişan da eve yetişir ve ot destesini sırtından indirip soluklanmak ister. Fakat dinlenmeye vakit bulamadan eşinin şu sözlerine muhatap olur: "Ey adam

adam, evin yanmasın. Çabuk kalk öküzümüz gelmemiş” (s. 8). Onların öküzü çobanların getirdiği hayvanların arasında değildir ve bu durum kadını büyük bir paniğe sevk eder. Çünkü öküz onların yaşamının merkezinde olan birkaç unsurdan biridir ve öküzleri olmazsa yaşamlarını sürdürmeleri son derece güçleşecektir. Haberi alan Alişan da panikler: “Eyvah! Yüce Yaradan, başımıza gelen bu şey de nedir!” (s. 8). Alişan hemen oğluna seslenir ve ondan öküzün köyün dışındaki yıkıntıların arasında olup olmadığını kontrol etmesini ister. Çocuk âdeta fırlayarak kendisine verilen görevi yerine getirir ancak öküz orada değildir. Alişan’ın canı bu haberle daha fazla sıkılır. Şafaktan akşama kadar çalışmış olan ve öğlen yemeğini dahi yememiş olan Alişan takatten düşmüştür. Yorgunluk ve açlıktan onda hayvanı arayacak güç kalmamıştır ve oğlunu çeşitli yerlere göndererek öküzü bulmasını ister. Fakat öküz hiçbir yerde yoktur. Bu tabloyu gören kadın kocasına kızar ve onun bir an önce hayvanı bulması için yerinden kalkması gerektiğini söyler. Zaten öküzün bulunmamış olması Alişan’ın da huzurla oturmasını engeller ve o, tüm yorgunluğuna, açlığına rağmen yerinden kalkıp öküzü aramaya koyulur. Meraları, dağları, tarlaları tek tek kontrol eder fakat öküzü bulamaz. Yorgunluktan bir köşeye oturunca ise öküzünü bulamamış olmanın üzüntüsünden öküzü için bir türkü söyler:

“Benim öküzüm, cesur öküzüm,
Derisi alacalıdır,
Alını beyazdır,
Benim öküzüm altın öküzüm...” (s. 10).

Bu türkü hayvanların köylüler için ne kadar önemli olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir. Yani bir köylü hayvanını kaybedince ona türkü yazacak kadar hüzünlenir. Şarkıda önemli olan bir diğer husus ise öküzün en değerli madenlerden biri olan altına benzetilmesidir. Yani köylüler için hayvan altın ile eşdeğerdir.

Biraz dinlendikten sonra Alişan tekrar öküzünü aramaya koyulur. Korkutucu ormanlardan, mağaralardan geçer. Fakat öküzü bulma motivasyonu o kadar çoktur ki tüm korkularını yener. Âdeta akli başında değildir ve deliler gibi hayvanını arar. Nereye kadar gittiğinin farkında dahi değildir. Vakit sabah olmuştur ve Alişan neredeyse şehir merkezine kadar yürümüştür. Hiçbir yerde öküzünü bulamayınca köyüne geri döner. Onun geldiğini gören eşi büyük bir sevinçle ona doğru koşar ve şu güzel sözleri dillendirir: “Adam, adam, Allah evini şen yapsın. Nerede kaldın” (s. 11). Öküz kaybolduğunda kadın kocasına “evin yanmasın” şeklinde çok ağır sözler söylemişken öküz bulunduğu kadını bu kez ona “Allah evini şen yapsın” der. Kadının bu tutumu ve sözleri de hayvanın köylüler için ne kadar önemli olduğunu çok sarıh bir şekilde ortaya koyar. Evin çocuğu Hasan da sevinçten babasının kucağına atlar. Hasan öküzü kalenin arkasındaki otların arasında bulmuştur.

Görüldüğü gibi hikâye hayvanların köylüler için ne kadar vazgeçilmez olduğunu çok başarılı bir şekilde ortaya koyar. Yok olan öküz mutsuzluğa sebep olurken bulunan öküz sevincin, mutluluğun kaynağı olur. Köylüler de türküler yakacak kadar hayvanlarını önemserler. Çünkü onların kendileri için vazgeçilmez olduğunun farkındadırlar.

“Mordemî ke Nêzanî, Nêzano (Bilmeyen İnsan, Cahildir)” isimli hikâyede de geleneksel köy yaşamında hayvanın vazgeçilmez konumuna dikkat çekilir. Hikâyedeki olaylar, köylere henüz makinelerin girmediği, her şeyin insan ve hayvan gücü ile yapıldığı bir dönemde geçer. Makine

olmadığı için köylerde çok fazla eşek, katır, buzağı gibi hayvan vardır ve köylüler bu hayvanlar üzerinden işlerinin çoğunu yaparlar. Örneğin tarlalardan buğday, fasulye ve saman; yaylalardan peynir ve un; değirmenlerden un ve bulgur bu hayvanlar ile köye taşınır. Yani hayvanların yokluğu tüm köy yaşamının âdeta felç edilmesine yol açar. Hayvanlar söz konusu geleneksel köyde kilit rol oynayan birkaç unsurdan biridir.

2.3. Köydeki İyilik ve Kötülük

Köy de tıpkı diğer yerleşim yerleri gibi bünyesinde hem iyiliği hem de kötülüğü barındırır. Bireylerin iyilik veya kötülük eksenli eylemleri sosyal yaşamı, insan ilişkilerini doğrudan etkiler. Aslında dünya edebiyatının birçok eseri insanların içindeki ve davranışlarındaki iyiliği veya kötülüğü çözümlenmek ve aktarmak için yazılmıştır denilebilir. Kötülük bazen milyonlarca insanın ölümüne yol açan savaş kararları şeklinde devasa bir boyutta kendisini ortaya koyarken bazen de savunmasız bir kediye sadist duygularla acımasızca öldürmek şeklinde vücut bulur. İyilik de aynı şekilde çok geniş bir aralıkta etkisini gösterir. Dünya edebiyatındaki birçok eser bu ve benzeri duyguları, durumları analiz etmek, aktarmak için yazılmıştır. Öteden beri yazarlar, insanoğlunda var olan farklı duygulara ayna tutmakta ve bu duygular eksenine inşa edilmiş eserler kaleme almaktalar. Nitekim edebî eserlerin insanlar tarafından ilgiyle okunmasının önemli sebeplerinden biri budur. Bu eserler aracılığıyla bireyler çevrelerindeki insanların davranışlarını daha iyi anlamlandırabilmekte ve insanlara nasıl yaklaşmaları gerektiğini daha iyi bilmekteler.

Cer Hard Cor Asmen kitabında da iyiliğin ve kötülüğün ne şekilde tezahür ettiği konusu üzerinde durulur ve bazı hikâyelerde mekân olarak köy seçilir. Bu hikâyelerde köyün ontolojik yapısı ve iyilik ile kötülük arasında bağ kurulur. Yani hikâyelerde köydeki iyilik ve kötülük aktarılır. Örneğin “Mordemê Wextê Verênî (Eski Zaman İnsanları)” hikâyesinde iyilik iki şeye bağlanır: Güzel eski zamanlar ve köy. Hikâyede olaylar köyde geçer ve zaman yaklaşık elli yıl öncesidir. Hikâye, bu eski zamanları ve o dönemin köylülerini övmek için kaleme alınmıştır. Hikâyenin daha ilk cümlesi bu dönem insanlarını övme eksenindedir: “Eski zaman insanları çok iyi ve güçlüydüler. İşlerinde dinç ve cesur, sözlerinde merttiler. Her ne kadar mal mülk açısından fakirdilerse de güler yüzlü ve mutluydular” (s. 18). Görüldüğü gibi eski zaman insanları iyi, güçlü, güler yüzlü ve mutlu olarak nitelendirilirler. Hikâyede fikirler, düşünceler Erzincan’ın Mercan isimli köyünde yaşayan Memed Dede karakteri üzerinden somutlaştırılır. O, Melek isimli eşiyile yaşar. Kadına Melek isminin verilmesi de dikkat çekicidir. Eski zaman insanlarını övmek için kaleme alınan bir hikâyede kadına bilinçli olarak Melek ismi verilir. Kadının eski, kırmızı bir elbisesi vardır ve kadın bu elbisesini giymeyi çok sever. Kadının yaşama bağlılığı, tutkuyu sembolize eden kırmızı rengi sevmesi de onun mutluluğunu, yaşam coşkusunu ortaya koyar. Onlar modern şehirlerdeki bireylerin korktukları yılanlarla iç içe yaşarlar. Köydeki evlerinin içinde sürekli yılanlar dolaşır. Sahip oldukları tek varlık ise eşekleridir. Yani onlar hırsın esiri olmamış ve ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde mutlulukla yaşarlar. Ancak kıtlık baş gösterir ve sadece onlar değil tüm köylüler maddi açıdan sıkıntıya düşerler. Fakat buna rağmen köylüler ellerinden geldiğince yiyecek ve içeceklerini birbirleriyle paylaşırlar. Nitekim en sonunda kıtlık biter ve yaşlı çift eskisinden de daha refah bir hayata kavuşur. Hikâye de başladığı cümleyle yani, “eski insanlar iyi ve güçlüydü” (s. 22) cümlesiyle son bulur.

Bazı hikâyelerde ise kötülük temasına yer verilir. Kötülüğün vücut bulma şekli de köyün ontolojisi ile paraleldir. Örneğin rüşvet, tarihin çok eski zamanlarından beri vardır ve her dönemin, yerleşim yerinin türüne göre değişik şekillerde vücut bulmuştur. Günümüze baktığımızda önceki dönemlerde bulunmayan sanal paralar mevcuttur. Her ne kadar çok yaygın olmasa da bu sanal paralarla yani coinlerle rüşvet alınıp verilmektedir. Bu durumun önümüzdeki yıllarda daha da yaygınlaşacağı öngörülmektedir. Yani dönem ve mekân rüşvetin türünü, niteliğini etkiler. Köy yaşamında da rüşvet zaman zaman devreye girer. Rüşvetin türü ve niteliği de köy yaşamı ekseninde olur. Bu duruma “Eskici (Kuru Üzümler)” hikâyesinde rastlanılır: “Merkeze gittiği zaman selenin içindeki samanın ortasına iki üç yumurta koyar ve onları, atalarından kalan tarlaların tapusunu kendi üzerine alabilmek için hükümetin memurlarına verir” (s. 41). Görüldüğü gibi hikâyenin karakteri Yıbraim devlet yetkililerine rüşvet olarak yumurta verir. Köy yaşamı büyük oranda hayvan ve tarla eksenine oturduğu için rüşvetin türü de bu doğrultuda şekillenir. Hikâyede her ne kadar Yıbraim kötü biri olarak sunulmasa da ve tarlaların atalarından ona kaldığı söylene de onun yaptığı eylem yani rüşvet vermek genel olarak kabul görmeyen ve ahlakî bulunmayan bir eylemdir.

“Bonê Mîralî (Mîralî’nin Evi)” hikâyesinde ise haset etme, çekememezlik duyguları ile karşılaşılır. Mîralî isimli çocuk anne ve babasının ölümünden sonra amcasının yanına verilir. Amcası da ölünce samanlıklarda, türbelerde, ahırlarda uyumaya başlar. Biraz daha büyüyünce köy köy dolaşır ve on dört yaşına gelince gittiği bir köyde bir aile onu sahiplenir. Mîralî köyün tarla ve hayvan işlerinin görülmesine yardımcı olur. Çok saygılı olduğu için köylüler tarafından sevilir ve yaptığı işten elde ettiği paraları da biriktirir. Öyle ki yıllar geçer ve birikimiyle kendisine bir ev dahi yapar ve evinin saraya benzediği ifade edilir. Daha sonra evlenir ve bir çocuğu da olur. Yani öksüz ve yetim Mîralî’nin hayatı birçok insanın sahip olmak istediği bir hale bürünür. Bu durum kötü insanların onu kıskanmasına yol açar ve bu kişiler onun elinden mutluluğunu almak isterler. Bu kişilerin başında Wuşen Ağa gelir. Elinde sopa ile Mîralî’nin evinin önüne giden Wuşen Ağa tüm aile bireylerine çok ağır küfürler, hakaretler eder ve onlardan birkaç gün içinde köyü terk etmelerini ister. Aksi takdirde onları mahkemeye verecektir. Verilen süre dolunca da Wuşen Ağa gerçekten de mahkemeye gider. İki tarafı da dinleyen hâkim Mîralî’yi haklı bulur ve kimsenin onu zorla köyden çıkaramayacağını ifade eder. Bu şekilde hikâyede kötüler ve onların kötü duyguları yenilmeye mahkûm edilirken iyiler mutluluklarını sürdürmeyle mükâfatlandırılırlar. Görüldüğü gibi hikâyede köydeki güç sahibi kötüler kötülüklerini uygulamaya koymaya çalışırlar. Onlar başkalarının evinin önüne sopalarla gidip küfürler, hakaretler etme hakkını kendilerinde görürler. Çünkü zaten küçük olan köylerde başkalarının kendilerine direnemeyeceklerini düşünürler. Fakat sonuç öyle olmaz ve adil hâkimler onların planlarını bozarlar.

“Kam Beno Muxtar? (Kim Muhtar Olacak)” hikâyesinde ise insanlarda bulunan gücü ele geçirme hırsı köy yaşamı özelinde ortaya konulur. Bu hırsın toplumsal kargaşaya yol açabileceği ve bireyler arasındaki sükûneti yok edebileceği mesajı verilir. Olayların geçtiği köyde daha önce olmayan şeyler gerçekleşir ve kavga gürültü eksik olmamaya başlar. Tartışmalar, kavgalar genelde dört kişi arasında gerçekleşir: Ağa, maraba, çoban, hoca. İlk olarak ağa ile hoca arasında kavga çıkar. Daha sonra da maraba ile çoban birbirlerine girerler. Kimse kavgaların sebebini anlayamaz ve görünüşte basit sebepler vardır. Her geçen gün bu dört kişinin kavgası daha ileriye taşınır. Öyle ki bir gün bu dört kişi köyün ortasında birbirlerine saldırırlar ve çamur içinde kalıp tanınmaz hale gelirler. Sonradan kavganın asıl

sebebi ortaya çıkar: Bu dört kişi de köyün muhtarı olmak ister. Dördü de köyün muhtarlığının kendi hakları olduğunu iddia ederler. Görüldüğü gibi gücü ele geçirme hırsı hem bu dört kişinin sağlıklı düşünme yetilerini kaybetmelerine hem de onların toplum nezdinde değersizleşmelerine yol açar.

2.4. Biteviye Köy ve Köylülerin Dünyaya Entegre Oldukları Anlar

Köy yaşamı biteviyedir. Yani aynı yaşam biçimi, tek düze yaşam biçimi nesiller boyunca devam edip gider. Onun değişime uğraması bazen yüz yılları bulur. Bu biteviye dünyada insanların duygusal gelgitleri de çok fazla olmaz. Yani köylerde duygu değişim hızı da yavaştır. Örneğin köylülerin bir saat içinde birbirinden çok farklı duyguları peşi sıra yaşaması az görülen bir durumdur. Ancak şehir öyle değildir. Onun hızlı, değişken ve dinamik yapısı doğrudan şehir sakinlerine de yansır ve duygusal gelgitler çok daha fazladır. Aile, iş, sosyal yaşam dinamik bağlar, ilişkiler kurar; bireylerin hayatlarını hızlı yaşamasına yol açar bunlar da bireylerdeki duygusal değişim hızını da artırır. Şehirde aynı zamanda kısa sürelerde birbirine zıt şeyler arka arkaya yaşanır. *Cer Hard Cor Asmen* kitabında yer alan “Her Çî Ju Sate De Bî (Her Şey Bir Saatte Oldu)” hikâyesi bu konuları başarılı bir şekilde somutlaştırır.

Hikâyede birbirini çoktan görmemiş olan iki arkadaş özlem gidermek için bir restorana giderler. Restoranın bahçesinde onların dışında üç genç daha vardır. Gençler yemek yiyip rakı içerler. Çevrede kimse yokmuş gibi kahkahalar atıp sohbet ederler. Restoranın bahçesine her halinden fakir olduğu belli olan bir çocuk girer. Çocuğun elbiseleri yırtıktır. İki arkadaş restoran sahibinden çocuğa yemek vermesini isterler. Yemekten sonra bu kez üç genç çocuğu yanına çağırırlar. Gençlerin masasına giden çocuğa zorla rakı içirilir ve ondan oynaması istenir. Çocuk gönülsüzce oynamaya başlar. Kısa sürede çocuk aşırı rakı ve bira içmekten zil zurna sarhoş olur. Gençler oynayan çocuğa dansöz muamelesi yapıp ona para takarlar. Bu anlarda iki arkadaş restorandan ayrılmaya karar verir ve restoranın içine giderler. Onlar içerideyken bahçeden bağrıış çağrıış sesleri yükselmeye başlar. Gençler çocuğu döverler ve çocuğun ağzından kanlar akar. Restoran sahibi gençlere tepki göstereceğine o da çocuğa kızar ve onu restorandan kovar. Hikâye de şu sözlerle son bulur: “Her şey bir saatte oldu: Dostluk, helallik, dövüş, kavga. Zaten öyledir. Şehir insanının huyu, köyün huyuna benzemez” (s. 101). Görüldüğü gibi hikâye şehir yaşamı ile köy yaşamının karşılaştırılması ile son bulur. Şehirde bir saat içinde dostluk, helallik, dövüş, kavga gibi birbirine zıt şeylerin peşi sıra yaşanıldığına dikkat çekilir ve şehir köy ile karşılaştırılır. Köyde bir saatte bu tarz bir durumun oluşması tek tük olurken şehirde bu durumla sürekli karşılaşılır. Yani köy biteviyeyken şehir dinamik ve değişkendir.

Dış dünya ile sınırlı bağlara sahip olan ve kendileri dışındaki dünyayla çok da ilgilenmeyen köylülerin dünyaya entegre olduğu anlar vardır. Savaşlar bu entegreyi sağlayan önemli unsurlardan biridir. *Cer Hard Cor Asmen* kitabında yer alan “Memed Sono Mekteb (Mehmet Okula Gidiyor)” hikâyesi bu realiteyi somutlaştırır. Kendi dünyalarında yaşayan köylülerin Kore Savaşı, Yemen Savaşı, Türk-Yunan Savaşı üzerine konuştukları bilgisi verilir. Bu savaşların hangi yıllarda yaşanan savaşlar olduğu doğrudan belirtilmez. Savaşlardan sadece Kore Savaşı, Yemen Savaşı, Türk-Yunan Savaşı şeklinde söz edilir. Köylülerin bu savaşlardan bahsetmesi önemlidir. Köylüler her ne kadar dış dünyayla bağlar kurup onunla ilgilenmese de söz konusu savaşlar olunca tüm dikkatlerini onlara verirler ve savaşların gidişatını tüm ince ayrıntılarına kadar öğrenmek isterler. Bu da onları kendi

dışındaki dünyaya entegre eden ender anlardan biri olur. Köylerinin dışında gerçekleşen birçok şey onların yaşamını doğrudan etkilemez ve onlar bunları önemseyip takip etmezler. Fakat savaşın hem maddi hem de manevi olarak kendilerini doğrudan etkileme gücü olduğunu bildiklerinden onu elden geldiğince yakından takip ederler.

2.5. Gelenek ve Göreneklerin Köyün Sosyal Yaşamına Etkisi

Gelenek ve göreneklerin etkisini daha az gösterdiği şehirlerin aksine köyler, yüzyıllardır süren gelenek ve görenekleri canlı şekilde bünyesinde barındırır. Köy hiyerarşisi; sosyal örgütlenme; birey ilişkileri; düğün ve yas ritüelleri; selamlaşma gibi sosyal unsurlar başta olmak üzere gelenek ve görenekler köyün sosyal yaşamına ve insan ilişkilerine derinden etki eder. Hatta söylenebilir ki gelenek ve göreneklerin sürdürülmesinde köyler başat rol oynar. Gelenek ve göreneklerin sosyal yaşama nasıl etki ettiği *Cer Hard Cor Asmen* kitabında da kendisine yer bulur.

Kitapta yer alan “Memed Sono Mekteb (Mehmet Okula Gidiyor)” hikâyesi bu konuda önemli bir metindir. Örneğin hikâyedeki olayların geçtiği köyde bir gelenek vardır: Köy sakinlerinin seçilen birinin evinin önünde toplanıp sohbet etmeleri. Köylüler sohbetlerini bu seçilen kişinin evinin önünde gerçekleştirirler. Hikâyede seçilen kişi Yibraîme Anuxu’dur. Sohbet için onun evinin önü seçilir. Günlerden bir gün o ölünce köylüler bu kez başka birini seçerler: Eyiz Axaî. Artık sohbet edilecek yer Eyiz Axaî’nin evinin önü olur. Bu sohbetlerde köyün ve köylülerin her türlü hali konuşulur. Hatta genelde köylerde köyün kaderine dair kararlar bu tarz sohbetlerde, toplantılarda alınır.

Hikâyede ayrıca sosyal yaşamdaki adlandırmaların nasıl yapıldığı bilgisi aktarılır. Yani bireylerin isimlendirilmesinde ne tür kıstaslara başvurulduğu bilgisi verilir. Bazı köylülerin isimleri şunlardır: Hesenê Çe Feratî, Kêkê Selmono, Biraê Bakî, Nesemî Axa, Hesen Usta. Görüldüğü gibi bireylerin adlandırılması bazı bağlamlar üzerinden gerçekleştirilir. İlk bağlam aile bağıdır. Örneğin Hesenê Çe Feratî, Ferhatların Evinin Hasanı anlamına gelir. Hasan ismini bağlı bulunduğu aileden yani “Ferhatların Evi”nden alır. Kêkê Selmono, Selman’ın Ağabeyi demekken Biraê Bakî, Baki’nin Kardeşi anlamına gelir. Görüldüğü gibi bazı kişilerin âdeta isimleri yoktur. Onlar falanca kişinin kardeşi ya da falanca kişinin ağabeyi şeklinde adlandırılırlar. Yani onlar adlandırılırken onların isimleri değil başkalarının isimleri merkezdedir. Nesemî Axa, Nesemi Ağa demektir. Yani bazı kişiler ya maddi durumları iyi oldukları ya saygınlıkları ya da yaşlılıklarından dolayı Ağa unvanını alırlar. Hesen Usta, Hasan Usta demektir. Eğer biri bazı alanlarda yetenekliyse ona usta lakabı takılır.

“Yaranîe (Şaka)” isimli hikâyede ise köylerdeki düğünlere dair gelenek ve göreneklere yer verilir. Hikâyede Tunceli’in Ovacık ilçesinin köylerinden söz edilir. Bu köylerde düğünlerin modern düğünlerin aksine birkaç gün sürdüğü bilgisi aktarılır. Düğün olunca köyde başka bir uğraşı kalmaz ve tüm köylüler âdeta birkaç gün başka bir dünyaya göç ederler. Bu tarz bir durum psikolojik açıdan onlara gerekli olan bir şeydir. Çünkü köylerde şehirlerde bulunan psikolojik terapiler yoktur ve köylüler düğün ve benzeri etkinlikler üzerinden âdeta psikolojik terapilerini gerçekleştirip ruhlarını arındırırlar. Nitekim dünyanın birçok bölgesinde geleneksel toplumlar bu tarz etkinlikleri bu ve benzeri amaçlar için uzun tutmuşlardır. Hikâyede düğünde oynayan kişiler ayrıntılı şekilde tasvir edilir ve onların oyun oynarken yoğun şekilde terledikleri ama yüzlerinde de bitmeyen bir tebessümün bulunduğu

aktarılır. Yani onlar oynarken sadece bedenlerinden tuz ve toksinler atılmaz aynı zamanda psikolojik hallerindeki, ruhlarındaki sıkıntılar, kederler, stres de dışarı atılır. Bu mutlu hâl düğünden sonra da etkisini sürdürür. Düğünden sonraki belli bir zaman diliminde de köylülerin yüzünde gülücükler eksik olmaz ve birbirleriyle şakalaşıp dururlar. Yani “psikolojik terapi” fazlasıyla amacına ulaşır.

Sosyal yaşamda selamlaşma, birbirini sorma önemli bir yer tutar. “Yaranîe (Şaka)” hikâyesinde bu konuya ayrıca dikkat çekilir. Aktarılan bazı ifadeler şunlardır: “Wes û war be, kal u pîr be/sapasağlam ol, yaşlı ve ihtiyar ol” (s. 78); “Eke raştê jubîn amaî, jubîn rê vanê: Gonîa m’, ’çitonî a, conê to wes o, gonîa’m, bî roce di rocî ke meymane ma be, qîdaê tu mi ser bîero, rind qaitê xu be!/Birbirleriyle karşılaştıklarında şunları söylerler: Benim canım, nasılsın, iyi misin; benim canım, gel birkaç gün bende misafir ol, dertlerini üstüme alayım, kendine iyi bak” (s. 79). Bu ifadelerdeki asonans, aliterasyon, tekrar ve kafiyeleri tam olarak gösterebilmek için onların Zazacasına da yer verdik. Görüldüğü gibi bu köyde sosyal yaşam akarken köylüler karşıdaki kişilerin morallerini yükseltmek ve köyün mutluluğunu artırmak için iyi niyet ve iyi temenniler ortaya koyan teşekkür babında ifadeler kullanırlar.

Sonuç

Edebiyat sosyolojisi, tüm edebiyatlarda kendisine yer bulan bir disiplindir. Ancak Zaza edebiyatı gibi ağırlıklı olarak dili ve kimliği var kılma, devam ettirme amacı ile edebî eserlerin üretildiği edebiyatlarda bu disiplin kendisine daha fazla yer bulur. Bu tür edebiyatlarda edebiyat sosyolojisi analizleri yapıp bu eksenle çıkarımlarda bulunmak daha yaygın bir olgudur. Zaza edebiyatı, köy olgusu eksenli çalışmalara da uygun bir alandır. Çünkü Zaza yazarlar saf dile, kültüre, kimliğe ulaşmak için köylerin kendilerine sunduğu imkânların farkındadırlar ve bu realiteden fazlasıyla istifade ederler.

Kemal Astore'nin *Cer Hard Cor Asmen* isimli kitabında yer alan hikâyelerde köy olgusu farklı bağlamlarda ele alınır. Örneğin yazar köyün ontolojisini ortaya koyar. Köyün şehirlere nazaran daha "transparan" olan yapısı edebî kurgular ile ortaya konular. Özellikle "Bektes Axa" hikâyesinde bu durum somutlaştırılır. Hikâyede köyün şehirlere nazaran daha az katmanlı yapısının bir şeyleri gizlemeyi, saklamayı zorlaştırdığına vurgu yapılır. Yazar hikâyelerinde köyün biteviye, değişmeyen, tekdüze yaşamını onu şehirle karşılaştırarak verir. Şehirlerin dinamik yapısına karşın köyün statikliğine vurgu yapar. Şehirlerdeki duygusal değişim hızının fazlalığına ve duygusal gelgitlere köyde daha az rastlanıldığına gönderme yapar. Hikâyelerde ele alınan konulardan biri de köyün ve köylülerin dış dünyadan soyut ve izole yapısıdır. Ancak bu özelliğe sahip köyün sakinlerinin söz konusu savaş olunca birden dış dünyaya entegre olduklarına dikkat çekilir. Çünkü ölüm ve acı çekme ihtimali bireylerin tüm hücrelerini canlandırıp onları bu ihtimallerden nasıl uzak kalabileceklerini düşünmeye sevk eder. Bu da kaçınılmaz olarak dış dünya ile ilgilenme, ona entegre olma sonucunu doğurur.

Kitapta köyün ekonomik temelleri de ele alınır. Özellikle hayvanların ve toprağın köylüler için nedenli vazgeçilmez olduğu üzerinde durulur. "Gaê Alışanı" hikâyesinde köylünün kaybolan öküzüne şarkı yazması ve ona cesur, altın gibi nitelermeleri layık görmesi bu realiteyi en somut haline büründürür. Yazar kitabında iyiliğin ve kötülüğün ne şekilde tezahür ettiği konusu üzerinde durur ve bazı hikâyelerde mekân olarak köyü seçer. Bu hikâyelerin bazılarında köyün sosyal ve ekonomik yapısı ile iyilik ve kötülük arasında bağ kurulur. Yani hikâyelerde köydeki iyilik ve kötülük aktarılır. Örneğin "Mordemê Wextê Verênî" hikâyesinde insanlar eski zamana ve köye ait oldukları için iyidirler. "Eskici" hikâyesinde ise rüşvet gibi olumsuz bir eylem köy realitesi üzerinden yani yumurtayı rüşvet olarak verme şeklinde vücut bulur. Kitapta yer alan hikâyelerde ayrıca gelenek ve göreneklerin köyün sosyal yaşamına nasıl etki ettiği üzerinde durulur ve gelenek ile göreneklerin sosyal yapılanmanın temel yapı taşlarından biri olduğu çeşitli örnekler üzerinden somutlaştırılmaya çalışılır.

Çalışmamızda biz sadece bir kitap ve bir konu üzerinden Zaza edebiyatında edebiyat sosyolojisi konusunu ele aldık. Ancak Zaza edebiyatının birçok eseri edebiyat sosyolojisinin birçok konusu üzerinden analiz edilmeye müsaittir. Çalışmamız bu konu ekseninde kaleme alınacak daha kapsamlı çalışmalara mütevazı bir örnektir.

Kaynakça

- Akman, İ. (2021). “Zaza Edebiyatında Şehir-Birey İlişkisi: Eksik Bedenler, Daralan Yollar, Genişleyen Muhayyile”, Erman Gören vd. (der.) *Şehir: Edebî Karşılaşmalar içinde* (1-15), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Andrews, W. G. (2003). *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*. T. Güney (çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Angelopoulos, T. (1998). *Sonsuzluk ve Bir Gün (Eternity and a Day)*. Yunanistan: Paradis Films.
- Arslan, H. (2019). *Türkiye’de Kırsal Sosyolojisi Araştırmaları*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Astare, K. (1994). *Cer Hard Cor Asmen*. İstanbul: Weşanxaneyê Doz.
- Baskıcı, M. M. (1998). “Evcilleştirme Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 53 (1): 73-94.
- Bloch, M. (2013). *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*. A Bertay (çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dağılma, İ., Avcı, E. (2022). “Kitabo Verin ê Hikâyeyanê Zazaki Cer Hard Cor Asmen Ser Yo Etud”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 8 (15): 22-39.
- Ertürk, R. (2008). “Türkiye’de Köy Sosyolojisi Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6 (11): 185-194.
- Escarpit, R. (1992). *Edebiyat Sosyolojisi*. H. Portakal (çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. C. Güzel (yay. haz.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Harrigton, A. (2019). “Sosyal Dünyanın Edebiyat Yoluyla Kavranması: Robert Musil’in Niteliksiz Adam Romanı Üzerine Sosyolojik Düşünceler”, N. Çalışkan (çev.) K. Alver (der.) *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri içinde* (109-123), İstanbul: İz Yayıncılık.
- İçli, G. (2011). *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Jusdanis, G. (1998). *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*. T. Birkan, (çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Karpat, K. H. (2017). *Osmanlıdan Günümüze Edebiyat ve Toplum*. G. Ayas (çev.) İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kurtkan, A. (1968). *Köy Sosyolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Merrill, F. E. “Sosyolog Olarak Balzac: Bir Edebiyat Sosyolojisi İncelemesi”, K. Alver ve M. Fişne (çev.) K. Alver (der.) *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri içinde* (95-109), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Moran, B. (2008). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sağlık, Ş. (2019). “Popüler Romanlar ve Edebiyat Sosyolojisi”, K. Alver (der.) *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri içinde* (251-285), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sapiro, G. (2019). *Edebiyat Sosyolojisi*. E. C. Gürcan (çev.) Ankara: Doğu Batı yayınları.
- Tezcan, M. (1970). “Sosyolojik Yönden Köy”, *Amme İdaresi Dergisi*, 3 (3): 151-182.

ŞAIRTÎYA ŞÊX ZÎYAEDDÎNÊ NORŞÎNÎ (HEZRET)

M. Zana KARAK

KURTE

Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî (Hezret) alim û miderisekî heyama dawî ya Osmanî ye. Zîyaeddîn 1856an de li navçeya Hizana Bedlîsê hatiye dunyayê û bi leqeba “Hezret” hatiye naskirin. Zîyaeddîn herî pêşî li ba bavê xwe Şêx Ebdurrehmanê Taxî (w. 1886) perwerde bûye, paşê li ba hin alimên meşhûr ên mîna Şêx Fethullahê Werqanîsî (w. 1899) perwerdeya xwe berdeyam kiriye û xilafet jî ji wî wergirtiye. Di sala 1889an de Şêx Fethullah ew bî îrşadê wezîfedar kiriye. Hezret li Bedlîs û derdora wê dest bi îrşadê kiriye û paşê postnişîniya tekyaya Norşînê jî kiriye. Di silsileya terîqeta Neqşebendîya Xalidîtiyê de cihekî girîng digire û îcazeyaya ilm û terîqetê daye gelek kesan. Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî di Şerê Cîhanê yê Yekem de jî bi yekîneyên dildar re li dijî Rûsan şer kiriye û milekî wî jê bûye û bûye xazî. Herweha birayên wî Mihemmed Saîd û Mihemed Eşref jî di şer de şehîd bûne. Şêx Mihemed Zîyaeddîn di 1924an de wefat kiriye û gora wî li Norşînê ye. Li gorî agahiyên li ber destê me berhema ku ji nameyên wî pêk tên bi navê *Mektûbatê* hatiye weşandin. Heta niha ev helbest di lîteratûrê de cî negirtibû û hay ji hebûna helbestnûsiya Hezret tunebû. Di vê xebatê de em ê li ser helbesteke wî ku heta niha nehatiye weşandin bisekinin. Em ê di vê xebatê de vê helbestê ji aliyê ruxsarî û naverokî ve binirxînin û ligel destxetê metna transkîrîbekirî pêşkêş bikin. Bi vê lêkolînê dê di çarçoveya Neqşebendîtiya Xalidîtiyê de aliyê wî yê edebî û tesewîfî jî zelaltir bibe.

Peyvên Sereke: Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî, Neqşebendî, Tekyaya Norşînê, Hezret, Şêx Fethullahê Werqanîsî

M. Zana KARAK, Lîsansa Bilind a Kurdî, Lêkolerê Serbixwe, / MA in Kurdish, Independent Researcher
e-mail: m.zana47@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1681-4917

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01.08.2022

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 20.09.2022

Published / Makale Yayın Tarihi: 30.09.2022

Doi: 10.35859/jms.2022.1152016

Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism:

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atıf:

M.Z. (2022). Şairtiya Şêx Zîyaeddînê Norşînî (Hezret), The Journal of Mesopotamian Studies, 7 (2), ss. 185 - 201
DOI: 10.35859/jms.2022.1152016

Norşinli Şeyh Ziyaeddin'in (Hazret) Şairliği

ÖZ

Şeyh Muhammed Ziyaeddin (Hazret), Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış önemli müderis ve âlimlerden biridir. Ziyaeddin, 1856 yılında Bitlis'e bağlı Hizan ilçesinde dünyaya gelmiş ve "Hazret" lakabıyla tanınmıştır. Ziyaeddin ilk eğitimini babası Şeyh Abdurrahman-ı Tahi'nin (ö. 1886) yanında almış, daha sonra Şeyh Fethullah-ı Verkanisi (ö. 1899) gibi ünlü âlimlerin yanında eğitime devam etmiş ve Şeyh Fethullah-ı Verkanisi'nden hilafetini almıştır. Şeyh Fethullah 1889'da Hazreti irşadla görevlendirmiş, Hazret de Bitlis ve çevresinde irşada başlamış, daha sonra Norşin Dergahı postnişiniliğini de yapmıştır. Ziyaeddin, Halidî Nakşibendi tarikatı silsilesinde önemli bir yere sahip olup birçok kişiye ilim ve tarikat icazeti vermiştir. Norşinli Şeyh Muhammed Ziyaeddin Birinci Dünya Savaşı'nda gönüllü birliklerle Ruslara karşı savaşmış ve bir kolunu kaybederek gazi olmuştur. Ayrıca kardeşleri Muhammed Said ve Muhammed Eşref de bu savaşta şehit düşmüşlerdir. Şeyh Muhammed Ziyaeddin 1924 yılında vefat etmiş ve Norşinde medfundur. Elimizdeki bilgilere göre mektuplarından oluşan eseri *Mektubat* adıyla yayımlanmıştır. Şimdiye kadar bu şiiri literatüre girmemişti ve Hazret'in şairliğine dair hiçbir şey bilinmiyordu. Bu çalışmamızda onun henüz yayımlanmamış bir şiiri üzerine durulacaktır. Bu çalışmamızda bu şiiri şekil ve muhteva açısından değerlendirip, şiirin transkripsiyonlu metni ve elyazmasını birlikte sunacağız. Bu çalışma ile Ziyaeddin'in Nakşi Halidilik çerçevesinde edebi ve tasavvufi yönleri ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Norşinli Şeyh Muhamed Ziyaeddin, Nakşibendi, Norşin Tekyası, Hazret, Şeyh Fethullah-ı Verkanisi

Poetry of Sheikh Diya-ad-din Norshini (Hadhrat)

ABSTRACT

Sheikh Muhammad Diya-ad-din Norshini (Hadhrat) is a scholar and teacher of the last era of Ottoman Empire. Diya-ad-din was born in 1856 in town of Hizan of Bedlis and was known by the nickname "Hadhrat". Diya-ad-din received his first education with his father, Sheikh Abdurrahman-i Tahi (d. 1886), then continued his education with famous scholars such as Sheikh Fethullah-i Verkanisi (d. 1899) and received his caliphate from also Sheikh Fethullah-i Verkanisi. In 1889, Sheikh Fethullah appointed him as the irshad. Hadhrat started his work as a religious guidance in Bedlis and nearby settlements and later he also supervise the Dervish Lodge of Norshin. Diya-ad-din has an important place in the Khalidi Naqshbandi sect and he also gave the authorization of religious and science to many people. Sheikh Muhammad Diya-ad-din Norshini fought against the Russian troops in the First World War as a member of voluntary units and lost his arm. Also, his brothers Muhammad Said and Muhammad Ashraf were martyred in the war. Sheikh Muhammad Diya-ad-din died in 1924 and his grave is in Norshin. According to the information that we have, his work consisting of his letters was published by the name *Mektubat*. Until now, this poem had not been included in the literature and there was no awareness of the existence of Hathrat's poetry. In this work, we will focus on one of his poems that has not been published yet and we will evaluate this poem from the point of view of authorship

and content and present the transcribed text along with the manuscript. By this research, literary and mystical side of Diya-ad-din will become clearer in the context of Khalidity's tradition.

Keywords: Sheikh Muhammad Diya-ad-din Norshini, Naqshbandi, Dervish Lodge of Norshin, Hezret, Sheikh Fethullah Werqanisi

EXTENDED SUMMARY

Dozens of scholars and poets grew up in and around the Norshin Lodge, and this one played a major role in the development of religious-mystical and literary sciences. Sheikh Muhammed Ziyaeddin also went through a good education because he was the disciple and caliph of this dervish lodge.

Sheikh Muhammed Ziyaeddin (Hezret) from Norshin is one of the important professors and scholars who lived in the last periods of the Ottoman Empire. Ziyaeddin was born in the Hizan district of Bitlis in 1856 and was known by the nickname "Hezret". Ziyaeddin received his first education with his father, Sheikh Abdurrahman-i Tahi (d. 1886), then continued his education with famous scholars such as Sheikh Fethullah-i Verkanisi (d. 1899), and then from Sheikh Fethullah-i Verkanisi to the Naqshbandi order got his caliphate.

Sheikh Fethullah appointed Sheikh Mohammed Ziyaeddin with guidance in 1889. Hezret also started enlightenment in Bitlis and its environs, and later he also served as the postnishin of the Norshin Lodge. Hezret had an important place in the Khalidi-Nakshibendi sect and gave many people knowledge and sect licenses. Sheikh Muhammed Ziyaeddin served as a guide for a total of 34 years. In addition, his students and caliphs have fulfilled the duty of guidance for many years in various regions like him. According to different sources, between 13 and 16 people received the caliphate of tariqa from the Hezret.

In addition to his religious and mystical personality, Sheikh Muhammed Ziyaeddin from Norshin also has a social and patriotic aspect. Hezret fought against the Russians in the First World War with his family and volunteers made up of his followers and became a veteran by losing one of his arms. In addition, his brothers Muhammed Said and Muhammed Eşref were martyred in this war. Sheikh Muhammed Ziyaeddin died in 1924 and is buried next to his father, Sheikh Abdurrahman-ı Tahi, in Norshin.

In Kurdish literature, poets of the Halidi and Kurdish Principalities period wrote eulogies and elegies in different forms. Many poets wrote poems in different forms and genres around the Naqshbandi-Khalidi Lodges. An example of the poems written around lodge is mentioned in this study.

According to the information we have, the work consisting of the letters of Hezret was published under the name of Mektubat. Until now, no information was known about Hezret's poetry in the field of Kurdish literature, and none of his poems were included in the literature. As a result of this study, one of his poems was found in a journal. This poem was registered in the name of Hezret and was written under his pseudonym "Ziya".

This poem of Sheikh Muhammed Ziyaeddin was written in the form of quatrain and this poem, which consists of 16 quatrains, was written in the form of eulogy. Sufi mazmuns are also included in this poem of Hezret. This poem is also a product of dervish lodge literature, since Hezret is a product of the Naqshbandi-Khalidi convent.

When we look at this poem, it is seen that its language is not very complicated and it is an understandable language. But there are also foreign words and compositions in the poem.

In this study, his unpublished poem will be focused on. This poem of Hezret will be evaluated in terms of form and content, and the transcribed text and manuscript of the poem will be presented together. With this study, the literary and mystical aspects of Ziyaeddin within the framework of Naqshbandi-Khalidi will be revealed. In addition, this newly discovered poem will be an important data for classical Kurdish literature.

Destpêk

Roj bi roj berhemên nû yên di qada edebîyata Kurdî de derdikevin holê. Bi keşfkirina materyalên nû qada edebîyata Kurdî jî berfirehtir dibe û derfeta xebat û tesbîtên nû ji lêkolera re çêdibe. Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî yek ji wan kesayetên edebî ye ku heta niha aliyê wî yê helbestnûsîyê nehatiye zanîn. Di vê xebatê de helbesteke Hezret dê bê pêşkêşkirin. Şêx Zîyaeddîn di serdema dawî ya Osmanî de jîyaye û ev yek jî rastî heyama Xalidîtiyê tê. Piştî serdema mîrektîyên Kurd, Neqşebendîtiya Xalidîtiyê jî rengê xwe daye edebîyata Kurdî û di edebîyata Kurdî de bizavek ava kiriye û heyamekê temsîl dike. Şêx Mihemedê Zîyaeddîn jî yek ji şêxên terîqeta Neqşebendîtiya Xalidîtiyê ye û murîdê Şêx Fethullahê Werqanîsî (w. 1317/1889) ye ku ew jî muderîsekî mezin û murîdê Şêx Ebdurrehmanê Taxî ye.

Li derdora Tekyaya Norşînê bi dehan alim û helbestkar derketine û ev tekyaya di pêşketina ilmên dinî-tesewîfî û edebî de roleke mezin bi cih anîye. Şêx Mihemed Zîyaeddîn jî ji ber ku murîd û xelîfeyekî vê tekyayê û paşê jî bûye postnişînê vê tekyayê di vê çarçoveya de weke alimekî vê tekyayê tê hesibandin. Lewra Hezret mehsûlê dergahên Neqşebendî-Xalidîyê ye û ev helbesta wî jî mehsûlê edebîyata tekyayê ye.

Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî ev helbesta xwe ku bûye mijara vê xebatê bi mexlesa “Zîya” nivîsîye. Ev helbesta ku nû hatiye peyda kirin dê ji bo edebîyata Kurdî ya klasîk jî bibe daneyekê girîng. Çarçoveya vê xebatê dê bi vê helbestê sînordar be. Lewra heta niha haya me ji helbestên wî yên dinê çênebûne û ger hebin jî hêj nehatiye peyda kirin. Beriya em derbasî nîrxandina helbestê bibin em ê derbarê jîyan û berhemên Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî de kurteagahîyekê bidin.

1. Jîyana Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî û Berhemên Wî

1.1. Kurtejiyana Şêx Mihemed Zîyaeddîn (Hezret)

Şêx Mihemed Zîyaeddîn li gundê Usba (Uvseb-Doğrular) nahîyeya Ispahirt¹ a Hîzana navçeya Bedlîsê di 7ê Cemîyê Axira 1272yan (1855/56ê miladî) de hatiye dinê² (Ardîç, 2009: 29; Korkusuz, 2010: 225; Baz, 2014: 89). Navê bavê wî Şêx Ebdurrehmanê Taxî (w.1886) ye û ew jî kurê Mela Mehmûd e ku bi eslê xwe Şîrwanî ye û ew jî kurê Mela Mihemed e. (Korkusuz, 2010: 225; Yücel, 2015: 3; Başar, 2018: 4).

Şêx Mihemed Zîyaeddîn pêşî li ba bavê xwe dest bi xwendinê kiriye û tehsîla medreseyê jî pêşî li gundê Helenzeyê li ba Mela Mistefayê Helenzeyê Bedewî dest pê kiriye û paşê bi birayê xwe Ebdurrahman re li ba Şêx Fethullahê Werqanîsî xwendina xwe domandiye. Hemû tehsîla xwe li ba Şêx Fethullahê Werqanîsî tamam kiriye (Yücel, 2015, r. 5) û îcazeya xwe ya ilmî jî ji wî wergirtiye. Herweha dersên tesewîfî jî pêşî li ba bavê xwe û paşê li ba Şêx Fethullahî girtiye û piştî tamamkirina seyr û silûkê jî îcazeya xwe ya terîqê ji Şêx Fethullahê Werqanîsî standiye. Şêx Fethullah di 1889an de, Şêx Zîyaeddîn ji bo îrşadê belav bike wezîfedar kiriye.

1 Ev navê mintiqeyekê ye ku gundê Tax û Nûrsê jî di nav de ye. Di hin çavkaniyan de weke Sibayert, Ispahirt û Ispahirt jî derbas dibe. Bnr. (Başar, 2018.)

2 Li gorî Şêx Mihemed Asimê Oxînî û Mufit Yüksel di 1273yan de hatiye dinê; li gorî Yeliz Başar 1274 (1858) de hatiye dinê. (Oxînî, 2017, r. 177; Yüksel, 2018; Başar, 2018, r. 4).

Diya bavê Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî seyîdeyeke ku ji binemala Hz. Huseyn e. Şêx Mihemed Zîyaeddîn di jîyana xwe de carekê zewicîye, ji jina wî ya Medîneyê lawekî bi navê Fethullah û keçeke bi navê Aîşeyê çêbûye. Kurê wî Fethullah berîya wefata wî bi 10-15 rojan wefat kiriye (Yücel, 2015: 117).

Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî di Şerê Cîhanê yê Yekem de ji murîdên xwe yekîneyên dildar ava kiriye û li dijî Rûsan şer kiriye û di vî şerî de milekî wî jê bûye û bûye xazî. Bi heman awayî birayên wî Mihemmed Saîd û Mihemed Eşref jî di şer de şehîd bûne. Piştî şer padişahê Osmanî Mehmed Reşad jê re madalya şandîye, ew pîroz û teqdîr kiriye. Bi minasebeta xazîbûn û xizmetên wî yê di şer de jê re berat û milekî protez jî şandîye. Herweha Mistefa Kemal Atatirk jî ji bo serfirazî û xizmetên wî behsa wî kiriye û jê re name şandîye (Yüksel, 2018; Başar, 2018: 7-9).

Şêx Mihemed Zîyaeddîn ders daye gelek kesan, herweha îcazeya terîqeta Neqşîbendîyê jî daye gelek kesan. Hezret li gorî çavkanîyên cuda di navbera 13-16 xelîfe li pey xwe hiştine³, ew jî ev in; Mela Mihemed Emînê Qursincî (Melayê Mezin, w. 1352/1933), Mela Ebdulkerîmê Sipahirtî/Hîzanî (w. 1333/1914), Şêx Ehmedê Xiznewî (w. 1369/1950), Şêx Mehmûdê Qerekoyî (Warto-Mûş, w. 1372/1953), Şêx Mihemed Selîmê Hezanî (w. 1935-36), Şêx Mehmûdê Zoqeydî (Halenze-Sêrt, 1364/1944), Şêx Elaeddînê Werqanisî-Oxînî (Kurê Şêx Fethulahê Werqanisî, w. 1368/1948-49), Şêx Şehabeddînê Tîlî (nehîyeya Mûşê, w. 1326/1908), Mela Ubeydullahê Tîlî (kurê Şêx Şehabeddîn, 1345/1926), Mela Xelîlê Koxakî/Tîlî (gundê Kopa Mûşê), Mela Yûsîfê Tekmanî/Hûrtî, Şêx Ebdurrehmanê Çoqreşî (w. 1929), Şêx Îbrahîmê Abirî, Mela Ebbas Şûşarî, Mela Xalidê Poxaşî (gundê Reşadîyeyê) (Oxînî, 2017: 177-180; Korkusuz, 2010: 249; Yıldırım, 2018: 149-150; Yüksel, 2018; Başar, 2018: 12-13; Yücel, 2015: 88-89).

Hezret berîya wefata murşîdê xwe 10 sal û piştî wefata wî jî 24 sal bi tevahî 34 salan wezîfeya îrsadê kiriye (Ziyâuddin, 1977: 9; Haznevî, 2012:18).

Şêx Mihemed Zîyaeddîn, hicrî di sala 17ê Receba 1342yan⁴ (23yê Sibata 1924) de li Norşînê wefat kiriye û di goristana bavê xwe de medfûn e (Oxînî, 2017: 177; Yüksel, 2018: Başar, 2018: 10).

Tarîxa wefata Hezret di mersîyeyên xelîfeyên wî de jî hatiye nivîsîn. Şêx Mihemed Selîmê Hezanî (w.1936) li pey wefata şêxê xwe Şêx Zîyaeddîn mersîyeyek nivîsîye. Hezanî tê de bi hesabê ebcêdê dîroka wefata wî weke 1342yê hicrî bi vî awayî daye nîşandan:

Di sê sed 'erbe'în bû zem digel isneyn fuzûn bû xem
Digel elfê elif bûn em ez im goyînê sehrâe

Ev malik li gorî hesabê ebcêdê dîroka wefata Şêx Zîyaeddîn dide me. Ew tarîx jî weha ye: sê sed (300) + 'erbe'în (40) + isneyn (2) + elf (1000) = 1342yê hicrî (1923/1924 miladî). (Karak, 2021: 49). Ev agahîya di vî mersîyeyê de jî dîroka wefata wî ya 1924an piştrast dike.

3 Li gorî Şêx Mihemed Asîmê Oxînî û Korkusuz yek ji 16 xelîfeyên Hezret jî Mela Mistefa Zokî ye (Oxînî, 2017: 177-180).

4 Li gorî Korkusuz; Hicrî 29ê Receba 1342 û Rûmî 9ê Sibata 1940î de; li gorî Îbrahîm Baz di 27ê Receba 1342 (1923)yan de; li gorî Ömer Tayful Yücel jî di 27ê Receba 1341ê (15ê Adara 1923yan) de wefat kiriye (Korkusuz, 2010: 249; Baz, 2014: 89; Yücel, 2015: 118).

1.2. Berhemên Wî

Bi qasî em dizanin ji bilî berhema wî ya bi navê *Mektûbat* ku ji 113-114 nameyên wî pêk tên ti berhemên wî yên din tune ne. Heta niha em rastî ti helbestên wî jî nehatibûn ku li derekê behs jê hatibe kirin an hatibe weşandin. Lêbelê di encama xebatên me de em di mecmû'eyekê de rastî helbestekê hatin ku ev helbest hem li ser navê wî hatiye qeydkirin hem jî mexlesa wî "Zîya" tê de heye. Ev helbesta wî jî di "mecmûeyeke helbestên muxtelîf"⁵ de cî digire. Li gorî agahiyên li ber destê me wekî din ti helbestên wî neketine lîteratura Kurdî.

Di vê xebatê de dê li ser vê helbestê bê rawestîn û helbest dê ji aliyê ruxsarî û naverokî ve bê nîrxandin û dê metna transkîrîbekîrî ya helbestê tevî destxeta wê bê parvekirin.

2. Vekolîna Helbestê

Şêx Mihemed Zîyaeddîn ev helbesta xwe bi teşeya murebbe'ê ango çarîneyê û bi cûreya medhîyeyê nivîsiye. Li vir divê em pêşî vê termê bi kurtasî bidin naskirin.

Weke têgeheke edebîyatê ji wê teşeya nezmê re ku her bendeke wê ji çar risteyên hemkêş pêk tê "murebbe'" (çarîne) tê gotin (Saraç, 2013:111). Bi gotineke din menzûmeyên ku yekeya wan bend e, hemû bendên wan ji çar risteyan pêk tên û ji aliyê helbestkarekî ve bi heman kêşê û bi awayekî pîrserwa hatibin nivîsîn, ew menzûme weke "murebbe'" tê binavkirin. Di Kurdî de bêjeya "çarîne"yê ji bo murebbe'ê tê bikaranîn. Di edebîyata klasîk a Rojhilatî de serwaya murebbe'ê bi awayekî giştî bi du şeweyan çê dibe: Şeweya yekem: "aaab, cccb, dddb..." e şeweya duyem jî: "aaaa, bbba, ccca..." ye. Eger murebbe' tenê bi rêya serwayên risteyên dawî bi hev ve werin girêdan, jê re "murebbe'a muzdewic" û eger digel hevbeşîya serwayê bi rêya dubarekirina riste/risteyên dawî bi hev ve werin girêdan ji vê re jî "murebbe'a mutekkerir" tê gotin (Adak, 2019: 371).

Di murebbe'an de bi piranî benda pêşî di nava xwe de bi serwa ye û sê rêzên pêşî yên bendên dinê jî di nava xwe de bi serwa ne û herweha dîsa rêzên dawî bi benda pêşî re bi serwa ne (Saraç, 2013: 111).

Di edebîyata Kurdî de hem helbestkarên serdema mîrektîyan hem jî yên serdema Xalîdîtiyê murebe', medhîye û mersîye nivîsîne. Li derdora Tekyayên Neqşebendîya Xalîdîyê jî kesên weke Seydayê Licî, Şêx Ebdilqadirê Hezanî, Şêx Mihemed Selîmê Hezanî, Şêx Fethullahê Hezroyî, Şêx Îsmetullahê Karazî, Seydayê Xasî û bi dehan helbestkarên din medhîye û mersîye (şîname) nivîsîne.

Di edebiyata klasîk a Îslamî de helbestên ku mijara wan pesn û sîtayîş e wek "medhîye" tên binavkirin. Di medhîyeyan de bi gelemperî pesnê kesên payebilind tên dayîn ku bi piranî ew kes ji desthilatdarên siyasî (şah, sultan, emîr û endamên malbatên wan ên wek xuşk, bira, dê û zarokên wan), burokratên dewletê (wezîr, serleşker, qadî û hwd.) kesayetên girîng ên civakê (dewlemend, pehlewani û hwd.) û kesayet û figurên dînî (Xweda, Pêxember, sehabî, ehlê beyta Pêxember, mela, şêx û hwd.) pêk tên (Adak, 2019: 135).

5 Li gorî agahiyên ber dest ev mecmûe weke ya Mela Seîd Ergin tê zanîn, mecmûe ji aliyê Mela Ehmedê Cewzî (w. 2010) ve hatiye îstinsaxkirin û tê de bi piranî helbestên Heçî Fettahê Hezroyî hene. Xebatên me yên li ser mecmûeyê didomin.

Di edebiyata Kurdî de ji bo mîrên mirektîyan medhîye hatine nivîsin. Piştî dawîlêhatina mîrektîyan ew valahî bi terîqetan hatine tijekirin û gelek medhîye û mersîye ji bo şêxên terîqetan hatine nivîsin. Dema em li vê helbesta Şêx Mihemed Zîyaeddîn jî mêze dikin ev yek bi zelalî tê dîtîn. Ji ber ku Hezret jî şêxekî terîqetê û peyrewê terîqeta Neqşebendîtiyê bû ev yek bandor li ser helbestnivîsîna wî jî kiriye. Şêx Mihemed Zîyaeddîn jî helbesta xwe bi cûreya medhîye nivîsîye.

Em ê li ser vê helbesta Şêx Mihemed Zîyaeddîn lêkolîna xwe ji aliyê ruxsarî û naverokî ve bikin û nirxandinên xwe pêşkêş bikin.

2.1. Ji Alîyê Ruxsarî ve

Di vê beşê de em ê ji aliyê ruxsarî ve lêkolîna xwe bikin û em ê li ser teşe, kêş, serwabendî û mexlesê bisekinin.

2.1.1. Teşe, Kêş û Serwabendîya Helbestê

Ev helbesta Şêx Mihemed Zîyaeddîn bi teşeya murebbe‘ê ango bi çarîneyê hatiye nivîsîn û ji 16 çarîneyan pêk tê. Kêşa vê helbestê jî ji behra remelê fa‘ilatun / fa‘ilatun (fa‘ilatun / fa‘ilun) e. Bendên helbestê bi 8 kiteyan hatiye saz kirin. Lêbelê hemû risteyên dawîya bendan bi 7 kiteyan hatiye saz kirin.

1. Sema eflakê e‘ la î
Kewkeba necma cela î
Meçleha husna buha î
Her tu î durra beîn

Şêweya vê murebbe‘ê di nav şêweyên standart de şêweya “Murebbe‘a Muzdewica Bêmetle“ e. Lewra her sê risteyên pêşî yên benda yekem hemserwa ne û risteya çarem cuda ye. Di bendên din de ji risteyên dawî bi risteya çarem a benda yekem re hemserwa ne û risteyên berî wê jî di nav xwe de hemserwa ne. Şemaya vê şêweyê aaab, cccb, dddb ... ye (Adak, 2019: 371-376).

Em dibînin ku di vê helbestê serwaya bingehîn heye, lê paşserwa di hemû bendan de tune ye û di piranîya bendan de di her sê risteyên serê bendan de heye. Di risteyên dawî yên hemû bendên helbestê de “n” herfa rewîyê ye û “î” jî herfa rîdfê ye. Cureya serwaya vê helbestê jî “murdef” e. Ev serwa di dawîya riste û bendan de di navbera bêjeyên beîn, deranîn, kîn, semîn, evîn, dîn, Berîn, mubîn, kemîn, birîn, aferîn, tîn, mubîn, enwerîn û venîn de pêk hatiye.

Tê dîtîn ku di vê helbestê serwaya bingehîn “în” e û di dawîya hemû bendan de bûye serwabendî û helbest bi vê serwabendîyê bi hev ve hatiye girêdan.

2.1.2. Mexlesa Helbestkar

Di edebîyata klasîk de mexles mîna îmzeyaya helbestkar e û bi piranî di dawîya helbestan de mexles tîn bikaranîn. Hin helbestkaran navê xwe jî weke mexles bi kar anîne. Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşîni jî di helbesta xwe de mexles bi kar anîye. Di vê helbestê de mexlesa ku bi kar anîye “Zîya” ye ku ew jî ji navê wî ye rastîn pêk tê. Hezret mexlesa xwe di benda dawî ya 16em de û bi kar anîye:

16. Her du birhan da ku birq e
Yek li xerbê yek li şerq e
Lê Zîya' bû mest û xerq e
Jê diçêt nal û venîn

Tablo 1: *Hin taybetîyên ruxsarî yên helbestê:*

Helbestkar	Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî (1856 -1924)
Serdem	Sedsala 19-20. (Serdema Osmanî ya Dawî)
Herêm	Norşîn-Hîzana Bedlîsê
Ziman-Zarave	Kurdîya Kurmancî
Teşeya Nezmê	Murebbe'
Yekeya Nezmê	Bend
Hejmara Bendan	16 Bend
Kêş, Qalib û Behra Erûzê	fa'ilatun / fa'ilatun (fa'ilatun / fa'ilun) (Behra Remelê)
Serwa (Serwabendî)	"în" Serwaya murdef e
Şemaya Serwayê	aaab, cccb, dddb, ...
Paşserwa	Di her bendê de cuda ye
Mexles û Cihê Wê	"Zîya", Benda 16em a dawî

2.2. Ji Alîyê Naverokê ve

Di vê beşê de jî em ê helbestê ji alîyê tema, ziman, uslûba helbestkar, hunerên edebî û ji alîyê kevneşopî û girîngîya wê ya di edebîyata Kurdî de binirxînin.

2.2.1. Mijar û Cûreya Helbestê

Ji metna helbestê jî xuya dibe ku cûreya vê murebbe'ê medhîye ye. Weke ku me li jor jî anîbû ziman ji helbestên ku ji bo pesn û medhê kesekî têne nivîsîn medhîye tê gotin. Ev helbest jî bi vê cûreya medhîyeyê û bi teşeya murebbe'ê hatiye nivîsîn

Divê em ji bo cûreya vê murebbe'ê şerhekê jî li wir deynin. Gava ev helbesta murebbe' li derdora tekyayê û bi hizra tesewifê li ser eşq, hesret û veqetîna ji bo murşîdan hatibe nivîsîn, belkî em jê re bikaribin bibêjin "çarîneya tekyayê" (murebbe'a tekyayê). Lewra divê em bizanibin ku li derdora tekyayan li gorî xisûsiyetên tekyayê bi gelek teşeyan li ser şêx û murşîdan heman mijarên medh û şînê hatine nivîsîn.

Gava em bala xwe didin kategoriya helbestên li derdora tekyayan hatine nivîsîn; em dibînin ku teşeyê her çiqas jî hev cuda bin jî mijar pir zêde nêzî hev in û heta piraniya wan jî tîkê hev in, tenê navên murîd û murşîdan guherîne. Abdurrahman Adak li ser murebbe'ên Kurdî yê qonaxa edebîyata tekyayê weha dibêje; "Piştî ku di dawîya mîrektîyan de di çarçoveya Qadirî û Neqşebendîtiyê de edebîyata tekyayê dest pê kiriye, êdî helbestên ku nakevin kategoriya sebkê Iraqî jî hatine nivîsîn. Di helbesta

tekyayê ya vê qonaxê de zimanê helbestê sivik bûye û hêmanên sebkê Iraqî hinekî hatine terikandin. Bi qasî ku tê dîtin di vê qonaxê de murebbe' jî wek teşeyeke nezmê belav bûye. Di van murebbe'an de hinekî jî li pey şopa Feqîyê Teyran zimanekî sade hatiye bikaranîn. Lêbelê li ser mijarên bi tekyayê ve girêdayî hatiye rawestan ku di murebbe'ên Feqî de nayên dîtin" (Adak, 2019:572).

Di ekola Neqşebendîya Xalidîyê de di navbera murîd û murşîdan de têkilîyeke cuda heye ku ev yek di helbestan de dişibe têkilîya di navbera 'aşîq û me'sûqan. Adak ji bo xezelên bi vî rengî dibêje "xezela tekyayê" (Adak, 2019: 227-229). Ger ev helbest jî li ser medh û hezkirina ji bo şêx hatibe nivîsîn û em vê binavkirina Adak jî li ber çavan bigirin, em dikarin ji vê cûreyê re jî bibêjin "murebbe'a tekyayê". Lewra di vir de jî em dikarin medh û hezkirina li ji bo murşîd bibînin û ev hezkirin di dereceya eşqê de, di asta eşqa tesewîfî de tê xuyakirin. Di vê helbesta Zîya de mezmûnên tesewîfî jî li pêş in. Lewra helbest mehsûleke edebîyata tekyayaê ye.

8. Qibleya qible-nenasan
Ke' beya Ke' be-şinasan
Muhrema cinn û we nasan
Lê nezer heddê mubîn

9. Lê nezer helle hêlal e
Ew heyata ruh li bal e
Pertewê nûr û cemal e
Lew di cebhe der kemîn

Şêx Mihemed Zîyaeddîn di vê medhîyeyê de mûhtemelen pesnê şêxê xwe daye, lêbelê ew bi nav nekiriye. Lê ev evîndara ku şair li ser dinale em texmîn dikin ku ew murşîdê wî ye ango şêxê wî yê terîqê ye.

3. Dil ji bo wê dil-ruba' î
Mebde'ê cewr û cefa' î
Menşea şewq û şefa' î
Her bi cehd û se'y û kîn

5. Xeste'ê wechê di mest im
Bulbulê gulşen perest im
Hulle'ê fexrê dibestim
Min diye meyl û evîn

10. Cubhet û dêmê bi xal e
Zilfê reş ser da bimale
Dil li ser da'im dinale
Ew tîjî daş û birîn

11. Ew tîjî daş û elem bû
Lew şehîfe tev reqem bû

- Ebr û mijganê qelem bû
Herf û noqte aferîn
12. Noqte û reyhan û lale
Bisk û zilfan wê li bal e
Ew kemenda ibnî Zal e
În li Heşen Huşeyîn

Ji van benda jî bi zelalî xuya dibe ku murîd gava pesnê murşîdê xwe dide mîna ku teswîra keçeke delal dike û ew her tim li ser dinale. Bi îfadeya “Hesen Huseyîn”ê ve jî atîfî ehlê beytê kiriye û me berê jî li jor behs kiribû ku diya Hezret jî vê binemalê ye.

Ev medhê li vir jî dîsa di çarçoveya têkilîya murîd û murşîdîyê de ye. Murîd murşîdê xwe weke dilberê weke me’şûqekê dibîne, lê ev dîtîna di çarçoveya tesewîfê de ye, ne mîna evîneke di navbera keç û xortekî de be.

2.2.2. Ziman û Uslûba Helbestkar

Gava em li vê helbestê dinihêrin em dibînin ku zimanê wî zêde ne girîft e, lêbelê bêje û terkîbên biyanî jî tê de hene. Hezret jî bilî zimanê dayikê Kurdî zimanê Erebî jî dizanibû û hay ji Farisî jî hebûye. Tesîra Farisî û Erebî kême be jî di helbesta wî de xuya dibe. Zimanê wî yê di helbestê de ne zimanekî giran e, lewra helbest jî bilî çend bêjeyên Erebî û Farisî zimanekî sade û zelal e. Di hin risteyên helbestê de bêje û terkîbên Farisî û Erebî weha ne: “În li Heşen Hûseyîn”, “Tîn û wel-necm û subhan”.

Uslûba wî herikbar e û ev unsûrên ahengê jî mûsîqîyek xweş di helbestê de ava kirine. Em dikarin bibêjin pênuşa helbestkar xurt e û risteyên wî jî ji aliyê edebî ve têr û tîje ne. Lewra gelek cûre ji hunerên edebî ve di helbestê de hatine bikaranîn.

8. Qibleya qible-nenasan
Ke‘beya Ke‘be-şinasan
Muhrema cinn û we nasan
Lê nezer heddê mubîn

Di van risteyan de jî hakimîyet û herikbariya zimanê helbestkar xwe dide der.

2.2.3. Ciwankariya di Helbestê de

Helbestkar bi uslûb û hunerên edebî yê weke telmîh, îstî‘are, teşbîh, telmî‘, nîda, alîterasyon û hwd. ve helbesta xwe xemilandiye. Di helbestê de gelek cûreyên ciwankariyê hene, em ê ji wan çend nimûneyan li vir nîşan bidin:

12. Noqte û reyhan û lale
Bisk û zilfan wê li bal e
Ew kemenda ibnî Zal e
În li Heşen Huşeyîn

Di vê bendê de ji bo ew taybetîya Rustemê Zal ku bi mîrxasî û pehlewaniya xwe ve navdar e, atîf

heye ango li vê derê hunera telmîhê derketiye holê. Dîsa bi Hesên û Huseyîn jî dîsa atîfek ji bo ehlê beytê heye. Herweha bi bêjeyên “reyhan û lale” û “bîsk û zilf”ê jî hunera tenasubê pêk hatiye.

8. Qibleya qible-nenasan
Qe‘ beya Qe‘ be-şinasan
Muħrema cinn û we nasan
Lê nezer heddê mubîn

9. Lê nezer helle helal e
Ew heyata ruħ li bal e
Pertewê nûr û cemal e
Lew di cebhe der kemîn

Di benda 8an de bi tekrara herfên “q” û “b”yê û di vê benda 9an de jî bi tekrara herfên “h”, “l” û “r”yê alîterasyon çêbûye û bi herfa “e”yê jî asonans derketiye holê. Herweha di heman benda 8an de bi bêjeyên “Qible” û “Qe‘be”yê jî hunera tekrîr û tenasubê derketiye holê.

1. Sema eflakê e‘ la î
Kewkeba necma cela î
Meñleħa ħusna buha î
Her tu î durra beîn

Di vê bendê de jî şibandina bi asîman, eflak û stêrkên biriqandî heye, lêbelê kesê hatiye şibandî nehatiye bilêvkirin û îstîareya vekirî derketiye holê.

2. Ew ciwan durra yetîm e
Şorgula baxê cesîm e
Dilber î ‘erşê ‘ezîm e
Dil ji bonê deranîn

Di vê bendê de jî bi şibandina ciwan ya bi durra yetîm û baxê cesîm ve hunera teşbîhê derketiye holê. Dîsa di benda 11em de jî mijank û birûyên yarê bi qelemê hatiye şibandin. Di benda 15em de jî dêm ango hinarikên rû jî bi hilal ango bi heyvê re hatiye şibandin.

13. Lew ew in mi‘ rac û mişkat
Hem li dil seyqal û mişfat
Wan îşaret da gemişkat
Her ew in me‘ nê ji tîn

14. Tîn û wel-necm û subħan
Tev bi wan remzan ku ‘ irfan
Ger hebit dê bit bi ħerfan
Zahirî xetîê mubîn

Di navbera bendên 1, 2, 3, 4 û 8, 9, 10, 11, 12 û 15 û 16an de jî hunera îadeyê derketiye holê. Lewra bêje û îfadeya ku bend pê qediyaye dîsa ew bêje an îfade di serê benda peyrew de jî cî girtiye.

9. Lê nezer helle helal e
Ew heyata ruħ li bal e
Pertewê nûr û cemal e
Lew di cebhe der kemîn

Pertew û nûr di heman maneyê de ne û hunera teradufê pêk anîne. Dîsa di vê bendê de bi “Ew heyata ruh li bal e”yê ve hunera mubalexeyê jî pêk hatiye.

2.2.4. Kevneşopîya Helbestê

Ev helbesta bi teşeya murebbe‘ê bi kevneşopîya têkilîya di navbera murîd û murşîdîyê de hatiye honandin. Di ekola Neqşebendîtiya Xalidîtiyê de têkilîyeke hêzdar a murîd û murşîdîtiyê heye û pîr û murşîdê terîqetê jî murîd re mîna evîndarekê ye, di vê helbestê de jî ev yek xuya dike. Helbestkarên ku li derdora tekyayan mezin bûne piranîya wan murebbe‘ û qesîdeyên medh û şîne yên bi vî rengî nivîsîne. Ev helbest yek jî nimûneya vê kevneşopîyê ye. Di helbestê de jî unsûr û mezmûnên tesewîfî li pêş in û helbest li dora tekyayê hatiye nivîsîn û di kategorîya helbesta terîqî de dikare bê nîrxandin.

2.2.5. Girîngîya Helbestê

Ev helbesta Zîya heta niha nebûbû mijara lêkolînê û di nav literatûra edebîyata Kurdî de cî negirtibû. Ev helbesta wî aliyê wî yê terîqetê yê di nav ekola Neqşebendîtiya Xalidîtiyê de jî nîşan dide û bi heman kevneşopîyê ve wî jî ji bo şêxê xwe medhîye nivîsiye û edîbbûna wî bi vê helbestê derketiye holê.

Ji vê helbestê jî tê fahmkirin ku Hezret jî weke alim û şairekî heyama xwe tevgerîyaye û di çarçoveya kevneşopîya ekola Neqşebendîtiya Xalidîtiyê de helbesta tesewîfî-terîqî nivîsiye. Ji aliyê ziman û edebî ve jî helbesta wî serkeftî û herikbar e. Lewra hem unsûrên edebîyata klasîk û çanda kevneşopîya tekyayan di helbesta wî de bi zelalî xuya dibin, hem jî telmîh di serî de gelek hunerên edebî di helbesta xwe de bi kar anîne.

Tablo 2: *Hin taybetîyên helbestê yên naverokî:*

Helbestkar	Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî (1856 -1924)
Cûreya Nezmê	Medhîye
Ji Alîyê Naverokê	Medh û pesnê şêxê xwe kiriye
Mijar	Medhê şêxê xwe
Tema	Pesn û hezkirina ji bo şêx

3. Metna Transkirîbekirî ya Helbesta Zîya

Me ji nusxeya destxet ev helbesta Şêx Zîyaeddîn (Zîya) bi elîfbêya transkirîpsîyona navneteweyî nivîsî. Ligel elîfbêya veguheztî me hin fikr, îzah û tesbîtên xwe jî di jêrenotan de nîşan dan.

El Mola Hezret Zîya‘eddîn (quddîsesirruh)

1. Sema eflakê e‘ la î
Kewkeba necma cela î
Meçleha husna buha î
Her tu î durra beîn

2. Ew ciwan durra yetîm e
Şorgula baxê cesîm e
Dilber î 'erşê 'ezîm e
Dil ji bonê deranîn
3. Dil ji bo wê dil-ruba' î
Mebde'ê cewr û cefa' î
Menşea şewq û şifa' î
Her bi cehd û se'y û kîn
4. Her bi cehd û se'y û telb e
Dil digel cisman bi herb e
Şuħbeta wî şerq û xerb e
Xeste'ê wechê semîn
5. Xeste'ê wechê di mest im
Bulbulê gulşen-perest im
Hulle'ê fexrê dibestim
Min diye meyl û evîn
6. Hulle'ê fexrê dipoşim
Lew ji meylê mey dinoşim
Her bi vî rengî dicoşim
Min çi xem dinya û dîn
7. Min tu nîne xof û tîrs e
Ger li min carek bipurse
Min qedem ew weqt li Quds e
Qibleya weqtê Berîn
8. Qibleya qible-nenasan
Qe' beya Qe' be-şinasan
Muħrema cinn û we nasan
Lê nezer heddê mubîn
9. Lê nezer helle helal e
Ew heyata ruħ li bal e
Pertewê nûr û cemal e
Lew di cebhe der kemîn

10. Cubhet û dêmê bi xal e
Zilfê reş ser da bimale
Dil li ser da 'im dinale
Ew tijî daş û birîn
11. Ew tijî daş û elem bû
Lew şehîfe tev reqem bû
Ebr û mijganê qelem bû
Herf û noqte aferîn
12. Noqte û reyhan û lale
Bisk û zîlfan wê li bal e
Ew kemenda ibnî Zal e
În li Heşen Huşeyîn
13. Lew ew in mi' rac û mişkat
Hem li dil şeyqal û mişfat
Wan îşaret da gemişkat⁶
Her ew in mihnê ji tîn⁷
14. Tîn û wel-necm û we subhan
Tev bi wan remzan ku ' irfan
Ger hebit dê bit bi herfan
Zahirî xetî mubîn
15. Ger bixwahî xetî û xalan
Tu nezer de l' dêm-hilalan
Neynika şahib-cemalan
Her du dêmê enwerîn
16. Her du birhan da ku birq e
Yek li xerbê yek li şerq e
Lê Zîya' bû mest û xerq e
Jê diçêt nal û henîn

6 Ev bêje tam nehat fahmkirin.

7 Ev dibe ku "Her ew in me'Ûnê ji tîn" be jî.

ENCAM

Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî muderis û alimekî rojhilatî ye û di heyama dawî ya Osmanî de jîyaye. Wî jî di çarçoveya murîd û murşîdiyê de helbest nivîsiye. Heta niha jî bilî *Mektûbata* wî li ti derê em rastî ti berhem û helbesteke wî nehatibûn. Di encama lêkolînê de helbesteke wî ku berîya niha me ew li derekê nedîtîbû ket destê me. Şêx Mihemed Zîyaeddîn di vê helbestê de pesn û methê şêxê xwe anîye ziman.

Di vê helbestê de bi zelalî xuya dibe ku ev helbest a Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî ye. Lewra ev helbest hem li ser navê wî hatiye qeydkirin û hem jî di benda dawî de mexlesa wî “Zîya” heye. Bi vê helbestê Şêx Mihemed Zîyaeddînê Norşînî jî weke şair kete nav lîteratura Kurdî ku wî jî bi şeweya klasîk helbest nivîsiye.

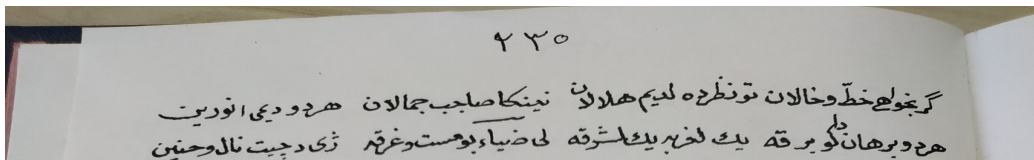
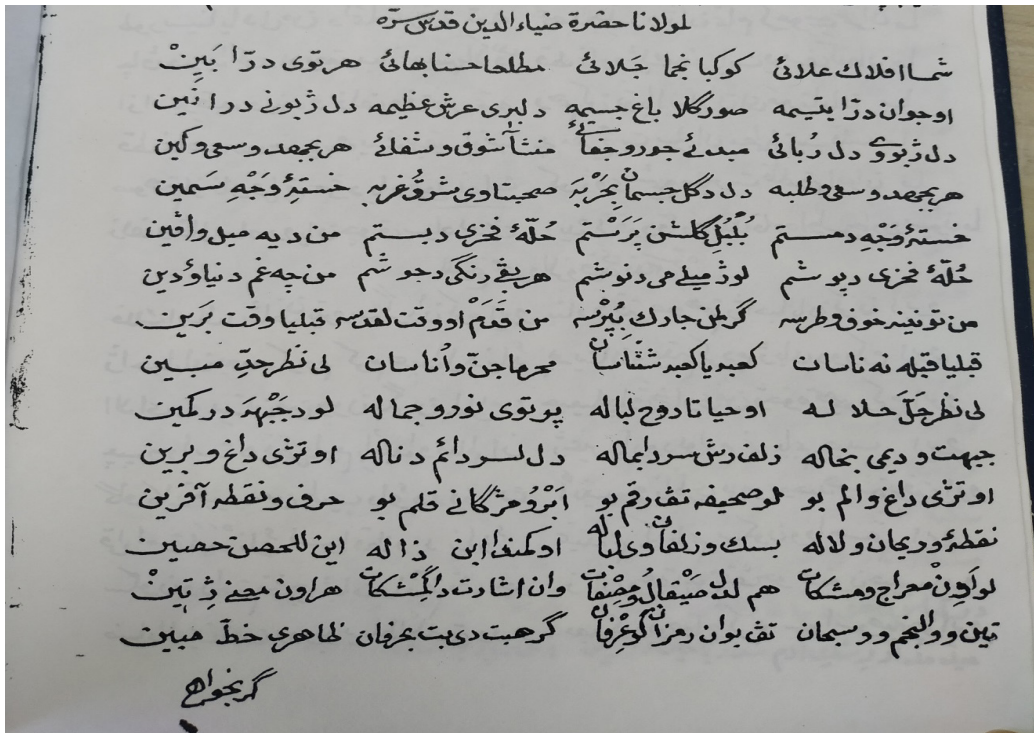
Helbest ji 16 bendan pêk tê û bi teşeya murebbe‘ê hatiye nivîsîn û şeweya vê murebbe‘ê di nav şeweyên standart de şeweya “Murebbe‘a Muzdewica Bêmetle” e. Cûreya wê jî medhîye ye, lêbelê em ji bo cûreya helbestê şerhekê datînin û em dibêjin ev dikare bibe murebbe‘a tekyayê jî. Çunkî ev yek dê bi xisûsiyeteke edebîyata tekyayê ve girêdayî be û em dibêjin çawa ku xezela tekyayê heye, bi vî awayî dibe murebbe‘a tekyayê jî hebe. Herweha helbestên bi teşeyên din ên weke terkîbbend, tercîbbend û muxemmes jî li derdora tekyayan li ser murşîdan hatine nivîsîn û ew helbest jî li gorî cûreya xwe bi van navan dikarin bîn binavkîrin. Weke xezela tekyayê û çarîneya tekyayê.

Çavkanî

- Adak, A. (2019). *Teşeyên Nezmê di Edebiyata Kurdî ya Klasîk de*, Stenbol: Weşanên Nûbiharê.
- Ardeş, M. (2009). *Bidlis ve Çevresinde Yetişen Mutasavvıflar ve Tasavvuf Kültürünün Oluşması*, Van: Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Anabilim Dalı.
- Başar, Y. (2018). *Nakşibendi-Halidi Şeyhi Muhammed Ziyaeddin Nursini'nin Hayatı ve Mektubatındaki Tasavvufi Görüşleri*. Çorum: Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.
- Baz, İ. (2014). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî*, Tasavvuf Dergisi, (34), 75-110.
- Ergin, S. (?). Fotokopîya Nusxeya *Mecmû'eya destxet* (Amd. Miftiyê Çinarê Mela Seîd Ergîn, Mustensîx: Mela Ehmedê Cewzî), n. r. 234-235.
- Haznevî, Ş. A. (2012). *Hazret ve Şah-ı Hazne Hayat ve Menkabeleri*, İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Karak, M. Z. (2021). *Qesîdeya Şêx Mihemed Selîmê Hezanî*. *Kurdiyat*, (3), 41-66.
- Korkusuz, M. Ş. (2010). *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*, İstanbul: Pak Ajans.
- Oxînî, Ş. M. A. (2017). *Birket'l-Kelimat Menkabeler Havuzu*, (Çev.: Kadri Yıldırım), İstanbul: Avesta Yayınları.
- Saraç, Y. (2013). *Klasik Edebiyat Bilgisi; Biçim-Ölçü-Kafiye*, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- Yıldırım, K. (2018). *Kürt Medreseleri ve Alimleri-Tekkelere Bağlı Medreseler*, Cilt: 2, İstanbul: Avesta Yayınları.
- Yücel, Ö. T. (2015). *Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in Hayatı Ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf Anabilim Dalı).
- Yüksel, M. (2018). *Şeyh Abdurrahman Et-Tahi Ve Şeyh Muhammed Ziyâuddin*, (<https://mufity.blogspot.com/2018/09/seyh-abdurrahman-et-tahi-ve-seyh.html>)(Erişim:31.07.2022).
- Ziyâeddîn, Ş. M. (1977). *Mektûbat*, (Trc. Hasib Seven), İstanbul: Yaylacık Matbaası.

PÊVEK

Pêvek 1: Destxeta helbesta navborî



NECİB MAHFÛZ'UN “ŞEHRU'L- 'ASEL” ADLI ÖYKÛSÜNÜN YİTİRİLEN DEĞERLER BAĞLAMINDA TAHLİLİ

Tahir ARAZ, Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı / Ph.D. Candidate, Atatürk University, Arabic Language and Literature
e-mail: tahiraraz@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0225-128X

Tahir ARAZ

ÖZ

Arap edebiyatında hayatının tamamını roman ve öyküye adayarak roman türünün bu edebiyatta kökleşip itibar görmesinin en etkin yazarlarından sayılan Necib Mahfûz'un, her iki türün de şiirle eşdeğer tutulmasındaki büyük katkısı tüm eleştirmenler tarafından kabul görmektedir. Mısır'da tercüme çalışmalarıyla birlikte zemin bulan modern nesir türlerinin birer şube olmasının önündeki engebeli yolları aşan Mahfûz, özellikle romanın başlangıç, olgunlaşma ve zirve dönemlerini bizzat yaşamış birisi olarak Arap edebiyatında bu türün tartışmasız en büyük yazarlarından. Bu çalışmada eserlerinde olaylara geniş bir çerçeveden bakabilme yetisine sahip, 20.yy. Mısır toplumunun temel değerlerinde aksayan yanları dile getiren yazarın, modern roman tekniklerini esas aldığı tavrıyla, sıradan, öğütvari ve propagandacı tarzdan uzak; dönemin ve Arap toplumunun gerçeklerine dokunan bir anlayışla kaleme aldığı “Şehru'l-'Asel” adlı öyküsünün tahlili yapılarak, sosyokültürel çatışmalar odaklı, eleştirel bir perspektifle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, Necib Mahfûz, Şehru'l-'Asel, Yitirilen Değerler.

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 18.07.2022

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 16.09.2022

Published / Makale Yayın Tarihi: 30.09.2022

Doi: 10.35859/jms.2022.1145282

Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism:

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atf:

Araz, T. (2022). Necib Mahfûz'un “Şehru'l-'Asel” Adlı Öyküsünün Yitirilen Değerler Bağlamında Tahlili, The Journal of Mesopotamian Studies, 7 (2), ss. 202 - 218
DOI: 10.35859/jms.2022.1145282

Analyzing the Story of Necib Mahfuz "Shehru'l-'Asel" in the Context of the Lost Values

ABSTRACT

Naguib Mahfouz, who is considered one of the most influential writers in Arabic literature, devoting his whole life to novels and short stories, is accepted by all critics as his great contribution to equating both genres with poetry. It has overcome the rough roads that prevent the modern prose genres, which found ground with the translation studies in Egypt, to become a branch. Mahfouz is one of the greatest writers of this genre in Arabic literature, especially as someone who has personally experienced the beginning, maturation and peak periods of the novel. In this study, with ability to look at events from a wide perspective in his works, the author expresses the flaws in the basic values of Egyptian society at the 20th century, with his attitude based on modern novel techniques which is far from ordinary, advice-like and propagandist. The analysis of his story "Shehru'l-'Asel", which he wrote with an understanding that touches the realities of society, was evaluated with a critical perspective focused on socio-cultural conflicts.

Keywords: Arabic literature, Naguib Mahfouz, *Shehru'l-'Asel*, Lost Values.

EXTENDED SUMMARY

In the beginning of the 20th century Arab society social spaces have changed completely and the social structure has turned into a more complicated structure. Eventually a new youth with different goals and ambitions has emerged. Under those circumstances, Naguib Mahfouz states that this situation reflects the facts on the ground and that it affects is inevitable on the Arabic literature. The World War II, unification of Syria-Egypt, Suez Canal issue and the following 1967 Six-Day War defeat had a tremendous effect on the Egyptian society that accelerated the deterioration of stability and moral crisis in which 'consciousness loss' occurred and reflected in Mahfouz's works with all its reality. In this framework, Naguib Mahfouz's story called "Shehru'l-'Asel" is shaped around the behaviors of a group acting unconsciously; on the other hand, it is one of the works in which a new, enlightened, conscious, hopeful and determined portrait is drawn with the point of rejecting some behaviors that do not comply with the values of the society through the young couple in which the author is also represented, he also questions the political individuals in an implicit way with a fluent, impressive language and style in which lead to the work to take its place in Mahfouz's literature series.

Most of the heroes in the author's works represent the middle class and reflects the inner world in which he was born and raised. In this context, in the story of "Shehru'l-'Asel", which begins with the surprise of the newly married couple in the place they went for their honeymoon in their new home to live happily and peacefully when they meet a stranger who claims to be the maid Umm Abdullah's son instead of her. Naguib Mahfouz meticulous explanation of the surprise leads to the tension in the story to maximize with time by inclusion of other personalities. Naguib Mahfouz reflected the dissolution of the values that are building blocks of society through the anonymous couple's honeymoon in which he never loses hope. Because this hope element is evident in most of the author's works and is reflected in this story as a means of holding on to life.

The "Shehru'l-'Asel" story is one of the Mahfouz works that tells a lot in few words about the loss of consciousness, the fall of the spirit of togetherness, the extent of selfishness and immorality and the decline of values of the Arabic society in general and Egyptian people in particular. In the story, one of the bad guys was stabbed in the heart and the other in the throat as a result of the brawl that started with a fire in the kitchen, they fell to the ground, the police came with the fire brigade and the young couple clings to life after escaping from death. Within the framework of this evaluation in order for the story which is the subject of our study to be properly analyzed and understood the social-political and cultural developments that the Arab world went through should be analyzed well in historical, sociological and literary terms.

Mahfouz, with his attitude based on the modern novel style, writes with an understanding that is far from ordinary, advice-like and propagandist style, and deals with social realities in this story as in his other works. While dealing with the individual, he tries to reflect the lame-degenerate aspects of modern Egyptian society. The author who produces more beautiful and effective works with a minimized and concentrated language based on the power of expression as his experience progresses observes the problems of existence of the middle class with social problems and presents them to his readers in a realistic style by addressing the incurable problems of city society such as corruption, depression, and conflicts. In "Shehru'l-'Asel", Mahfouz who tends to express the problems of the society with symbols within the framework of sociological issues, creates his remarkable texts by concentrating on the element that creates the reality. In his work, Mahfouz takes care to make his criticism in anyway without breaking the hearts by reflecting degenerated society in a plain and elegant language.

The story of "Shehru'l-'Asel" is simple but at the same time is only one of the works that the author tries to reflect his message with his deep style. In general terms, the author uses the contrasts in his works and conveys his message through a style that reaches conclusions by making use of the conflict and tension between these contrasts, is addressing the reader by using the same style in this story. In this sense the action is gradually increased from the beginning to the end of the story in which the impression of descending from the peak of a mountain to the plain is felt. The author criticizes the political authorities of the period with a realistic-symbolistic style, makes his critique in his story by grinding the perpetrators of mental corruption with sharp but almost cloth-wrapped pebbles. Therefore, with its plot, this work appears as a serious criticism of corrupt values and those who cause it in the society in a deep and impressive way.

Giriş

Modern Arap edebiyatının ilk örnekleri matbaanın gelişmesiyle Fransız edebiyatından yapılan tercümelemlerin etkisi ve eğitim kurumlarının yaygınlaştırılması neticesinde 19.yüzyılın ortalarına doğru verilmeye başlanmışsa da, belirgin kıstaslar olmamakla birlikte, *Modern Arap edebiyatının başlangıcı ve hatta Modern Mısır'ın şekillenmeye başladığı tarih olarak, Napolyon'un Mısır'a yönelik 1798'deki askeri hamlesi gösterilir*¹ (Heykel, 1993: 13-14). Bu tarih, "انحطاط" *İnhitât Dönemi* diye adlandırılan özellikle Arap edebiyatında uzun soluklu durağanlığın sona erip, Modern Arap düşüncesinin oluşum sürecini kapsayan, literatürde de "*Arap Rönesansı*" olarak geçen ve bu anlamda siyasi-kültürel bir hareket olarak kabul edilen *en-Nahda* " النهضة " hareketinin² miladı manasına gelir. Ancak roman ve öykü gibi türlerde anlatı tekniğinin geliştirilmesi ve toplumu tüm yönleriyle ele alan eserlerin neşredilmesiyle bu türlerin modern anlamda sağlam bir zemine ulaşması 1930'lara dayanır.

Modern Mısır ve Arap romanının tekevvününde hemen hemen tüm aşamalara şahit olan yazarlardan biri olan Necîb Mahfûz,³ Arap edebiyatında henüz yeni olan roman türünün, Tevfik el-Hakîm'in ifadesiyle, yolunu genişleterek romanı edebiyatın kayda değer en önemli şubesi haline getirmiştir ('Abdul'azîz, 2006: 4-15). Kahire'nin el-Cemâliyye semtinde 11 Aralık 1911'de dünyaya gelen (en-Nekkâş, 2011:15; el-'Înânî, 2002:19) Necîb Mahfûz, din kurallarıyla örf ve geleneğin ağır bastığı bir ailede yetişir (el-'Asîrî, 2010: 29). Mahfûz'un el-Cemâliyye ve el-'Abbâsiyye gibi gelenekçi semtlerle muhafazakâr bir evde büyümesi eserlerinde göreceğimiz fikri yönü üzerinde derin izler bırakır (Vâdî, 2002: 250). Hint, Yunan, Rus, Fransız, İngiliz ve Amerikan edebiyatına ait eserlerden yararlanan yazarın edebi, fikri ve felsefi düşüncelerinin tekevvün etmesinde fikirleri ve eserleriyle etkin olan Mustafa el-Menfalûtî, Abbâs Mahmûd 'Akkâd, Tâhâ Hüseyin ve Mahfûz'u toplumsal sorunlara yönelip bilime öncelik vermeye teşvik eden Selâme Mûsa gibi bazı çağdaşların ciddi etkileri vardır.⁴ Öte yandan yazarı özellikle fikri-edebi açıdan etkileyen Tevfik el-Hakîm'i de unutmamak gerekir. Bu anlamda genel olarak Mahfûz'un edebi alt yapı kültürü derin, geniş ve farklı okumalardan oluşmaktadır.

Nobel Kurulu ve edebiyat eleştirmenleri tarafından "*Kahire'nin Dickens'i*" ya da "*Kahire'nin Balzac'ı*" olarak taltif edilmiş olan Mahfûz'un (Allen, 2005: 129-150; Ürün, 2002: 104) romanlarını eleştirmenler farklı kategorilere ayırıp tasnif etmişlerdir. Mahfûz eserlerinde toplumun farklı kesimlerine mensup her türden insana yer vererek, romanı bu anlamda farklı bir aşamaya taşımıştır. Geniş roman ve öykü türündeki eserlerinin yanında yazarın aylık yayın yapan *el-Mecelletu'l-Cedîde* ve *el-Ma'rîfe* ile haftalık yayın yapan *el-Mecelletu's-Sekâfe* ve *Mecelletu'l-Eyyâm* gibi farklı dergilerde de makaleleri yayımlanmıştır. (Yâğî, 1999: 96-142; Şükrî, 1988: 74-75).

1 Mısır'ın işgali ve etkileri için bkz. Hourani, 1968: 51-89; Zeydân, 2013: 1169; Dayf, 1961: 11-30; el-Fâhûrî, 1986: 11-20.

2 Nahda hareketinin genel özellikleri için bkz. ez-Zeyât, 2013: 433-438.

3 Necîb Mahfûz'un hayatı, eserleri ve edebi kişiliği için bkz; Adı geçen eserlerin hemen hepinde Mahfûz'un genel hatlarıyla hayatına, edebi kişiliğine ve eserlerine değinilmiştir. Eserlerin bir kısmı bizzat yazarın kendisiyle yapılan görüşmeler neticesinde yazılırken diğer bir kısmı da yazar hakkında yazılan tahlil niteliğindeki eserlerdir. Adı geçen eserler dışında yazarın belirli bir yönünü, herhangi bir eserini ve hatta hayatının tamamını anlatan onlarca eser daha vardır. Bu açıdan bakıldığında hakkında en çok çalışma yapılan yazarlardan birisi Mahfûz'dur demek yerindedir. Yazar hakkında yapılan çalışmaların birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz. el-Ğitânî, 1980; 'Abdul'azîz, 2006; Taha Bedr, 1977; Selmâvî, 2007; el-'Înânî, 2002; el-Şeyh, 1987; el-Mühennâ, 1996; Hüseyin 'Îd, 1997; Recâ 'Îd, 1974; Yıldız, 1998; Ürün, 2002; Nebîl, 1986; Şükrî, 1988/1998; Yâğî, 1999; Vâdî, 2002; Ayyıldız, ty; en-Nekkâş, 1995/2011; el-'Asîrî, 2010; Fevzî, 1989; Mahfûz, 2006; el-Seyyîd, 1990; ez-Zehrâ' ve Sa'îd, 1982; Râğîb, 1968; 'Alî Hasan, 1977; el-Kutâ, 2000.

4 Necîb Mahfûz'un edebi kişiliğini etkileyen yazar ve eserler için bkz. 'Abdul'azîz, 2006; el-Ğitânî, 1980.

Olaylara geniş ve derin bir açıdan bakabilme becerisi gösteren, çok sayıda roman ve hikâyesinde gerçekçi üslubuyla bilinen; eski Mısır dönemini ele aldığı tarihi romanlarıyla da edebiyat kariyerine başlayan Mahfuz, 1940'lı yıllarda toplumcu gerçekçi, 1960'lı yıllarda felsefi-sembolist, daha sonra yeniden gerçekçi bir yaklaşımla yazın hayatına devam eder. Mısır'ın yakın dönem tarihini içine alan toplumsal, siyasal, dini ve felsefi sorunları birçok eserinde işleme yoluna giderek Arap edebiyatında roman ve hikâye türünün gelişmesinde çok büyük katkı sağlamış, bu alanın Arap dünyasında en etkin yazarlarından biri kabul edilir. Romanlarında füşhayı⁵ kullanan yazar, modern Mısır toplumunun en önemli taraflarını romana yansıtabilmiş, sorunları toplumcu-gerçekçi ve bazen de felsefi-sembolik bir anlayışla irdeleyerek akıcı bir üslupla okuyucusuna sunup roman türünü yüksek bir mertebeye ulaştıran (el-Fâhûrî, 1986: 29), günümüzün üzerinde en çok araştırma yapılan yazarları arasındaki yerini muhafaza eden ediplerdendir.

1. "Şehru'l-'Asel" Öyküsünün Olay Örgüsü

Romanda, öyküde veya anlatma esası çerçevesinde şekillenen diğer metinlerde yapıtaşı denilebilecek olan olay örgüsü eserin okuyucuya aktarımı noktasında temel bir unsur olarak rol üstlendiğini ifade etmek gerekir. Bu noktada Mahfuz'un "Şehru'l-'Asel" adlı öyküsü sade ama aynı zamanda yazarın derin üslubuyla mesajını yansıtmaya çalıştığı önemli eserlerinden sadece bir tanedir. Genel anlamda eserlerinde zıtlıklardan ve bu zıtlıklar arasındaki çatışmayla gerilimden istifade edip sonuca varan bir üslup üzerinden mesajını ileten yazar, söz konusu öyküsünde de aynı tarzı kullanarak okuyucusuna hitap etmektedir. Bu çerçevede "Şehru'l-'Asel" öyküsünün olay örgüsündeki aksiyonun başından sonuna kadar kademe kademe arttırıldığı ve nihayetinde adeta bir dağın doruk noktasından ovaya inildiği izleniminin hissettirildiği görülmektedir.

Bu çerçevede bilinçsizce hareket eden bir grubun davranışları etrafında şekillenen; öbür taraftan yazarın da temsil edildiği genç çift üzerinden toplumun ruhuyla uyuşmayan bazı davranışların reddi noktasında yeni, aydın, bilinçli, umudu barındıran ve kararlılığın tercih edildiği bir portrenin çizildiği, genç çiftin balayını geçirmek için geldikleri dairede başlarından geçenlerin akıcı ve etkileyici bir dil ve üslupla okuyucuya aktarılıp siyasi bireylerin örtük bir tarzla sorgulanarak dönemin, 1967'de altı gün süren Arap-İsrail Savaşı çerçevesinde genel hatlarıyla yansıtıldığı öykünün kısaca özeti şu şekildedir.

Mutlu, huzurlu ve aynı zamanda şanslı olduklarını düşünen yeni evli çift balayını geçirmek için geldikleri dairede neşeli neşeli konuşurlarken hizmetçi Ümmü Abdullah'ın yerine, ayak seslerini ağır ağır işittikleri, biraz da kendilerini ürküten, oğlu olduğunu iddia eden bir yabancıyla karşılaşır. Bu karşılaşmadan dolayı şaşırıp çift, kaba olarak tarif edilen adamla tartışmaya başlarlar. Kanepenin altına yerleştirilen ve içinde ekşimiş yemek bulunan tencerenin varlığıyla tartışmanın üslubu şiddetlenirken, genç çift kaba adamı evden kovar ancak adamın Ümmü Abdullah'ın gittiği mevlitten dönene kadar dairede kalmada ısrar etmesi üzerine aralarında hafif bir arbeye yaşanır. Kendilerini zayıf gören genç çift şiddetle bir yere varamayacaklarını anlayınca pencereyi açıp sokaktakilerden yardım istemeye kalkışır kalkışmaz, kendilerini şaşkına çeviren, sokaktan gelen tuğlaların hedefi olurlar.

5 Necib Mahfuz'un füşhayla ilgili görüşleri için bkz. 'Abdul'aziz, 2006: 194-195.

Bunun üzerine polisi aramanın iyi bir fikir olduğunu düşünen genç adam telefon kablosunun kopuk olduğunu görür. Hemen ardından kapıya yönelen çift, kapının da anahtarla kilitlenmiş olduğunu görünce eve kapatıldıklarını ve kendilerini kötü bir sonun beklediğini düşünmeye başlarlar. Bu arada az önceki o neşeli yüzlerinden de bir eser kalmamıştır. Daha ilk şoku atlatamamış olan çift mutfaktan gelen güreşe benzeyen sesleri işitmeleri üzerine evde bir başkasının da olduğunu anlarlar. Duruma daha fazla katlanamayacaklarını anlayan çift kendi evlerinden çıkmak için izin isterler. Ancak Ümmü Abdullah'ın oğlu olduğunu iddia eden kaba adam genç çifte güvenmediğini hatta bu evin sahibi olup olmadıklarını öğrenmek için Ümmü Abdullah'ı bekleyeceklerini söyler.

Kaba adam genç çiftle alay edencesine müzikten ve danstan hoşlanıp hoşlanmadıklarını sormasıyla birlikte mutfaktan gelen müzik seslerinden içeride bir kaç kişinin daha olduğunu anlarlar. Artık şaşkınlığı aşan öfke ve umutsuzlukla birlikte garip müzik ritmiyle acayip sesleri dinlemek zorunda kalırlar. Genç adam ne pahasına olursa olsun pencereyi açıp yardım isteyecekken yeniden tuğlaların hedefi olur. Sokaktakilerin yardım etmeyeceklerini anlayan çift, bir çıkış yolu aramaya başlar. Kapının kilitli, telefonun kesik, pencerenin tuğlaların hedefi olduğu bu ortamda kendilerine güvenmekten başka bir çareleri yoktur. Fiziksel olarak zayıf olan çift akıl yoluyla bir tertip kurup bu vaziyetten kurtulmaya çalışırlar. Tam da bir plan düşünürlerken, genç kadının gözleri buzdolabının çıkartılmış raflarına takılır. Dikkatini çeken bu durum üzerine buzdolabına yaklaşır ve onu açar açmaz aklını kaçırmışçasına bir çılgılık atar. Buzdolabından bir ceset yüzüstü yere düşer. Cesedin gelmesini bekledikleri kadına ait olduğu öğrenilince işler daha da çetrefilleşir.

Çılgılığı işitip mutfaktan odaya gelen kaba adam ve diğerleriyle başlayan tartışmada içkiden ve eğlenceden kendini kaybetmiş bilinçsiz grup; genci, kadını öldürmekle itham ederek onunla adeta dalga geçer. Genç çift çıldırmak üzeredir. Ancak eğlencenin bitirilip daha sonra mahkeme yapılacağını ifade eden kaba adam ve grubu biraz sonra dönmek üzere mutfağa giderler. Bu esnada çift iyice düşünerek tam bir kararlılıkla kendilerini ölümüne savunacaklarına karar verirler. Birbirlerine umut aşılayarak korkularını yenmeye çalışırlar. Bu arada kocasının isteği üzerine genç kadın biraz dinlenmek için yatak odasına çekilir.

Mutfaktan gelen kaba adam ve grubu bir tiyatro sahnesini andıran mahkeme neticesinde, genci suçlu bularak ölüme mahkûm eder. Genç adam tam öldürecekken yatak odasından bir çılgılığın işitilmesiyle birlikte genç kadının odanın kapsında görünmesi, hemen ardından tüm planları bozan ve evin sahibi olduğunu iddia eden bir başka adamın gözükmesiyle işler daha da karmaşıklaşır. Bu arada kaba adamla ev hırsızları olarak tarif edilen bu yeni adam arasında karşılıklı suçlamalar ve ithamlar devam ederken genç kadın gizlice mutfağa girer ve iki bıçak alarak birisini kimseye hissettirmeden kocasının cebine sokar.

Ev hırsızıyla kaba adam ve diğerleri genç adamı öldürmek ve evi paylaşmak için kendi aralarında bir anlaşmaya varmaya çalışırken mutfakta çıkan yangın üzerine herkesin ateşi söndürmek için çabalaması, buna çılgınlıkların, kapı ziline kesintisiz çalması ve kapının tekmelenmesi eklenince ortam cehenneme dönüşür. Tam bu sırada ev hırsızları genç adamı öldürmek ister ama gencin cebinden çıkardığı bıçağı kalbine saplaması üzerine yere yığılır. Bunu gören kaba adam da gence saldırır ama genç kadın tarafından bıçakla boğazından aldığı darbeyle yere düşer. Yıldırım hızıyla gelişen olaylar dış kapının

kırılması, dışarıdan insanların içeri girmesi, itfaiye sesi, polis düdüğü, alevler, duman, vuruşmalar, akan su, dağınık mobilya parçalarıyla bir harabeye dönen dairede adeta savaş yaşanır.

Tüm bu arbedenin ardından akşam olduğunda ortam sakinleşir. Genç çift de harabeye dönen dairelerine gelmişlerdir. Geriye koltuk parçaları, makine döküntüleri ve şilte çöplerinden başka bir şey kalmaz. Karı koca yüzlerinde morluklar, yaralar, hafif şişlikler ve giysileri de yırtılmış halde sadece bir mumu sağlam kalan ve soluk bir ışık saçan küçük bir avizenin altındaki kanepeye oturur. Sessizce etraflarına göz atarak karşılıklı bakışırlar. İstemsiz bir şekilde uzun kahkahalara boğulan çift ardından sessizliğe ve sakinliğe geri dönerler. Her şeye rağmen, kalp gizli bir rahatlama, neşe ve minnettarlıkla birlikte onlara telafi edilmez bir şey kaybetmediklerini fısıldar. Çünkü halen hayattalar.

“(Genç kadın) -Mucizevi bir şekilde hayatta kaldık!

Onu onaylayarak başını salladı ve mırıldandı:

(Genç adam) -Evet mucizevi bir şekilde hayatta kaldık.

Sonra beklenmedik bir neşe ve ciddi bir ses tonuyla:

(Genç kadın) -Telaflı edilmez bir şey kaybetmedik.”(Mahfuz, 2007: 32).

2. “Şehru'l-'Asel” Adlı Öykünün İncelenmesi

“Şehru'l-'Asel”⁶ öyküsü, yazın hayatına lisenin sonlarına doğru 1929’da “*el-Mecelletu'l-Cedide*” isimli bir dergiye makaleler yazarak başlayan Necib Mahfuz’un (‘Abdul’aziz, 2006: 89-90, 95) yedinci öykü kitabının içinde bulunan yedi öyküden biri olup ayrıca öykü kitabına adını vermiştir. İlk basımı 1971’de *Dâru'l-Kâlem* tarafından Kahire’de yapılan öykünün son baskısı 2007’de *Dâru’ş-Şurûk* tarafından yine Kahire’de yapılmıştır. Eserlerinin çoğunda toplumcu-gerçekçi bir üslubu esas alan Mahfuz bu öyküsünde de almış olduğu eğitimin etkisiyle 1967 Arap-İsrail Savaşının insanlar üzerinde bıraktığı etkileri gerçekçi-sembolist bir tarzla yansıtarak dönemin siyasi otoriteleriyle genel durumu eleştirir. Yazar diğer eserlerinde olduğu gibi bu öyküsünde de eleştirisini yaparken yenilginin toplumda oluşturduğu trajediyi ve zihinsel yozlaşmanın müsebbiplerini keskin ama adeta bir bezle sarılmış çakıl taşlarıyla taşıyarak yapar (‘Abdul’aziz, 2006:135). Dolayısıyla “Şehru'l-'Asel” derin ve etkileyici bir şekilde yapılan eleştirisıyla Arap toplumunun ve yozlaşmış değerlerle buna sebep olanların ciddi anlamda bir eleştirisi olarak karşımıza çıkar.

Mısır’da 1952 devriminin hemen akabinde toplumun ve sosyal ortamların tamamen değiştiğini, toplumsal yapının olduğundan daha çetrefilli bir yapıya dönüştüğünü ifade ederek, farklı hedefleri ve ihtirasları olan yeni bir gençliğin ortaya çıktığını belirten yazar, bu durumun elbette ki gerçekleri yansıtmaması babında edebiyatı etkilemesinin kaçınılmaz olduğunu aktarır. Suriye-Mısır birleşmesi, Süveyş Kanalı meselesi, 1967 yenilgisinin Mısır toplumu üzerindeki yıpratıcı ve yıkıcı tesirleriyle ahlaki bunalım ve istikrarın bozulması da eklenince, “*bilincin yitirilmesi*” kavramıyla ifade edilen bu girift yapı tüm gerçekliğiyle Mahfuz’un eserlerinde kendine bir yer bulur (‘Abdul’aziz, 2006: 132-134). Arap-İsrail Savaşının yenilgisinden etkilenen Mahfuz bir süre yazın hayatına ara verdikten sonra (el-Ferec, 1990: 22) savaşı sembolleştirdiği *Hammâretu'l-Kitti'l-Esved* (1968), *Tahte'l-Mizalle* (1969) ve *Şehru'l-'Asel* (1971) gibi eserlerinde savaşın toplum üzerindeki yıpratıcı etkilerine simgesel

6 Türkçeye “Balayı” olarak çevirdiğimiz “Şehru'l-'Asel” adlı öyküyle ilgili bu çalışmada; Mahfuz, Necib. (2007). *Şehru'l-'Asel*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk baskısı esas alınmıştır.

unsurlarla değinir. "Şehru'l-'Asel" öyküsü bu çerçevede savaşın da etkisiyle yazarın dönemin içinde bulunduğu toplumsal-bireysel tükenmişlik halinin panoramasını çizdiği bir eser olarak belirginleşir.

Toplumla kahvehanelerde iç içe olan Mahfuz'un eserlerine genel olarak bakıldığında karakterlerinin çoğunun Kahire'nin herhangi bir sokağında veya resmi görevde çalışan sıradan bir memur olup orta sınıfın ve kendisinin doğup büyüdüğü dünyayı temsil ettiklerini görürüz (Vâdi, 2002: 259-261). Bu bağlamda birer çalışan oldukları anlaşılan yeni çiftin balayı için gittikleri yerde, mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşayacakları yeni evlerinde, hizmetçi Ümmü Abdullah'ın yerine oğlu olduğunu iddia eden bir yabancıyla karşılaşmış şaşkınlıklarıyla başlayan "Şehru'l-'Asel" öyküsünde, yazarın titiz üslubuyla ilerleyen saatlerde hırsız-zorba gibi farklı tiplerin de olaya dâhil edilmesiyle gerginlik en üst seviyeye çıkartılır. Yıldız'ın ifadesiyle "Bu hikâyede kargaşa durumu Arap-İsrail Savaşını, hırsızların girdiği ev de haksız yere işgal edilen toprakları sembolize eder" (Yıldız, 1999:144). Öte yandan öyküde adı belirtilmemiş olan balayı çiftinin hüviyetinde esere yansıyan Necib Mahfuz toplumun yapıtaşları değerlerinin çözümlenmesini yansıtmaya çalışırken umudunu asla kaybetmez. Zira bu unsur yazarın çoğu eserinde belirginleşirken yaşama tutunmanın bir vesilesi olup temsil ettiği toplumun yeniden dirilmesi şeklinde eserlere aksettirilir.

Genç çiftin gayet neşeli bir şekilde girdikleri evin oturma odasında garip bir yemek kokusunu hissetmeleriyle başlayan "-Oturma odasında bir yemek tenceresi! -O da (içindeki) ekşimiş yemek, bu ne demek? -Zihnin hayal edemeyeceği bir şey..." (Mahfuz, 2007: 9), şaşkınlık, Ümmü Abdullah'ın oğlu olduğunu iddia eden birisiyle karşılaşmalarıyla bir gerginliğe dönüşür. Bu esnada mutfaktan gelen şarkı söyleyip bilinçsizce eğlenen birkaç kişinin sesi de genç çiftin iyice şüphelenmesine sebep olur. Polise gitmek isteyen çiftin engellenmesi, evlerinin içinde mahsur kalışları ve ardından bir şüphe üzerine buzdolabının kapısını açmalarıyla yüzüstü düşen Ümmü Abdullah'ın cesedini görmeleri, kendilerinin de sonlarının geldiğini düşünmeye başlamaları ve sokaktan geçenlerden yardım istemelerine rağmen şiddetle karşılaşmaları ve nihayetinde genç adamın tam öldürüleceği anda yatak odasından evin sahibi olduğunu söyleyen bir başkasının da olaya girmesiyle büyüyen kargaşanın içinden çıkılmaz olur.

"Şehru'l-'Asel" öyküsü, Ümmü Abdullah'ı kimin öldürdüğü konusu tartışılırken mutfakta bir yangının çıkmasıyla başlayan arbede sonucunda kötü adamlardan birisinin kalbinden diğerinin de boğazından bıçaklanmasıyla yere düşmeleri, itfaiye ekibiyle polisin gelmesi ve genç çiftin ölümden kurtulmasıyla tekrar hayata tutunmasının anlatıldığı; özelde Mısır, genelde Arap toplumunun içinde bulunduğu bilinç kaybı, birliktelik ruhunun iflası, bencillikle ahlaksızlığın boyutu ve toplumsal değerlerin zafiyeti hakkında Mahfuz'un az sözle çok şey anlattığı ender öykülerinden birisidir. Bu değerlendirme çerçevesinde çalışmamızın konusunu teşkil eden öykünün hakkıyla tahlil edilebilip iyice anlaşılabilmesi için dönemin Arap dünyasının içinden geçtiği sosyal-siyasi, askeri ve kültürel gelişmelerin; tarihi, sosyolojik ve edebi anlamda iyi bir şekilde analiz edilmesi gerektiğini ifade etmek gerekir.

Mahfuz modern roman üslubunu baz aldığı tavrıyla propagandacı tarzdan uzak bir anlayışla yazarak bu öyküsünde de toplumsal gerçekleri işler. Bireyi ele alırken Modern Mısır toplumunun aksayan-yozlaşan yanlarını yansıtmaya gayretindedir (el-Fâhûrî, 1986: 29). Tecrübesi ilerledikçe ifade gücüne dayanan minimize ve yoğunlaştırılmış bir dil ile daha güzel ve etkin eserler üreten yazar, eserlerinde orta sınıfın toplumsal problemlerle var olma sorunlarını gözlemleyip gerçekçi bir üslupla okurlarına

sunarak yozlaşma, çürüme gibi toplumun tedavisi zor problemlerini ele alıp (el-Nu'aymî, 2019: 69) bunalım ve çatışmaların merkezi olarak gördüğü şehir kesimindeki yozlaşmaları aktarır (es-Seyyîd, 1988: 189-190). Sosyolojik konular çerçevesinde toplumun sorunlarını sembollerle ifade etmeye yönelen Mahfuz, görünen üzerinden değil, eserlerinde görüneni oluşturan öge üzerinde yoğunlaşarak dikkat çekici metinlerini oluşturur (Ferec, 1986: 13). Eserde geçen "(Genç kadın) -Titreye titreye sordu: -İnsanlara ne oldu/ne oluyor?-Bize yardım edeceklerine tuğlaları bize fırlatıyorlar" (Mahfuz, 2007: 13), sözleri gerçekte toplumsal anlamda dejenere olmuş bir toplumun sade bir dille yansıtımı ve eleştirisi olarak öyküde yer edinir.

2.1. Öykünün Anlatım Teknikleri Açısından İncelenmesi

Hâkim bakış açısının kullanıldığı "Şehru'l-'Asel" öyküsünde anlatıcı üçüncü şahıs olup yazarın kendisidir. Bu anlamda hâkim bakış açısı her şeyi bilen, gören ve olayların gidişatı hakkında sahip olduğu bilgiyi okuyucuya aktarandır. Yazar-anlatıcı da denilen bu bakış açısında anlatıcı "itibari dünyada yaşanmış, yaşanan ve yaşanacak olan her şeyi bilir, görür ve duyar"(Çetişli, 2016: 106). Dolayısıyla okuyucu, genel anlamda roman veya öyküye onun bakış açısından bakarken, yazarın bilmesini istediği kadar, bilgi sahibi olur. "Kadın şaşırıp ve kocasına baktı. Genç, gücünün üstünde yüklenmesi gereken bir şeyin olduğunu hissetti. Kendini adamın karşısında olgunlaşmamış taze bir hurma ağacının dalı gibi gördü. Hırsından çatladı ve adama bağırdı" (Mahfuz, 2007: 12). Görüleceği üzere yazarın bakış açısıyla kadının şaşırması olduğunu, kocasının da içinde bulunduğu çaresizlik halini öğrenebiliyoruz. Bu noktada yazarın bu bakış açısıyla kısmi de olsa genç çiftin psikolojik durumlarını da yansıttığı görülür.

Yazarın genel anlamda olaylarla ilgi yorumlardan kaçındığı öyküde, anlatımı güçlü ve açıklayıcı kılan diyalog tekniğini öykünün geneline serpiştirdiği görülür. Diyalog "öncelikle anlatıcının anlatma yetkisini sınırlaması ve farklı anlatım tarzlarına imkân sağlaması bakımından önemlidir. Çünkü eserin üslubunu monotonluktan kurtarır ve üsluba çeşitlilik kazandırır... Üstelik konuşma bize, konuşan kişinin karakter, kültür ve sosyal mevkiini tanıma imkânı verir"(Çetişli, 2016:126). Çetişli'nin tanımı doğrultusunda Mahfuz'un "Şehru'l-'Asel" öyküsünün büyük bir kısmında adeta bir tiyatro sahnesini andıran türden diyalogların yapıldığını ifade etmek mümkündür. Karakterler arası ilişkiler, çatışmalar ve karakterlerin karşılıklı düşünceleri bu teknik aracılığıyla okuyucuya aktarılırken eserin de akıcı olması sağlanmıştır. Yazarın bu teknikle birlikte kısmi de olsa sahneleme ve dış monolog tekniklerini de kullandığını belirtmekle birlikte ağırlığın diyalog tekniğinde olduğu ifade edilebilir.

"-Koyun gibi ölmemeliyiz.

-Ölüme kadar, ölüme kadar kendimizi savunmalıyız ve mümkünse onlara inanılmaz bir darbe indirmeliyiz.

-Savaşın sonucunu beklemekten daha yararlı bir şey yapmak istiyorum.

-Düşün, kendin için düşün, hiçbirimizin bir başkası üzerinde vasiyet iddia edemeyeceği bir durumdayız.

...

-Yeni bir planın var mı?

-Ben düşünmeyi bırakmıyorum.

-Ben de.

-Eğer bir plan bulursak önemli olan kararlılığın gücüdür."(Mahfuz, 2007: 24).

Gayet rahat ve akıcı bir dille genç çiftin neler yapacaklarını neler düşündüklerini diyalog tekniğiyle sunan yazar, bununla öykünün de akıcılığını canlandırmıştır. Aynı zamanda yazarın düşüncesiyle özdeşleşen genç çiftin umut barındıran kararlı duruşları gerçekte Necib Mahfuz'un Mısır ve genelde Arap toplumundan beklediği kararlılığı temsil eder. Dolayısıyla yazar Mısır toplumunda gençlik nezdinde olmasını isteği değişimi, hareketi öyküsünde bu genç çift üzerinden yansıtmaya çalışarak en nihayetinde kararlılıkları sayesinde onları bu içine düştükleri kâbustan kurtarır.

Yine diyalog tekniğinin kullanıldığı ama aynı teknik içinde ironiden de istifade edildiğini ve bu çerçevede hem akıcılığın sağlanması hem de öyküdeki gerilimin artırılması dolayısıyla zıtlıklar üzerinden hareket eden yazarın iyi-kötü bağlamında bu iki kavramı karakterler aracılığıyla yansıttığı görülmektedir.

"Adam cesedi işaret etti ve sordu:

-Bu kadını kim öldürdü?

Koro tek nefeste cevap verdi:

-Sen, usta!

Güldü ve onlarda güldüler. Sonra sordu:

-Beni ne ile yargılıyorsunuz?

Şöyle cevap verdiler:

-Selamette.

Güldü ve güldüler. Sonra sordu:

-Kim cesedin saygınlığını ihlal etti?

Genç adamı işaret ederek, dediler ki:

-Bu katil.

-Onu ne ile yargılıyorsunuz?

-İdamla.

Kaba adam, gence bir bakış atıp sordu:

-Senin kendini savunacak bir şeyin var mı?" (Mahfuz, 2007:25-26).

Görülebileceği gibi yazar diyalog tekniği içinde ironiyi de kullanarak taraflardan özellikle kötü-zorbacı olarak tasvir ettiği kişiliklerin karakterlerini okuyucuya daha belirgin bir şekilde aktararak metnin etkinliğini ve anlaşılabilirlik derecesini yükseltmiştir.

Öyküde varlığı az da olsa hissedilen diğer bir teknik de Çetişli'nin "Ana, kılavuz motif" olarak adlandırdığı, "herhangi bir tavır, hareket veya sözün eserde çeşitli vesilelerle birçok kez tekrar edilmesi" (Çetişli, 2016:134) olan leitmotiv tekniğidir ki; ev hırsız, palyaço gibi sıfatların karşılıklı ithamlarda sık sık kullanılmasıyla Ümmü Abdullah⁷ isminin yine aynı şekilde tekrar edilerek kullanılmasıdır. Yazarın bu tarz tekrarlarla ölü olarak bulunan Ümmü Abdullah'ın nezdinde kaybedilmiş olan bazı insani olguları ve değerleri ön plana almak istediğini ifade etmek yerinde olacaktır.

7 "Ümmü" kelimesinin yazımında TDV İslam Ansiklopedisi temel alınmıştır. Bununla birlikte bu kelimenin "Ummü/Ummu" şeklinde de farklı kaynaklarda geçtiği görülür.

2.2. Zaman ve Mekân

Anlatma esasına bağlı diğer türlerde olduğu gibi öyküde de zaman ve mekân esas unsurlardan olup özellikle olay örgüsünün gerçekliğine güç katmaktadır. "Romani zamanın buyruğundan tam olarak kurtardınız mı, artık hiçbir şey dile getiremez olur" (Forster, 1985: 81), sözüyle Forster zamanın bir eser içindeki ehemmiyetini dile getirir. Yine bu çerçevede Çetişli'nin olayların belli bir zaman koridoru çerçevesinde geliştiğini, zamanın olmaması halinde diğer unsurların da gerçeklik intibasını büyük ölçüde kaybedebileceğini belirtmesi (Çetişli, 2016:96), zaman kavramının gerek roman gerekse de öykü ve diğer anlatma esasına bağlı türlerde ne derecede mühim bir konuma sahip olduğunu izah eder.

"Şehru'l-'Asel" öyküsünde hâkim bakış açısının da etkisiyle vak'a zamanı ile anlatma zamanının birbirine çok yakın olduğu görülür. Bu çerçevede birkaç saati kapsadığı anlaşılan zaman diliminin, lahana yemeğinin (Mahfûz, 2007:11) varlığından ve Ümmü Abdullah'ın Tanta şehrine Seyyid'in mevlidine (Mahfûz, 2007: 10, 16, 19, 22) gittiğinden bahsedilmesi üzerinden mevsimsel açıdan sonbaharın sonlarına doğru olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Olayın gün içinde, kısa bir zaman diliminde ama akşama yakın bir vakitte gerçekleştiği de öyküde geçen bazı ibarelerden anlaşılabilir. Öte yandan zamanın kısalığına rağmen en üst seviyede gerginliği ihtiva etmesi, altı gün gibi kısa bir süre zarfında gerçekleşen ve sonuçları ciddi anlamda yıkıcı olan 1967 Arap-İsrail Savaşını anımsatır niteliktedir.

"-Geceyi beklemeliyiz.

-Ve gece de uzak değildir!"(Mahfûz, 2007: 19).

Genç çiftin kendilerini kurtarmak için aralarında yaptıkları konuşmadan da anlaşılacağı üzere zamanın öğlenle akşam veya ikindiyle akşam arasında olma ihtimali yüksektir. Yazarın diliyle ifade edilen "Akşam, sükûnet tüm mahalleye yayıldı... Karı koca, sadece bir mumu sağlam kalan ve soluk bir ışık saçan küçük bir avizenin altındaki kanepeye oturdu" (Mahfûz, 2007: 32), cümlesi de olayların bittiği anı yansıtırken zaman dilimi hakkında okuyucuya tam anlamıyla, şüphe götürmeyen bir bilgi sunmaktadır. Öykünün klasik tarzda birbirini takip eden olaylar zincirinde hadiseler peşi sıra birbirini takip ederek, zamanda neredeyse bir boşluğun olmaması sağlanmıştır. Bu bağlamda yazarın dört-beş saatlik zaman dilimini dolu ve aktif bir şekilde geçirdiği ifade edilebilir.

Eserlerinin çoğunda el-Cemâliyye ve el'Abbâsiyye'deki çocukluk çağına ait mekânların izine rastladığımız yazarın metinlerinde mekân vakasının yaşandığı yerden ziyade vaka üreten konuma geçerek ciddi mefhumların aktarıldığı esas bir unsur olur (Vâdi, 2002: 251; 'Abdul'azîz, 2006: 40-41: el-Nu'aymî, 2019: 68). Bu anlamda eserlerinde daha çok geniş mekân tasvirlerine yer veren ve aynı zamanda mekâna sembolik anlamlar yüklemeye başarılı olan yazar, "Şehru'l-'Asel"'de daha çok dar mekânı tercih ederek mesajını okuruna iletmiştir. Genç çiftin birkaç saat evde tutulup kendilerine, kendilerini özgürce ifade edebilecekleri söz hakkının tanınmaması, yardım isteklerinin görmezden gelinerek kaderlerine terkedilmeleri ve zorla alıkonulmaları gibi unsurlar eserde belirgin bir şekilde yansımaktadır. Mısır halkının özgürlükten mahrum bırakılması, Mısır'da ahlaki-insani değerlerin zayıflaması ve yozlaşması, bilinç kaybı, sosyal-siyasi gibi diğer problemler de göz önüne alındığında yazarın bu öyküde neden

8 *es-Seyyid Ahmed el-Bedevî*, Allah'ın salih kullarından olan ve daha çok *es-Seyyid* olarak bilinen bu zat miladi 1200'de Fas'ta doğmuş ve Mısır'ın Tanta kentinde miladi 1276'da vefat etmiştir. Mısır halkı bu zatın adına yılda üç defa mevlit okutur. Bu mevlitlerden birisi de sonbaharın sonlarına denk gelir. Detaylı bilgi için İslam Ansiklopedisi bkz. Kara, 1989.

dar mekânı tercih ettiğini daha iyi anlamış oluruz. Buna rağmen yazar fiziki olarak dar mekânı tercih ederken, kastedilen mana noktasında geniş mekânı yansıtmaya çalıştığı görülür.

Mekânın beşeriyetin varoluşundan beri insanların zihnini meşgul ettiğini ve edebiyatta da önemli bir yere sahip olup gerek nesir gerekse de şiirde yoğun olarak işlendiğini belirten Abdülhadioğlu'na göre mekân, insanoğlunun zihninde kültür ve coğrafyaya bağlı olarak farklı şekillerde tezahür etmiştir (Abdülhadioğlu, 2018). Bu noktada "Şehru'l-'Asel" de mekân "Yeni dairemize bir felaket geldi, ama bir şey yapmamız gerekir" (Mahfuz, 2007:14), cümlesinden de anlaşılacağı gibi dar ve somut bir özellik göstermektedir. Ancak daireden kastın Arap toplumu olduğu ve bu toplumu kurtarmak için bir şeylerin yapılması gerektiği düşünüldüğünde mekânın anlamsal bazda genişleyip soyutlaştığını ve aynı zamanda sembolleştiğini görürüz. Yine bu çerçevede yazar dar mekânı kendi içinde koridor, mutfak, oturma odası ve yatak odası şeklinde olayları gerçekleştirdiği farklı alanlara bölerek zenginleştirmiş ve böylece bu mekânını tekdüzelikten kurtarmayı başarmıştır. Öte yandan siyasi mercilere örtük bir eleştiri yönelen yazar; mutfak, koridor, oturma ve yatak odası şeklinde daireyi hareketi kısıtlayıcı özellikleriyle öyküye dâhil edip sokağı da eklemesi Arap dünyasının içinde bulunduğu siyasi ayrılıklara ve özgürlüğün kısıtlanması gibi uygulamalarla insanların her birinin kendi çıkarı doğrultusunda hareket ettiğinin işareti olarak mekânı yansıtmaktadır. Öyküdeki mekânın/evin hırsızlar tarafından zorla alınması, İsrail'in haksız bir şekilde işgal ettiği toprakların sembolü olarak karşımıza çıkar.

Olayların seyri neticesinde kapalı mekân olarak bilinen daire için tasviri yaşanan arbedenin ve yıkımın sonucunu gözler önüne sermesi noktasında önemlidir.

"Akşam, sükûnet tüm mahalleye yayıldı. Daire yabancılardan arındı ve içinde hiç kimse kalmadı. (Geriye) koltuk parçaları, makine döküntüleri ve şilte çöplerinden başka bir şey kalmamıştı. Karı koca, sadece bir mumu sağlam kalan ve soluk bir ışık saçan küçük bir avizenin altındaki kanepeye oturdu. Yüzlerinde ve başlarında morluklar, yaralar ve hafif şişlikler görünüyordu. Giysilerine gelince birden fazla yerde yırtılmış ve koku onlara sinmişti." (Mahfuz, 2007: 32).

Yazar bu çiftin hayatını kararlılıkları sayesinde kurtarmış olmakla birlikte ciddi boyutta bir zararlarının da olduğunu yaptığı mekân tasviriyle aktarıyor. Dolayısıyla çatışma, ayrılık ve fesat ortamının hiç kimsenin işine yaramadığı izleniminin oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu anlamda Arap-İsrail Savaşında aslında kazananın olmadığını, her iki kesimin de etkisi hissedilir derecede zarara uğradığını yansıtmaya çalışır. Ancak yazar eserinde genç çifti en sonunda yaşatıp tüm yıkıma rağmen evlerine döndürmesiyle, hakkı haklıya teslim etmiş olur. Sadece bir mumu sağlam kalmış avizeden saçılan soluk ışıkla da yıkımın, acının ama aynı zamanda bir umudun da varlığını okuyucuya sezdiriyor.

Geniş mekân olarak bahsetmemiz gereken yer olan Tanta şehri, öyküde Ümmü Abdullah'ın mevlit için gittiği ifade edilen mekân şeklinde karşımıza çıkar. Ancak bu mekânın olayların seyri üzerinde önemli bir etkisinden bahsedemeyiz. Diğer bir mekân unsuru da sokak/yol olarak öyküde yerini almıştır. Sokak, farklı türden insanları barındırması ve herkese açık olarak geniş mekân sıfatıyla genç çiftin yardım alıp kurtulabileceklerinin umut edildiği yerdir. Ancak genç çiftin yardımlarına zerre kadar aldırış etmeyen insanların sokak mekânı üzerinden toplumsal değersizliğin, İsrail karşısında çözümlüşün ve yardım ruhunun dolayısıyla genel anlamda toplumsal bir deformasyonun yansıtıldığı görülür. Burada pencere bir metafor olarak kullanılıp çiftin dış alemle olan bağlantısının tek aracı

olması hasebiyle dikkate değerdir. Yine aynı bağlamda öyküde açık mekân olarak geçen mahallenin akşam saatlerindeki sükûneti gerçekte başta Mısır olmak üzere Arap toplumunun olanlar karşısındaki vurdumduymazlığının veya acizliğinin bir yansımasıdır.

2.3. Şahıs Kadrosu

Olay örgüsünün gerçekleştirilmesinde vazgeçilmez bir unsur olarak karşımıza çıkan kişiler, herhangi bir eserde farklı şekillerde ortaya çıkabilirler. Forster, kişileri iki ana kısma ayırır. “*Buna göre roman kişileri “yalınkat” ve “çok yönlü” diye ikiye ayrılır. Yalınkat kişiler, ... roman boyunca ne zaman ortaya çıksalar, hep baştaki o birkaç nitelikleriyle görünürler ve hiç değişmeden kalırlar. Çok yönlü kişiler, tüm yönleriyle yaratılmış karmaşık kimselerdir. Çok yönlü roman kişileri, bizi inandırıcı bir biçimde şaşırtabilen kişilerdir*” (Forster, 1985: 25,107). Ayrıca kişilerin uygun bir biçimde harman edilmesi gerektiğine dikkati çeken Forster, düz kahramanların da değişebileceğini belirtir (Forster, 1985: 107). Dolayısıyla romanın başında belirli bir tipte olan kişi ilerleyen süre içerisinde yazarın da uygun gördüğü yerde metnin ana yapısından sapmadan geçişler yapabilir.

Bu tanımlar üzerinden hareket edildiğinde “*Şehru'l-'Asel*” öyküsündeki kişilerin daha çok düz kahraman özelliklerini taşıdıklarını görürüz. Bu doğrultuda karakterlerin öyküde iki ana tipi temsil ettikleri ifade edilebilir. Eserde genç çiftin yazarın arzusu doğrultusunda hareket ettiği ve adeta onun düşüncelerini yansıttıkları görülür. Bu arada öyküdeki hiçbir kahramanın gerçek adının verilmeyip sadece sıfatlarının da verilmiş olması ayrıca dikkat çekicidir. Bu yöntemle yazarın bir kerteye kadar yorumu veya adlandırmayı okuyucuya bıraktığını söyleyebiliriz. Ayrıca yazarın isim meselesinden ziyade bu karakterleri daha çok yaptıkları üzerinden ele alarak iyi-kötü, güzel-çirkin, değerli-değersiz gibi birbirine zıt belirli kavramlarla da yansıtmaya çalıştığını ifade etmek mümkün görünmektedir.

Yazarın titiz bir şekilde, öyküde yaşanan tartışmaların ve hatta yapılan mahkemelerin konusu olan Ümmü Abdullah’ı, ölü olduğu halde dolayısıyla fiili olarak herhangi bir olaya karışmasına imkânı olmayan ama buna rağmen çoğu halkanın içinde olan bu karakteri öyküye dâhil etmesi noktasında elbette ki farklı yorumlar yapılabilir. Yazarın genç çiftin ağzıyla tanıttığı Ümmü Abdullah hakkında fiziki anlamda bir bilginin varlığı söz konusu değilken, karakterini yansıtan güven kelimesiyle iyi bir kadın olup ayrıca bulunmaz bir hizmetçi niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.

“-Onun güvenilebileceğimiz biri olduğunu düşünüyor musun bir tanem?

-Tabiki güveniyorum, on yaşından beri annemden ayrılmamış.

-Dairemizde bizden daha fazla yaşayacak ve (dairenin) tüm işlerini (o) yönetecek.

-Ama biz sadece dinlenirken ve uyurken tadını çıkaracağız.

-Bizim gibi çalışan evliler arasında onun gibi evi, evirip çevirebilecek birisini (hizmetçiyi) kazanmak (bulmak) nadirdir.”(Mahfuz, 2007: 8-9).

Güven kelimesiyle birlikte anılan bir kadının sonradan öldürüldüğünün öğrenilmesi üzerine başlayan tartışmalar, korku, bilinmemelik, umutsuzluk, karamsarlık ve güvensizlik ortamından anlaşılacağı gibi Ümmü Abdullah’ın varlığının gerçekte ne kadar gerekli olduğunu düşündürüyor. Yazar bu açıdan ve öyküde iletilmek istenen genel mesaj bağlamında Ümmü Abdullah’ın Mısır toplumunun değerleri, vicdanı ve adalet anlayışı olduğu izlenimini kuvvetli bir şekilde aksettirmektedir.

Öyküde balayı çifti olarak yer alan yeni evliler ise daha çok "genç kadın" ve "genç erkek" şeklinde karşımıza çıkar. Yazarın ideallerini üzerlerinden gerçekleştirmeye çalışması noktasında birbirinden ayıramadığımız bu çift hakkında diğer karakterlerde olduğu gibi daha çok davranışları üzerinden bilgi sahibi olabiliyoruz. Kaba adamın oturma odasını dağıtmasına kızan genç kadının bu duygusunu yazar;

"Kadın öfkeyle ona sordu:

-Dairemi nasıl bir savaş meydanına çevirdin?"(Mahfuz, 2007: 13).

ibaresiyle anlatırken; yine müzik sesini iştih sinirlenen genç kadının içinde bulunduğu durumu, "-Genç kadın bağırdı: -Delirmediysem, gerçekten şu an delireceğim" (Mahfuz, 2007: 17), cümlesiyle okuyucusuna aktarıyor. Bu cümlelerin ötesinde yazarın da asıl iletmek istediği direnişin, yaşamın, kötü olana başkaldırının, umudun ve kararlılığın adeta simgeleştiği genç çift arasında geçen konuşma Mahfuz'un Mısır toplumuna iletmek istediği mesajın özeti mahiyetinde olup; yazarın bu noktada mücadeleyi telkin ettiği görülür.

"-Koyun gibi ölmeliyiz.

-Ölüme kadar, ölüme kadar kendimizi savunmalıyız ve mümkünse onlara inanılmaz bir darbe indirmeliyiz. ...

-Beklenmedik bir güçle korkuyu yendiğimi sana itiraf ediyorum. ...

-Eğer bir plan bulursak önemli olan kararlılığın gücüdür."(Mahfuz, 2007: 24).

Mahfuz öyküde iletmek istediği mesajın anlamını pekiştirmek ve aynı zamanda eserde olabilecek monotonluğu ortadan kaldırmak, dolayısıyla öyküsüne farklı bir canlılık katarak akıcılığı yeniden canlandırarak aksiyonu da doruk noktasına ulaştırmak ve gerçekçi olmak maksatlı; kaba adam, güreşçi, ev hırsızı, zurnacı, davulcu, dansöz şeklinde adlandırılan fon karaktere de yer vermiştir (Mahfuz, 2007: 9-10, 15, 21, 26-28). "Yazarın sözünü okuyucuya iletme ile görevlendirilmemiş... Sadece anlatılan olay, durum, kahraman, zaman ve mekânın daha gerçekçi ve tabii bir görünüm kazanabilmesi için" (Çetişli, 2016: 93) kendilerine yer verilen bu dekoratif unsurların destekleyici özellikte oldukları görülür. Bu kişilerin öyküde ciddi anlamda bir işlevleri görünmemekle birlikte; yokluklarının bir eksikliğe sebep olabileceği görünmektedir. Metnin genel bağlamı içinde; kaba adamın masum olan genç adamı yargılamak için kurduğu mahkemede gerçekleri bilmelerine rağmen genci idama mahkûm etmelerinden, bu kişilerin Mısır toplumunda gerçekleri bilip de bunu görmezden gelenleri temsil ettiği izlenimini oluşturduğu ifade edilebilir.

"-Bu kadını kim öldürdü?

Koro (zurnacı, davulcu, dansöz) tek nefeste cevap verdi:

-Sen, usta!

Güldü ve onlarda güldüler. Sonra sordu:

- Beni ne ile yargılıyorsunuz?

Şöyle cevap verdiler:

-Selamete.

Güldü ve güldüler. Sonra sordu:

-Kim cesedin saygınlığını ihlal etti?

Genç adamı işaret ederek, dediler ki:

-Bu katil.

-Onu ne ile yargılıyorsunuz?

-İdamla!" (Mahfuz, 2007: 25-26).

Sonuç

"Şehru'l-'Asel" öyküsü, Arap edebiyatında hayatını roman ve öyküye adayan Nobel ödüllü Necib Mahfuz tarafından 1971'de kaleme alınmış olup; 1967 Arap-İsrail Savaşının toplum üzerinde oluşturmuş olduğu yıpratıcı etkiyle dönemin siyasi ve toplumsal otoritelerini gerçekçi-sembolist bir tarzla eleştirdiği eserlerinden sadece bir tanesidir. Bu bağlamda modern öykücülüğün özelliklerini yansıtan eser, ilk bakışta gayet basit görünen olay örgüsüyle gerçekte toplumun ve yozlaşmış değerlerin ve buna sebep olanların ciddi anlamda bir eleştirisi olarak karşımıza çıkarken, yazarın daha çok kaybedilmiş toplumsal değerleri yeniden diriltme çabasında olduğu görülmektedir.

Karakterlerini gündelik hayatta her zaman görebileceğimiz kişilerden seçen yazar, bu öyküsünde de kendisiyle özdeşleşen ve farklı sebeplerden dolayı yitirilmiş olan manevi ruhun, kültürün ve bilincin yeniden ayağa kalkması için direnen genç çift aracılığıyla kararlılığını tüm esere yaymıştır. Olayların adeta birbirine fasıllarla bağlandığı öyküde balayı çiftinin daireye girmeleriyle başlayan ve yazarın titiz üslubu ile ilerleyen saatlerde farklı karakterlerin de olay halkasına dâhil edilmesiyle heyecan en üst seviyesine çıkartırken, mutfakta çıkan bir yangınla tüm dikkatler dağıtılarak zekice bir sonuca varılmıştır. Öyküde adı belirtilmemiş olan balayı çiftinin kimliğinde esere yansıyan Mahfuz, toplumun yapıtaşları değerlerinin çözümlüğünü aktarırken umudunu asla kaybetmez. Nitekim bu umut ve azim genç çiftin hayatta kalmalarının bir vesilesi olarak eserde belirginleşir.

Dar bir mekâna sığdırdığı olaylar zincirini sembolist bir yaklaşımla geniş bir mekâna çeviren yazar, genç çiftle Mısır halkının vicdanı olarak algılanan Ümmü Abdullah'ın cesedini oturma odasında, kaba adamla grubunu mutfakta, ev hırsızını da yatak odasına yerleştirerek, gerçekte bütün bir ülkenin hatta Arap âleminin dağınıklığını doğrudan kimseyi kastetmeyerek, örtük bir üslupla küçük bir daire üzerinden başarılı bir şekilde ele almıştır. Yazar eserinde propagandacı üsluptan uzak bir anlayışla kimseyi incitmeden modern Mısır toplumunun aksayan yanlarını ve ahlaki değerlere olan ihtiyaçlarını yansıtmaya özen göstermiştir. Mahfuz, bu yansıtımını tecrübelerinin de etkisiyle sembollerle minimize edilmiş ve yoğunlaştırılmış bir anlatımla görünenin arkasındakini ve dolayısıyla toplumsal yozlaşmışlığı, geleceğe olan umut ve inancını da kaybetmeden eserinde işlemiştir. Bu bağlamda "Şehru'l-'Asel" öyküsünü kültürel değerlerle sosyal-siyasi ve birliktelik ruhu noktasında ölümle yaşam arasında kalmış bir toplumun öyküsüdür, şeklinde nitelemek mümkündür.

Kaynakça

- 'Abdul'aziz, İbrâhîm. (2006). *Enâ Necib Mahfûz 'Sîretu Hayatin Kamile'*. Kahire: Dâru'l fikru'l-'Arabî.
- 'Abdullâh, Muhammed Hasan. (2001). *el-İslâmiyetu ve'r-Rûhiyetu fî Edeb Necib Mahfûz*. Kahire: Dâru'l-Kabâ'u li't-Tibâ'ti ve'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- Abdülhadioğlu, Ahmet. (2018). Klasikten Moderne: Arap Şiirinde Şiir-Mekân İlişkisi. *Tarih Okulu Dergisi*, (33), 997-1043.
- Allen, Roger. (2005). Edebiyat Tarihi ve Arap Romanı. Faruk Çiftçi (Çev). *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 129-150.
- Ayyıldız, Erol. (ty). *Necib Mahfuz Hayatı Sanatı ve Eserleri*. Bursa: Fatih Yayınları.
- el-'Asîrî, İmânbin-i Muhammed. (2010). *Ârâu Necib Mahfûz fî Davvu'l-'akidetu'l-İslâmiyye*. Cidde: Dâru'l-Ummeti.
- Çetışli, İsmail. (2016). *Metin Tahlillerine Giriş-2 Hikâye-Roman-Tiyatro*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dayf, Şevkî. (1961). *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fî Mısr*, Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif.
- Dîb, 'Alî Hasan. (1977). *Necib Mahfuz Beyne'l-il-Hâd ve'l-İmân*, Beyrut: Dâru'l-Menâra.
- el-Fâhûrî, Hannâ. (1986). *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, "el-'edebu'l-hadîs"*, Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- . (1986). *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, "el-'edebu'l-kadîm"*, Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- Forster, E.M. (1985). *Roman Sanatı*, Ünal Aytür (Çev). İstanbul: Adam Yayınları.
- el-Gîtânî, Cemâl. (1980). *Necib Mahfuz Yetezekker*. Beyrut: Dâru'l-Mesîra.
- Heykel, Ahmed. (1993). *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısr*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif.
- Hourani, Albert. (1968). *el-fikru'l-'Arabî fî'l-'asri'n-Nahda '1798-1939'*. Kerîm 'Azkûl (Çev). Beyrut: Dâr el-Nehâr.
- 'Îd, Hüseyîn. (1997). *Necib Mahfuz 'Sîratu Zâtîyetun Edebiyye'*. Kahire: el-Dâru'l-Mısrîyetu'l Lübnâniyetu.
- 'Îd, Recâ. (1974). *Dirâset fî Edeb Necib Mahfuz*, İskenderiye: Münşe'tu'l-Ma'arif.
- el-'Înânî, Selve. (2002). *Necib Mahfuz Emiru'r-Rivayeti'l-'Arabîye*. Kahire: Mektebetu Dâru'l-'Arabî li'l-Küttâb.
- Mahfuz, Necib. (2006). *Eteheddesu İleykum*. Beyrut: Dâru'l-'Avde.
- . (2007). *Şehru'l-'Asel*. (2. Baskı). Kahire: Dâru's-Şurûk.
- . (1988). *Nobel 1988: Kitâb Tezkârî*, Kahire: Vizâretü's-Sekâfetü'l-Mısrîye.
- Nebil, Ferec. (1986). *Necib Mahfuz 'Hayâtuhu ve Edebuhu'*. Kahire, el-Hey'etu'l-Mısrîyetu'l 'amme li'l-Küttâb.
- en-Nekkâş, Recâ'. (1995). *Fî Hub Necib Mahfuz*. Kahire: Daru's-Şurûk.
- . (2011). *Safahât min Müzekkirât Necib Mahfuz*. Kahire: Dâru's-Şurûk.
- en-Nu'aymî, Hasan Muhammed. (2019). *el-edebu'l-'Arabîyyu'l-Hadîs 'neş'etehu ve tatvirih'*. Cidde: Dâr Havârizm el-'Alemiye.
- es-Seyyîd, Şefî'. (1988). *İtticehatu'r-Rivayeti'l-Mısrîye*. Kahire: Mektebetu's-Şebâb.
- es-Seyyîd, Ahmed Ferec. (1990). *Edeb Necib Mahfuz 'İşkâliyetu's-Sirâ' beyne'l-İslâm ve't Tağrib*. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ'u li't-tiba' ve'n-neşr.
- Şukrî, Gâli. (1988). *Necib Mahfuz Mine'l-Cemâliyye ile Nobel*. Kahire: el-Hey'etu'l-'Amme li'l-İsti'lâmât.
- Taha Bedr, 'Abdu'l-Muhsin. (1977). *Tatavvuru'r-rivayeti'l-'Arabîyeti'l-hadîse fî Mısr '1870 1938'*. Kahire: Müessesetu'l-Ma'ârifli't-tiba'âteve'l-neşr.
- . (1988). *el-Ru'ye ve'l-Edât*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.
- 'Usfûr, Câbir. (1998). *"Nukkâd Necib Mahfuz", Necib Mahfuz: İbdâ' Nısf Karn*. Gâli Şukrî (Haz). Beyrut: Dâru's-Şurûk.
- . (2010). *Necib Mahfuz er-Remzü ve'l-Kîmetu*. Kahire: el-Dâru'l- Mısrîyetu'l Lübnâniyetu.
- Ürün, Ahmet Kazım. (2002). *Necip Mahfuz 'Toplumsal Gerçekçi Romanları'*. Konya: Çizgi Kitabevi.

- Vâdî, Taha. (2002). *er-Rivâyetu's-siyâsiyetu*. Kahire: Dâru'n-neşr li'l-Cema'âtu'l-Mısıriye.
- Yâğî, 'Abdârrahman. (1999). *Fî'l-Cuhûdi'r-rivâiyeti min Selîm el-Bustâni ile Necib Mahfuz*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî.
- Yıldız, Musa. (1998). *Necib Mahfuz'un Sembolik Romanları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- . (1999). Necib Mahfuz'un Kısa Hikâyelerinde Bazı Temalar. Erzurum: *Ekev Akademi Dergisi*, (4), 135-145.
- Zeydân, Corcî. (2013). *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Kahire: Hendâvi Neşriyat.
- ez-Zeyât, Ahmed Hasan. (2013). *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Kahire: Dâr Nehdat Mısırlî't-tibâ'â ve'l-neşr.

Tahir Araz

Necîb Mahfûz'un "Şehru'l-'Asef" Adlı Öyküsünün Yitirilen Değerler Bağlamında Tahlili

Kenan Subaşı, Dr., Zaningeha Mardin
Artukluyê, Enstîtûya Zimanên Zindî yên li
Tirkîyeyê, Beşa Ziman û Çanda Kurdi/Mardin
Artuklu University, Intitute of Living Languages
Kurdish Language and Culture Department,
Mardin, Turkey
e-mail: kenansubasi@artuklu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7744-1646

Aydın Meral, Xwendekarê Lîsansa Bilind,
Zaningeha Mardin Artukluyê, Enstîtûya
Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê, Beşa Ziman
û Çanda Kurdi / MA Student, Mardin Artuklu
University, Intitute of Living Languages Kurdish
Language and Culture Department, Mardin,
Turkey
e-mail: meralofmeral@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-0015-7705

Bahattin Akhan, Xwendekarê Lîsansa Bilind,
Zaningeha Mardin Artukluyê, Enstîtûya
Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê, Beşa Ziman
û Çanda Kurdi / MA Student, Mardin Artuklu
University Intitute of Living Languages Kurdish
Language and Culture Department, Mardin,
Turkey
e-mail: bhdnkh@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3600-9050

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 04.08.2022

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 19.09.2022

Published / Makale Yayın Tarihi: 30.09.2022

Doi: 10.35859/jms.2022.1156114

**Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and
Plagiarism:**

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre
en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir.
Makale intihal.net adlı intihal sitesinde
taranmıştır. / This article has been reviewed
by at least two anonym reviewers and
scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atrf:

Subaşı, K.; Meral, A.; Akhan, B. (2022). Elaeddin
Seccadî û Nirxandina Çîrokên Wî Yên Ji Bo
Zarok û Nûciwanan Li Gor Pîvanên Edebîyata
Zarokan, The Journal of Mesopotamian Studies,
7 (2), ss. 220 - 242
DOI: DOI: 10.35859/jms.2022.1156114

ELAEDDÎN SECCADÎ Û NIRXANDINA ÇÎROKÊN WÎ YÊN JI BO ZAROK Û NÛCIWANAN LI GOR PÎVANÊN EDEBÎYATA ZAROKAN

Kenan Subaşı - Aydın Meral - Bahattin Akhan

KURTE

Edebîyata zarok û nûciwanan weku binbeşeke edebîyata modern digel vebûna dibistanên modern dest pê kir û amanca sereke di serî da her çiqas perwerdekirina zarokan û hînkirina wan a xwendinê be jî îroj bi gelek rîş û şaxên xwe ev celeb edebîyat bûye qadeke berfireh û pirberhem. Ji ber ku mafê Kurdan ê perwerdeyê heya îroj jî nehatiye dayîn yan jî lokal û parçekirî bûye, xwînerîya di temenê zarokatîyê da jî gelek qels maye. Bivê nevwê vê yekê tesîreke nerênî li geşekirina edebîyata zarokan a bi Kurdî kirîye. Digel vê tesîra nerênî bi taybetî li başûrê Kurdîstanê ji ber hebûna perwerdeyê ya bi zimanê Kurdî hin rê û derî li pêş afirandina vê qadê vebûne û xisûsen ji aliyê helbest û çîrokan ve. Di nivîskarîya çîrokên zarokan da Elaeddîn Seccadî çîroknûsekî pêşeng e ku bûye mijara vê meqaleyê. Wî di salên 1940î da şeş çîrok ji bo zarokan nivîsîne ku di vê meqaleyê da ev şeş çîrok li gorî pîvanên edebîyata zarokan hatîye nirxandin. Berî nirxandinê pêkarên edebîyata zarokan, mijar û rêbaza xebatê jî hatiye neqilkirin. Di encama nirxandinê da kifş bû ku Seccadî, li gorî ruhê serdema xwe di nav qalibên rastbînîya şikilî ya zarokan da çîrok nivîsîne ku em bi rahatî dikarin bibêjin hemkûfê çîroknûsên neteweyên di dewra xwe da bûye.

Bêjeyên Sereke: Edebîyata Zarokan, Çîrok, Elaeddîn Seccadî, Perwerde, Rastîya Zarokan.

Alaeddin Seccadi'nin Çocuk ve İlk Gençlik Öykülerinin Çocuk Edebiyatı Ölçütlerine Göre Analizi

ÖZ

Çocuk ve ilkgençlik edebiyatı modern edebiyatın bir alt dalı olarak modern okulların açılmasıyla başladı ve temel amacı her ne kadar çocuk eğitimi ve okuma pratiği olsa da bugün birçok açıdan bu edebiyat türü geniş bir sahaya yayıldı ve çok fazla eser üretti. Kürtlerin eğitim hakkı bugüne kadar verilmediği ve onlardan esirgendiğinden ya da bölgesel ve parça parça bir bütün olarak verilmediğinden Kürtçenin çocuk okurları ciddi bir kitle haline gelememişlerdir. Böyle bir durum ister istemez Kürt çocuk edebiyatının gelişimini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu olumsuz koşullara rağmen Kürdistan'ın güneyinde var olagelmiş Kürtçe kısmi eğitim olanaklarından dolayı çocuk edebiyatında özellikle de öykü ve şiir alanında birçok esere ratlamak mümkündür. Bu örneklerden biri çocuk öyküleri yazarlığında öncü bir kişilik olarak ön plana çıkan Alaeddin Seccadi bu makalenin konusu olmuştur. Seccadi 1940'larda çocuklar için altı öykü kaleme almış ve bu makalede bu altı öykü çocuk edebiyatı ölçütlerine göre değerlendirilmiştir. Değerlendirmeden önce çocuk edebiyatı unsurları, çalışmanın konusu ve yöntemi de açıklanmıştır. Değerlendirmemiz sonucunda Alaeddin Seccadi'nin yaşadığı dönemin ruhuna göre biçimsel çocuk gerçekliği çerçevesinde öykülerini yazdığı tespit edilmiş ve bu anlamda onun kendi dönemindeki diğer ulusların çocuk öykücülerıyla benzer olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Çocuk Edebiyatı, Öykü, Alaeddin Seccadi, Eğitim, Çocuk Gerçekliği.

Analysis of Alaaddin Seccadi's Children's and Early Youth Stories According to Children's Literature Criteria

ABSTRACT

Children's and early youth's literature have started as a subbranch of modern literature at the modern schools and although its first goal that children education and reading practice implementation today in many ways this variety of literature expanded to a large area and it produced lot of works. Since the Kurds have not been given the right to education or because they have not been given locally and piecemeal as a whole, Kurdish children's readers have not become a serious mass. Such a situation inevitably affected the development of Kurdish children's literature negatively. Despite of these bad conditions on south Kurdistan which has usual a partial education due to we can encounter lots of works –especially stories and poems- at children's literature. Content of this article is that one of a personality Alaaddin Seccadi who avant garde at the authorship of stories of children. Seccadi wrote six stories for children in the 1940s and in this article these six stories evaluated according to criterion of children literature. Before the evaluation, the elements of children's literature, the subject and method of the study were also explained. At the result of our assessment determined Allaadin Seccadi wrote his stories as like his period mind which has stylistic of children reality frame and been seem that he had similarity with other nations storyteller of child who at the same term with him.

Keywords: Children's Literature, Story, Alaaddin Seccadi, Education, Child Reality.

EXTENDED SUMMARY

Children's and early youth's literature have started as a subbranch of modern literature at the modern schools and although its first goal that children education and reading practice implementation today in many ways this variety of literature expanded to a large area and it produced lot of works. Since the Kurds have not been given the right to education or because they have not been given locally and piecemeal as a whole, Kurdish children's readers have not become a serious mass. Such a situation inevitably affected the development of Kurdish children's literature negatively. Despite of these bad conditions on south Kurdistan which has usual a partial education due to we can encounter lots of works –especially stories and poems- at children's literature. Content of this article is that one of a personality Alaaddin Seccadi who avant garde at the authorship of stories of children. Seccadi wrote six stories for children in the 1940s and in this article these six stories evaluated according to criterion of children literature. Before the evaluation, the elements of children's literature, the subject and method of the study were also explained. The contextual and linguistic features that should be found in a children's literature work are explained in general in the introduction. The information in the introduction part has been determined by generally accepted children's literature researchers and are the criteria determined for the emergence of a successful children's work. While evaluating Aladdin Seccadi's stories, these criteria were taken into account to the maximum extent. While determining the method, these criteria were used again and they were repeated while evaluating them in terms of theme, character and plot, which are the main elements that should be in a narrative. In addition, the stories were also evaluated in terms of child reality and child relativity principles. Language evaluation, which is an important evaluation criterion, was made according to the Dale-Chall formulation and the criteria determined by the Turkish Education Board. In addition, in the context of the subject of the research, we briefly included the life, works and literary background of Alaaddin Seccadi. Beyond all the evaluations, we must state that Alaaddin Seccadi lived in a period when modern Kurdish literature was in its infancy. He lived in a period when works in the style of stories and novels, which are examples of fictional literature, were untouched. Therefore, in our opinion, Aladdin Seccadi's attempt to write stories for children in such a period is an admirable intellectual stance in itself. In this respect, he is a personality beyond his time. However, when we look at the content and linguistic evaluation of the stories, we can come to the following conclusion in general. Aladdin Seccadi's stories are works written with the concern of educating children. Because, in the content of the stories, we are aware of the issues that the adults worry about the children and their presentation style rather than the children's point of view, concerns and feelings. This type of literary writing coincides with the formal child reality stage in children's literature studies. At this stage, the author chooses to convey, in an authoritative and didactic manner, the perspectives of the family, society or educational institutions towards the child, and what they desire for the children, rather than the child. For this reason, when we compare the stories with the reality of today's children's literature and the child's point of view, we have to admit that there are not enough and strong fictions and works. Although the selected themes are up-to-date, the working style of the themes is far from today's approach to children or artistic and educational reality. Nevertheless, as a final word, we can easily convey the claim that Alaaddin Seccadi wrote his stories within the framework of formal children's reality according to the spirit of the period in which he lived, and in this sense, he was similar to the children's story writers of other nations of his time.

DESTPÊK: EDEBÎYATA ZAROKAN Û PÊKARÊN WÊ

Edebîyata zarok û nûciwanan, ji hêla amancên xwe ve ji edebîyata mezinan¹ cuda ye. Di edebîyata mezinan da amanc ne ew e ku kesayetinan ji serî de saz bike, lê di ya zarokan da mebest ew e bêyî ku xweserîya zarokan xerab bike, wan ji hêla ziman, etîk, xwenasîn, civakîbûn û afirîneriyê ve bi pêş da bibe. Dema ku xebat ji bo vê amancê hatin kirin, divê naveroka pirtûkan ji hêla bedewkarîyê ve hêja be û li gorî rastî û îzafiyeta zarokan be.

Rastî û îzafiyeta zarokan du têgehên sereke ne. Ev her du têgeh bingeha edebîyata zarokan saz dike û ji bo nivîskar, rexnegir û xwîneran dibe rêberê². Nivîs û edebîyata ji bo zarokan bêyî nasîna zarokan serkeftineke mayînde bi xwe ra nabe serî. Dîtin, hezkirin, helwest û tevgerên zarokan xwediyê taybetmendiyên xwemal in. Nêrînên otorîter, amojgar û nêzîkbûna li gorî aqliyeta mezinan, zarokan ji xwe dûr dike. Ji ber wan sedem û rewşan, nivîskarên ku amanca nivîsîna ji bo zarokan danîne pêş xwe divê zarok, zarokatî, ziman û ramanên zarokan ji nêz ve nas bikin. Heya ji wan hat divê nêzî hîs û helwesta zarokan bibin di dema nivîsandina berhemekê da.

Edebîyata zarokan, divê kesayetên wisa biafirîne da ku bikarin bi xwe biryarên xwe bidin û bikarin berpîrsîyarîya biryarên xwe jî ragirin. Herwiha di biryardayînde da xeta hîs û aqil ji hev derînin (Sever, 2003: 14-15). Yanî dema zarokan berhemekê edebîyata zarokan xwend, divê di wan da tovê kesayeteke bi vî rengî şîn bibe.

Norton dibêje ne mimkûn e heya ku têgihîştina dîtbarî û bihîzbarî bi pêş nekeve meriv ji peyamên edebiyatê têbigihêje û herwiha heya zêhn û bîra meriv nekemile jî peywendîya di nav rûdan û karakteran da zehmet e saxlem bê sazîkirin. Li gorî wî di pêşveçûna ramanî da rol û erka edebiyatê giring e. Bi taybetî edebîyata zarokan derfeta “çavdêrî”, “berawirdkarî”, “dabeşkirin”, “peyikîn” û “rexnekirin”ê dide zarokan da ku ji hêla muhakeme û fikirîn û tiştên bingeîn ve bi pêş da biçin. (Norton, 1999 vghz. Sever, 2003: 39)

Edebîyata zarokan divê bi mebesteke taybet bê afirandin. Ev mebest divê ne tundîperest, rêzîkperest û derûnîkuj be. Weku prosesekê divê kesayet û xwenasîna zarok û zarokatîyê berdeham xurtir bike an jî bibe arîkar ku zarok jê sûd wergerin û xwe xurtir bikin. Herwiha divê bingehek ava bike da ku zarok li ser wî bingehî fikirek û helwestekê bo xwe peyda bike û di tevgerên xwe da wê xwemalîbûna xwe bide der. Bêguman amanceke din a edebîyata zarokan avakirina civateke serbixwe, azad û hilberîner e ku ev jî bi rêya zarokên wê civakê mimkûn e. Berhemên serkeftî yên ji bo zarokan li dor van amancan û li ser esasê rastî û îzafiyeta zarokan li gorî demê divê bîn afirandin.

Amanca edebiyatê ne ew e ku helwesteke yekreng a zanistî daîne. Edebîyata zarokan jî nabe ku tu kesî bixe bin dest û nêrînên teng, fikirên otorîter û yekalî (Dilidüzgün, 2007: 20).

1 Dabeşkirin û binavkirina edebiyatê ya bi van navan, bi salan bûye mijara nîqaşan gelo hewce ye meriv wiha bi nav bike yan na. Me li vir ji bo jihevderxistinê ev nav danîne. Xisûsen dema em dibêjin edebiyata mezinan. Bêguman li gorî muxatabê sereke navdanina bi vî rengî jî nîşankirinek e. Nexwe li gorî me jî edebiyat bi form û naverok û estetîka xwe yekpare ye çî ji bo mezinan, çî ji bo zarokan çî ji bo çîneke din a civatê bê afirandin.

2 Ji bo agahîyên berfirehtir derbarê rastî û îzafiyeta zarokan da li xebata Kenan Subaşı (2021a: 225-229) a bi navê *Nirxandina Helbestên Zarokan ên Kurdî li Gorî “Rastîya Zarokan” û “Îzafiyeta Zarokan”* binêrin.

Naveroka berhemên zarokan divê li ser hezkirin, hevaltî, aştî, dostanî, tifaq, arîkarî û hestên netewî û hwd. be. Esil li ser hemû babetan be ku zarok bixwe rûbirûyê wan dibin. Lê ya herî muhim rêbaza derbirîn û ristina van babetan e ku divê ji navenda hîs û hestên zarokatîyê dûr nekeve. Helbet ne ku li ser pesinandina hesûdî, neyarî, dijminatîyê be. (Yurttaş, 1997 vghz. Sever, 2003, 112-113). Bêguman neyarî, hesûdî û dijminatî jî di îzafiyeta zarokan da heye. Lê bes divê edebîyata zarokan teşwîqkera van yekan nebe. An jî qet nebe bi zarokan bide zanîn ku çi encamên kambax ên van hîsan hene. Lê dema rasterast van babetan bi şêwazeke dîdaktîk bide pir mimkûn e ku tesîrê li muxatabê xwe neke (Nas, 2004, 87). Yan negihêje amanca xwe yan jî ne ku zarokên afirîner belkî teqlîdker biafirîne.

Her çiqas bawerî ew e ku hemû mijar di edebîyata zarokan da neyên nivîsîn jî li gorî me ev şaş e. Çimkî zarok ne ew heyîn in ji vê dinyaya ku tê da dijîn nehaydar bin yan jî ne muxatabê rastîyên dinyaya xwe bin. Zarok haydar in ji rûdan û meseleyên derdora xwe, heta bi rêya dijitalîzasyonê haydar in ji yên gelek dûrî xwe jî û ev yek kêr û zêde li ser wan karîger e. Loma divê rûdan, raman, çalakî û serpehatîyên ku rasterast û nerasterast di jîyana zarokan da diqewimin, di pirtûkên zarokan da hebin.

Divê nivîskarê edebîyata zarokan asta ziman a muxatabên xwe li ber çavan bigire û hewl bide muxatab an xwînerên xwe jî tevîlî prosesa têgihîştin û manakirinê bike. Ev yek ji bo sûdwegirtin û netengijîna xwîneran a ji berhemekê pêwîst e. Sêwirandina ku ji alîyê ziman û watayê ve li gorî asta zarok serkeftî hatibe hûnandin, dê xwe bide xwendin û balê bikişîne (Sever, 2013: 38)

Di geşedana serdema zarokatîyê da bi awayekî lez û pirreng guherîn pêk tên. Çand, civak û malbat di geşedana zarokan da karîger in û tesîrê li jîyana wan a paşerojê jî dikin. Loma her çiqas geşedana ziman a zarokan li gorî rêzeke gerdûnî pêk bê jî li gorî welat, çand, malbat û heta zarokan bixwe jî mimkûn e ji hev cuda be. Loma divê tesnîfkirina berhemên zarokan li gorî asta zimanê wan be û berhem ji hêla zarokên wî temenî ve rewan, fambar û edebî bê nirxandin. Divê bê zanîn di wan berheman da ku ziman ne li gorî pîvanekê lê bi awayekî kêfî hahibe bikaranîn yan jî vegêran ne edebî lê bi temamî teknîk, rijî û çêkirî be ew berhem dê muxatabên xwe ji xwendinê sar bike (Sever, 2013: 93).

Di navbera zimanê zarokan û geşedana wan a zêhnî da peywendîyeke xurt heye. Li gorî têgihîştina zêhna wan zimanê wan teşe digire. Di berhemekê zarokan da bi awayekî giştî tesnîfa zarokatîya pêşdibistanê (4-6 salî), dibistanê (6-12) û nûciwanîyê (12 û jortir) weku bingeh bê qebûlkirin û ziman jî li gorî van serdeman weku têgehên şênber, şênber û razber têkelhev, bêtir razber bê hêlsengandin dê heya astekê ji kêmasîya ziman bêrî be.³ Mesela xisûsen ji bo zarokên pêşdibistanê zimanê berhemekê divê bi peyvên şênber û nêzî zarokan dagirtî be, hevok kurt bin û ji alîyê hejmara peyvên ve jî zêde bi ser xurcika wan a peyvên da nebe. Herwiha dîsa ji bo heman serdema zarokatîyê teswîr û tehlîlên leheng û cih lazim e ku ne dirêj bin, ger hebin jî pir kêr bin. Helbet divê ev denge û aheng li gorî serdemên zarokatîya dibistanê û nûciwanîyê bê kontrolkirin û parastin.

Hest û fikirên zarokan û nêzîkbûna wan a li tiştan ji mezinan cuda ye. Divê zarok ji hêla zimanî, derûnî, gîyanî û tevgerî ve bi awayekî zanistî bê naskirin. Ev yek jî bi alîkarîya pedagojîyê dibe ku

3 Ji bo qonaxên geşedana ziman a zarokatîya pêşdibistanê li xebata Kenan Subaşı (2021b: 12-15) ya bi navê *Mamîk bo Zarokan di Fêrkarîya Ziman de* binêrin.

edebîyata zarokan heya astekê arîkarîyê jê digire. Lê ev nayê wê manayê ku divê edebîyat di nav qalibên pedagojîyê da bê helandin.

Leheng di edebîyata zarokan da bo wan weku model in. Pir mimkûn e ku zarok wan nemûşên lehengan bo xwe mînak bigirin. Loma divê leheng hem gelekî nêzî alem û rastîya zarokan bin hem jî wesfên weku tundî, zilm û zordarî, derew û reftarên xerab ji pênaseya wan dûr be. Carinan ev şaş tê famkirin herweku divê ev mijar bi tu awayî di berhemên zarokan da tunebin. Ne wisa ye. Esil ya muhim ev babet çawa tîna sêwirandin. Loma ya sereke divê leheng di hişê zarokan da hestên baş û bixwebawerîyê biçînin (Kardaş ve Alp, 2013: 32).

Lehengên yekalî, monoton û statîk ji hêla zarokan ve nayên hezkirin. Herwiha şaşîyeke din jî ew e herweku divê lehengên edebîyata zarokan, zarok bin. Çawa dibe ku mijar pîralî bin, leheng jî divê eynî wisa bin ne îllim ku zarok bin. Lê divê em ji bîr nekin leheng dixwazî bila ajel, heyînen fantastîk yan jî zarok bixwe bin dîsa jî divê muheqeq di şûna zarokan da bin. Yanî ji hîs û tevger û nêrîna wan ne dûr bin. Ger mezin bin jî divê weku mezinên bi çavên zarokan bin.⁴

1. MIJARA LÊKOLÎNÊ:

ELAEDDÎN SECCADÎ Û ÇÎROKÊN WÎ YÊN JI BO ZAROKAN

Herçend sala jidayîkbûna Elaeddin Seccadî tam ne kifş be jî li gorî hin lêkolîneran ew di sala 1907an da hatîye dinê (Xeznedar, 2006: 55; Rûhanî, 2003: 516) û li gorî hin lêkolînerên din jî ew di sala 1917an da hatîye dinê (Shakely, 2012: 8; Borekeyî Sefizade, 2008: 286). Ferhad Shakely li gorî hin çîrok û nivîsên wî digihêje wê qenaetê ku ew ne di sala 1907an da lê di sala 1917an da hatîye dinê. Ew li Senendeca rojhilatê Kurdistanê ji dayik bûye û ji nesla seyîdên Kelcî û binemala Seccadîyan bûye. Ew di serî da di nav çerxa perwerdeya klasîk a medreseyan da perwerde bûye û hêj zêde mezin nebûyî berê xwe daye medreseyan cuda yêna de vera rojhilat û başûrê Kurdistanê û feqîrî kirîye. Herî dawî li Silêmanîyê di sala 1937an da îcazeta xwe wergirtîye û di sala 1939an da li Bexdayê di Mizgefta Ne'îme Xatûn da dest bi melatîyê kirîye. Peywendîyên Seccadî û Îbrahîm Ehmed xurt bûne. Dema ku Kovara *Gelawêjê* dest bi weşanê dike Îbrahîm Ehmed jê rica dike ku ew bibe birêvebirê kovarê û Seccadî di bihara sala 1940î da dibe birêvebirê kovarê. Di *Gelawêjê* da cara ewil di sala 1944an da nivîseke wî ya edebî weşîyaye ku ew jî wergêrana çîrokeke Hans Christian Andersenê (1805-1875) Danmarkî ya bi navê *Kejserens Nye Klæder* e ku Seccadî ew bi navê *Kallay Ballay Şa* ji Erebi wergêraye û çap kirîye. Piştî wê di sala 1946an da yekem çîroka xwe bi navê *Ronezengî Hemesen* (Rûnê Heliyayî yê Hemesen) di *Gelawêjê* da belav kirîye û heya sala 1949an ku weşana *Gelawêjê* berdewam bûye Seccadî hem birêvebirîya wê kirîye hem jî bi giştî diwazdeh çîrok nivîsîne û belav kirine ku şeş ji van çîrokan ji bo zarokan nivîsîne û çîrokeke wergêranê ya zarokan e ku me qal kir û pênc çîrok jî ji bo mezinan nivîsîne.

Seccadî ji salên 1940î bigire heya 1949an bi kovargerî û rojnamegerîyê ra mijûl bûye û ji bilî *Gelawêjê* di nîsana 1948an da kovareke du heftane ya bi navê *Nizarê* jî derxistîye û piştî salekê 22

4 Derbarê pêkarên edebîyata zarokan da ji bo agahîyên berfirehtir li teza Aydın Meral (2016: 23-89) a bi navê *Ömer Seyfettin Öykülerinin Çocuk Edebîyatı Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi* (Nirxandina Çîrokên Ömer Seyfettin ji Alîyê Pîvanên Edebîyata Zarokan ve) binêrin.

hejmar jê derçûne û paşê digel *Gelawêjê* ji hêla hikûmeta Iraqê ve weşana wê hatîye rawestandî. Seccadî piştî vê ezmûnê êdî bi rojnamegerîyê ra mijûl nebûye, lêbelê weku Îbrahîm Ehmed amaje pê kirîye ew neh salên wî yên di nav rojnamegerîyê da jê ra bûye derfet û îmkaneke pir giring ku xwe di warê Kurdî da pêş bixe (vgz. Shakely, 2012: 11). Jixwe ji sala 1950yî û şûnda wî dest bi xebatên xwe yên lêkolînî yên di warê mêjû, edebîyat û çandê da kirîye û heya sala wefata xwe ya 1984an bê navber xebitîye. Herwiha divê em destnîşan bikin ku ew di navbera salên 1959 û 1974an da li Zanîngeha Bexdadê di Fakulteya Edebîyatê di Beşa Zimanê Kurdî da mamosta bûye. Piştî salên 1950yî heya wefata xwe di wê maweyê da heşt berg bi navê *Rîştey Mirwarî* (1957-1983 Bexda) berhemek nivîsiye ku bi piranî gotin û vegêranên gelêrî yên di nav xelkê da bûne. Dîsa berhemên bi navê *Mêjûy Edebî Kurdî* (1956 Bexda), *Geştêkî le Kurdistana* (1956 Bexda), *Şorrişekani Kurd* (1959 Bexda), *Hemîşe Behar* (1960 Bexda), *Destûr û Ferhengî Zimanî Kurdî* (1961 Bexda), *Edebî Kurdî û Lêkolînewey Edebî Kurdî* (1968 Bexda), *Nirxînasî* (1970 Bexda), *Du Çamekey Nalî û Salim* (1973 Bexda), *Kurdewarî* (1974 Bexda), *Deqekanî Edebî Kurdî* (1978 Bexda), *Xwoşxanî* (1978 Bexda) xebatên wî yên di wê maweyê da bûne (Xeznedar, 2006: 56-58).⁵

Di nav van xebatan da ya ku em ê li ser bixebitin şêş çîrokên zarokan e ku di *Hemîşe Behar* da çap bûne. Esil di berhemê da bi giştî diwazdeh çîrok çap bûne ku ev çîrokên wî yên di *Gelawêjê* da bûne ku belavkirina wan dikeve navbera salên 1944-1949an. Ji van çîrokan çîroka *Kallay Ballay Şa* her çiqas wergêrana çîroka Andersen be jî nehatîye diyarkirin ku ev wergêran e. Lê pir eşkere ye ku ji çîroka navborî ya Andersen hatîye wergêran. Loma em ê vê çîrokê di vê xebata xwe da nexîne nav nirxandinê. Ji bilî vê pênc çîrok ji bo mezinan nivîsîne ku ev weku *Ronezengî Hemesen*, *Le Pênawî Afreta*, *Şayîyekey Reşey Xecellaw*, *Bo Çî Neçûyn Bo Koêstan?* û *Cewher Axa* hatine binavkirin. Herweku wî bixwe jî di pêşgotina *Hemîşe Beharê* da gotîye wî çîroknûsî sûdewer nirxandîye û biryar daye weku neteweyên din Kurd jî ji wî warî bê par nemînin û loma ew nivîsîne û dîsa derbarê naveroka çîrokên xwe da jî li ser bergê çapa yekem wiha dibêje: “Ev komele çîrokên han her celeb kurdewarîyê di xwe da dihewînin û ji nav nax û cîgera wî miletî hatîye der ku her yek ji wan perdeyek in weku perdeyên dêwcamewane.”⁶ (Secadî, 1960).⁷

Seccadî di *Hemîşe Beharê* da şêş çîrokên zarokan jî belav kirîye û esil ev şêş çîrok di sala 1949an da ji meha Adarê bigire heya meha Tebaxê her mehê çîrokek di *Gelawêjê* da belav kirine. Jixwe berî Seccadî di warê çîroknûsîya zarokan da yê ku berhem dabû Şakir Fettah bû û meriv bi rahatî dikare bibêje ku piştî Fettah, Seccadî çîroknûsê duyem bû ji bo zarokan çîrok nivîsîne. Ji van her şêş çîrokan pênc heb bi teknîka çîrok di nav çîrokê da hatine nivîsîn û bi piranî çîrokên di nav çarçoveya çîroka giştî da ji folklorê Kurdî hatine qerzkirin. Di serê hemû çîrokan da lehengên çîrokan zarok in û bi awayekî rû bi rûyê hin kêşeyan dibin. Ji bo helkirina kêşeyan serî li mezinan (dê, bav, kek, bapîr, dapîr) didin û mezin jî ne ku rasterast kêşeyên wan hel dikin, lêbelê çîrokek ji bo wan vedigêrin. Esil ji aliyê fikirandin û çalakkirina zarokan di helkirina kêşeyên xwe da teknîkeke serkeftî û nûjen e. Ev çîrok bi navên *Rawejîşk* (Nêçîra Jûjîyan), *Gurg û Berxeke* (Gur û Berxik), *Sêweng û Mam Rêwî* (Sêweng û Mam Rêwî), *Dû Birake* (Du Bira), *Rêwîyekey Qemçoxe* (Rovîyê Qemçoxeyê), *Bizin û Meymûneke*

5 Ji agahîyên berfirehtir derbarê jîyana Elaeddin Seccadî da binêrin: (Rûhanî, 2003: 516; Xeznedar, 2006: 55-60; Borekeyî Sefîzade, 2008: 286-291; Shakely, 2012: 5-69)

6 Dêwcamewane: Nemûşeke perdeyan e ku bi resm û nîgaran xemilandî.

7 Ji bo xwendin û nirxandina çîrokên wî yên ji bo mezinan li xebata Shakely (2012: 39-54, 73-130) binêrin.

(Bizîn û Meymûn) hatine belavkirin. Bi pîranî navên çîroka di nav çîrokê da li wan kirine. Çimkî di zîncîreya rûdanê da vegêrana ku girêya çîrokê çareser û bi encam dike ew çîrok in ku gewdeyên çîrokan ava dikin. Bi vî rengî em ê di vê meqaleyê da li ser nirxandina van her şeş çîrokan li gorî pîvanên edebîyata zarokan rawestin.

2. RÊBAZA LÊKOLÎNÊ

Em di vê xebatê da van şeş çîrokên zarokan yê Seccadî li gorî binyata vegêranê û li gorî pîvanên edebîyata zarokan a nûjen dinirxînin. Berî ku em derbasî nirxandinê bibin derbarê Elaeddin Seccadî û çîroknûsiya wî û dewra wî da me xwendineke giştî kir. Ji ber ku bi giştî şeş çîrokên wî yê ji bo zarokan hene xebata me jî li dor van şeş çîrokan teşe girtîye. Îcar di nirxandinê da bêguman serdema ku Seccadî tê da jîyaye giring e. Giring e hem ji bo têgihîştina nêzîkatîya Seccadî ya li çîroknûsiya zarokan hem jî ji bo têgihîştina zarok û mefhûma zarokatîyê ya li gorî wê serdemê. Helbet ev têgihîştina serdemî di çarçoveya çîrokan da jî hatîye şênberkirin. Ev xwendin û raçavkirina serdemê ji aliyê rastî û îzafiyeta zarokan ve ku du nêrînên sereke yê edebîyata zarokan a modern in, guncavbûna çîrokan a li gorî zarokan yan neguncavbûna wan bi me bide zanîn.

Ji aliyekî din ve çîrok li gorî esasên vegêranê û hin esasên pedagojîk hatine nirxandin. Yanî ziman, karakter, zîncîreya rûdanê û babet yek bi yek hatine nirxandin. Me her çîrokek bi serê xwe li gorî esasên ku me li jor destnîşan kirin, nirxandin û di dawîyê da bi giştî ji bo şeş çîrokan em gihiştin encamekê. Di nirxandina çîrokan da krîterên ku me ji bo xwe esas girtin li gorî lîteratura vegêrannasî, pedagojî û pênasekirinên zarok û zarokatîyê bûne. Herwiha me xisûsen nirxandina zimanê çîrokan li gorî rêbaza Wezaretê Perwerdeyê ya Tirkîyeyê û li gorî formulasyona Dale-Chall pêk anî.

Li gorî pîvanên lêkolîn û nirxandina pirtûkan a Lijneya Talîm û Terbîyeyê ya Wezaretê Perwerdeya Tirkîyeyê me dirêjîya hevokan nirxand ku divê di pola yekem a dibistana seretayî da hevokek herî zêde 6-7 peyv; di pola duyem da 8-9 peyv; di pola sêyem da 10 peyv; di pola çarem da 12 peyv; di pola pêncem da 14 peyv be (Güleryüz, 2013: 269).

Li gorî formûla Dale – Chall, sed peyvên pêşîn ê metnê tê wergirtin û tê da hejmara hevokan û peyvên zehmet û nenasyar (peyvên ku kêmtên bikaranîn) tînen kifşkirin. Dirêjahîya hevokê wiha tê kifşkirin: hejmara peyvên li hejmara hevokan tê parvekirin û paşê encam tê diyarkirin. Rêjeya peyvên nenasyar jî wiha tê kifşkirin: hejmara peyvên nenasyar li hejmara peyvên mayîn tê parvekirin û paşê bi 100î tê carandin. Encam çî be rêje ew e (vgz. Çetinkaya, 2010: 57).

Tablo 1: Astên Xwendinê li gorî Formûla Dale-Chall

Rêjeya Peyvên Nenasyar di Xwendinê de	Asta Xwendinê	Asta Perwerdeyê	Temen	
4,9	Asta 1.	Dibistana Seretayî	5-10 Salî	
	Asta 2.			
	Asta 3.			
	Asta 4.			
5,0-5,9	Asta 5.	Dibistana Navîn Û Amadehî	10-12 Salî	
	Asta 6.			
6,0-6,9	Asta 7.		12-14 Salî	
	Asta 8.			
7,0-7,9	Asta 9.		14-16 Salî	
	Asta 10.			
8,0-8,9	Asta 11.		16-18 Salî	
	Asta 12.			
9,0-9,9	Asta 13.		Zanîngeh	18-22 Salî
	Asta 14.			
10+	Asta 15. û jortir		22+	

3. NIRXANDINA ÇÎROKAN

Çarçoveya nirxandinê ya her çîrokekê weku hev e. Pêşî kurteya çîrokan hat veguhastin. Di pêngava duyem da zimanê çîrokê ji aliyê peyv û hevokan ve hat nirxandin. Di pêngava sêyem da karakter û lehengên çîrokê hatin nirxandin. Paşê zincîreya rûdanê û sêwirandina çîrokê hat nirxandin. Herî dawî babeta çîrokê hat destnîşankirin û nêzîkatîya li babetê ya nivîskar li gorî rastî û îzafiyeta zarokan hat nirxandin.

3.1. Rawejîşk

Kurteya Çîrokê

Rawejîşk yanî Nêçîra Jûjîyan bi teknîka çîrok di nav çîrokê da hatîye nivîsîn. Di çarçove an jî çîroka sereke da du xwîşk û birayên bi navê Nesrîn û Newzad hene. Dema ku Newzad carinan jî Nesrînê aciz dibe wê bi nêçîra jûjîyan ditirsîne û Nesrîn jî ténagihêje nêçîra jûjîyan çî ye û şevêkê jî bavê xwe dipirse hal û meseleya wê û Newzad ev e û nêçîra jûjîyan çî ye bila jê ra rave bike. Li ser vê yekê bavê Nesrînê dibe çîrokbêj û çîroka di nav çîrokê da dest pê dike û ev çîrok jî derbarê xapandina kalemêrekî saf ê bi navê Mame Hemed (Ehey Caw) da ye. Çar hevalên fêlbaz bi navê Ehey Kirnû, Reşey Xecelaw, Mecolî Xame û Arifê Elî fêlek tînin serê Mame Hemed û qaşo wî dibin nêçîra jûjîyan û li serê Girê Zêrînokê ku li devera Silêmanîyê ye heya serê şefeqê li wir didin sekinandin û jê bê xeber tèn qutîka wî ya helawê dixwin û sibetirê tèn temaşeya karesata fêla xwe. Piştî ku bavê Nesrînê çîroka di nav çîrokê da xelas dike, diyar e nivîskarê çîrokê di rola vegêrê çîroka sereke da dikeve dewrê û peyama xwe dide û çîrokê tamam dibe.

Zimanê Çîrokê

Pîvera Dirêjahîya Hevokê: Hejmaran Peyvan (a)/Hejmara Hevokan (b): (a)/(b)= 100/7=14.28

Li gorî encama pîvanê rêjeya peyvên di hevokê da 14.28 e. Ev rêje li gorî zarokên di temenê 11+ da ye.⁸ Lê ji ber ku li gorî hevoksazîya Kurdî hin morfemên neleksîkal jî wek peyvekê ji hev û du cuda tên nivîsîn ev rêje di metnên Kurdî da li gorî zimanên din bilindtir derdikeve. Dema ku em vê taybetîya Kurdî jî bihesibînin, dibe ku çîroka *Rawejîşk* ji bo zarokên di temenê 9+ jî guncav be.

Pîvera Peyvên Nenasyar: [Hejmara Peyvên Nenasyar (a)/Hejmaran Peyvên Nasyar(b)]*100: [(a)/(b)]*100 = [2/100]*100=2

Li gorî pîvanê hejmara peyvên ku ji hêla zarokan ve bi awayekî hêsan neyên famkirin, gelekî kêm in. Ev jî nîşaneyê zimanekî hêsan û rewan a metnê ye.

Hejmara peyvên nenas yên di sed peyvên pêşî da: pêşî, rade.

Karakter û Lehengên Çîrokê

Di çîroka sereke da karakter Nesrîn, Newzad û Bavê wan ê çîrokbêj e. Nesrîn û Newzad zarok in û xwîner li bendê ye ku çîrok bi giştî li derdora alema wan biherike. Lêbelê em vê yekê nabînin. Ev her du karakter hema hema bê fonksiyon in. Tenê yê ku girêya rûdanê diafirînin ew in ku ew jî meseleya rawejîşk e ka çi ye. Esil di serî da tirsandina Nesrînê ji hêla Newzad ve bi çîroka rawejîşk li gorî îzafiyeta zarokan e. Çimkî xisûsen zarokên hêj negihîştine fikirîna razber mimkûn e ji tiştên ku haya wan pê nebe, bitirsin. Lê ji bilî vê em ji alema zarokan tiştêkî din di çîrokê da nabînin. Esil girêya rûdanê ne ku bi vegêrana çîrokeke din ji hêla mezînekî (bavê zarokan) ve lê ji hêla zarokan ve bihata encamkirinê dê karîgertir bûya li ser xwînerên zarok. Em li vir bi nêrîn û hîsên Nesrîn û Newzad nahesin. Çimkî ya ku di navenda çareserkerîna girêyê da ye çîroka duyem a çar hevalan û Mame Hemed e. Li vir karakterê bav jî bi zanetî ji bo ku bixwe bikeve dewrê û muşkîleya wan hel bike, hatîye hîlbijartin. Karakterê bav ne tesaduf e, nêrîna nivîskar a li helkirîna muşkîleyên zarokan e ku mezin otorîteyek e ji bo vê.

Esil amanc her çiqas analojîya di navbera her du çîrokan da be jî em ferqeke mezin di navbera karakterên çîroka yekem û duyem da dibînin. Di vê vegêranê da analojîyek di navbera Newzad û çar hevalan (Ehey Kirnû, Reşey Xecelaw, Mecolî Xame û Arifê Elî) da ye û analojîyêke din jî di navbera Nesrîn û Mame Hemed da ye. Lê gelo Newzad û Nesrîn dê weku wan karakterên çîroka duyem tevgerîyana, heke muşkîleya di navbera xwe da çareser kiribana? Ev pirs di çîrokê da bê bersiv e. Loma karakter ji karakteran bêtir weku figuran û tîpîk in ku nivîskar ew bi kar anîye da ku ya di dil û hişê xwe da bibêje.

Zincîreya Rûdanê

Teknîka çîrok di nav çîrokê da hatîye bikaranîn. Di vê vegêranê da du çîrok hene û çîroka sereke ji bo afirandina meraqa çîroka duyem weku destpêkekê hatîye veguhastin. Yanî girêya çîrokê bi peydabûna

8 11+: Mebest ji vê formûlasyonê ev e: ji yazdeh salî û jortir.

çîroka duyem eşkere dibe û girê an jî muşkilê di nav çîroka duyem da tê helkirin. Paşê dîsa vegêran derbasî çarçoveya sereke ango çîroka yekem dibe û di wir da digihêje encamê. Rûdana çîroka yekem jî û ya duyem jî bi awayekî kronolojîk diherike û bi encam dibe. Ev zincîreya rûdanê teknîkeke klasîk e û xisûsen çîrokên gelêrî bi piranî bi vê şewazê tînen veguhastin. Ev zincîre ji ber sadebûna xwe bêtir ji bo zarokên pêşdibistanê (4-6 salî) û zarokên dibistanê (6-12 salî) guncav e. Çimkî zêde muhakemeyeke tîkel ne lazim e bo têgihîştina rûdanê. Lê em xisûsen di çîroka sereke da zêde bi honandin û tevgerêkê nahesin, bêtir weku destpêk û encamek e ku vê yekê jî kirîye ji hêla zincîreya xwe ve pir lawaz be.

Babeta Çîrokê û Rastî û Îzafiyeta Zarokan di Çîrokê da

Babeta çîrokê ji çîroka duyem tê famkirin ku ew jî li ser fêlbazî, xapandin û safbûnê ye. Ev babet di rastîya zarokan da heye û ji sê çar salî heya dawîya temenê xwe rûbirûyî vê babetê dibin. Lê di vir da ya ku kêmasiyê diafirîne ev babet ne li gorî îzafiyeta zarokan yanî ne li gorî hîs, nêrîn û mejiyê wan li gorî otorîteyekê tê veguhastin ku ew jî çîrokek e tê da şîreta mezin, civak û nivîskar tê hîskirin. Loma li gorî me ev çîrok di asta rastbînîya şikilî ya zarokan da maye. Yanî amanc bêyî ku hîs û tevger û nêrînên zarokan bê zanîn ji hêla otorîteyekê ve şîretêkê lê bê kirin û bi rêya şîretê bi zarokan bidin famkirin ku fêlbazî, xapandin tiştêkî xerab e û safbûn tiştêkî masûmane ye. Bêguman wisa ye. Lê em vê yekê ji deng û tevgerên Nesrîn û Newzad tînagehin, heta em hîç bi îtiraz û fikir û rexneyên wan jî nahesin. Çimkî dengê zal di çîrokê da dengê nivîskar e ku çîroka duyem bo xwe kirîye perdeyek. Loma jî her çiqas babet di cih da be jî ji ber nebûna deng û hîsên zarokan em dibêjin ev çîrok di asta rastbînîya şikilî da maye.

3.2. Gurg û Berxeke

Kurteya Çîrokê

Bi teknîka çîrok di nav çîrokê da hatîye vegêran. Di çarçoveya sereke da çîroka Azad û kekê wî heye. Rojêk Azad dîsa xwe dixebite û dixwaze kekê wî jê ra qala çîroka gur û berxikê bike. Li ser vê kekê Azad dest pê dike çîroka gur û berxikê dibêje ku ev çîrok jî behsa zilma gurekî li berxeke biçûk dike. Lê di çîrokê da gurê zilimkar nagihêje amanca xwe û berî ku berxikê bixwe marekî reş xwe lê dialîne û ew dike. Piştî ku kekê Azad çîroka di nav çîrokê da diqedîne û li ser zilm û nebaşîya wê jî dîyalog di nav wan da çê dibe û çîrok bi dawî dibe.

Zimanê Çîrokê

Pîvera Dirêjahîya Hevokê: Hejmara Peyvan (a)/Hejmara Hevokan (b): $(a)/(b) = 100/7 = 14.28$

Ev çîrok li gorî asta zarokên di temenê 10-11 salî da ne. Lê weku me di çîroka pêş da jî amaje pê kir, çîrok ji hêla xwendin û famkirinê ve hêsan e.

Pîvera Peyvên Nenasyar: $[Hejmara\ Peyvên\ Nenasyar\ (a)/Hejmaran\ Peyvên\ Nasyar(b)] * 100: [(a)/(b)] * 100 = [2/100] * 100 = 2$

Di 100 peyvên da 2 peyvên ku ji hêla zarokan ve neyên naskirin kêşeyeke famkirinê çênake. Zarokên di temenê biçûk da bi hêsanî dikarin vê çîrokê bixwînin.

Hejmara peyvên nenas yê di sed peyvên pêşî da: tenîşt, şîbake.

Karakter û Lehengên Çîrokê

Di vê vegêranê da jî du çîrok hene. Di çîroka yekem da karakter Azad û Kekê wî ne û di çîroka duyem da gurg, berx û mar in. Di çîroka Gurg û Berxeke da tu muşkîleyek di navbera Azad û Kekê wî da tune. Tenê em pê dizanin ku Azad xwendekarek e û dera xwe dixebite û dixwaze Kekê wî jê ra çîroka Gurg û Berxeke vegêre. Loma tenê li vir Azad ew figuran e ku daxwaza çîrokê dike û herwiha di encamê da dîsa ew figuran e ku guh dide şîreta çîroka duyem a gurg û berxikê. Loma em ji çîroka Azad bêhtir bi çîroka Gurg û Berxeke dihesin ku di wir da jî sê karakterên tîpîk ên çîrokên gelêrî xuya dibin ku gurg weku zalim, berx weku bêgûneh, mar yê ku ji teref îradeyeke kullî (Xweda) ve tê şandin.

Di vê çîrokê da analojîyek jî tune di navbera karakterên her du çîrokan da. Azad zarokek e û guh didêre bi qiseta Gurg û Berxeke. Azad çî hîs dike, çawa dibîne, çawa dinirxîne an jî ji bo vê yekê çî dike kes pê nizane. Ji ber ku pasîf e û tu roleke wî nîne. Tenê em pê dihesin ku ji aliyê çîrokbêj (Kekê Azad) ve tê manipulekirin û dikeve aleyhê gurgî da. Herî dawî bêyî ku bixwe bigihêje hin qenaetan, ji aliyê nivîskar bi figurana çîrokbêj ve digihêje hin qenaetan. Loma karakter çî zarok çî mezin bin çî jî ajelên tîpîk bin eleqeya wan bi nêrîn û hisîyata zarokan tune.

Zincîreya Rûdanê

Rûdan di vê çîrokê da kronolojîk e. Lêbelê em di vê rûdanê da bi girêya rûdanê nahesin. Tenê daxwaza guhdarîkirina çîroka gurg û berxikê dibe nihiçka destpêka çîroka duyem û ew jî bi awayekî klasîk ku di çîrokên derasayî yê gelêrî da çawa be wisa dest pê dike. Berxik ji malê dûr dikeve, Gurg xerabîyek tîne serî, Mar bi xerabîyê dihesa alîkarîya Berxikê dike û rûdanê tamam dibe. Zincîreya rûdanê ya çîroka duyem li gorî rêbaza Vladimir Propp a zincîreya çîrokên derasayî diqewime ku ew jî kronolojîk e û li ser fonksiyonên karakteran dabeş dibe. Çîroka sereke ya ku bi Azad û Kekê wî dest pê kirî, bi dîyalogeke di navbera wan da bi encam dibe. Em ji vir têdîgehîna ku zincîreyeke rûdanê ya çîroka sereke tune û tenê destpêk û encama wê weku hin nihiçkan e ku yan çîroka di nav çîrokê da bide destpêkirin yan jî peyama çîrokê ragihîne. Ji aliyê teswîrê ve jî karakterên çîroka yekem qels in. Em nizanin Azad û Kekê wî karakterên çawan in. Loma ji vir jî meriv têdîgihe ji karakteran bêhtir figuran in.

Babeta Çîrokê û Rastî û Îzafiyeta Zarokan di Çîrokê da

Babet ji çîroka duyem a gur û berxê tê zanîn ku ew jî fêlbazî, zilm, derew û encama wan a xerab e. Lêbelê di rastîya zarokan da gelek caran zilm û derew bi vî şikilî naxuye. Zilm û derew gelek caran felaketan jî tînin serê mirovan (zarokan). Yanî aliyê pûçbûna derew û zilmê ne tenê rastîya zarokan e û aliyê texrîbkar jî rastîya wan e ku zarok bixwe dijîn gelek caran. Li vir jixwe Azad û Kekê wî bi tu awayê di nav peywendike wiha da naxuyên, bi tenê bi awayekî teorîk nirxandinekê li ser babetê dikin ku ev jî midaxaleya nivîskar nîşanê me dide. Herwiha çîroka duyem a ku tê da ev temasîla babetê derbas dibe dîsa bi çavê mezinek, civatek an jî qebûleke giştî babetê dide û yekalî ye. Loma dubare otorîter e. Otorîter e ji ber ku Azad û Kekê wî bixwe tiştek wiha di çîrokê da tecrube nekirine û negihîştine encamê. Dîsa otorîter e ji ber ku bi rêya temsîlekê tîne manipulekirin ber bi fikirekê ve. Loma her çiqas babeteke li gorî rastîya zarokan be jî ji ber ku îzafiyeta zarokan hatîye binpêkirin

di nav rastbînîya şikilî da maye û di vê çîrokê da mebest perwerdekirina zarokan bi rêya temsîleke otorîter û yekalî ye.

3.3. Sêweng û Mam Rêwî

Kurteya Çîrokê

Ev vegêran tenê ji çîrokekê pêk tê. Sêweng û Tara xwişk û birayên hev in û lehengên sereke yê çîrokê ne. Sêweng xwendekar e û dema dersa xwe ya cografîyayê dixebite bala wî dikêşe ku welatê wî pir zengîn e ji aliyê siruştaya xwe ve û li ser vê yekê bi xwişka xwe Tarayê ra sohbet dike û biryar didin ku dê û bavên xwe qanîh bikin û biçin bi çavên serê xwe van zengînîyên welat bibînin. Çîrok li mintiqeya Kifriyê, li gundê Dirozneyê û cihekî bi navê Ava Spî derbas dibe ku ev der li başûrê Kerkûkê û bakurê Bexdayê dikevin. Sêweng û Tara dê û bavê xwe qanîh dikin û diçin li Ava Spî û Madenên Dirozneyê digerin û bi çavên xwe dibin şahidîya zengînîya siruştaya welatê xwe û dîsa bi peyameke bi devê her du lehengan çîrok diqede. Ev peyamek derbarê giringîya siruştaya welatê da ye. Esil piştî vê encamê sekansê din di çîrokê da vedibe. Di vê sekansê da dema vedigerin mala xwe di rê da rovîyek dibînin û Sêweng pê ra sohbetê dike û di vê sohbetê da rovî qala nebûna întizam û edaleta li welêt bi metaforekê dike.

Zimanê Çîrokê

Pîvera Dirêjahîya Hevokê: Hejmara Peyvan (a)/Hejmara Hevokan (b): $(a)/(b) = 100/4 = 25$

Diyar e ku hevok dirêj in û bi rêjeya 25 peyvan saz bûne. Ev rêje ji bo şopandina naverok û manaya çîrokê rêjeyeke pir bilind e. Ji bo xwînerên zarok û nûciwanan ev rêje ne guncav e û ji bo ku xwînerên di van temenan da metnekê bi hêsanî fam bike divê hevokên herî dirêj ji 10-15 peyvan pêk bê. Loma mimkûn e xwîner û guhdêrên zarok û nûciwanan di xwendin û guhdarîkirina vê çîrokê da zehmetî bikêşin.

Pîvera Peyvên Nenasyar: $[\text{Hejmara Peyvên Nenasyar (a)/Hejmaran Peyvên Nasyar(b)}] * 100: [(a)/(b)] * 100 = [8/100] * 100 = 8$

Li gorî pîvanên Dale-Chall, encam li gorî kesên di temenê 16-18 salî da ne. Bêguman ev rêje bilind e û ne li gorî xwînerên zarok û nûciwanan e.

Hejmara peyvên nenas yê di sed peyvên pêşî da: xêr, çavkanî, binirx, bêhempa, berav, neft, element, kêrhatî.

Karakter û Lehengên Çîrokê

Sêweng û Tara du bira û xwişk û lehengên sereke yê çîrokê ne û dê û bavê wan û Mam Rêwî jî karakterên din ên di nav çîrokê da ne. Her çiqas di vê çîrokê da rûdan serdanpê li derûdora Sêweng biçe û bê jî Sêweng û Tara ne bi zanîn, hîs û helwesta xwe bêtir bi zanîn û helwesteke otorîter a nivîskar dipeyivin û tevdigerin. Li vir dê û bav zêde otorîter nînin û bêtir di çarçoveya rola dayîktî û bavtîyê da û herî zêde rêbertîyê da cih digirin. Bav erebe kirê dike, rêberîya zarokan dike û wan dibe û tîne. Dayîk digel vê çîrokê di çîrokên din da jî digel bavên di biryaran da şîrîk in an jî karîger in. Lê hema hema di her çîrokê da bêtir e otorîter bav e. Mam Rêwî tîpeke karîkaturîstîk e di vê çîrokê da jî ku di sekansa

dawî da xuya dibe. Li gorî me Mam Rêwî ne karakterek e ewqas karîger e ku navê xwe bide çîrokê. Heta sekansa dawî ya ku Mam Rêwî tê da xuyaye hebki ji rûdana sereke ya çîrokê dûr jî ketiye. Çimki heya sekansa dawî babet li ser giringiya zengîniyên welêt û mêtîngerîya kolonyalîstan e. Di sekansa dawî ya ku Mam Rêwî weku metaforek tê da xuyaye li ser nebelibûna çep û rastên birêvebirên welêt e. Bi giştî karakterên ku tevdigerin Sêweng û Tara ne. Dengê zal ê bavê wan û herwiha nivîskar e.

Zincîreya Rûdanê

Ev çîrok ji sê sekansan û bi tenê ji rûdanekê pêk tê. Teknîka çîrok di nav çîrokê da tenê di vê vegêranê da nehatîye bikaranîn. Sekansa sêyem a dawî ji aliyê babeta xwe ve ji herdu sekansên ewil qut bûye û bê eleqe xuya dike. Ev piçekî ji ber dawîya sekansa duyem e ji ku herweku encamê lê tê. Xwîner tê digihîje ku çîrok bi encam bûye û lê dinêre ku sekansêke din dest pê dike. Ev yek încicama rûdanê xerab dike û herwiha sekansa sêyem di valahiyekê da dihêle. Ji aliyê demê ve jî kronolojîk e her sê sekans. Zincîreyeke rûdanê ya klasîk e û ne aloz e. Loma ji bo xwînerên zarok ne zincîreyeke girift e.

Babeta Çîrokê û Rastî û Îzafiyeta Zarokan di Çîrokê da

Babet di vê çîrokê da zengîniyên welêt, giringiya wê zengîniyê û rexneya bikaranîneke ne durust a vê zengîniyê an jî bikaranîna ne bi destê xelkê welêt e. Nêzîkbûna li zengîniyên welêt, rexneya li serdestan ne li gorî îzafiyeta zarok û nûciwanan bêtir bi îzafiyeta mezinan hatîye veguhastin. Esil di rastîya zarokên di temenê Sêweng û Tara da zengîniyên welêt û rexneya li serdestan mimkûn e bibe babetek. Lêbelê awayê hûnandin û nêzîkbûna li babetê ji helwesta zarokan (4-12 salî) pir û ji helwesta nûciwanan (12-15 salî) kêmek dûr e. An jî meriv dikare bibêje ev babet ger bê hûnandin jî di metneke edebî da bêtir li gorî nêrîn û helwesta nûciwanan ji bo zarokên 12 salî û jortir guncav e. Lê ya muhim li vir zarokên di wê serdemê da van zengîniyên welêt û midaxaleya bîyanîyan a li welêt çawa hîs dikin an jî bi kîjan rê û argûmanan van yekan hîs dikin? Divê meriv bersivên van pirsan baş bizane û li gorî wê vê babetê bihûne. Belkî wê çaxê çîrokeke serkeftî jê derkeve. Lê bi vî rengî Seccadî gelek ji rastî û xisûsen ji îzafiyeta zarokan dûr ketiye. Jixwe babeta di sekansa dawî da ku Mam Rêwî lê xuya dibe bê eleqe ye û di nav heman rûdanê da babetên bêeleqe ne tenê xwînerên zarok hemû xwînerên edebîyatê ji metnê sar dike ku li vir şaşîyeke bi wî rengî hatîye kirin.

3.4. Dû Birake

Kurteya Çîrokê

Di vê çîrokê da dubare teknîka çîrok di nav çîrokê da hatîye bikaranîn. Çîroka sereke ya Hêlo û Şaho ye ku ev du bira ne. Hêlo hin fêlan li birayê xwe Şaho dike û piştî demekê Şaho vê yekê ferq dike û diçe ji bavê xwe ra dibêje hal û meseleya min û Hêlo ev e. Bavê wî li wir ji wan ra dibêje meseleya we jî weku ya her du birayan e û li ser vê Şaho vê meseleya her du birayan meraq dike û ji bavê xwe rica dike ku jê ra bibêje. Bavê wî jî dest pê dike ji wan ra qala çîroka Gerdalî û Seferalî dike ku du bira ne û mîrasa bavê xwe di nav xwe da parve dikin. Lê Gerdalî di parvekirina mîrasê da fen û fûtan li Seferalî dike û hemû tiştên bi qîmet û bi kêr tên ji xwe ra digire û yên ku bêqîmet û zikê meriv têr nakin dide Seferalî. Piştî ku çîroka wan diqede Şaho ji bavê xwe ra dibêje erê rast e Gerdalî jî weku

Hêlo kirîye û di çîrokê da hem li ser heqxwarinê hem jî li ser ferqa ‘emel û axaftinê peyam hene. Ev peyam bi devê zarokan tê dayîn.

Zimanê Çîrokê

Pîvera Dirêjahîya Hevokê: Hejmara Peyvan (a)/Hejmara Hevokan (b): $(a)/(b) = 100/5 = 20$

Di metnê da digel ku peyvên nenas kêr in jî hevoksazî li ser 20 peyvên hatîye danîn û ev yek têngiştinê zehmettir dike Çimkî digel hêsaniya ziman rewanî jî muhim e di têngiştinê da û nexasim bo xwînerên zarok û nûciwan. Mimkûn e metneke mezinan li gorî vê rêjeyê ava bibe, lêbelê ji bo zarok û nûciwanan rêjeyeke bilind e.

Pîvera Peyvên Nenasyar: [Hejmara Peyvên Nenasyar (a)/Hejmaran Peyvên Nasyar(b)]*100: $[(a)/(b)]*100 = [2/100]*100 = 2$

Zarok vê çîrokê bêyî ferheng û arîkarîya mezinan bi rahatî dikarin têngiştinê. Peyvên nenas ji ber ku kêr in dikare li gorî peywendê jî mana jê derîne.

Hejmara peyvên nenas yên di sed peyvên pêşî da: berbang, xurînî.

Karakter û Lehengên Çîrokê

Ji ber teknîka çîrok di nav çîrokê da karakter jî ji hev cuda dibin. Hem ji aliyê xisûsiyeten karakteran ve hem jî ji aliyê zincîreya rûdanê ve analojî di navbera van her du çîrokan da hene. Di çîroka sereke da Hêlo û Şaho di çîroka duyem da Gerdalî û Seferalî karakterên sereke ne û herwiha ew karakter in yên ku di navbera wan da analojî hatîye avakirin. Di vê çîrokê da ji aliyê nasîna karakteran ve hin teswîrên nerasterast hene çawa ku Hêlo werzişê dike û Şahoyê ku birayê wî yê biçûk e çav didê û ew jî dixwaze werzişê bike. Herwiha fêl û fenên Hêlo û safbûna Şaho dîsa ji van teswîran çendek in ku em vê teswîrê di karakterên Gerdalî û Seferalî da jî dibînin. Ji bo çîroka duyem bê vegêran mîna di çîrokên din da karakterên sereke yên çîroka yekem serî li mezînekî didin ku di vir da jî ew kes bavê Hêlo û Şaho ye. Ji bilî vegêrana çîroka duyem û dayîna hin peyamên rasterast tu fonksiyoneke bav tune. Dengê nivîskar ji dengê karakteran zaltir e û heta hin peyamên ku gelek dûrî îzafiyeta zarok û nûciwanan bin di çîrokê da tînen neqilîkirin herweku di dawîya vê çîrokê da Şaho dibêje:

“Bavocan, ez gelek tiştan ji vê meseleya te gotî hîn bûm. Tu bo çî ev qas dûr diçî. Ne tenê di navbera min û Hêloyê birayê min de, îroj temamê alemê ev lê hatîye. Hinek weku Gerdalî goştê ser birincê dixwin hinek jî weku Seferalî binê beroşê vedirojin. Nexasim ev mesele di nav qewmekî weku me kurdan da pir diqewime, aşê me didizin û me bi çeqeqokê dixapînin.

Belê bavocan, qiseta Gerdalî û Seferalî hatîye serê me; Hin kes xêr û bêra tiştan dixwin, hin kesên bi taybetî weku me jî binê beroşê dialêsî. Lê mixabin bavocan, hezar galgal bi qasî panotekî pere nakin.” (Seccadî, 2012: 150-151)

Zincîreya Rûdanê

Bi şêwaza çîrok di nav çîrokê da hatîye vegêran. Girê di çîroka yekem da ava dibe bi fêlbazîya Hêlo. Jixwe ev yek dike ku qiseteke analojîk bê vegêran da ku girê çareser bibe.

Wisa jî dibe. Çimkî ji aliyê bavê Hêlo û Şaho ve çîroka di nav çîrokê da ya Gerdalî û Seferalî tê vegêran. Hem di vê çîrokê da hem jî di çîrokên din da çîrokên di nav çîrokan da bi piranî ji qiset û çîrokên gelêrî hatine neqilkirin. Ji aliyekî ve meriv tê digihêje ku dayîna peyama rasterast bi rêya wan çîrokan xurt e. Lê ji aliyekî ve rûdan û karakterên çîroka yekem lawaz dikevin û hûnandina çîroka yekem qels dimîne. Bivê nevwê pirs li cem me çê dibe: Gelo Seccadî di çîroknûsîyê da nû bû, ji dêvla ku hûnandineke nû bike loma serî li rêyeke wiha dida? Em tam nikarin bersiva vê pirsê bigirin. Lê dema em tecrubeya Seccadî ya nivîskarîya edebî dinêrin û herwiha li van çîrokan dinêrin li cem me gumaneke heqdar a bi vî rengî çê dibe. Li gorî me ji bo edebîyata zarokan digel avantajên weku zindîgirtina meraqê û çêkirina analojîyê dezavantajên weku pasîfmayîna karakteran, guhdêriya şîretan a vê şewaza ku Seccadî bi kar anîye jî heye.

Babeta Çîrokê û Rastî û Îzafiyeta Zarokan di Çîrokê da

Babet fêlbazî û heqxwarin e. Dîsa du babetên razber bi rêya çîrokekê heya ji nivîskar hatîye şênber kirîye. Ev aliyê erênî yê çîrokê ye ji bo edebîyata zarokan. Lêbelê xisûsen babeta çîroka duyem a ku li ser parvekirina mîrasa bavê Gerdalî û Seferalî ye ji alema zarok û nûciwanan dûr e. Esil ev şewaza analojîyê ji bo gihandina peyamên çîrokê bo xwîneran e. Her çiqas ev şewaz bo edebîyata zarokan mifadar be jî divê nivîskarê edebîyata zarokan baldar be dê kîjan babet û mijaran berawird bike û analojîyek di navbera wan da daîne. Xapandî û heqxwarina Hêlo ya ku li Şaho dike li gorî rastîya zarokan e. Lêbelê mijara mîrasê ji bo şênberkirina vê babetê dûrî alema zarokan maye. Loma Seccadî di şûna çîroka parvekirina mîrasê da dikaribû rûdaneke din hilbijarta. Ji aliyê nirxandina babetê ango heqxwarinê ve jî ji nirxandina bi çav û hîsên zarokan dûr maye ku ev jî dûrbûna ji îzafiyeta zarokan e ku em di kelimên dawî yên Şaho da şahidîya vê dikin.

3.5. Rêwîyekey Qemçoxe

Kurteya Çîrokê

Ev çîrok jî bi teknîka çîrok di nav çîrokê da hatîye vegêran. Çîroka sereke ya Pişko, Pûşû, Hello, Zanzad, Perîzad û Sewllê sê kur sê keçikên heft salî ye ku tê da çîrokbêjeke wan a bi navê Nene Pîrûz heye. Di serî da zarok bi hev ra dilîzin û Pûşû dexelî û fêlbazîyan dike û Nene Pîrûz vê yekê dibîne û dibêje tu weku Rovîyê Qemçoxeyê yî. Li ser vê gotina Nene Pîrûz zarok meraq dikin ka meseleya Rovîyê Qemçoxeyê çi ye? Ji Nene Pîrûz rica dikin ku ji wan ra vegêre û ew jî dest pê dike qala çîroka Rovîyê Qemçoxeyê dike. Li gundekî bi navê Qemçoxe ya bi ser welatê Allan nêçîrvanekî bi navê Hemey Baram Rûte heye û ew nêçîra rovîyan dike. Paşê tîne post dike û goştê wan dixwe û postê wan jî hiltîne da ku paşê bifiroşe. Rojekê rovîyeke fêlbaz xwe di nav wan postan da vedişêre û her şev mirîşkên gundîyan dixwe. Herî dawî pê dihesin ku yê ku vê fêlê dike rovî ye û ew ceza dikin û çîrok xelas dibe. Piştî xelasbûna vê çîrokê dubare derbasî çarçoveya çîroka sereke dibe û li wir Nene Pîrûz dubare peyama neduristîya fêlbazîyê dide Pûşû û zarokên din û çîrok xelas dibe.

Zimanê Çîrokê

Pîvera Dirêjahîya Hevokê: Hejmara Peyvan (a)/Hejmara Hevokan (b): $(a)/(b) = 100/8 = 12,5$

Ev çîrok li gorî zarokên di temenê 10 salî da guncav e. Heta ji bo zarokên du sê sal biçûktir jî dibe. Ji ber ku peyvên nenas jî kêr in, meriv bi rahatî dikare ji bo zarokên heft salî û jortir pêşniyaz bike.

Pîvera Peyvên Nenasyar: [Hejmara Peyvên Nenasyar (a)/Hejmaran Peyvên Nasyar(b)]*100: [(a)/(b)]*100 = [3/100]*100=3

Hejmara peyvên ku ji hêla zarokan ve îhtimal e neyên famkirin, hindik e û di asta zarokên 5-10 salî da ye û ev çîrok li gorî pîvanên Dale-Chall minasib e ji bo xwînerên zarok.

Hejmara peyvên nenas yê di sed peyvên pêşî da: firişte, tinaz, mest.

Karakter û Lehengên Çîrokê

Mîna çîrokên din ev vegêran jî bi şewaza çîrok di nav çîrokê da hatîye hûnandin. Di çîroka sereke da her çiqas bi navê Pişko, Pûşû, Hello, Zanzad, Perîzad û Sewllê sê kurik û keçik hebin jî em bêtir bi hebûna Pûşû û Perîzadê dihesin. Karakterên din bêtir weku karakterên folyo ji bo derxistina pêş a her du karakterên sereke ne. Ev karakter zarokên şeş heft salî ne. Pûşû kesekî fêlbaz e û Perîzad jî kesa herî şîrîn a li ber dilê Nene Pîrûz e. Nene Pîrûz di vê çîrokê da vegêra çîroka di nav çîrokê da ango Rovîyê Qemçoxeyê ye. Li gorî çîrokên din cara ewil em dibînin ku çîrokbêjê ku ji mezineke civatê ye tê teswîrkirin. Nene Pîrûz berî ku dest bi çîrokbêjîya xwe bike ji vegêrê çîroka sereke ve tê teswîrkirin. Karakterên di çîroka di nav çîrokê da jî nêçîrvanekî bi navê Hemey Baram Rûte ye û rovîyeke fêlbaz e ku navê wî bûye Rovîyê Qemçoxeyê. Li vir analojîyek di navbera Rovîyê Qemçoxe û Pûşû da heye ku jixwe ev weku îthamek di serî da ji devê Nene Pîrûz tê arastekirin. Lê dema meriv bi cezakirina Rovîyê Qemçoxe dihesse ku cezakirineke gelek dijwar e mimkûn e li cem zarokên xwe bixin şûna Pûşû an jî hevalên wî travmayekê biafirîne. Jixwe em di dawîya vegêrana çîroka temsîlî da bi dengêkî nizm ê teslîmbûyî yê bindest ê zarokan dihesin ku li gorî me ev ji bo bixwebawerîya zarokan ne durust e.

Zincîreya Rûdanê

Du çîrokên di nav hev da bi şewaza analojîyê bi hev ve hatine girêdan ya ku girêyê çê kirîye çîroka sereke ye û ya ku girêyê çareser dike çîroka Rovîyê Qemçoxeyê ye. Her du çîrok jî bi awayekî kronolojîk rêz bûne. Rûdanên her du çîrokan jî di nav sekansê da pêk tên. Ev zincîre ya herî sade ye. Lêbelê sadebûna zincîreyê nayê manaya serkeftûbûnê. Bi tenê belkî têgihîştinê hêsantir bike ev zincîre.

Babeta Çîrokê û Rastî û Îzafiyeta Zarokan di Çîrokê da

Babet li ser fêlbazî û encama wê ya xerab e. Mîna çîrokên din di vê çîrokê da jî Seccadî babetê bi awayekî otorîter nîşan daye. Loma deng û helwesta karakteran a li dijî fêlbazîyê nexuyaye. An jî çareserkirina kêşeyê ne bi destê karakteran e. Loma ji çîrokeke bo zarokan bêtir meriv pê dihesse ku weku qiseteke pend û şîretan hatîye vegêran. Loma her çiqas babet di rastîya zarokan da hebe jî çareserîya babetê ji îzafiyeta zarokan gelekî dûr e. Çîrok di rastbînîya şikilî ya zarokan da tenê ji bo agahdarkirina xwîneran a encama bedbext a fêlbazîyê ye. Gelo Pûşû û Perîzad dê çawa vê kêşeyê hel kiribana, nayê ditin di çîrokê da.

3.6. Bizin û Meymûneke

Kurteya Çîrokê

Di vê vegêranê da sê çîrok peyda ne. Teknik dîsa çîroka di nav çîrokê da ye. Çîroka sereke ya çend hevalên bi navê Dana, Nerîman, Neşmîl û Xeramanê ye. Ev heval dixwazin goganê bilîzin û Xeraman bê destûr diçe goga hevalekî xwe yê din Zana tîne digel ku Nerîman li dijî wê jî derdikeve û paşê Zana pê dihesa û wan şermezar dike. Li ser vê yekê Xeraman bêbextîyan li Nerîman dike û sîc dixê stûyê wê. Dema ev mesele diqewime li wir karakterekî din ê bi navê Xalê Menûçehr heye û ji kurê xwe yê Felemez ra dibêje qiseta van weku ya Bizin û Meymûnê ye. Li ser bihîstina dengê Xalê Menûçehr Neşmîl û hevalên xwe jê rica dikin ku meseleyê ji wan ra vegêre. Xalê Menûçehr dema dest bi vegerana çîroka Bizin û Meymûnê dike pêşî behsa çîroka Mîrê Botan dike û di nav çîroka Mîrê Botan da behsa çîroka Bizin û Meymûnê dike. Mîrê Botan nexweş dikeve û dermanê nexweşîya wî jî ken e û rojekê bi rê dikeve diçe Hewlêrê û li bazarê çavên wî li Meymûn Bizinekê dikeve ku li cem xwedîyê xwe yê mastfiroş sekinîne û xwedîyê wan mast teslîmî wan dike û heya tê meymûn mast xelas kirîye û satilê danîye ber bizinê û bêbextî lê kirîye ku bizinê mast giştî xwarîye. Mîrê Botanê li ser vê meseleya ku dibe şahid gelek dikene û ji nexweşîya xwe xelas dibe û çîroka Xalê Menûçehr jî diqede. Li ser vê yekê Nerîman ji Xeraman ra dibêje ev meseleya min û te bû û çîroka giştî bi vî rengî bi dawî dibe.

Zimanê Çîrokê

237

Pîvera Dirêjahîya Hevokê: Hejmara Peyvan (a)/Hejmara Hevokan (b): (a)/(b)= 100/14=7,14

Ev rêje di asta zarokên 6-7 salî da ye û zarokek hêj hînî xwendinê nebûbe jî mimkûn e pir baş ji vê çîrokê tê bigihîje. Hevok kin in û ziman hêsan û rewan e.

Pîvera Peyvên Nenasyar: [Hejmara Peyvên Nenasyar (a)/Hejmaran Peyvên Nasyar(b)]*100: [(a)/(b)]*100 = [0/100]*100 = 0

Li gorî rêjeya peyvên nenas di nav çîrokên Seccadî da ya herî hêsan ev çîrok e. Peyv û gotinên ku hatine bikaranîn ji zimanê rojane ne û zarokên di temenên biçûk da jî dikarin bi awayekî rehet vê çîrokê têbigihîjin.

Hejmara peyvên nenas yê di sed peyvên pêşî da:

Karakter û Lehengên Çîrokê

Di vê vegêranê da sê çîrok hene. Di çîroka yekem da çar hevalên bi navê Dana, Nerîman, Neşmîl û Xeraman cih digirin û Zana jî dîsa hevalekî wan ê din e û piştî ku hebki rûdan bi pêş ve diçe dikeve nav çîrokê. Motivasyona van karakteran çêkirina girêyek e bo rûdanê ku wisa jî dibe. Weku din em di dawîya çîrokê da bi dengê Nerîmanê dihesin ku peyama qisetê bi dengê xwe vediguhêze bo Xeraman. Analojîya tevgeran di navbera tevgerên Nerîman, Xeraman û Bizin û Meymûnê da ye. Çîroka Bizin û Meymûnê çîroka di nav çîroka duyem a Mîrê Botanê da ye. Vegêrê van her du çîrokan Xalê Menûçehr e ku ew jî mîna mezinên di çîrokên din da rola çîrokbêjîyê pêk tîne. Seccadî vê rêbazê di hemû çîrokan da bi kar anîye. Mezin yanî temsîlkarê otorîteyê û xwedîyê nesîhet û şîretan e û divê zarok guh bidine

wan. Esil her çiqas di çîrokan da rasterast ev neyê teswîrkirin jî ji rola wan mezinên di çîrokan da peyameke weşartî ya bi wî rengî heye. Ev bixwe jî tesewura rastbînîya şikilî ya zarokan e. Yanî nivîskar hebûna serdema zarokatîyê qebûl kirîye û gelo zarok çî hîs dikin û dibêjin zêde ne di bala nivîskar da ye. Amanca nivîskar li gorî zanîn û nesîhetên mezinan perwerdekirina zarokan e. Dengê karakteran lawaz e û heta hîç tune. Ev bi giştî îşaretî rastbînîya şikilî dikin.

Zincîreya Rûdanê

Zincîre bi sê çîrokên di nav hev da hatîye avakirin. Loma hêmana meraqê bêtir xurt bûye. Çîroka sereke peydabûna kêşe û girêya çîrokê di hewîne û her du çîrokên din jî ji bo çareserîya kêşeyê vegêranên temsîlî ne. Çîroka duyem a Mîrê Botanê esil binesazîya çîroka sêyem ango ya Bizin û Meymûnê ye. Çimkî her çiqas çîrokeke cuda be jî em bi dengê Xalê Menûçehr û bi çavên Mîrê Botanê dibin şahidê rûdana Bizin û Meymûnê. Bi dorê her du çîrokên ten vegêran û paşê çarçoveya çîroka sereke bi axaftineke kurt a Nerîmanê û Xereman bi dawî dibe. Esil ev çîrok dibe ku bêtir komplike xuya be jî lê ji ber ku bi awayekî kronolojîk û bi teknîka rawestandina dema rûdanên çîrokên din têgihiştin bi serkeftî çê dibe û ne dûrî konsantreya zarokan e.

Babeta Çîrokê û Rastî û Îzafiyeta Zarokan di Çîrokê da

Babeta sereke ya çîrokê bêbextî ye. Her çiqas amanc peyama nedurustbûna bêbextîyê be jî bi hûnadineke saxlem ev nayê dayîn. Çimkî Mîrê Botan dema bêbextîya Meymûnê ya li Bizinê kirî dibîne, dikene û herweku kêfa wî pê ra hatibe. Lêbelê di çîroka sereke da esil bêbextîya ku Nerîman li Xeraman dike cihê şermezariyê ye ne ku cihê kenê. Li gorî me ji ber vê honakê analojîya babetê her çiqas bi devê Nerîman di dawîyê da hatibe dûpatkirin jî ferqek û rîskek heye di wê analojîyê da. Ev rîsk kena Mîrê Botan a li beramberî bêbextîya Meymûnê ye. Ji astengkirinê bêtir dibe ku teşwîqker be ew kena Mîrê Botan. Di vê çîrokê da digel van qisûr û lawazîyan mîna çîrokên din karakter di helkirina kêşeyê da ne di navendê da ne. Li vir jî statîk û li benda peyama û nesîhetan e. Loma di rastbînîya şikilî da û ji îzafiyeta zarokan dûr hatîye nirxandin ev çîrok.

ENCAM

Piştî xwendin û nirxandina şeş çîrokên zarokan yê Elaeddin Seccadî em gihîştin çend encaman. Berî her tiştî divê em destnîşan bikin ku Elaeddin Seccadî di serdemeke beyar a edebîyata Kurdî ya modern da jîyaye û xisûsen ji hêla metnên pexşankî û vegêranî ve. Loma li gorî me bîrbirina nivîsîna çîrokan ji bo zarokan jî helwesteke gelek rewşenbîrane û li gorî dema xwe li pêş e. Îcar dema em bala xwe didin ziman û naveroka çîrokan em dikarin van çend xalên jêrîn weku encam bi dest bixin.

Ji hêla bikaranîna ziman ve ji bilî çîroka Sêweng Mam Rêwî di piranîya çîrokên din da zimanekî hêsan û rewan tercîha Seccadî bûye. Bi giştî pênc çîrokên mayîn ji bo zarokên di navbera 7-15 salî da guncav in ji aliyê ziman ve. Ev yek jî nîşanî me dide ku Seccadî di wê ferqê da bûye ku divê hay ji zimanê çîrokan hebe. Belkî ev hêsanî û rewanî bi tesîra çîrokên gelêrî jî bûbe, ji ber ku di nav her pênc çîrokên destnîşankirî da ji çîrokên gelêrî hatîye îstifadekirin.

Ji aliyê karakter û lehengên çîrokan ve Seccadî xwe neêşandîye û bo xwînerên zarok neketîye nav teswîr û afirandina karakteran û karakteran gelek pasîf hiştîye û ev yek li gorî me empatîya di navbera xwînerên zarok û karakterên çîrokê da dişikîne. Seccadî karakterên wisa afirandine ku ew bêtir li benda pend û şîretan bin û herwiha di çareserkirina kêşe û girêya çîrokan da hema hema hîç fonksiyonekê li karakterên sereke bar nekirîye. Kesên temenmezî di çîrokên Seccadî da weku otorîte hatine nîşandan ku li gorî me ev ji ber nêrîna rastbînîya şikilî ya edebîyata zarokan e. Çimkî li gorî vê rastbînîyê zarok muhtacê mezinan an jî otorîteyê li ser wan in ku bêne perwerdekirin û nesihetkin. Vê nêrîne tesîrê li afrandina karakterên çîrokan jî kirîye.

Ji aliyê zincîreya rûdanê ve dîsa çîroka Sêweng û Mam Rêwî ne tê da gişt bi teknîka çîrok di nav çîrokê da hatine sêwirandin. Her çiqas ev teknîk ji bo zindigirtina meraqê û konsantrasyonê hêja be û li edebîyata zarokan bê jî çîroka di nav çîrokê da çîroka sereke lawaz kirîye û Seccadî herweku çîroka sereke weku destpêkekê bi kar anîye ku xwe bigihîne çîroka di nav çîrokê da. Vê yekê çîrokên sereke ji hêla zincîreya rûdanê ve lawaz kirîye. Çimkî em tu fonksiyon û tevgereke karakterên sereke yê çîrokan nabînin. Dîsa di zincîreya rûdanê da kronolojîya dema rûdanê hatîye parastin û ev teknîk jî ya herî sade û klasîk e ku em vê yekê bi çîroknûsiya Seccadî ve jî girê didin. Çimkî ev çîrok yekem tecrubeyên wî yê nivîsîna edebî ne. Lê li gorî me li hev hatîye. Çimkî parastina kronolojîya dema rûdanê di edebîyata zarokan da tê parastin.

Babetên çîrokan bi piranî li ser fêlbazî, bêbextî, zilim, heqxwarin û nerastîyê ne. Ev babetên razber in û herwiha di rastîya zarokan da û di jîyana wan a rojane da heye û zarok liqayî van babetan tên. Lê di hemû çîrokan da nêrîna li van babetan û hîs, helwesta li beramberî van babetan ji nêrîn, hîs û helwesta zarok û nûciwanan dûr e ku ev jî li derveyî îzafiyeta zarokan dimîne. Bi giştî bi rêya pend û nesihetan li derveyî alema zarokan bi zimanekî otorîter bo wan hin telqîn hatine kirin. Yanî em bi tu awayî nabînin ku Seccadî bi çavê zarokên 7-15 salî li kêşeyan nêrîbe, nirxandibe, rexne kiribe û gihîştibe encamekê.

Em bi giştî dikarin bibêjin ku çîrokên Seccadî ji ber endîşeya perwerdekirina zarokan hatîye nivîsandin ku tê da zarok bixwe nayên hîskirin. Ev yek jî di nav edebîyata zarokan da di qonaxa rastbînîya şikilî da tê nirxandin. Loma li gorî nêrîna serdema me û zarok û nûciwanên serdema me çîrokên lawaz û ne balkêş in. Her çiqas babet yê îro bin jî nêzîkbûna li babetan dûrî mantalîteya îro ye an jî dûrî rastbînîya hunerî û rexneyî ya vê serdema dawîn e.

ÇAVKANÎ

- Borekeyî Sefizade, S. (2008). *Mêjûy Wêjeyî Kurdî*. Bergî Sêyem, Hewlêr: Aras.
- Çetinkaya, G. (2010). *Türkçe Metinlerin Okunabilirlik Düzeylerinin Tanımlanması ve Sınıflandırılması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dilidüzgün, S. (2007). *Çağdaş Çocuk Yazını; Yazın Eğitime Atılan İlk Adım*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Güleryüz, H. (2013). *Yaratıcı Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Edge Akademi.
- Kardaş, C., Alp, D. (2013). *Çocuk Edebiyatı ve Medya*. Ankara: Eğiten Kitap.
- Meral, A. (2016). *Ömer Seyfettin Öykülerinin Çocuk Edebiyatı Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Nas, R. (2004). *Örneklerle Çocuk Edebiyatı*. Bursa: Ezgi.
- Rûhanî, B. M. (1382/2003). *Tarîxî Meşahîrî Kurd*. Cildê Duwom, Çapê Duwom, Tehran: Surûş Întişaratê Seda ve Sîma.
- Seccadî, E. (1960). *Hemîşe Behar*. Çapî Yekem, Bexda: Çapxaney Me'arif. <https://books.vejin.net/en/book/132> (03.08.2022)
- Seccadî, E. (2012). *Hemîşe Behar*. Çapî Duwem, Hewlêr: Aras.
- Sever, S. (2003). *Çocuk ve Edebiyat*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Sever, S. (2013). *Çocuk Edebiyatı ve Okuma Kültürü*. Ankara: Tudem.
- Shakely, F. (2012). Elaeddin Seccadî: Zanayekî Klasîk Projeyekî Ferhengî. *Hemîşe Behar*. Elaeddin Seccadî, Çapî Duwem, Hewlêr: Aras.
- Subaşı K. (2021b). *Mamik bo Zarokan di Fêrkarîya Ziman de*. Wan: Peywend.
- Subaşı, K. (2021a). Nirxandina Helbestên Zarokan ên Kurdî li Gorî "Rastîya Zarokan" û "Îzafîyeta Zarokan". *Mukaddime*, 12(1), 220-248.
- Xeznedar, M. (2006). *Mêjûy Edebî Kurdî*. Bergî Hewtem, Hewlêr: Aras.

PÊVEK

هه‌میشه بهار

[کۆمه‌له‌ چیرۆکیکه هه‌مو جۆره گۆبه‌ندیکی
کورده‌واری پێشان ته‌دا. له‌ جه‌رگه‌ی ژیا‌نی
کۆمه‌لایه‌تی ته‌و گه‌له‌وه‌ هاتۆته‌ ده‌ره‌وه‌ که
په‌رده‌کانی وه‌کو په‌رده‌ی دیوجامه‌وانه‌!]

نوسینی

علاء‌الدین سجادی

٢٦٦٠ ک - ١٩٦٠ م

چاپخانه‌ی مه‌عارف - به‌غدا



Wêne 2: Sê Wêneyên Elaeddîn Seccadî⁹

- 9 Agahîyên li ser Wêneyan: 1. Wêneyê jor li milê rastê: “Mamosta Elaeddîn Seccadî be bergî nuwêwe le salî 1949 da”
2. Wêneyê li jêr: “Poli Duwemî Qutabiyani Beşî Zimanî Kurdî 1965, Muehedu’l Lugati’l ‘Ûla-Carniet Bexdad”. Mamosta: Elaeddîn Seccadî. Navên xwendekarên rûniştî li rêza ewil ji rastê ber bi çepê: “Muxtar, Ebdulresûl, Kurdistan, Xulle, Sebrîye, ?”. Navên xwendekarên rûniştî li rêza duyê ji çepê ber bi rastê: “Omer, Mecîd, ?”.

TÜRKİYE VE İNGİLTERE PENCERESİNDEN MUSUL MESELESİ: KONSTRÜKTİVİST BİR OKUMA

Engin KORKMAZ

ÖZ

Musul, Osmanlı Devleti'nin bir vilayeti olarak yıllarca Müslümanlık, Hristiyanlık gibi dini grupların yanında Türk, Arap, Kürt gibi farklı etnik grupların yaşadığı bir yer olmuştur. Birinci Dünya Savaşında, İngilizler Irak'ı işgal ettikten sonra bu bölgede emperyalist politikaları bağlamından hükmetmeye çalışmışlardır. Musul 1924 yılında Milletler Cemiyetinin de desteği ile Osmanlı Devletinden koparılarak burada yeni bir düzen yaratılmıştır. Musul tarihsel olarak çoğunluğu Kürt, Türkmen ve Araplardan oluşan Sünni Müslümanların yaşadığı bir merkezdir. Çalışmanın amacı, Musul Meselesi Lozan Konferansı, Brüksel hattı gibi uluslararası antlaşma ve sözleşmelerde konuşulurken bölgenin salt doğal kaynakları veya maddi yönlerinin değil aynı zaman da kültürel ve tarihsel yönlerinin de önemli olduğunu ortaya çıkartmaktır. Bu çalışmada Musul Meselesi Türk ve İngilizlerin tezleri ile konstrüktivizm teorisi bağlamında analiz edilmiştir. Konstrüktivizm teorisi, devletler ve toplumlar arasındaki ilişkilerin realist teorilerin iddia ettiği gibi salt materyalist veya pozitivist olgulara dayanmadığını bunun ötesinde söz konusu ilişkilerin sosyal bağlamının da olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla Musul halkının 1920'li yıllardaki demografik, dinsel ve kimlik bağlamında değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Çalışmada İngiltere çıkarları bağlamında Musul'a yaklaşırken; Türkiye'nin ise ekonomik, siyasi ve güvenlik gibi gerekçelerle Musul'u kazanmak istediği bulgusuna rastlanmıştır.

Anahtar Sözcük: Musul, Kürt, Türk, İngiliz, Konstrüktivizm.

Engin KORKMAZ, Dr. Hakkari Üniversitesi,
Çölemerik MYO / PhD. Hakkari University
e-mail: engin3065@outlook.com
ORCID: 0000-0002-6219-1186

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24.06.2022

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 27.09.2022

Published / Makale Yayın Tarihi: 30.09.2022

Doi: 10.35859/jms.2022.1135491

Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atf:

Korkmaz, E. (2022). Türkiye ve İngiltere Penceresinden Musul Meselesi: Konstrüktivist Bir Okuma, The Journal of Mesopotamian Studies, 7 (2), ss. 244 - 257
DOI: 10.35859/jms.2022.1135491

The Issue of Mosul from Turkey and England Perspective: A Constructivist Reading

ABSTRACT

As a province of the Ottoman Empire, Mosul has been a center where religious groups such as Islam and Christianity, as well as different ethnic groups such as Kurds, Arabs and Turks, lived for years. In the First World War, after the British occupied Iraq, they tried to dominate this region in terms of their imperialist policies. Mosul was separated from the Ottoman Empire in 1924 with the support of the League of Nations and a new order was created here. Mosul has historically been a center for Sunni Muslims, mostly Kurds and Turkmen. The aim of the study is to reveal that not only the natural resources or material aspects of the region, but also the cultural and historical aspects are important when the Mosul Question is discussed in international treaties and conventions such as the Lausanne Conference and the Brussels line. In this study, the Mosul Issue has been analyzed in the context of constructivism theory under Turkish and British theses. Constructivism theory argues that the relations between states and societies are not based on purely materialist or positivist facts, as realist theories claim, beyond that, there is also the social context of these relations. Therefore, it is important to evaluate the people of Mosul in the context of demographic, religious and identity in the 1920s. While approaching Mosul in the context of British interests in the study; It has been found that Turkey wants to win Mosul for reasons such as economic, political and security.

Keywords: Mosul, Kurdish, Turkish, British, Constructivism.

Giriş

Musul tarih boyunca gerek coğrafik konumu ve gerekse de yeraltı zenginlikleri bakımından önemli bir potansiyele sahip olmuştur. Ayrıca Musul Asya ve Avrupa arasında tarihi bir geçiş kenti olmasının yanında önemli bir ilim ve kültür şehri olmuştur. Kent Babil, Med, Asur, Emevi, Abbasi, Kürt mirlikleri ve Osmanlı gibi farklı medeniyetlere beşiklik etmiş kadim bir kavşaktır. Yavuz Sultan Selim döneminde (1517) Osmanlı Devleti topraklarına katılan Musul vilayeti uzun yıllar valiler tarafından idare edilmiştir (Yılmaz, 1995: 135). Birinci Dünya Savaşından sonra Fransız ve İngilizlerin Musul üzerinden hâkimiyet mücadelesi olmuş olsa da Fransızlar burayı başka çıkarlar bağlamında İngilizlere bırakmışlardır.

Bu çalışmada Musul'un yukarıda anlatılan özellikleri, Birinci Dünya Savaşından sonra İngilizlerin işgali neticesinde Lozan Antlaşmasında Türkiye ile öne sürülen tezler üzerinden tartışılmıştır. Söz konusu iki devletin Musul üzerindeki hak arayışları konstrüktivizm (sosyal inşacılık) teorisi ışığında analiz edilmiştir. Konstrüktivizm'e göre toplumlar arasındaki ilişkiler fikir, anlam, tarihsel bağlar, söylem ve kültürel birlikteliğe dayanmaktadır. Bu bakımdan Osmanlı Devletinin uzun yıllar hâkimiyetinde olan bölge nüfusunun büyük bir bölümü Kürt ve Türkmenlerden oluşmuştur. Nitekim söz konusu halklar burada ortak bir anlayış etrafında uzun yıllar birlikte yaşamışlardır. Buna mukabil İngilizler Birinci Dünya Savaşı ile bölgeyi güç ve çıkar bağlamında işgal etmişlerdir. Dolayısıyla mesele sadece Rasyonalist teorilerle açıklanamaz bunun yanında meselenin tarihsel ark planına ve etnik bağlarına göre açıklanması önem arz etmektedir. Bu çalışmada rasyonalist bakış açıları görünse de konstrüktivizm bağlamında meselenin normatif yönlerinin açıklanmasına yoğunluk verilmiştir.

1. Konstrüktivizm Teorisi

Sosyal inşa ya da konstrüktivizm'in tarihi XVIII. yüzyıla kadar götürülüp Vico ve Kant'a dayandırılabilir. G.Vico'nun (1668-1744) düşüncesinde tabii dünya Tanrı inşasıdır, tarihe dayalı dünya ise insanların inşasıdır. Tarih toplumsal ilişkilerin sonucunda oluşmuştur, kadınlar ve erkekler birlikte tarihlerini yapmışlardır. Dahası, tarihin çıktıkları olan devletleri de insanlar yapmışlardır. Devletler, suni oluşumlardır ve aynı zamanda devletler sistemi de yapaydır. 1710 yılında bilginin yapısı üzerine bir eser yayınlayan Vico, bilginin, bilen tarafından oluşturulmuş bir şey olduğu söylemiştir. Vico, kavramsal bapta, "doğru" ve "bilgi" arasındaki ilişkiyi, dilin kökeni ve insan zihninin bilgi oluşturma isteği üzerinde durmuştur. Ernest von Glasersfeld'e göre Vico'nun sloganı, "İnsan aklı sadece insan aklının yaptığı bilir" şeklindedir (Kıran ve Arı, 2011:7). Tarih, insanların yaptıklarının dışında bir şey değildir. İnsanlar, kendi tarihleri yapmanın yanında tarihsel yapılar olarak devletleri de yapmışlardır (Jackson & Sorensen,2007:211). Immanuel Kant (1734-1804), Konstrüktivizmin önde gelen temsilcilerinden bir başkasıdır. Kant evren hakkında malumat elde edilebileceğini ama bu malumatın genellikle öznel malumat olduğunu çünkü bunun insan bilinciyle elekten geçirildiğini varsaymaktadır. Max Weber'e (1864-1920) göre, toplumsal dünya açık olarak fiziksel dünyadan farklıdır. Sosyal dünya, doğal dünyayı anladığımız şekliyle anlaşılması kolay değildir ve değişik bir yorumlama tarzı gerektirmektedir. Dahası, sosyolojik bilginin en önemli özelliği, rölatif düşünceye dayanmasıdır (Büyüktanır, 2014). Adler'e göre sosyal inşa ya da konstrüktivizm maddi dünyanın insana dair epistemik, normatif ve dinamik kavrayışı ile maddi olmayan dünyanın insana dair algıları karşılıklı olarak birbirini şekillendirmektedir (Adler, 1998).

Konstrüktivizm esas gelişimi, 1980'lerden sonra gündeme gelen ve özünde pozitivistler ile post-pozitivistler arasında yaşandığı varsayılan “üçüncü büyük tartışma” ile ilişkilendirilerek ele alınmaktadır (Lapid, 1989:235-257). Konstrüktivizm, Soğuk Savaşın sona yaklaştığı bir dönemde farklı kesimlerin kimliklerini ve çıkarlarını nasıl gördükleri ile ilgili bir meseledir. Dolayısıyla konstrüktivizme göre “kimlikler ve çıkarlar nasıl oluşur?”, ‘Nasıl gelişir?’ ve ‘devletlere nasıl şekil verir?’ sorularına cevap arayarak kendini ifade etmeye başlamıştır (Akdemir, 2012:18). Konstrüktivizm siyasal alan ve devletlerarasındaki ilişkiler bağlamında Realizme karşıt bir fikir olarak ortaya çıkmıştır. Mamafih Walt’a göre, devletlerarasındaki ilişkiler salt anarşi, güç ve çıkarlar üzerinden değerlendirilemez. Bunlara ek olarak fikirler, kimlikler, kültürler, değerlerinde yukarıda sözü edilen ilişkilerde önemli pozisyonları vardır (Walt, 1998). Uluslararası ilişkilerin salt materyalist ilişkiler üzerinden değerlendirilemeyeceğini belirten Alexander Went’in 1999 yılında Cambridge Üniversitesinde yayınladığı “Uluslararası İlişkilerin Sosyal Teorisi” ya da orijinal ismi ile “Social Theory of International Politics” isimli kitabı uluslararası ilişkiler (Uİ) disiplininde yeni bir tartışma başlatmıştır. Bu eser ile uluslararası ilişkiler disiplinine konstrüktivist kuramı (İnşacı) kazandıran yazar, felsefenin temellerini açıklamanın yanında, kuramın Uİ alanındaki yansımalarına da değinmektedir (Demirtaş, 2009:2). Yazar bu eserde tek tek ülkelerin dış politikaları üzerinde durmayıp dünya politikasını bir bütün olarak ele almaktadır. Went çalışmasında “güç”, “çıkar” ve “kimlik” konuları üzerinde özel olarak durup, bu kavramların sosyal inşa süreçlerinde önemli olduğunu çizmiştir.

247 | Konstrüktivizm kimlik ve çıkarların sosyolojik olarak oluşturulduğunu, bunların da dış politikayı belirlediğini varsaymaktadır. Örneğin Soğuk Savaş sonrası, Berlin Duvarının yıkılması, İkiz Kulelere yapılan saldırılar vb. olayları rasyonalist (Liberal ve Realist) yaklaşımların öngörememesi neticesinde dünya politikasını anlamak için yeni politikalara doğru bir arayış içine girilmiştir. Bu arayışın sonucu olarak konstrüktivizm ortaya çıkmış ve var olan/olacak problemlerin çözümü ve engellenmesinde sosyal ilişkiler ile anlam odaklarının etkili olacağını ifade etmiştir. Öte yandan uluslararası ilişkilerin istikrarlı olmadığını devamlı süren bir değişimin olduğunu altı da çizilmiştir (Arı, 2013:503). Went’in çalışmalarının odağında yer alan kimlik, çıkardan önce gelen bir kavramdır yani kimlik çıkarın temelidir. Mantıksal olarak “ne istediğimizin” “kim olduğumuza” bağlıdır yani istek, ihtiyaç ve arzularımız kimliğimize göre oluşmaktadır. Birey önce kendini tanımlayacak ondan sonra “güç” gibi kavramları tanımlamaya başlayacaktır. Bu nedenden dolayı uluslararası sistemde bir aktörün ne gibi politikaları kanaat getirmesi için bir kimliğin yanında bu kimliğe uygun çıkar belirlemesi gerekmektedir. Kimliğin ve çıkarların tespit edilmesi süreçtir ki bu süreç beraberinde “sosyal inşa” kavramını getirmiştir (Went, 1999:372; Wendt, 2013:9).

Konstrüktivist düşüncenin spesifik yönü, materyali kısmen reddetmesi ve sosyal yönünün ağır basmasıdır. Doğa ile sosyal dünyayı ve pozitivism ’in savunduğu doğal yöntemlerle sosyoloji ve araştırmadaki hermenotik bakış açılarını tamamen birbirinden ayırmaktadır. Konstrüktivizm ontolojik olarak sosyal gerçekliğin inşasıdır, somut gerçekliğin haricinde onun vermiş olduğu anlam üzerine odaklanmaktadır. Örneğin, altın bir madendir, fakat onun kıymeti, dünyaca kabul edilebilirliği ayrı bir anlam ifade taşımaktadır. İşte konstrüktivizm aslında insanların bu madene yüklemiş oldukları anlam üzerinde bina edilmiştir. Alexander Wendt, bu düşünüşün salt bir uluslararası siyaset kuramı olmadığını söylemektedir (Wendt, 1999:142). Bu anlamda kuram birbiri ile ilişkisiz görünen konuları

kuramsallaştırmayı mümkün hale getiren genel bir şema çizmektedir. Amaç ise yaşanan dünyayı anlamlı kılmaktır. Konstrüktivizm, insanı doğal çevresi ile etkileşim halinde olan sosyal bir varlık olarak kabul etmektedir. Bu etkileşim, bazı kural, amil ve kurumlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Konstrüktivizm, Uİ’de güç ve çıkar gibi unsurlar kadar kimlik, fikir, kültür, söylem gibi unsurları da analizlerine dâhil edilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla, konstrüktivizm en saf şekliyle, insan bilinci ve onun uluslararası arenadaki rolü ile alakalı bir kavram olarak açıklanmaktadır. Mesela devletler kendi aralarında hem fikirselsel hem de fiziksel ilişkileri bir arada yürütebilmektedir (Ruggie, 1998: 878-883; Wendt, 1996: 49). Wendt’e göre aktörlerin ya da devletlerin kimlikleri başka bir aktörü veya devleti olumlu/olumsuz etkileyebilmektedir. ABD’ye göre “Kuzey Kore’nin beş nükleer silahının etkisi beş yüz İngiliz nükleer silahının etkisinden daha tehlikelidir” (Wendt 1995:73). Basit bir ifade ile “İngiltere dost, Kore ise düşman” çıkarımında bulunabilmektedir. İngiltere’nin dost olarak görülmesi, kimlik bakımından ABD’ye benzeşmesinin yanında çıkarlarının da ortak bir alanda buluşabilme ihtimalinden kaynaklanmaktadır (Sınır, 2019). Bunun yanında konstrüktivistlere göre uluslararası yapı ve aktörler arasındaki ilişki çıkarlara bağlı olarak değişmektedir. Konstrüktivistler sadece uluslararası alandaki aktörler ve onların etkilerine bakmamışlar, ayrıca normların kökenine ve dinamikliğine ve bu alandaki uğraşlara yoğunlaşmışlardır (Finnemore, 1996:137).

2. Bulgular

2. 1. Musul Meselesi

Musul, Asya ve Avrupa arasında tarihi bir izlek veya geçiş olarak kabul edilen bir vilayettir. Musul Mezopotamya bölgesinde daha ilkçağlardan beri önemli kültür ve medeniyetlerin doğup geliştiği ve yaşadığı çok önemli bir merkezdir. Musul vilayeti Sümer, Akad, Babil ve Asur medeniyetleri tarafından kurulup bunların dini bir merkezi olmuştur. Hz. Ömer döneminde İslam medeniyetinin yönetimine geçmiştir. Musul, 1057 yılında Türk Selçuklu Devleti yönetimine katılmıştır. Musul 1516 Çaldıran Savaşı ile Osmanlı Devleti hakimiyetine girmiş ve bu hakimiyet 1926’ya kadar sürmüştür (Yerlikaya, 2019:12-13; Demir, Demirbaş ve diğerleri, 1993:7).

Uzun dönemde Osmanlı Devleti yönetiminde kalan Musul, devletin son döneminde (1915-1922) 90 bin km’lik bir alanda ve Türk-Kürt nüfusu 350 bin kişi olan bir bölge olmuştur. İdari taksimata göre Musul üç Sancaktan oluşuyordu: bunlar Musul, Kerkük ve Süleymaniye sancaklarıdır (Öke, 1987). Kaymaz’a göre Birinci Dünya Savaşından önce Musul nüfusunun yaklaşık % 90’ını Müslümanlar, Müslüman nüfusun % 97’sini de Sünniler oluşturmuştur. Etnik olarak, toplam nüfusun % 55-60’ını Kürtler, % 10-15’ini Türkler, % 10-15’ini Araplar, % 4-5’ini Hıristiyanlar, % 1-2’ini Yahudiler oluşturmaktadır. Ancak, İngiltere bölgeye ait çıkarlarının belirmesiyle birlikte, bu bölgede yaptığı nüfus sayımlarında, Arap ve Gayrimüslim nüfusun miktarını fazla ve ayrıca Türk ve Kürt nüfusunu gerçek sayı ve oranların çok altında göstermiştir (Kaymaz, 2003:28-29). Meray’a göre ise İngilizler Musul Meselesini Gayrimüslimler ve Araplar üzerinden savunurken, Türkiye ise Musul nüfusunun %85’nin Türk ve Kürtlerden oluştuğunu ileri sürmüştür. İngilizlerin 1921’de vermiş istatistiklere göre Musul’da; Arap: 185.763, Kürt: 452.720, Türk: 65.895, Hristiyan: 62.225, Yahudi: 16.865 yaşamıştır (Meray, 1969:367). Başka bir kaynakta 1921 yılında Musul’da Araplar 186.000, Kürtler 455.000,

Türkler 66.000, Hıristiyanlar 62.000, Yahudiler 17.000 olmak üzere Musul Vilayeti'nin nüfusu 750.000 ile 800.000 arasında olmuştur (Yerlikaya, 2019:63). Başka bir istatistiğe göre, Musul'da 104.000 Kürt, 35.000 Türk, 28.000 Arap ve 31.000 diğer etniklere bağlı insanlar yaşamıştır. İngilizlere göre ise 179,820 Kürt, 14.895 Türk, 170.663 Arap, 67.090 Gayrimüslim hesaplanmıştır (Yıldız, 2005:204). Lord Curzon'a göre Türkiye'nin belirttiği istatistikler gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Kürtler devamlı yer değiştirmişlerdir bazen İran bazen de Irak'ta yaşayan Kürt nüfusu mevcuttur (Yıldız, 2005:209).

Lozan Konferansında Türkiye ile İngiltere temsilcileri arasında Musul üzerine hararetli tartışmalar yaşanmış ve her iki devlet kendi tezlerini ileri sürmüştür. Musul Türkiye için Şark Vilayetlerinin (Doğu Anadolu) bir parçası olarak düşünülmüştür (Şimşir, 1994:22). İsmet Paşa'ya göre Türkiye için Musul tarihsel olarak Türkiye'nin ayrılmaz parçası olarak görülürken, İngilizler için bölge sadece ekonomik zenginlik veya petrol rezervi olarak görülmüştür (Şimşir, 1990:53). Türkiye, Musul Meselesinde plebisit (referandum) isterken, İngilizler buranın sorgusuz kendilerine verilmesi için meseleyi Milletler Cemiyetine (MC) havale etmişlerdir (Şimşir, 1990:73-76). Curzon'a göre Irak, Birinci Dünya Savaşı sırasında İngilizler tarafından işgal edilmiş ve Türk orduları yenildikleri için bölgeden çekilmiştir. 1919 Paris Barış Konferansı'nda Osmanlı İmparatorluğu tarafından alınmış ülkelere manda sistemi uygulanmasına karar verilmiş ve bu karar Başkan Wilson'ın ilkeleri göz önünde bulundurularak alınmıştır. Nisan 1920 Müttefik devletler San Remo'da düzenlenen konferansta Irak'ın mandasını İngiltere'ye vermeye karar vermişler ve Ağustos 1920'de Sevr Anlaşması ile bu karar onaylanmışlardır. İngilizlere göre, Osmanlı meclisinin kabul ettiği "Misak-ı Milli" ile Musul topraklarının kendisine bırakılmasını istemesi ciddiye alınmaz. Türk hükümetinin Musul vilayetine dair vermiş olduğu nüfus istatistikleri sadece askeri açıdan tutulduğu için gerçeği yansıtmamaktadır (Öke, 1987:104-106).

5 Haziran 1924'te İstanbul'da toplanan Haliç Konferansında da Türkiye'nin Lozan'da ileri sürdüğü, yani Musul'un dini, siyasi, ırki ve coğrafi gerekçelerle Türkiye'ye verilmesi gerektiği tezi, İngilizlerce kabul edilmemiştir. İngiltere Musul'un yanında Hakkâri'deki dinsel çoğunluğun Süryani (Nasturi) olduğunu ileri sürerek bölgenin Irak'a katılması gerektiği tezini ileri sürmüştür (Aydoğan, 2013:190). Türkiye Büyük Millet Meclisi, Fethi Bey'i Haliç Konferansına gönderirken, Kerkük, Musul ve Süleymaniye'nin Türkiye sınırları kalacak biçimde Türkiye-Irak sınırının çizilmesi noktasında ona telkinde bulunmuştur. Ayrıca bunun karşılığında bölgedeki petrolere İngilizlerin de ortak edilmesini söylemiştir (Şimşir, 2005:863). İngilizlerin Musul Meselesindeki temel amaçları: ileride Türkiye'nin içişlerine karışmak ve devleti parçalamak için Nasturiler gibi bir azınlığı elinde tutmak, Musul'daki petrol yataklarına hüküm etmek ve Kürtleri Araplara karşı korumak bahanesi ile Irak'ta kalıcı olmaktır (İleri, 2000:73; Şimun, 1991:26-28).

Lozan Görüşmelerinde İngiliz temsilcisi Curzon, Musul'un Irak'a bırakılması için şu gereçleri öne sürmüştür:

"Musul nüfusunun çoğunluğu Arap'tır, Kürtler ise Türkler ile yaşamak istememektedirler; savaş öncesi olaylar (Dersim ve Bitlis ayaklanmaları) bunu göstermektedir. İngiltere, Birinci Dünya Savaşında Türkleri yenerek Irak'ı fethettiğinden, Musul üzerinde hakkı vardır". Buna karşılık İsmet Paşa ise şu dayanakları ortaya koymuştur: "Musul'da Araplar azınlıktır, Kürtlerin Türklerle bir problemleri yok nitekim Birinci Dünya Savaşında ve Kurtuluş Savaşında Kürtler büyük fedakârlıklar yapmıştır"

ayrıca 1920 Meclisinde çok sayıda Kürt mebus vardır. Irak'ın hiçbir devletin mandasına ihtiyacı yoktur; İngilizlerin Irak ile yaptığı hiçbir antlaşmanın kıymet-i harbiyesi yoktur dolayısıyla İngiltere'nin fetih hakkı gibi bir durum söz konusu değildir. Son olarak coğrafi ve siyasi olarak Musul Anadolu'nun bir parçasıdır" (Meray, 1969:364-368).

1925 yılında toplanan Milletler Cemiyeti, Türkiye'nin hoşnutsuluğu üzerine Musul Meselesini Lahey Adalet Divanına göndermiştir. Türkiye, Musul Meselesinin siyasi bir karar olduğu gerekçesi ile Divan'a katılmamıştır. İngilizlerin beklentileri doğrultusunda Lahey Adalet Divanı, meselenin MC kararına göre çözülmesini uygun bulmuştur. Sonuçta, 5 Haziran 1926'da Türkiye, İngiltere ve Irak Hükümetleri arasında yapılan Ankara Antlaşması ile Türkiye ve Irak arasındaki sınırdaki küçük değişiklikler yapılmasına karşın, sınır İngiltere'nin istediği biçimde çizilmiştir. Böylece Türkiye'nin doğu sınırı, Misak-ı Milliden fedakârlık etmek pahasına da olsa, çizilmiştir. Böylece Türkiye'nin İngiltere ile olan son büyük anlaşmazlığı ortadan kalkmıştır. Musul Irak'a bağlanmış, Hakkâri'de Türkiye sınırları içinde kalmıştır. Ankara Antlaşmasına göre Aşita (Çığlı), Helemon (Andaç) köyleri Türkiye-Irak sınırları olarak belirlenmiştir (Aydoğan, 2013:190).

2.2. Konstrüktivizm Bağlamında Bulguların Analizi

Konstrüktivizm insanları topluma, toplumu insanlara belirli kurallarla yaklaştıran bir düşüncedir. Hukukun da içinde olduğu bu kurallar bir süreklilik ve karşılıklılık ilkesi ile bağlıdır (Onuf, 1998:60). Musul kentinde Türk ve Kürt nüfusunun birlikte yaşaması ortak geçmiş bağlamında Türkiye'nin elini güçlendirmiştir. Çünkü Türkiye'de yaşayan Kürtler ile o dönem Musul'da yaşayan Kürtlerin aynı etnikten olması Türkiye tarafından materyalist olmaktan çok sosyal bağlamda değerlendirilmiştir. İngiltere, Lozan Antlaşmasında Kürtlerin Türkiye'den ayrı bir yönetim altında kendilerine ait bir siyasi yapı kurmak istediklerini belirtmiştir. Türk temsilcisi İsmet Paşa ise Kürtlerin böyle bir amaçlarının olmadığını tam tersine Türkiye meclisinin Türk ve Kürt Meclisi olduğunu dile getirmiştir (Meray, 1969: 364-368). Bunun yanında Türkiye için diğer bir husus dini aidiyet olmuştur. Musul'da yaşayan Müslümanlar ile Türkiye halkının ortak değeri olan Müslümanlık önemli bir bağ olarak tespit edilmiştir. Türkiye için Musul'da yaşayan Türkmen ve Kürtlerle olan tarihsel bağlar ve kadim birliktelik Musul'un Türkiye topraklarına katılması bağlamında öncelikli olmuştur. İngilizler için ise Musul'daki yeraltı kaynakları ve Musul üzerinden bölge üzerindeki emperyalist politikalarının yürütülmesi önem taşımıştır. İngilizlerin amacı güneydeki Kürtleri birkaç bölgeye ayırıp Irak rejimine bağlamak olmuştur (Yıldız, 2005:207). Böylece birleşik bir yapı yerine birbirinden kopuk ve onların çıkarlarına uygun bir Kürt yapılanması oluşturmak istemişlerdir.

Konstrüktivizm aslında kimlik ve fikirlerin nasıl oluşturulduğu ve değişim geçirdikleri ile devlet faaliyetlerini anlamada ne tür etkileri olduğu gibi konular üzerine odaklanır (Walt, 1998: 25). Dolayısıyla Kürtlerin Müslüman kimliği Türkiye için önemli bir etken iken İngilizler ise buna karşılık bölge üzerinde hegemonik amaçlarını sürdürmek için çaba vermiştir. Mehmet Pınar'a göre İngilizlerin bakış açısı ile Türkiye'nin Musul üzerindeki temel amacı petrole ulaşmaktır (Pınar, 2017:173). Öte yandan Musul'da yaşayan Hristiyanların dini kimliği de İngilizlerin Musul'da hak iddia etmeleri için bir dayanak teşkil etmiştir. Mamafih konstrüktivizmin yapı-aktör kavramları bağlamında konuya yaklaşıldığında güç, çıkar ve toplumsal ilişkilerin yönü değişebilmektedir. Çalışmanın örneği olan dönemde Irak'taki temel aktör İngiltere olduğu için oradaki demografik yapıya bağlı olarak siyasal yapı

da dönüştürülmeye çalışılmıştır. Çıkara bağlı siyasal kimliğin dönüştürülmesi gücün toplumsal yapıyı değiştirmesi üzerinden okunabilmektedir. Konstrüktivizm, kimliğin çevrenin algı, düşünce, tanımlama biçimi ile oluştuğunu bize kavratır. Örnek vermek gerekirse Wendt'e göre John'un profesör kimliğinin (benlik) olduğunu söylemesi tek başına yeterli değildir. Eğer John'un öğrencileri (ya da ötekiler) bu kimliği tanıyorlarsa ve bu kimlik ile etkileşirlerse anlamlı olur (Wendt, 2016:279). Dolayısıyla Musul Meselesinde İngilizlerin veya Türkiye tarafının düşündüklerinden farklı olarak o bölgede yaşayan Kürtlerin kime ve nereye bağlı yaşamayı seçmesi önem taşımaktadır. Sevr antlaşmasınının 64. maddesinde Kürtlerin kendilerine ait müstakil ya da bağımsız bir statüye kavuşturulmasından söz edilmiştir (Erim, 1953:552). Mesud Barzani'ye göre amcası Şeyh Abdüsselam Barzani 1900'lü yılların başında hiçbir devletin egemenliği altında kalmadan Kürtlerin yaşadıkları yerlerde dil, eğitim, idari anlamda kendilerini yönetmesine dair bir karar alıp Osmanlı Devletine sunmuştur. Osmanlı Devleti bunu isyan teşebbüsü olarak değerlendirip sonraki süreçte Şeyh Abdüsselam idam edilmiştir (Barzani, 2006:25-26). Bu durum Kürtlerin herhangi bir devletin boyunduruğunda kalmadan kendilerini yönetebilecek bir seviyede olduklarının ilanı olarak okunabilmektedir. İngiltere açısından Musul Meselesi oradaki çıkarları bağlamında değerlendirilebilmekte iken; Türkiye açısından ise Musul Osmanlı Devletinden miras kaldığı için Türkiye'ye katılması gerekmektedir. Oysa o dönem Irak Kürtlerinin Şeyh Mahmut Berzenci önderliğinde başlattığı mücadele, Kürtlerin bağımsız yaşama arzularının bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir (Şirin, 2017: 206).

Curzon'a göre "eğer Musul Türkiye'ye aitse o zaman neden Büyük Millet Meclisinde Musul milletvekili yoktur? Çünkü Musul Kürt ve Araplardan oluşan bir vilayettir". İsmet Paşa'ya göre de bu durumun sebebi, Musul'un işgal altında olması ve burada serbest seçimlerin yapılamamasıdır (Yılmaz, 1995:54). Her devlet ekonomik ve siyasal çıkarlarına uygun fikir ve dayanaklar ortaya atabilmektedir. Bu bakış açısı ile Türkiye'nin temel tezi Musul'un tarihsel geçmişi ve orada yaşayan Türkmen ve Kürt nüfusu olmuştur (Pinar, 2017:180). İngiltere ise her seferinde Türkiye'nin tezlerini çürüterek mevcut toplumsal yapıyı lehine çevirmeye çabalamıştır.

MC'ye (Milletler Cemiyeti) havale edilen Musul Meselesi için 30 Eylül 1924 tarihinde bir oluşturulan bir komisyon ile durum değerlendirilmesi yapılmıştır. Komisyon hazırladığı raporunda, Türk tezleri çürütülmüş ve Musul İngilizlerin mandası altında Irak sınırları içinde bırakılmıştır. İngilizlerin desteği ile Musul Meselesi, Lahey Adalet Divanına götürülmüş; fakat Divan, MC kararını esas almıştır. Esasen İngilizlerin temel beklentisi de bu yönde olmuştur. Çünkü MC'de İngilizleri tatmin edecek bir kararın çıkacağı inancı hasıl olmuştur (Demir, Kalkan ve Erdoğan, 2017:44-45). Türkiye ve İngiltere çıkarları bağlamında Musul'a yaklaşmışlardır. İngilizler burayı mandası altında tutmak için Arap ve Gayrimüslimleri kullanarak amacına ulaşmak istemişlerdir. Öte yandan Türkiye Musul'u hâkimiyetine almak için orada yaşayan Türkmen ve Kürt nüfusunu ön plana sürmüştür. TBMM gizli celse zabıtlarına göre Türkiye sınır güvenliği ve zengin maden yataklarına sahip olmak için Musul'u kaybetmek istememiştir. Hatta bunun için savaştan kaçınılmaması gerektiği dönemin vekillerince dile getirilmiştir (Pinar, 2017:175-177). Dr. Rıza Nur ve Erzurum Milletvekili Durak Bey ise Musul'un kaybedilmesi durumunda Türkiye'nin başına bir "Kürdistan fikri" çıkacağını dile getirmiştir. Ayrıca İngiltere'nin bu yönlü bir planı olduğu söylenmiştir (Nur, 2008:87; TBMM Gizli Celse Zabıtları). Van milletvekili Haydar Bey, Musul Meselesinde İslam şemsiyesi altında Türk-Kürt

birliği sağlanırsa İngilizlerin planlarının boşa çıkacağını söylemiştir (Pınar, 2017:178). İsmet Paşa, Lozan Konferansında Musul'daki Kürtlerin Türkiye'dekilerle aynı şekilde değerlendirdiğini söylemiş olsa da Musul Irak'a dahil edildikten sonra Kürt politikası da değişime uğramıştır. Bu bakımdan devletlerin politikaları güç ve çıkara göre değişim göstermektedir. Aynı şekilde İngiltere, Irak'ta yaşayan Asuri ve Arapların desteği ile Kürtlerin üzerine bomba yağdırmaktan çekinmemiştir (Meray, 1969:348-350). Güç bazı devletlerin diğerlerini kendi istekleri doğrultusunda hareket ettirmesidir. Fikri anlamda yapılan yöneltme ve yönlendirme konstrüktivist (sadakat, bağlılık ve yükümlülük) olarak okunabilmektedir (Heywood, 2013:44). Devletlerin kimliği çıkarları ve politikalarını etkiler ayrıca devletlerin kimliği aynı zamanda devletlerarası normatif yapıları yani rejimleri ve güvenlik topluluklarını da etkilemektedir. Normlar ve kurallar olarak tanımlanabilecek olan ve devletlerin çevresel yapısını ifade eden kültürel ve kurumsal unsurlar devletlerin çıkarlarını, politikalarını ve kimliğini etkilemektedir (Arı, 2013:501-502). Osmanlı Devletine göre yönetiminde bulunan Musul'da tarihsel bir birliktelik mevcuttur oysa İngilizler hiçbir zaman buraların sahibi olmamışlardır. İngilizlerin memurları bölgede dolaşarak yaptıkları kazı ve diğer çalışmalarla bölgenin Hristiyanlara ait olduğunu ispat ederek onlar üzerinden Musul'da söz sahibi olmak istemişlerdir (Meray, 1969:344-346). Bunun yanında konstrüktivistler paylaşılan fikirler (düşünceler), inanç ve değerlerden oluşan sistemin yapısal nitelikte olduğunu ve bu niteliklerin toplumsal, siyasal eylemi etkilediğini ileri sürmektedir (Reus-Smit, 2013:294). İngilizlere göre dini bir grup olan Asuri/Nasturilerin Hakkâri'den göç ettiklerini dolayısıyla bu grubu barındırmak için Musul'un yanında Hakkâri'nin de Irak topraklarına katılması gerekmiştir (Aydoğan, 2013:190). Bu söylem üzerinden konuya yaklaşıldığında İngilizlerin öne sürdüğü tezler Irak'ta Kürtler için olumlu bir sonuç olarak ortaya çıkmamaktadır. Bir taraftan Kürtlerin Musul ve çevresi üzerindeki hakları gündeme alınırken öte taraftan Hristiyan kozunun ortaya atılması İngilizlerin çelişkili bir politika yürüttüklerinin açık delillerinden bir başkasıdır.

Devletlerarasındaki ilişkiler her zaman için sosyal bağlamında değerlendirilemez çünkü çıkar, egoizm ve güç bu sosyal ilişkilerden daha öncelikli olabilmektedir (Jackson ve Sorensen, 2007). Devletlerin niyetleri muğlaktır ve bizim onları anlamayacak kadar belirsizdirler. İnsanlar birbirlerinin niyetlerinden tam emin olamazlar, çünkü zihinleri okuyamazlar ve zihinler her zaman değişken olabilmektedir. Uluslararası sistem içindeki göreceli düşük kurumsallaşma ve değerlendirmedeki yanlış olma tehlikesi nedeniyle niyet ve amaçlar belirgin değildir. Devletler ancak ilişki içine girdiklerinde birbirlerinin niyetlerini anlayabilir ve bu niyetlere yönelik politika geliştirebilirler (Wendt, 2016:142-143). Geline aşamada Kürtler, İngilizlerin bölgede süren politikalarına karşı mücadele verirken aynı zaman da Türkiye Musul üzerindeki politikasını değiştirmeye çalışmıştır. Nitekim Şeyh Mahmud önderliğinde Kürtlerin bir statü kazanma ihtimali dahilinde bu durum Türkiye'nin çıkarlarına aykırı bulunmuştur. Wendt'e göre olaylar arkalarında bulunan ve gözlenebilen nedenlere dayanmaktadır (Wendt, 2016:85). Türkiye konstrüktivizm bağlamında (din, etnik yapı, milliyet, kimlik, tarihsel bağlar vb.) Musul Meselesine yaklaşır burayı Misak-ı Milli çerçevesinde topraklarına katmak istemiştir fakat Irak'taki Kürtler otonom bir yapı için mücadele ettiklerinde söz konusu konstrüktivist bakış açısı realist bir aşamaya geçmiştir. Bu aşama güç ve güvenlik üzerinden değerlendirilmiştir. Aksoy (2015:45), Realizm'de "göreceli kazanç" ve "mutlak kazanç" ayırımlarında bulunur. Göreceli kazanç, bir aktörün kazancının diğerinin kazancı ile karşılaştırması ile hesapladığı

kazançtır. Mutlak kazanç ise diğerinin ne kazandığından bağımsız kazancın hesaplanmasıdır. Realistlere göre devletlerin işbirliğinden elde edecekleri mutlak kazanç kadar göreceli kazançlarını da önemserler. Çünkü bu iş birliği aynı zamanda rekabeti de beraberinde getirdiği için rakibin ne kazandığı ve ileride bu kazançla ne yapabileceğinin ayrıca hesaplanması ve bunun olumsuz etkilerine karşı itidalli olması gerekmektedir. Musul vilayetinin İran, Irak, Suriye ve Türkiye gibi bir dörtgende yer alması Türkiye ile İngiltere arasında güç ve çıkar bakımında önemli olmaktadır. Nitekim buraya sahip olmak aynı zamanda bölgenin zenginliklerine (özellikle petrol) sahip olmakla eşdeğer görülmüştür. Dolayısıyla burada belirleyici husus güç ve çıkarın korunmasıdır. Güç ve çıkar çoğu zaman tarihsel yaşamışlıkların önüne geçen bir olgudur. Dahrendorf'a göre, toplum içinde devamlı bir çatışma eğilimi olmuştur. Güçlü topluluklar ve güçsüz topluluklar devamlı kendi çıkarlarını kollayacaklardır; tabi bu çıkarlar zorunlu olarak farklı olmuştur. Er ya da geç güç ve onun karşıtı olan şeyler arasındaki denge bozulmuş ve toplum değişmiş ve sonuçta çatışma hâkim olmuştur (Dahrendorf, 1975:17). Öte yandan Kürtlerin Musul'da vermiş olduğu mücadele aynı zamanda genç Türkiye'nin çıkarlarını korumuştur. Yıldız'a göre, Kürtler Musul'un en büyük nüfusuna sahip bir halk olarak orayı korumaya çalışmışlardır. Türkiye tarafında ise Kürt isyanlarında her zaman İngiliz veya dış güçlerin tahrikleri olduğu söylenmiştir. Fakat Kürtler İngilizlerin ekonomik ambargosu başta olmak üzere her türlü kısıtli şartlara rağmen direnmeselerdi İngilizler Erzurum'a kadar ilerleyişlerini sürdüreceklerdir. Bölgenin Kürtlerin dolaylı desteğinin sonucunda Türk milli mücadelesinin başlangıcı olan kongreler Batı Anadolu'da değil de Doğu Anadolu'da başlamıştır. Buna rağmen Türkiye'nin Musul Meselesinde kurulacak bir Kürdistan'ın İran Kürtleri ile birleşip ileride Türkiye Kürtlerini de yanlarına alacağı kaygısı olmuştur. Bu kaygı ile bölgedeki İngiliz politikalarına karşı değişken bir siyaset yürütülmüştür. Oysa Bitlis mebusu Yusuf Ziya'ya göre Kürt'ün Süleymaniye ve Musul'da bir varlığının olması Türk ve Kürt kardeşliğini pekiştirmiştir. Bu iki halk birbirinin tamamlayıcısıdır. Misak-ı Milli sadece Türk ulusunun sınırlarını değil, Kürtlerin de içinde bulunduğu, diğer Müslüman azınlıklarla birlikte her iki ulusu kapsayan bir bütündür (Yıldız, 2005:49-188-189-196; TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1923:162-163). Yusuf Ziya ayrıca Curzon'a "biz Kürdistan'ın esas sahipleriyiz senden ve senin siyasetinden Musul'u istiyoruz ve alacağız " demiştir (TBMM ZC, Devre: I, s. 166). Hans Morgenthau, insan doğasının hükmetme iradesi yani "animus dominandi" içerdiğini ve bunun zorla fethetmeye meyilli olduğunu ifade eder. Yani devletlerin doğaları gereği saldırgan ve fırsatçı olduklarıdır (Morgenthau, 1947:155). Osmanlı Devletinin Birinci Dünya Savaşında yenik çıkıp topraklarının paylaşılması ve ülkenin her tarafında İtilaf Devletlerini başlatmış olduğu işgaller karşısında halk savunma birliği olarak adlandırabilecek Kuvay-ı Milliye güçlerinin etkinlikleri sınırlı kalmıştır. İngilizler, Birinci Dünya Savaşında Musul'u işgal etmeleri ve Mondros Ateşkes Antlaşması ile bu durumun tescillenmesi orada tasarruf yetkisini onlara vermiştir. Öte yandan Türkiye 28 Ocak 1920 yılında almış olduğu Misak-ı Milli kararları gereğince Osmanlı Devleti Musul'u ülke sınırları içinde göstermiştir (Yılmaz, 1995:46). Son Osmanlı Mebuslar Meclisi toplandığında (16 Mart 1920) Mondros Ateşkes Antlaşması imzalanırken işgal edilmemiş bir yer olan Musul'un Türk-İslam toprağı olduğu ve bu süreçten sonra İngilizlerce işgal edilmesi haksız bulunmuştur (Pınar, 2017:169). Mondros Ateşkes Antlaşması maddeleri içinde değerlendirilmemekle birlikte Türk tarafı Musul'u İngilizlere teslim etme niyetini taşıırken, Kürtler burayı savunmak için dünyanın en büyük emperyal gücüne karşı savaşmışlardır (Yıldız, 2005:23-26; Sabis, 1951:7). Lozan Antlaşmasından sonra Kürt hakları sadece Musul

Meselesine bağlı olarak gündemde tutulmaya çalışılmıştır. MC 30 Eylül 1924'te Musul'a bir heyet gönderip yerinde inceleme yapmaya karar vermiştir. Bu heyette Macaristan, İsveç ve Belçikalı temsilciler vardır. Ocak 1925'te Türkiye ve İngiliz temsilcileri de bu heyete katılıp Musul'da incelemeler yapıp raporlarını 16 Temmuz 1925'te MC'ye sundular ve bölgedeki Kürtlerin hakları ile ilgili birkaç karara varmışlardır. Bunlar, Kürt halkının isteklerine önem verilmesi, yönetimde Kürt memurlara öncelik verilmesi, mahkeme ve okullarda dilin Kürtçe olarak belirlenmesidir. Bu hakların garantörü de İngiliz devleti olmuştur (Muhammed Emin Zeki Beg, 2018:248-249). Bu garantörlüğe rağmen Musul ve çevresinde yaşayan Kürtler, "İngilizlerin hile ve desiselerinin" farkında olmuştur. İngiliz politikasının yayılmacı emellerine alet etmek istediği özerk bir Kürdistan'ın kendilerine güven vermediğini anlayan Kürtler yaşadıkları alanları sömürgeci güçlere kaptırmamak için direnmişlerdir (Yıldız, 2005:167). İngilizlere göre, söz konusu bölge Birinci Dünya savaşında kendilerince işgal edilmiş ve Sen Remo, Paris Konferansları ile Sevr Antlaşması ile teyit edilmiştir. Türklerin bölge üzerindeki iddiaları gerçeği yansıtmamaktadır. Bu anlamda Musul, Bağdat ve Basra'da yaşayan halklar birleşip İngiliz mandasında yaşamak istemektedir. Bunu yanında Türk devletinin verdiği istatistikler askeri amaçlı tutulduğu için gerçek değildir (Yerlikaya, 2019:62). İngiliz politikalarının farkında olan Kürtler, onların Wilson Prensipleri bağlamında yerel uluslara otonomi verme vaadine kanmamışlardır. Bu anlamda daha 1919'da Şeyh Mahmud Berzenci liderliğinde İngilizlere karşı savaşmışlardır (Yıldız, 2005: 27-30). Yukarıda alınan kararların gereği yerine getirilmeyince Kürtler 1930'dan itibaren Şeyh Ahmet Barzani liderliğinde İngiliz ve Araplara karşı mücadeleye başlamışlardır. Bu mücadele sürdürülürken İngilizler Kürtleri ortadan kaldırmak için karadan ve havadan Kürt yerleşim alanlarını bombardımana maruz bırakmıştır. Kürtlerin bir kısmı Türkiye'ye göç etmek mecburiyetinde kalmıştır (Barzani, 2006:38-50). Uluslararası sistemde bir aktörün bazı politikalara kanaat getirmesi için bir kimliğinin olmasının yanında bu kimliğe uygun çıkar tanımlaması gerekmektedir. Kimliğin ve çıkarların tespit edilmesi bir süreç işidir ki bu süreç beraberinde "sosyal inşa" kavramını getirmiştir (Wendt, 1999:372). Irak'ta yaşayan Kürtler yüzyıllarca üzerinde yaşadıkları toprakları savunmak ile dil ve kültürlerinin tarihten silinmesini engellemek için emperyalizme ve onun işbirliklerine karşı var olma mücadelesi vermişlerdir. Bunu yaparken uluslararası alanda haklılıklarını dile getirmek için mücadele verilmiş olsa da dönemin siyasal çarkı güçlü olan devletlerden yana olmuştur. Geriye Kürtlerin haklı mücadelesini dil, din, kimlik, kültür ve tarihsel kodlarına bağlı olarak gelişen öz savunma ile sürdürmeleri kalmıştır. Bu durum konstrüktivist bakış açısı ile siyasal mücadelenin sosyal inşacı yönü ile okunabilmektedir. Nihayetinde 1960'lı yıllarda Irak'ta İngilizlerin yerini Baas Rejimi almış fakat Kürtler 1991 sürecine kadar mücadelesini yukarıda söz edilen kodlarla sürdürmüş sonuçta 2003'te Baas Rejiminin ABD tarafından ortadan kaldırılması ile Kürtler kendilerine yönelik bir siyasal statü elde etmişlerdir. Birinci Dünya Savaşında dünyanın liderliğini elinde tutan İngiltere, Irak'ta bir düzen kurarak mevcut yapıyı çıkarlarına uygun bir şekilde dizayn etmeye çalışmış ve Musul'da da bu temelde bir düzen inşa etmeye çalışmıştır. Konstrüktivist bakış ile aktörün yapıyı şekillendirmesi olarak okunan bu düzene Irak'ta yaşayan halklardan sadece Kürtler muhalif kalmıştır. Kürtler de tarihsel ve kültürel kodları üzerinde kendi içindeki sosyal ilişkileri geliştirerek varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. Konstrüktivizmin temel prensiplerinden birisi birey ve toplumların içinde yaşadıkları veya var oldukları çevrede edindikleri sosyal ve normatif dinamiklerdir. Kürtler, yaşam alanları ve burada biriktirdikleri sosyal ilişkileri ile İngilizlerin veya başka bir devletin lütfuna bağlı

olmadan siyasal varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. Musul Meselesi bu temelde okunmaya çalışıldığında hem Türkiye hem de İngilizler realist davranmışlardır. Irak'ın Kuzeyinde yaşayan Kürtler, etnik ve kültürel bağlarından güç alıp siyasal mücadelelerini sürdürüp kendilerine bir statü kazanmışlardır. Bu mücadelenin temel harcı paylaşılan fikirler (düşünceler), inanç ve değerlerden oluşan sistem ve bunun yapısal niteliği olmuştur. Konstrüktivist görüşe göre toplumların davranışlarını belirleyen normlardır ve kimlik de bunun içinde şekillenmektedir. Oysa rasyonalistlere göre rasyonel ve egoist çıkarları peşinde koşan devletlerin davranışları norm ve toplumsal etkileşimlerden bağımsız olarak diğer devletlerle rasyonel bir şekilde oluşmaktadır. Irak'taki Kürt kimliğinin realitesi dış devletlerin çıkarları değil üzerinden yükseldiği tarihsel ve toplumsal yapının normatifliğinde anlam kazanmıştır.

Uluslararası ilişkilerde tüm politikalar gerçekte güç üzerine inşa edilmiştir. Bu politikalar bir devlet içinde yaşayan farklı etnik ve dini kimliğe mensup toplulukları büyük devletlerin istemleri doğrultusunda yönlendirmektedir. Fakat söz konusu kimliğe sahip topluluklar aralarındaki sosyal ilişkiler sayesinde dış aktörlerin insafına terk edilememektedir. Musul Meselesi çözüldükten sonra Kürtler tarihsel geçmişinin de etkisi ile İngiliz ve onların boyunduruğunda olan Araplara karşı mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Bu durum kimlik veya aidiyet temelli mücadelenin başarısını göstermektedir. Walt'a göre, konstrüktivizm genel anlamda kimlik ve düşüncelerin nasıl oluşturulduğu, nasıl değişim geçirdikleri ve devlet davranışlarını ve etkilerini anlamak olduğu vb. konulara yoğunlaşmaktadır (Walt, 1998: 25). Dolayısıyla toplumların ne istediği veya nereye ulaşmak istediği kimliklerine göre karşılık bulmaktadır. Bu durum konstrüktivizmin de temel prensiplerindedir. Kimlik birey veya toplumun diğerlerinden farkı olduğu için çıkar ve amaçlarda kimliğe göre şekillenmektedir. Bu anlatımlardan, siyasal alanda maddi olmayan yapıların maddi yapılar kadar etkin olduğu sonucu çıkmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı ile ortaya çıkan belirsizlik ve güvensizlik beraberinde anarşiyi getirmiştir. Musul Meselesi bu ortamda tartışılmış ve nihayetinde kent Türk tezlerine ve orada yaşayan Kürt gerçeğine rağmen Irak'ta yaşayan Araplara bırakılmıştır. Bu ortamda Kürtlerin yegâne çıkış noktası Musul dışındaki bölgelerdeki etkinliğini öz güçleri ile savunmak olmuştur. Konstrüktivizm için mantıklı olan şey, anarşi altında farklı sosyal yapı ve düzenlemelerde, kooperatif ve çatışmacı aktörlerin sosyal kimlikleri temelinde ve buna göre kendi ulusal çıkarlarını inşa etme biçimlerine dayanarak oluşturulabilmeleri ve tanımlanabilmeleridir (Srinivasan, 2019). Kürtlerin de Musul sürecinden sonra yaptıkları mücadele bu temelde okunabilmektedir. Anarşi ortamında devletlerin çıkarları değişikdir dolayısıyla Sevr ve Lozan Antlaşmalarında Kürtlerin haklarının garantörü olarak ortaya çıkan veya bu iddiada olan İngiltere, Musul Meselesinin onların lehine çözülmesi ile Kürtlere yönelik politikasını tersine çevirmiştir. Kürtlerin Irak'ta vermiş olduğu mücadele her zaman için İngilizlerin oyunlarından dolayı istenilen seviyede yürütülememiştir. Kürt düşmanları daha zengin, daha güçlü olmalarına rağmen Irak'taki Kürtler büyük fedakarlıklar sergileyerek bütün dünyaya varlıklarını kabul etmeyi başarmışlardır.

Sonuç

Uzun yıllar Osmanlı Devleti'nin bir vilayeti olan Musul'un 1917'de İngilizlerce işgal edilmesiyle söz konusu vilayet Türkiye ve İngiltere arasında sorun teşkil etmiştir. Her ne kadar sorun Lozan Antlaşmasında her iki tarafın tezleri bağlamında dile getirilmişse de antlaşmayı yürüten komisyon Musul Meselesinin Türkiye ve İngiltere arasında ikili antlaşmalarla çözülmesini kararlaştırılmıştır. Türkiye, gerek Lozan Antlaşmasında ve gerekse ikili antlaşmalarda tarihsel ve toplumsal dayanaklar ön plana çıkararak Musul'u geri almaya çalışmıştır. Türkiye, Musul'da yaşayan Kürt ve Türkmenlerle olan dil, din, kimlik, kültür gibi ortak özellikleri kullanarak Musul'u almak istemiştir. İngilizler ise Birinci Dünya Savaşı'nda işgal ettiği Ortadoğu'da kurduğu devletlerden birisi olan Irak'ın toprak bütünlüğünü çıkarları bağlamında savunmak istemiştir. İngiltere, Musul'un yeraltı ve yerüstü kaynakları ile oradaki siyasi iradeyi yanına çekerek bölgedeki varlığını kalıcı hale getirmeye çalışmıştır. Sonuç olarak, her iki devlet tezlerini ortaya atıp Musul'u kazanmaya çalışırken Türkiye'nin tezleri daha güçlü olmuştur. Fakat MC'ye havale edilen Musul Meselesi, İngiltere'nin isteği doğrultusunda çözülmüştür. Geline aşamada MC'nin kararı, yukarıda konstrüktivizmden referans edilen kavramları geçersiz kılmış ve bu kavramlar güç, çıkar karşısında anlamsız kalmıştır.

Kaynakça

- Adler, E. (1997). Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics. *European Journal of International Relations*, 3 (3), s. 319-363.
- Aksoy S. Z. (2015), *Uluslararası İlişkiler Kuramları II : Realist Yaklaşım*. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Arı, T. (2013). Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İşbirliği. *MKM Yayıncılık*, 8. Baskı, Bahar 2013.
- Aydoğan, E. (2013). *Mustafa Kemal Atatürk Döneminde Dış Politika, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Dersi II*. Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları.
- Barzani, M. (2006). *Barzani ve Kürt Ulusal Hareketi I*. (4. Baskı), V. İnce (Çev.), Doz Yayınları.
- Pınar, M. (2017). TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Musul Meselesi. *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, sayı 61, s. 167-194.
- Büyüktanır, D. (2014). Toplumsal İnşacı Yaklaşım ve Avrupa Bütünleşmesinin Açıklanmasına Katkıları, *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 14(2), s.1-24.
- Demir, A., Kalkan, T. ve Erdoğan, E. (ed.), (2017). Kerkük Çok Irak Değil: Eşref Buharalı'ya Armağan. *Türk Tarihine Dair Yazılar II*, Gece Kitaplığı.
- Demir, İ., Demirbaş, U. ve diğ. (1993). *Musul ve Kerkük İle İlgili Arşiv Belgeleri (1525-1919)*. T.C. Başbakanlık Arşiv Daireleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın No:11, Ankara.
- Demirtaş, B. (2009). Alexander Wendt, Social Theory of International Politics Kitap İncelemesi, *Uluslararası İlişkiler Akademik Dergisi*. <https://www.uidergisi.com.tr/uploads/yazilar/4957-7-b-demirtas-a-wendt-pdf.pdf>.
- Erim, N. (1953). *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri*. C. I, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Heywood, A. (2013). *Küresel Siyaset*. Ankara: Adres Yayınları.
- Jackson, R. & Sorensen, G. (2007). *Intrudiction to International Relations. Theories and Approaches*. Oxford University Pres.
- İleri, C. (2000). Türkiye'de Nasturi Sorunu, Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara. (Bu Tez 2005 yılında, Orient Yayınlarında kitap haline getirilmiştir.)
- Kaymaz, İ. Ş. (2003). *Musul Sorunu, Petrol ve Kürt Sorunları İle Bağlantılı Tarihsel ve Siyasal Bir İnceleme*. İstanbul: Otopsi Yayınları.

- Lapid, Y. (1989). The Third Depate: On the Prospect of International Theory in a Post-Pozitivist Era. *International Studies Quarterly*, 33(3), Aktaran: Sezgin Kaya, Uluslararası İlişkiler Kuramları II, AOF Yayınları, 2013.
- Meray, S. (1969). Lozan Barış Konferansı:Tutanaklar Belgeler, (Cilt: I), *Araştırma Merkezi Dergisi*, 21, S. 63.
- Morgenthau, H. (1947). *Scientific Man and Power Politics*. Latimer House Limited 33 Ludgate Hill, London.
- Muhammed Emin Zeki Beg (2018). *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, Çev. V. İnce ve diğ., 11. Baskı, Nubihar Yayınları.
- Nur, Rıza (2008). *Lozan Hatıraları*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Öke, M. K. (1987). Belgelerle Türk-İngiliz İlişkilerinde Musul ve Kürdistan Sorunu (1918-1926). *Askeri Tarih Belgeleri Dergisi*, Sayı 11, S. 136-138.
- Reus-Smith, C. (2013). *Konstrüktivizm*”, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*. Çev.: M. Ağcan ve A. Aslan, Ed: A. Linklater ve S. Burchill, İstanbul: Küre Yayınları.
- Ruggie, J. G. ((1998). What Makes the World Hang Together?: Neo-utilitarianism and The Social Constructivist Challenge. *International Organization*, 52(4), s. 855-885.
- Sabis, A. (1951), *Harb Hatıraları*, C. V, Ankara.
- Sınır, G. (2019). Türkiye'nin Kimlik Değişimi Bağlamında Türkiye-Suriye İlişkileri (1990-2010). *Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi*, Vol:1(1).
- Srinivasan, P. (2019). Constructivism In International Relations - An Analyst Perspective, *Academi.edu.tr*, erişme tarihi: 09.11.2019. https://www.academia.edu/5395062/CONSTRUCTIVISM_IN_INTERNATIONAL_RELATIONS_-_AN_ANALYST_PERSPECTIVE.
- Şimşir, B. (1990). Lozan Telgrafları I (1922-1923). TTK Yayınları.
- Şimşir, B. (1994). Lozan Telgrafları II (Şubat-Ağustos 1923). TTK Yayınları.
- Şimşir, B. (2005). Musul Sorunu ve Türkiye-İngiltere-İrak İlişkileri. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. XXI, Sayı: 63, s. 859- 916.
- Şimun, E. (1991). *Süryanilerin Acı Sonu*. Çev: Ş. Yurdağül, Södertilje-İsveç: Nsibin Yayınları.
- Şirin, F. S. (2017). Mr. Alex K. Helm'in Doğu Anadolu ve Karadeniz Gezisi (1929). ISSN: 1309 4173 (Online) 1309 - 4688 (Print) 9(2),, A Tribute To Prof. Dr. Ali BİRİNCİ, p. 205-223.
- TBMM Gizli Celse Zabıtları, IV, (6 Mart 1339- 1923, 6. İnikat, s. 153- 154.
- TBMM Zabıt Cerideleri, Devre:1, Cilt: 26.
- Walt, S.M. (1998). *Uluslararası İlişkiler: Bir Dünya Binbir Kuram. Foreign Policy: Bilginin Ufukları (Bahar 1998)*, Çev. B. Çalı, İstanbul: Bilgi Üni. Yayınları.
- Wendt, A. (1995). Constructing International Politics. *International Security*, 1(20).
- Wendt, A. (1996). *Identity and Structural Change in International Politics, The Return of Culture and Identity in IR Theory*. London: Lynne Rienner Publisher, s. 47-64.
- Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wendt, A. (2013). *Anarşi Devletler Ne Anlıyorsa Odur: Güç Politikalarının Sosyal İnşası*. Çev.: Ş. G. Gezer, *Uluslararası İlişkiler*, 10(39), S. 3-43.
- Wendt, A. (2016). *Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi*, Çev.: H. Sarı Ertem ve S. Gülfer İhlamur Öner, Küre Yayınları.
- Yerlikaya, Ç. (2019). Stratejik Bir Toprak: Musul (1914-1926). *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*.
- Yıldız, H. (2005). *Fransız Belgeleri ile Sevr-Lozan-Musul Üçgeninde Kürdistan*. İstanbul: Doz Yayınları.
- Yılmaz, D. (1995). *Misak-ı Milli'ye Göre Musul*. Konya: Alagöz Yayınları.

ARİSTOKRAT KÜRT AİLELER: GÜLPINARLAR

İsmail KIRAN

Özet

Ailenin bilinmesi büyük dedeleri Şeyh Halid'in, Diyarbakır'ın Çınar ilçesine bağlı Altınakar (Altoğar) Köyü'nde 1862 tarihinde doğması ile başlar. Şeyh Halid, aristokrat bir aileye mensuptur ve aynı zamanda tasavvuf ehli bir âlimdir. Siverek ilçesine bağlı Gülpınar Köyü'nde irşat faaliyetlerinde bulunmuş ve aynı zamanda çok yönlü bir ailede büyümüştür. Türbesi de Şanlıurfa ili Siverek ilçesine bağlı Gülpınar Köyü'ndedir. Oğlu Şeyh Eyüp, Osmanlı'nın son döneminde ve cumhuriyetin kuruluş aşamasından itibaren bir âlim olarak İslam dinine hizmet etmiştir. Daha sonra ortaya çıkan Şeyh Said Harekâtına Siverek'ten katıldığı için idam edilmiştir. Aile, 1934 yılında çıkarılan Soyadı Kanunu ile Gülpınar soyadını almıştır. Gülpınarlar, ağa ve şeyh olmakla beraber aristokrat Kürt ailelerdendir. Dini alanda inşa ettikleri hâkimiyet alanını ilk defa 1977 yılından itibaren siyasi arenada da sürdürmek istemiş bu da ailenin siyasi etkinliği artırmıştır. Bu nedenle torunlarından Eyüp Cenap Gülpınar 1987-2002 yılları arasında Anavatan Partisi'nden, 2007-2011 tarihleri arasında ise Adalet ve Kalkınma Partisi'nden Şanlıurfa milletvekili seçilmiştir. Bu tarihten itibaren oğlu Mehmet Kasım Gülpınar aynı ilden milletvekili seçilmiş ve bu görevi sürdürmeye devam etmektedir. Nitel araştırma yöntemi uygulanarak yazılan makale, dini ve toplumsal alanda etkili olan Gülpınar ailesinin neden 1977 tarihinden itibaren siyaseti tercih ettiğine yöneliktir. Bunun için ilgili eserler incelenmiştir. Saha olarak da Siverek ilçesinde araştırma ile birlikte aileyi bilen insanlarla görüşmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aristokrasi, şeyhlik, siyaset, Gülpınar, Siverek

İsmail KIRAN, Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü /Assist. Researcher, Van Yuzuncu Yıl University Sociology Department
e-mail: ismayilkiran@yahoo.com
ORCID: 0000-0001-8919-8145

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01.08.2022

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 05.09.2022

Published / Makale Yayın Tarihi: 30.09.2022

Doi: 10.35859/jms.2022.1152221

Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism:

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atf:

Kıran, İ. (2022). Aristokrat Kürt Aileler: Gülpınarlar, The Journal of Mesopotamian Studies, 7 (2), ss. 258 - 283
DOI: 10.35859/jms.2022.1152221

Malbatên Kurd ên Arîstokrat: Malbata Gülpınaran

Kurte

Nasîn û navdarîya vê malbatê xwe digihîne bapîrê wan ê mezin ku navê wî Şêx Xalid bûye. Şêx Xalid di sala 1862an da li gundê bi navê Altoxar, ku gundeki Çınara Dîyarbekirê ye, hatîye dinê. Ji malbateka aristokrat e û ehlê tesewifê ye di heman wextê da. Li gundê bi navê Gülpınar ku li ser Sêwerekê ye, dest bi îrşadê kirîye û di nav malbateka pîrhêl da mezin bûye. Qebra wî niha li vî gundê navborî ye. Kurê wî Şêx Eyub di heyama dawîn ya Osmanîyê û di heyama sazkerina Cuhuriyetê da xizmeta dînê Îslamê kirîye. Paşê, lew ku ji aliyê Sêwerekê ve beşdarî Serhildana Şêx Seîd bûye, hatîye darvekirin. Malbatê, bi derxistina qanûna paşnavî ra paşnavê Gülpınar standîye. Gülpınarî, tevî axabûn û şexbûnê, her wisa aristokrat jî bûne. Ew serwerîya ku di qada dînî da bi dest xistibûn, cara ewil di sala 1977an da di qada sîyasetê da jî bi dest xistine û jê paş bandora vê malbatê her çûye zêdetir bûye. Lewma jî ji neviyên wan Eyüp Cenap Gülpınar di navbera salên 1987-2002an da di Partîya Anavatanê da, di navbera salên 2007-2011an da jî di AK Partîyê da wekîltîya Urfayê kirîye. Kurê wî Mehmet Kasım Gülpınar jî niha wekîltîya hemam bajarî dike. Çar sebebên sereke hene ku vê malbatê di sala 1977an da tercîha xwe di aliyê sîyasetê da da: Ger wek Turkîyê bê fikirîn, Kurd di herêma Rojhilat û Başûrê Rojhilatê da wek xelkekî niştecihîn (otokton) dijîn. Ji derve nehatine vê herêmê bes welatê ku ew lê dijîn di her sedsalê da bûye qada şer û pevçûnan. Kurdan di sala 1923an da esildanî welatê ku liwê wek kurd dijîyan ji dest kirin. Hedîseya Şêx Seîd û darvekirina giregir û ronakbîrên kurdan netîceya vê qasê ye, ku ev seba yekem e. Piştî darvekirinan, dergah, zawîye û medrese jî hatine girtin û ev jî bû sebeb ku hin felaketî biqewimin û qibleya kurdan biguhere. Seba sêyem, sazkerên sere xwestin sîyasetê bikin rêya berjewendiyên xwe û malbatên kurdan yê axa û şêx biêxin nav sîyasetê û hin mirazên xwe binin cî. Di asta dawîn da hatîye xwestin ku kurd di nava pergala fermî da bimînin. Kurd, ji çaryeka sedsala 20em û şûn da hem coxrafyaya xwe hem dîroka xwe wînd kirin. Lewma jî di paşê ra dîtin ku ji ketina politikaya aktîf ya fermî alternatîfeke din tune. Tiştên ku hatibûn kirin, çan malbatên din yê sereke binbandor kiribûn, her wisa bandor li malbata Gülpınaran jî kirîye û heyat li wan hatîye tengkirin. Encama gelek teşebusan bûye mişextî û îdamkirin. Medrese û dergahên wek medreseyan hatine girtin. Ji malbatên kurdan yê axa, şêx û aristokrat ku ev mesele ferq kirine, rêya destfirehî û xweşkêsiya jîyanê di sîyasetê da dîtin. Ev gotara ku li ser lêkolîn û xwendinên berfireh hatîye amadekirin, di heqê Malbata Gülpınaran da ye ku wek malbateka rêvebir tercîha xwe ji sala 1977an û paşê ber bi sîyasetê ve dane û li herêma xwe di aliyê dînî, sîyasî û civakî da roleke girîng listine. Seba vê qasê jî berhemên têkilîdar hatine vekolandin û bi kesên eleqedar ra hevdişin hatine kirin.

Peyvên Sereke: Arîstokrasî, şêxtî, sîyaset, Gülpınar, Sêwerek

Aristocratic Kurdish Families: The Gulpınars

Summary

The recognition of the family begins with the birth of their great grandfather, Sheikh Halid, in 1862 in the Altunakar (Altogar) Village of the Çınar district of Diyarbakır. Sheikh Khalid belongs to an aristocratic family and is also a Sufi person. He has been involved in guidance activities in Gülpınar Village of Siverek district and at the same time he grew up in a versatile family. His tomb is in Gülpınar Village of Siverek district of Şanlıurfa province. His son, Sheikh Eyüp, served the religion of Islam as a scholar in the last period of the Ottoman Empire and from the establishment of the republic. He was executed because he participated in the Sheikh Said Rebellion, which started later, from Siverek. The family took the surname Gülpınar with the Surname Law enacted in 1934. Gulpınars are from aristocratic Kurdish families, although they are agha and sheikh. For the first time since 1977, they wanted to continue the dominance they had built in the religious arena in the political arena, and this increased the political activity of the family. For this reason, one of his grandchildren Eyüp Cenap Gülpınar was elected as Şanlıurfa deputy from the Motherland Party between 1987-2002 and from the Justice and Development Party between 2007-2011. Since this date, his son Mehmet Kasım Gülpınar has been elected as a deputy from the same province and continues to carry out this duty. The article, which was written by applying the qualitative research method, is about why the Gülpınar family, who is influential in the religious and social fields, preferred politics since 1977. For this, the works related to the subject were examined and face-to-face interviews were conducted with people who knew the family, along with the research in the district of Siverek.

Keywords: Aristocracy, sheikhdom, politics, Gulpınar, Siverek

EXTENDED SUMMARY

Knowing the family began with the birth of Sheikh Halid in 1862 in Altunakar Village of Çınar district of Diyarbakır, after their great grandfather Sheikh Kasım. Sheikh Khalid belongs to an aristocratic family and is also a Sufi scholar. He has been involved in guidance activities in Gulpınar Village of Siverek district and at the same time he grew up in a versatile family. His tomb is in Gulpınar Village of Siverek district of Şanlıurfa province. His son, Sheikh Eyüp, served the religion of Islam as a scholar in the last period of the Ottoman Empire and from the establishment of the republic. He was executed in Diyarbakır in 1925 by the Eastern Independence Court because he participated in the later Sheikh Said Operation from Siverek. The family experienced two exiles full of persecution, before and after the operation. Since the establishment of the republic, the Gulpınarlar have rich lands in 7 settlements, with 3 villages and 4 hamlets, especially Gulpınar Village. In addition to the status of agha, which they do not speak, family members are mostly known with the status of sheikh because they are the representatives of the Nakshi Sect tradition. Gulpınars, who have the status of “aga-sheikh”, are among the traditional “aristocratic Kurdish families” because of these two characteristics. The family took the surname Gulpınar with the Surname Law enacted in 1934. They wanted to continue the dominance they had built in the religious field in the political arena for the first time since 1977, and this increased the political activity of the family. For this reason, one of his grandchildren Eyup Cenap Gulpınar was elected as Şanlıurfa deputy from the Motherland Party between 1987-2002 and from the Justice and Development Party between 2007-2011. Since this date, his son Mehmet Kasım Gulpınar has been elected as a deputy from the same province and continues to carry out this duty.

Gulpınars have been involved in active politics since 1977. There are four reasons for this: Considering the scale of Turkey, the Kurds are the autochthonous people living in the Eastern and Southeastern Anatolian Regions. They did not come to this geography from outside. But the geography they live in has been the place where wars were fought in every century. Since 1923, the Kurds have lost their geography as Kurds. The execution of the Sheikh Said Operation and other sheikhs and intellectuals, such as Sheikh Eyüp, who were involved in it, is a result of the lost geography. This is the first reason. After the executions, the closure of dervish lodges, zawiya and madrasahs followed. This caused the disaster of thought and the change of the qibla of the Kurds. This is the second reason to live. As the third reason, the founding elites wanted to open a new channel by making politics a mediator for their arid thoughts by making aristocratic Kurdish families consisting of aghas and sheikhs intermediary in order to integrate this lost people into social life. In the last stage, the Kurds remained in the system. These actions not only affected the Gulpınar family, but also affected all the other aghas and sheikh families and narrowed their living spaces. All social initiatives resulted in executions. The tradition of tekke, zaviye and madrasah was ended. Exiles survived. Apart from the aristocratic Kurdish families consisting of all aghas and sheikhs who are aware of these, no channels were left open except for their unwillingness to engage in active politics. The article, which was written by applying the qualitative research method, is about why the Gulpınar family, who is influential in the religious and social fields, preferred politics since 1977. For this, related works were examined. As a field, interviews were conducted with people who knew the family, along with the research in the district of Siverek.

1. Giriş

Diyarbakır'ın Çınar ilçesine bağlı Altunakar (Altoğar) Köyü'nde 1862 tarihinde doğan Şeyh Halid, aristokrat bir aileye mensup olduğu gibi tasavvuf ehli bir şahsiyettir. Yaşadığı dönemde Siverek Karacadağ civarında irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Çok yönlü bir ailede büyüyen Şeyh Halid aynı zamanda dönemin aydınlarından. Yetiştirdiği ve icazet verdiği talebeleri arasında oğlu Eyüp, Mevlana Muhammed Halid-i Zilan ve Muhammed Bel Fırat gibi şahsiyetler yer almaktadır. Tarikat geleneğini sürdüren oğlu Şeyh Eyüp, Şeyh Said Harekâtına katıldığı gerekçesiyle Şark İstiklal Mahkemesi tarafından Diyarbakır'da 1925'te idam edilmiştir. Harekât öncesi ve sonrası olmak üzere aile eziyetlerle dolu iki sürgün yaşamıştır.

Gülpınarlar cumhuriyetin inşasından beri başta Gülpınar (Golpar) Köyü olmak üzere 3 köy ve 4 mezra ile birlikte toplam 7 yerleşim yerinde zengin topraklara sahiptirler. Aile bireyleri dillendirmedikleri ağa statüsüne ilave olarak Nakşi Tarikat geleneğinin temsilcisi oldukları için daha çok şeyhlik statüsü ile bilinmektedirler. "Ağa-şeyh" statüsüne sahip Gülpınarlar bu iki haslet nedeniyle geleneksel "aristokrat Kürt aileler"dendir. 1934 yılında çıkarılan Soyadı Kanunu ile beraber Gülpınar soyadını almışlardır. Şeyh Halid'in torunlarından Eyüp Cenap Gürpınar 1987 yılından itibaren Anavatan Partisi'nden Şanlıurfa Milletvekili olarak siyasete girmiş ve bunu 2011 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi'nde (AKP) tamamlamıştır. Bu tarihten itibaren oğlu Mehmet Kasım Gülpınar aynı partiden milletvekili seçilmiştir.

Metodoloji

Siverek, Şanlıurfa'ya göre daha kapalı bir toplumsal yapıya sahiptir. Bu yapı içinde şeyhlik, ağalık ve aşiret yapısı gibi üç olgu söz konusudur. Siverek'in toplumsal yapısı içinde bulunan Gülpınarlar hem ağa ve hem de şeyh oluşları nedeniyle "ağa-şeyh" olgusunu temsil etmektedirler. Bu nedenle dini ve toplumsal alanda etkili olan aile 1977 tarihinden itibaren siyaseti de tercih etmeye başlamışlardır. Bu da ailenin siyasi etkinliğini artırdığı gibi daha da görünür olmasına neden olmuştur. Nitel araştırma yöntemi kullanılarak hazırlanan makale için konu ile ilgili eserler incelenmiş ve saha olarak da evvela Şanlıurfa, Siverek ve buraya bağlı Gülpınar Köyü seçilmiştir. Bunun için evvela gözlem sonrada Milletvekili Kasım Gülpınar başta olmak üzere Gülpınar Köyü muhtarı ve aileyi bilen diğer insanlarla da yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. İkinci olarak biyografik ve otobiyografik eserlerin yanı sıra konuyla ilgili yazılan yerli ve yabancı kitaplar, makaleler, yüksek lisans ve doktora tezlerinden istifade edilmiştir. Siverek ve Şanlıurfa'da yapılan gözlemler ve yüz yüze görüşme yapılan insanların aktarımları ilçenin sosyal açıdan Şanlıurfa'ya ve diğer ilçelerine benzemediği gibi Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan diğer ilçelere de fazlaca benzemediğini göstermektedir. Çünkü bu ilçede şeyhlik, ağalık ve aşiret olgusu yaşattığı dönüşümle birlikte etkinliğini sürdürmeye devam etmektedir.

2. İslam ve Siyaset

2.1. Peygamberler Şehri: Şanlıurfa

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Orta Fırat Bölümü'nde yer alan Fırat ve Dicle Nehirlerinin arasında yer alan Urfa, en eski medeniyet merkezlerindedir. Tarihi M.Ö. 5000'li yıllara kadar uzanmaktadır.

İpekyolu ile Doğu ve Batı arasında kavşak noktasında bulunması nedeniyle stratejik öneme sahiptir. Mezopotamya'nın en gözde kenti olmasına ve bütün tarihi birikimine rağmen Urfa hiçbir devirde İslam devletlerine başkentlik yapamamış ama İslam'ın Anadolu'ya giriş kapısı olmuştur. Hazreti Ömer zamanında fethedilen Urfa 680'lerde Harran ve Samsat gibi yerleşim yerleri birleştirilerek bir eyalet haline getirilmiştir (Kapaklı, 1995: 5). Bu nedenle Urfa Kalesi'nin etrafında Samsat, Harran, Gengi ve Beg ismini taşıyan dört kapı bulunmaktaydı. Abbasiler döneminde ise Urfa'da dünyanın en eski üniversitelerinden biri olan Harran Üniversitesi kurulmuştur.

O dönemde Doğu'nun Atina'sı olarak bilinen Urfa'da bilim, sanat ve edebiyat iki koldan gelişmiştir. Birinci kol Hıristiyanlıktan beslenen Süryanilerin geliştirdiği kol olurken, İslamiyet'ten beslenen Arapların ve Türklerin geliştirdiği kol ise ikincisi olmuştur (Kurtoğlu, 2009: 31). İçinde Kürtlerin de olduğu bu kesimler Urfa'nın ekonomik, sosyal ve kültürel yaşantısına zenginlik katmışlardır.

Balıkli Göl (Resim: 1) ve Hazreti İbrahim ile devrin hükümdarı Nemrut üzerinden inşa edilen anlatisıyla yüzyıllardan beri bilinen Urfa; Hazreti İsa, Hazreti Eyüp ve Hazreti Şuayip ile de bütünleşmiştir. Kentin ismi de en az tarihi kadar eskidir. Kentte Nuh Tufan'ından sonra Semud kavminin ünlü hükümdarı Ruhha'nın inşa etmesine izafeten "Ruhha" denilmiştir. Bu isim zaman içinde "Urruha", halk arasında ise "Urfa" olarak kabul görmüştür (Türkiye İller Ansiklopedisi, 1982: 413-416). Ayrıca Hazreti Âdem sabanla toprağı ilk defa burada işlemiştir. Hazreti Musa'nın da Harran'da bir süre yaşadığı ifade edilmektedir (Maraş, 1997: 100). Çok tanrılı inançların yanı sıra birçok peygamberi bağrında çıkaran bu kadim şehir tarihe "Peygamberler Şehri" olarak yazdırılmıştır. Ay, güneş ve diğer yıldızların kutsallığına inanan Harun, Hazreti İbrahim'in kardeşiydi. Bu isim aynı zamanda Harran ilçesine de isim olmuştur.



Resim 1: Balıklı Göl

Peygamberler şehrinin sosyal yapısının en belirgin özelliği ise toplumun içe kapalı olması ve yöre halkının uzun bir geçmişten bu yana var olan aşiret ve ağalık gibi iç içe geçmiş olan kurumları yaşatmaya devam etmesidir (Kaya, 2008: 80). Şeyhlik de bu kurumsallaşmanın üçüncü boyutudur. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri'nde etki alanı azalmakla birlikte birçok il ve ilçede saygınlık ifade eden şeyhlik, ekonomik güç göstergesi olarak bilinen ağalık ve statü belirleyicisi olan aşiret reisliği gibi olgular kurum olarak yaşamaya devam etmektedir. Bu olgular toplumsal bir gerçeklik olmakla birlikte "aşiret kültürü"nü yaşatılmasına katkı sunmuştur. Ancak zamanı okuyamama ve çağın gereklerine göre hareket edememe gibi sorunları da ihtiva etmektedir. Bu da iki bölgenin ekonomik, sosyal ve kültürel alanda geri kalmasına neden olmuştur.

Bu olguların yoğun bir şekilde yaşatıldığı Urfa Birinci Dünya Savaşı'nda Fransızlar tarafından işgal edilmiştir. Buna tepki duyan halkın bağımsızlık savaşını başlatmaları ise kendi aralarında örgütlenmeleriyle gerçekleştirilmiştir. Bağımsızlık mücadelesi Döğeri Aşiret Reisi Bekir Bey, Badıllı Aşiret Reisi Sait Bey ile Milli Aşiret Reisi Mahmut Bey gibi çok sayıda aşiret reisi ile ileri gelenlerin Yüzbaşı Ali Saib (Ursavaş) liderliğinde hareket etmeleriyle kazanılmıştır (Kapaklı, 1995: 31). Ali Saib, Urfa'nın o gün Fransızlardan kurtarılmasını "Güzel Urfa'nın üstünde mukaddes bir hava esti, her taraf, her yer titredi. Artık Urfa kurtulmuştu, ebediyen kurtulmuştu" sözleriyle ifade etmektedir (Ursavaş, 1988: 190). Urfalıların Fransızlara karşı gösterdikleri haklı direnişin sonucunda Urfa milletvekili Osman Doğan ve 16 arkadaşı kenttin "Şanlı" unvanı ile taçlandırılarak "Şanlıurfa" olması için TBMM'ye sunmuş oldukları kanun teklifi¹ 12 Haziran 1984'te kabul edilmiştir. 3020 sayılı kanun 22 Haziran 1984 tarih ve 18439 sayılı Resmi Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu açıdan bütün tarihi birikimiyle Şanlıurfa özel bir şehirdir.

El-Cezire olarak adlandırılan Fırat ve Dicle Nehirlerinin arasında kalan bölgenin kuzeyinde yer alan Peygamberler Şehri'nin yavuklusu olamayan Siverek'e gelince yüzölçümü 4314 km kare ve nüfusu ise 2021 yılı verilerine göre 266.971'dir². Bu nüfus Türkiye'de 81 vilayet içinde başta Karaman ve Karabük olmak üzere 14 vilayetin nüfusundan daha fazladır.³

Siverek isminin kullanımı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bazı tarihçiler bu ismin Süryanice olabileceğini ve bunun için de Sebaberek-Severak kelimesini kullanmışlardır. Ayrıca Ermenice Seaverak olarak da kullanılmıştır. Bu isim ile ilgili kabul gören görüş ise "Seaverak kelimesinin Ermenice olmasıdır. Gerekçe olarak da o dönem Siverek'te yaşayan halkın çoğunluğunun Ermeni olmasıydı. Ayrıca mimarının hem Ermeni ve hem de taşıdığı isim benzerliği de ileri sürülmüştür. Bunun dışında İslam fethinden sonra bu kelimenin, Ermenice'deki anlamıyla Arapça'ya aktarılarak kullanılması kelimesinin her halükarda Ermenice'den geldiği" yönündeki görüşü güçlendirmektedir (Azimli, 2001: 172). İsmet Şerif Vanlı, 18. yüzyılın ikinci yarısı Alman seyyahlardan Carsten Niebuhr'ın, "Arabistan ve Komşusu Ülkelerde Yolculuk" isimli kitabına dayanarak verdiği bilgiye göre "Siverek bir vadiye kurulmuştur ve iki bin civarında ev vardır. Bunlardan 150 kadarı Ermenilerle meskündür" bilgisini aktarır (Vanlı, 1997: 70).

1 TBMM <https://www.tbmm.gov.tr> > tbmm170040770314 Urfa Milletvekili Osman Doğan ve 17 ...

2 https://www.nufusu.com/ilce/siverek_sanliurfa-nufusu.

3 <https://www.nufusu.com> > iller Türkiye İlleri Listesi - Türkiye Nüfusu.

Zengin tarihi birikime ve Şanlıurfa'nın nüfus itibarıyla de en büyük ilçesi olan Siverek'in il olması gündem olmuştur. Bunun için 1920-1923 yılları arasında Birinci Dönem Siverek Milletvekili Abdülğani Bey (Ensari) ciddi manada çalışmıştır. Sonuçta 1923 yılında cumhuriyetin ilanından sonra Siverek il yapılmış Viranşehir ve Çermik ona bağlanmıştır (Urfa İl Yıllığı,1973: 82-83). 1920-1923 ile 1923-1927 yılları arasında iki dönem içinde toplam 10 Siverek Milletvekili görev yapmıştır. Ancak 21 Temmuz 1926 yılında tekrar ilçe yapılmış ve Urfa'ya bağlanmıştır. Siverek'in ilçe yapılmasında ekonomik, sosyal ve kültürel nedenler ileri sürülebilir. Ancak ileride söz edileceği gibi "özel" bir nedenden söz etmek gerekir. O da Siverekli Şeyh Halid'in evvela sürgüne gönderilmesi ile başlayan ve daha sonra oğlu Şeyh Eyüp'ün Şeyh Said Harekâtında aktif rol alması kurucu elitlerin tepkisine neden olmuştur. Bunun için Şeyh Eyüp 1925'te idam edilmiş ve yaşadığı Siverek'in de statüsü 1926 yılında değiştirilerek ilçe yapılmıştır. Bu statü değişikliği o günden beri ilçenin ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan geri kalmasına neden olmuştur.

Siverek'te toplumsal yapı Şanlıurfa ile farklılık arz etmekte ve geri kalmasında da üç neden ileri sürülebilir. Birincisi, aşiretler arasında devam eden kan davalarıdır. İkincisi, 1970'lerden başlayan anarşi ve terör olayları ilçede beyin göçünü tetiklemiştir. Üçüncüsü ise ilçede gerekli alt yapının tamamlanamaması bunun da sermaye göçünü hızlandırmasıdır (Özgültekin vd., 1997: 9). Bu olumsuzluklar Siverek'te toplumsal yapıyı her zaman etkilememiştir. Avukat Cumalı Kırvan, bu yaklaşımı destekler mahiyette "Siverek'te pozitif hukukun dışında bireylerin olmadığı ama daha çok yerel cemaatlerin egemen olduğu "cemaat hukuku"ndan söz etmektedir" (Kişisel görüşme, Siverek, 2022). Bu da toplumsal sorunların çözümünde geç işleyen pozitif hukukun yerine devreye giren ağa veya kanaat önderlerinin oluşturduğu cemaatlerin "arabuluculuk" rolünü oynayarak sorunları çözme yöntemidir.

Cemaat hukukunu revaçta kılan faktör ise toplumun içe kapanık oluşu ve insanların uzun yıllardan beri devam eden aşiret ve ağalık gibi kurumlara bağlı kalmalarıdır. İnşa edilen bu feodal yapı Türkiye de en sert şekilde Şanlıurfa'da ve ona bağlı ilçelerde yaşatılmaktadır (Kaya, 2008: 80). Siverek bunun tipik örneğidir. Ancak zamana yenik düşen feodal yapının bozulmasında birçok faktör etkili olmakla birlikte Siverek ölçeğinde düşünüldüğünde Gülpınarların ilçe merkezine 30 km uzaklıkta bulunan 15-20 haneli bir köye yerleşmeleri ve burada da medrese geleneğini sürdürmeleri olumlu bir faktördür. Daha önemlisi Gülpınarlar feodal yapının savunuculuğunu yapmamakta ve toplumsal değişime de fazlaca itiraz etmemektedirler. Bu nedenle Siverek'te cemaat hukukunun devre dışı kalması ancak insan iradesini aşan zamanın sosyal değişim ile birlikte hakem rolünü oynamaya başlatmasıyla mümkün olabilir.

Üç olgunun egemen olduğu kapalı bir toplumsal yapı ve zamanın ruhuna hitap edemeyen cemaat hukuku ile var olan Siverek, bu olumsuzluklara rağmen Şanlıurfa'nın siyasetine yön vermeye devam etmektedir. Mustafa Özusan bunun nedenini "Beyaz yakalı Şanlıurfalıların rağmen Siverek'in dominant bir karakter arz etmesi ve Şanlıurfa'nın kanaat önderlerinin çoğunun Siverekli olmasına bağlamaktadır" (Kişisel görüşme, Siverek, 2022). Siverek'te mevcut bu toplumsal yapı il olmasını engellediği gibi Türkiye ve dünya ile bütünleşmesini de geciktirmektedir. Bunların bilincinde olan Siverekli Şanlıurfa Milletvekili Mehmet Kasım Gülpınar, "Dünya ile entegre olabilen ve mevcut

toplumsal yapısını değiştirebilen Siverek'in o zaman il olmayı hak edebileceğini" söylemektedir (Kişisel görüşme, Siverek. 2022).

2.2. Şeyh Halid: Şeyhlik ve Sürgün

Şeyh Halid, Diyarbakır'ın Çınar ilçesine bağlı Altoğar (Altunakar) Köyü'nde 1862 tarihinde doğmuştur. Mehmet Kasım Gülpınar, 21 Aralık 2014'te kendisi ile yapılan mülakatta büyük dedesi Şeyh Kasım'ın 1800'lü yılların başında ilim öğrenmek için ailesi tarafından Şırnak'ın Derşev bölgesinden Muş'ta bulunan Şeyh Hasan isimli zatın yanına gönderildiğinden ve 1820'li yıllardan itibaren de bu bölgede atalarının ilim ve irfan ışığını yaymaya başladıklarından söz eder. Ayrıca "Atalarımız hep fakire sahip çıkmışlar ve adaletli olmuşlar. Doğruluktan ayrılmadan ve hiç kimseye zarar vermemeye gayret ederek insanların gönüllerini kazanmışlar. Biz de onlardan edindiğimiz o bilgilerle bu mirası sadece koruma gayreti içindeyiz"⁴ demektedir.

Tasavvufta bir şeyh veya mürşide bağlanarak bütün dünyevi isteklerini bir tarafa bırakarak Allah'a ve mürşidinin iradesine teslim olan ve tarikatın adetleri çerçevesinde tasavvufun hakikatlerini öğrenen kişiye mürit denilir (İslami Bilgiler Ansiklopedisi II, 1993: 301). Şeyh vasfına sahip bir kişi çok sayıda müridi olduğu gibi aynı zamanda bir medrese hocasıdır. Ayrıca şeyh tarikat erbabıdır ve ilim adamı vasfını taşır. Şeyhler geleneksel toplumun aydın kişileri ve sahip oldukları güçlü konumları nedeniyle toplumsal sorunların çözümünde aracı konumundaydılar. Özellikle Kürtler arasında her zaman önemli bir saygınlığa ve toplumsal konuma sahip olmuşlardır. Buna da karizmatik bir dini lider olan Mevlana Halid'in Nakşibendi Tarikatına kazandırdığı halifelerinin coğrafyaya kattığı ruh neden olmuştu (Bruinessen, 2002: 99). Tanzimat Dönemi'nden itibaren iktidar sahipleri merkezîyetçilik politikası çerçevesinde aristokrat Kürt ailelerini oluşturan ağa, aşiret reisi ve beylerin tasfiyesine gitmiş ve buradan doğan boşluğu ise şeyhlerle doldurma yoluna gitmişlerdir. Onlarda kendilerine tahsis edilen bu konjonktürel alanda elde ettikleri maddi ve manevi güçle birlikte Kürt toplumunun siyasal önderleri olmuşlardır.

1876'da tahta geçen II. Abdülhamid ise kendisinden önceki yöneticilerin şehir eşrafından oluşan merkezîyetçilik politikaları çerçevesinde meydana getirdikleri bir kısım güç unsurlarını ortadan kaldırmış ve bunların yerine yeni bir düzen kurmaya çalışmıştır. Ayrıca 1891 tarihinde kırsal kesimde adının verildiği ve Kazaklar model alınarak Kürt milislerden oluşan Hamidiye Alaylarını oluşturmuştur. II. Abdülhamit bu politikasıyla tasfiye edilen aristokrat Kürt ailelerini yeniden değerli kılmış ve Kürtleri kendisine bağlamayı ümit etmiştir. Bununla kısmen de olsa başarılı olmuştur. Kürtler de onu en iyi sultan olarak gördükleri için ona Bave Kurdan yani "Kürtlerin Babası" demişlerdir (Bruinessen, 2004: 286). Onun başlatmış olduğu bu girişim kendisinden sonra Türkçülük ve Kürtçülük fikirlerinin yayılmasına neden olmuştur. Örneğin daha sonra siyasi bir hareket olarak 1908-1918 yılları arasında hâkimiyetini sürdüren İttihat ve Terakki yönetimi az sayıda var olan aristokrat Kürt aileleri ikinci defa birer birer ortadan kaldırmış onların yerine şeyhlere hâkimiyet alanı oluşturmuştur.

Şeyhlerin gücünün arka planını her zaman tarikatlar oluşturmuştur. Güçlü tarikat ağını kontrol eden şeyhler büyük kitleleri mobilize edebilmiş ve modern dönem Kürt milliyetçiliğinin öncüleri

4 <https://www.turkiyegazetesi.com.tr> › ... Şanlıurfa Milletvekili Kasım Gülpınar: Babamdan öğrendiğim...

olmuşlardır. Medreseye dayanan Kürt dinsel aristokrasisi 1880-1925 yılları arası ortaya çıkan Kürt isyanlarına da öncülük etmiştir (Bruinessen, 2002: 90). Şeyh Ubeydullah ile başlayan ve 1925 yılında tekrarlanan Şeyh Said Harekâtına öncülük eden şeyhler Nakşi ve Kadiri tarikat mensuplarıydı. Bunun dışında var olan Şeyh Mahmud Berzenci, Barzaniler, Talabaniler, Arvasiler ve Norşinli Mala Hazret olarak bilinen aile bu geleneğin devamıdır.

Bunlardan biri de aynı geleneğin devamcısı olan Şeyh Halid'tir. Eğitimini tamamladıktan sonra babası Şeyh Kasım'ın talebi üzerine 1890 yılında o tarihte Diyarbakır'ın Siverek ilçesine bağlı Gülpınar Köyü'nde babası gibi Nakşibendi Tarikatının Halidiye koluna mensup bir şeyh olarak ilim ve irfan işiyle uğraşmaya başlamıştır. Şeyh Halid, o günün idari yapısı içinde yer alan Diyarbakır Vilayeti, Urfa Mutasarrıflığı ve Siverek ilçesi sınırları ortasında yer alan Karacadağ bölgesinde devlet, aşiret ve yerel bürokrasi üçgeninde evvela jurnallenen ve sonra da sürgüne gönderilen bir tarikat şeyhidir. "1890'lı yıllarda burada irşat faaliyetinde bulunurken, müritlerinin çoğalarak civar köylerde taraftar bulması, yerel idarecilerin dikkatini çekmiş, dönemin geçer akçesi olan tecessüs ve jurnal sonucu bulunduğu köyden uzaklaştırılarak, Mekke-i Mükerrreme'ye sürülmüştür" (Akman, 2018: 209-210). Şeyh Halid, Urfa Mutasarrıflığı ve Halep valiliğinin kendisine karşı oluşturdukları güç birliği ile devletin güçlenen tarikatları kontrol altına alma politikasının kurbanı olmuştur. Bir süre sonra Mekke'den dönerek kendi köyünde irşat faaliyetlerine yeniden başlamasına müsaade edilmiştir. Üç kişiye icazet vermiştir. Bunlar oğlu Eyüp, Mevlana Muhammed Halid-i Zilan ve Muhammed Bel Fırat gibi şahsiyetlerdir.

Karacadağ bölgesinde bulunan Milli ve Karakeçili aşiretleri de Hamidiye Alaylarına mensup olma avantajını kullanarak gerek Karacadağ'da ve gerekse Urfa ve Mardin çevresinde etki alanlarını genişletmeye başlamıştır. Bu da geçmişte yaşanan husumetler yüzünden 1904 yılında yeniden çatışmaya başlamalarına neden olmuştur. Aşiretlerin bölgede çatışması sırasında Karacadağ'daki pek çok köy ahalisi zarar görmüş, malları talan edilmiş ve bir kısmı da bu çatışmalardan kaçarak başka bölgelere gitmek zorunda kalmıştır. Şeyh Halid'in oturmakta olduğu Gülpınar Köyü de bu çatışmalardan etkilenmiştir. Köyü tahrip edildiği gibi tarlaları ve hayvanları da gasp edilmiştir. Bunun üzerine Şeyh Halid, köyünü, hayvanlarını ve tarlalarını terk ederek Urfa'ya bağlı Future Köyü'ne yerleşmek zorunda kalmıştır. Sahibi olduğu topraklara ikinci defa dönmesine ise 1907 yılında müsaade edilmiştir (Akman, 2018: 225-226). Köyünde vefat eden Şeyh Halid daha sonra adına yaptırılan türbede metfundur. (Resim: 2).



Resim 2: Şeyh Halid Türbesi

Gülpınar Köyü Muhtarı Beyhettin Akay, ‘‘Oğlu Şeyh Eyüp’un 1925 yılında idam edildikten sonra türbenin yıktırıldığını ve o tarihten itibaren uzun yıllar atıl vaziyette bırakıldığını restorasyon çalışmalarının ise 1975 yılında tamamlandığını söylemektedir’’ (Kişisel görüşme, Gülpınar Köyü, 2022). Türbenin bir yanında orta büyüklükte bir cami diğer yanında ise Gülpınar ailesine ait etrafi duvarla örülü iki katlı bir ev bulunmaktadır.

Mehmet Kasım Gülpınar, ‘‘Ailesinin 10 Şubat 1890 tarihinde birinci, büyük dedesi Şeyh Eyüp’un idamından sonra ise 1926 yılında ikinci sürgünü yaşadığını bunun için de dedesi Mehmet Halit Gülpınar’ın annesi ve ablası ile birlikte Kütahya’ya sürgüne gönderildiğinden söz etmektedir’’ (Kişisel görüşme, Siverek, 2022). Glpınarların 1938 ve 1960 yıllarında yaşanan diğer iki büyük sürgüne ise tabi tutulmadıkları anlaşılmaktadır.

Cumhuriyetin ilanı ile beraber Türkiye’de Şeyhler önemli ölçüde g ve itibar kaybına uğramışlardır. Özellikle de Şeyh Said Harektından sonra birçok Şeyh ailesi sürgüne gönderilmiş ve başında buldukları tekke ve medreseleri kapatılmıştır. Seküler eğitimin tercih edilmesi ve 1950 tarihinden

itibaren başlayan güçlü modernizasyon dalgası ile birlikte şehirlere kitlesel göçler başlatılmıştır. Modern eğitimin ve iletişim ağlarının yaygınlaşması ile birlikte ziraatın ve sanayinin gelişmesi de köylü toplumunda şeyhlerin gücünü azaltmıştır. Modernleşme sürecine ayak uyduran ve kentlere yerleşen dini önderlerin konumları zaman içerisinde zedelenmiştir. Kırsal alanda tarım kentlere yerleşince ticaret yapan şeyhlerin çoğu siyasetin dışında eski güçlerini kaybetmeye başladıkları gibi ilmi sahada da zamanın gerisinde kaldıkları için büyük bir irtifa kaybına uğramışlardır.

2.3. Şeyh Said Harekâtı ve Şeyh Eyüp

Şeyh Said Elazığ'a bağlı Palu ilçesinde 1865'te dünyaya gelen Zaza Kürtlerindendir. Klasik medrese eğitimi almış ve aynı zamanda Nakşibendi Tarikatına mensuptu. Üç evlilik yapmıştır. İlk eşi Bingöl eski milletvekillerinden Hüsamettin Korkutata'nın akrabasıdır. İkinci evliliğini ise Cibranlı Halid Bey'in kız kardeşi ile yapmıştır (Sediyani, 2014: 214-215). Aristokrat bir aileye mensup Şeyh Said'in iki evliliğini de kendisi gibi aristokrat olan Kürt ailelerden yaptığı anlaşılmaktadır. Palu ve Hınıs ilçelerinde hayvancılık yapardı. Yaşadığı dönemin Kürt toplumunda zengin olmanın ölçütlerinden birisi de çok sayıda koyun sürüsüne (bêr) sahip olmaktı. O da buna yeteri kadar sahipti. Elazığ ve Erzurum'dan başlayan ve Halep'e kadar uzanan bölgede koyun ticareti yaptığı için o günün şartlarında dönemin zenginlerindendi. Dini ve dünyevi iki zengin boyuta sahip olması insanları daha iyi tanınmasına ve geniş bir kesime hitap etmesine neden olmuştur.

Torunu Abdülmelik Fırat, dedesinin bir köylü harekâtı olarak başlattığı bu girişimini başkaldırı olarak tanımlamaktadır (Kaya, 2003: 38). 13 Şubat 1925'te Genç ilinin⁵ Ergani ilçesinin⁶ Eğil bucağına bağlı Piran'da Şeyh Said'in kardeşi Şeyh Abdürrahim'in evinde konuk olduğu bir günde birkaç sivilin jandarma müfrezesiyle çatışmaya girmeleri sonucu patlak veren harekât hızla geniş bir alana yayılmıştır (Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyancıları 1, 1992: 126). Piran,⁷ o olay sırasında Ergani'ye bağlı ve Şeyh Said ailesinin köklerini toprakların çok derinlerine salmış olduğu köylerden sadece bir tanesiydi.

24 Şubat 1925 günü Şeyh Said "kader böyle imiş" diyerek vaktinden evvel zuhur eden hareketin başına "Emir-el mücahidin ve Nakşibendi" unvanı ile fiilen geçmek mecburiyetinde kalmıştır (Dersimi, 1992: 177). Bu hareket 60 yaşını deviren başta Şeyh Said olmak üzere dönemin ağa, bey ve şeyhlerden oluşan aristokrat Kürt ailelere mensup kişilerin "Türkleştirme huzursuzluk yaratıyordu. Çünkü kelimeden de anlaşılacağı gibi, Kürtler Türk'e dönüştürülecekti" (Jwaideh, 1999:406) yaklaşımına duydukları tepkinin bir sonucuydu.

Mumcu bu süreçte Alevi kesim için "Doğu illerinde siyasal akımların başladığı az çok yerleşip ülkü halini aldığından beri yapılan ayaklanmalarda Dersim kıvıldamamıştır. Şeyh Said asla Dersim'e

5 Genç ilçesi Osmanlı Devletinde 1878 yılında yapılan idari teşkilatlanma sonucunda kurulan Bitlis vilayetine bağlanmıştır 1924-1927 yılları arasında ise il yapılmıştır. 1927 yılında tekrar ilçe yapılmış ve Elazığ'a bağlanmıştır. Bu ilçe 1936 yılında il yapılan Bingöl'e bağlanmıştır (Genç-Bingöl Valiliği, <http://www.bingol.gov.tr> > genç).

6 Osmanlı Devleti'nde uzun zaman Sancak beyliği (il merkezi) yapan Ergani, 20 Nisan 1924 tarih ve 491 sayılı kanunla sancak beyliği sona erdiği için ilçe yapılmış ve Diyarbakır'a bağlanmıştır (Ergani-Vikipedi, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Ergani>).

7 Diyarbakır'ın ilçesi olan Dicle'nin eski adı.

dayanamadı” demektedir (Mumcu,1993: 55). Bu nedenle bölgede harekâta karşı muhalifi duran Hormek, Lolan ve Hayderan aşiretleri ile Seyit Rıza ve Diyar Ağa gibi Alevi Kürt ileri gelenleri hiçbir zaman Şeyh Said ile beraber hareket etmemişlerdir.

“Şeyh Said başkaldırısını küçük bir eşkıyalık olayı olarak değerlendiren ve bu isyanın suçlularının çok kısa bir sürede yakalanarak cezalandırılacağına inanan kamuoyu başlangıçta bu olay ile ilgili pek alakadar olmamıştır. Hükümet bu olayın küçük bir eşkıyalık olayı olduğunu, isyancıların üzerine sevk edilecek küçük askeri birliklerle ve alınacak tedbirlerle bastırılacağını düşünmüştür” (Deniz, 2007: 31). O tarihte Van Milletvekili olan İbrahim Arvas, İsmet Paşa’nın⁸ (İnönü) “Beni iktidara getirirseniz İstiklal Mahkemeleri ile Divan-ı Harbi Örfileri kurarım, asar, keser ve sürerim” dediğinden söz eder (Arvas, 2010: 55). Yapılan güven oylamasında 63 kabul oyuna karşılık 73 ret oyu çıktığı için Fethi Okyar Hükümeti istifa etmiş bunun yerine Mustafa Kemal’in de desteklediği İsmet Paşa, 3 Mart 1924’te başbakan olmuştur (Atatürk’ün Sırdaşı Kılıç Ali’nin Anıları, 2005: 242). Arvas, güven oylamasında Celal (Bayar), Refik (Koraltan) ve Kazım (Özalp)⁹ gibi milletvekillerinin İsmet Paşa’yı desteklediklerinden söz etmektedir. Bunların dışında Muş milletvekillerinden İlyas Sami (Muş), Osman Kadri (Bingöl) ve Rıza (Kotan), Urfa Milletvekili Ali Saib (Ursavaş), Mardin Milletvekili Mehmet Necip (Güven), Van Milletvekilleri Hakkı (Ungan) ve Munip (Boya) gibi birçok Doğulu milletvekillerinin de tercihini İsmet Paşa’dan yana koymuşlardır (Arvas, 2010: 56). Dışişleri Bakanı olarak Lozan’dan yeni dönen ve Başbakan olarak görevlendirilen İsmet Paşa ilk icraatı olarak 4 Mart 1924 tarihinde muhaliflere karşı Takrir-i Sükûn Kanunu’nu (Huzur ve Güveni Sağlama Kanunu)¹⁰ çıkararak sert önlemler almış ve harekâtı bastırmıştır. Bunu İstiklal Mahkemelerinin kurulması takip etmiştir.

Üç dönem dâhilinde kurulan İstiklal Mahkemeleri Kurtuluş Savaşı sırasında ayaklanma çıkaran ve yağmaya girişenleri, bozguncuları, orduya ait silah ve mühimmatı çalanları, casusları, asker kaçaklarını ve bağımsızlık hareketini engelleme amacıyla propaganda yapanları yargılamak için çıkarılan özel bir kanunla Fransız Devrim Mahkemeleri örnek alınarak kurulmuştur. Birinci dönem İstiklal Mahkemesi, 18 Eylül 1920 ile 17 Şubat 1921 tarihleri arasında görev yapmıştır (Aybars, 1995: 95). O tarihte Genelkurmay Başkanı İsmet Paşa 14 İstiklâl Mahkemesi kurulması için öneride bulunmuş bunun sonucunda Ankara, Eskişehir, Konya, Isparta, Sivas, Kastamonu, Pozantı (Adana) ve Diyarbakır illerinde bu mahkemeler kurulmuştur. İkinci dönem İstiklal Mahkemesi, 30 Temmuz 1921 ile 1923 Ekim tarihleri arasında Ankara, Konya, Kastamonu, Samsun ve Yozgat illerinde görev yapmıştır (Aybars, 1995: 141). Üçüncü dönem İstiklal Mahkemesi ise 1923 ile 1927 yılları arasında çalışmıştır (Aybars, 1995: 347).

İstiklal Mahkemelerinde görev yapan Kılıç Ali’ye göre “İstiklal Mahkemeleri’nin kararları kesindi ve temyizi yoktu. Mahkemeler Büyük Millet Meclisi’ne bağlıydı. Kararlarından dolayı sorumlu

8 İsmet Paşa’ya İnönü soyadı 26 Kasım 1934 tarihinde Atatürk tarafından verilmiştir (Hâkimiyet-i Milliye, 26 Kasım 1934).

9 Birinci Dünya Savaşı sırasında Van’da subay olarak görev yapmıştır. Soyadı Kanunu ile “Özalp” soyadını almış ve soyadı Van’da kurulan Özalp ilçesine isim olmuştur. Özalp, 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Van’dan CHP milletvekili seçilmiştir.

10 Bu kanun 4 Mart 1929 tarihine kadar yürürlükte kalmıştır. Yürürlükten kaldırılması ancak 4 Mayıs 1949 tarih ve 5384 sayılı kanunla gerçekleştirilmiştir.

değillerdi. Kararların yürütülmesinde sivil ve asker bütün görevliler sorumluydu” (Atatürk’ün Sırdaşı Kılıç Ali’nin Anıları, 2005: 367). Mumcu’ya göre de “İstiklal Mahkemelerini “mahkeme” sayma olanağı yoktu. Bunlar, astığı astık, kestiği kestik Harp Divan’lardı” (Mumcu, 1993a: 219). Çünkü harekât kurucu elitlere bu mahkemeler sayesinde diktatör olma yolunu açmıştır. Ayrıca harekâtın dini ve milliyetçi yönünü fark eden aynı elitler; şeyh, aşiret ve toprak ağalarından oluşan kesimin inşa edilmek istenen cumhuriyet ideolojisine zarar vereceklerine inandıkları için karşı saldırıya geçmişlerdir. Üçüncü dönem İstiklal Mahkemesi’nin sonucu olarak 6 Nisan 1925 tarihinde Diyarbakır’da Şark İstiklâl Mahkemesi kurulmuştur.

Şark İstiklal Mahkemesi’nin başkanlığına Denizli Mebusu Mazhar Müfit (Kansu) getirilmiştir. Urfa Mebusu Ali Saib (Ursavaş) ve Kırşehir Mebusu Litfi Müfit (Özdeş) ise üyelerdi. Karesi Mebusu Ahmet Süreyya (Örgeevren) ve Bozok Mebusu Avni (Doğan) savcı olarak görev yapmışlardır. Daha önce icra ettikleri görevlere gelince Mazhar Müfit, valiydi. Ali Saib ve Litfi Müfit subaydı Avni Doğan ise kaymakamdı. Bir tek Ahmet Süreyya, hukukçuydu (Kutlu, 2007: 224). Mahkemenin en genç üyesi ve otuz bir yaşında olan Doğan’a göre “Herkesin kendine göre bir politikası, kendine göre bir hukuk anlayışı vardı. Heyet-i Hâkime karar için bir odaya toplandıkları zaman, sık sık görüş ayrılıkları kendini gösterir, kavgalar başlar, bazen tabancalar çekilirdi” (Doğan, 1964: 171).

Gülpınar ailesine mensup Şeyh Eyüp (Resim: 3) Osmanlı’nın son döneminde ve cumhuriyetin kuruluş aşamasında İslam dininin uğradığı en zor reform ve din kısımlarına karşı sesini yükseltmiş ve dini hassasiyetinden dolayı babası gibi ağır bedeller ödemiştir. Ödediği ilk bedel Bruinessen’e göre “29 Şubat’ta Şeyh Said’in kardeşi Abdürrahim, Maden’i ve Çermik’i ele geçirdi. Çermik’te Abdürrahim’in kuvvetleri Siverekli Şeyh Eyüp ile beş yüz silahlı adamından takviye aldı. Şeyh Eyüp Siverek’i ele geçirdikten sonra onlara katılmıştı. Birlikte önemli bir kent olan Ergani’ye doğru ilerlediler ve kenti denetimlerine aldılar. Daha sonra en önemli hedefleri olan Diyarbakır’ın kuşatmasını desteklemek üzere güneye yöneldiler” demektedir (Bruinessen, 2004: 424).

Buna benzer yaklaşımı Mehmet Şerif Fırat’ta ifade etmektedir. Ona göre de “Hini boğazından Şeyh Sait’ten ayrılan kardeşi Abdürrahim, 29.02.1925 günü Maden ilçesini işgal ederek Siverek üzerine yürümüş, bu sırada Siverek bölgesinde Şeyh Eyüp adlı bir Şafî Şeyhi başına topladığı beş yüz kişilik bir kuvvetle Siverek’i işgal edip, Çermik’te Şeyh Abdürrahim’le beraber Ergani üzerine yürümüşlerdi.” (Fırat, 1970: 205). Şeyh Eyüp’ün harekât başladığı zaman beraberinde yola çıkan müritleriyle birlikte Şeyh Said’in yardımına gittiği anlaşılmaktadır. Ancak Siverek’e giderken oranın kanaat önderlerinden ve 1920 -1926 yılları arasında belediye başkanlığı yapan Odabaşızade Mehmet Emin Efendi (1882- 1937) (Özgültekin vd., 1997: 24) Şeyh Said’e karşı çıkmıştır. Çünkü babası Odabaşızade Mahmut Efendi, gerek 23 Nisan 1920’de açılan “ilk Meclis’te” ve gerekse de 11 Ağustos 1923’te toplanan “ikinci Meclis’te” Siverek milletvekilliği yapmıştı.



Resim 3: Şeyh Eyüp (ortadaki). Vatan Gazetesi, 6 Mayıs 1925.

Özgeevren de anılarında şunları yazar: “Şeyh Eyüp, o bölgede isyana bilfiil iştirak ederek emir ve kumandasındaki asi kuvvetleriyle Karabağçe-Giresur arasında askerle çarpışmış, cahil ve masum halk üzerinde -diğer emsali şeyhler gibi- manevi nüfuz sahibi bir adamdı. Duruşmada kendisinin “Cumhuriyet Halk Fırkası’nı” beğenmediğini ve fakat “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nı” takdir ettiğini söyledi” (Özgeevren, 2002: 103). Şeyh Eyüp, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) eski Siverek İl Başkanı’ydı. Kendisiyle görüşülen Mehmet Kasım Gülpınar büyük dedesinin TCF’nin il başkanı olduğunu doğrulamaktadır (Kişisel görüşme, 2022. Siverek).

Şark İstiklal Mahkemesi Savcılarında Avni Doğan, “İstiklal Mahkemesinde yapılan soruşturmalarda, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının Doğu’daki temsilcileri tarafından, dinin siyasete alet edildiği meydana çıkmıştı. Mahkeme kendi yargı sahası olan illerdeki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının şubelerini kapattı. Ayrıca bölge içindeki tekke, zaviye ve medreseleri de kapattı” demektedir (Doğan, 1964: 172).

Siverek Karacadağ bölgesinde oturmakta olan Şeyh Eyüp Cumhuriyet Halk Fırkasının İslam’a zarar verdiğini ve İslami ilkeleri ayaklar altına aldığına inanıyordu (Kutlu, 2007: 127). Bunun için kendisiyle hareket eden bir grup arkadaşı ile birlikte Diyarbakır’a gelmişti. Şeyh Eyüp gerek TCF il başkanı olması ve ikinci neden olarak da Kürtçülük yaptığı gerekçesiyle suçlu addedilmiş bu nedenle Diyarbakır’da faaliyetlerini sürdüren Şark İstiklal Mahkemesi tarafından 17 Nisan 1925’te Saray Kapı’da idam edilmiştir. Şeyh Eyüp, babası Şeyh Halid ve dedesi Şeyh Kasım gibi büyük âlimlerdendi. Aynı gün idam edilen ikinci kişi ise Türk kökenli Çermikli Doktor Fuad’tı (Özgeevren, 2002: 106). Onu da idama götüren neden 1912 yılında İstanbul’da kurulan Kürt Talebe Cemiyeti ile 1921 yılında Erzurum’da kurulan Kürdistan İstiklal Cemiyeti’ne üye olmasıydı (Sediyani, 2014a: 465).

14 Nisan 1925’te İkinci Grup’un içinde yer alan 38 yaşındaki Bitlis Mebusu Yusuf Ziya Bey (Arıkoğlu, 1961: 275) ile Cibran Aşireti ağalarından Albay Halit Bey de Bitlis’te idam edilmişlerdi. Mumcu, ikisinin kurşuna dizildiğini (Mumcu, 1993a: 102), harekâtın sanıklarından Serdi’ye göre ise Halit Bey’i Ali Saib idam ettirmiştir (Serdi, 1994: 200).

Ayaklanmayla ilişkisi olduğu gerekçesiyle 1918 yılında kurulan Kürt Teali Cemiyeti Başkanı ve 4 Mart 1919 tarihinde de I. Damat Ferit Paşa Hükümetinde Danıştan (Şura-yı Devlet) Başkanlığına getirilen Seyit Abdülkadir 12 arkadaşı ile birlikte İstanbul’da tutuklanmıştır. Daha sonra yargılanmak üzere Diyarbakır’a getirilen Seyit Abdülkadir ve 5 arkadaşı 27 Mayıs 1925’de idam edilmişlerdir (Aybar, 1995: 309).

Şeyh Said ile birlikte yargılananlardan ve on yıl cezaya mahkûm edilen Ekrem Cemilpaşa hatıralarında “Merhum ve mağfur büyük liderimiz Şeyh Said Efendi ve yüz elli kadar maiyeti Muş civarından Diyarbakır’a getirildikten sonra Ankara’dan İstiklal Mahkemesi Diyarbakır’a geldi. Bir buçuk ay kadar sonra büyük liderimizle mahkeme edildik” demektedir (Cemilpaşa, 2016: 64). Şark İstiklal Mahkemesi tarafından ölüme mahkûm edilen Şeyh Said ve arkadaşları 28 Haziran 1925’te Diyarbakır’da Büyük Camii önünde idam edilmişlerdir (Aybars, 1995: 327). Bu harekâttan sonra idam edilenlerden biri de Garzan (Siirt’in şimdiki Kurtalan ilçesi) bölgesinde meskûn Pencinar Aşiret Ağası Cemil Çeto’dur. Çeto, kurucu elitlerin safında yer almasına rağmen harekâttan sonra tutuklanmış ve 1926’da idam edilmiştir (Işık, 2013: 104).

Şark İstiklal Mahkemesi görev yaptığı iki yıl içinde 2436 kişiyi yargılamış ve 240 kişiyi de idama mahkûm etmiştir (Aybars, 1995: 474). Nuri Dersimi, bu mahkeme heyetinin Harput’ta Palulu ve Çapakçurlu 400 Kürt gencini idam ettiğini ifade eder (Dersimi, 1992: 181). Mahkeme yaz mevsiminde Diyarbakır çok sıcak olduğu için Harput’a, kışın ise Harput çok soğuk olduğu için Diyarbakır’a taşınırdı.

Urfa kahramanı olarak tanıtılan Ali Saib, Irak'ın Erbil ili Revanduz ilçesinde dünyaya gelen bir Kürt't. Beşikçi'ye göre Ali Saib "şeyh Said ve arkadaşlarını, yani Kürt yurtseverlerini asan mahkemenin bir üyesiydi" (Beşikçi, 1991: 45). Ali Saib, 23 Nisan 1920'de açılan ilk TBMM'ye I. Dönem Urfa Milletvekili (Ursavaş, 1988: 183), II. Dönem Kozan, III., IV., V. ve VI. Dönemlerde de tekrar Urfa Milletvekilli olarak seçilmiştir (TBBM Albümü-1920-2010, 2010: 291). Soyadı Kanunu kabul edildikten sonra Mustafa Kemal Atatürk tarafından kendisine "Ursavaş" soyadı verilmiştir.

şeyh Eyüp, Bruki Aşireti'nin de 1650'li yıllara kadar yaşadığı Karacadağ'ın yakınında bulunan Gülpınar Köyü'nde yaşamıştı. Bu nedenle kısmen de olsa dağlı sayılırdı. Harekât başta şeyh Sait olmak üzere kefensiz ve simgesiz asılan 48 kişinin dışında onun, Doktor Fuad'ın ve Seyit Abdulkadir gibi çok sayıda Kürt lim ve entelektüelin sonu olmuştur. Genç Türkiye Cumhuriyetinin bu coğrafyada inşa ettiği kaderin dağlı çocuklara uygun gördüğü son buydu. Bu sonucun en trajik tarafı ise Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri'nde o dönem yaşayan insanları aydınlatanların darağaçlarında can vermeleriyle bölge insanı düşünce alanında fukaralığa mecbur bırakılmıştır.

Arvas'a göre İsmet Paşa'yı destekleyen milletvekillerinin çoğunun akrabaları şark İştiklal Mahkemesi'nde yargılanmış ve bir kısmı da 1926 yılında gerçekleştirilen birinci sürgünle birlikte Türkiye'nin değişik vilayetlerine gnderilmiflerdir (Arvas, 2010: 57). Birinci sürgünle beraber ağa, şeyh ve aşiret reislerinden oluşan aristokrat Kürt aileler yerlerinden edilmişlerdir. Aynı tarihte Türkiye'nin batı bölgelerinde yaşayan ve toprak ağaları olarak bilinen Cavit Oral, Kasım Gülek, Hilmi Uran, Emin Sazak ve Fevzi Ltfi Karaosmanoğlu gibi ağalara karışılmadığı gibi sürgüne de gnderilmemişlerdir.

Bunun dışında Arvas, Harput'ta görev yapan mahkemede idam edilecek mahkmlar için müzayede yapıldığını beş yüz altına bir kelle alındığını ve Ali Saib'in de Ankara'ya altmış bin altınla döndüğünü söylemektedir. Ahmet Süreyya'nın ise Büyükada'da muhteşem bir köşk aldığını bunun zerine Atatürk'n kendisini çağırdığını ve bütün memuriyeti boyunca aldığı maaşı hesaplattığını bununla köşkü almasının mümkün olmadığını tespit ettikten sonra "Siz benim şerefimle oynadınız, aldınız, ırttınız, utanmaz herif diyerek suratına bir tokat attıktan sonra yanından kovduğundan" söz eder (Arvas, 2010: 57). Arvas, hatıralarının devamında Ahmet Süreyya için "Ne kadar baba oğul mahkmlar varsa evvela babanın gözü önünde oğlunu astırır sonra babayı asardı. Bu hususta babanın feryadı figanları zerre kadar katı kalbine tesir etmezdi. şark İştiklal Mahkemesi reisi ve azaları hepsi de belalarını buldular. Ve her birisi ayrı bir dert ve ıştraba müptela oldu" demektedir (Arvas, 2010: 57-58).

Bu açıdan şeyh Sait Harekâtı Doğu Anadolu Bölgesi'nde ortaya çıkan diğer ayaklanmalara benzemediği gibi o güne kadar çıkan ayaklanmaların kökeninde var olan derebeylik ve yağma gibi ilkel istemleri de ihtiva etmemekteydi. Bu gerçeklere rağmen Aybars, Cumhuriyete ve onun getirdiği ilkelere karşı başlatılan bu ayaklanma bir yönüyle feodal çıkarların devamı için bir yönüyle teokratik düzenin savunmasını yapmak, hilafeti yeniden kurmak ve saltanatı geri getirmeyi hedeflemiştir demektedir (Aybars, 1995: 201). Oysa kurucu elitlerin Diyarbakır'da kurmuş oldukları şark İştiklal Mahkemesinin vermiş olduğu kararlar o tarihten itibaren toplumsal ruhun Diyarbakır'da kaybedilmesine ve aynı zamanda Kürt sorununun da başlamasına neden olmuştur. Bu mahkemenin işleyişine 1927'de son verilmiş ve bu tarihten itibaren Umumi Müfettişlikler kurulmuştur.

İnönü'nün başbakanlığı döneminde Türkleştirme politikası çerçevesinde 2510 sayılı 13 Haziran 1934 tarihli İskân Kanunu çıkarılmıştır. Kanun çerçevesinde Kürtlerin asimile olmaları için Türklerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelere gitmeleri ve zorunlu göçe tabi tutulmaları istenmiştir. Bunun için evvela büyük aileler sürgüne gönderilmiştir. Bunları aşiret reisleri ve ikinci derecedeki ailelerin sürgüne gönderilmeleri takip etmiştir. Son olarak da hapishanelerde tutuklu bulunan 50 bin civarında tutuklu öteki hapishanelere sürgüne gönderilmişlerdir (Cemilpaşa, 2016: 65).

İnönü, Atatürk'ün isteği üzerine 1935 yılının Haziran ayında yurt gezisine çıkmıştır. Antep, Elazığ, Malatya, Diyarbakır, Siirt, Mardin, Bitlis, Van, Muş, Malazgirt, Ağrı, Iğdır, Kars, Rize, Trabzon, Erzurum, Erzincan, Bayburt, Giresun, Ordu ve Samsun illerini kapsayan gezi sonunda hazırlanmış olduğu Doğu Raporunda Kürt sorunu ile ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak dile getirmiştir. Sorunu "güvenlik" ve "geri kalmışlık" noktasında değerlendirmiş ve Kürtlere karşı izlediği politikanın çerçevesini de Mustafa Kemal Atatürk'e iskân ve Türkleştirme olarak sunmuştur (Yayman, 2016: 142). İnönü'ye göre Elazığ, Erzincan ve Erzurum gibi büyük merkezlerin Türkleştirilmesi gerekir. Ayrıca Türklük merkezleri oluşturulmalı ve bölgeye Türk muhacirleri yerleştirilmelidir.

Bu İskân uygulaması ile batıya sürülen Kürtlerin bir kısmı daha sonra tek parti yönetiminin sona ermesi ve Demokrat Parti'nin (DP) iktidara gelmesi sonucu memleketlerine geri dönebilmişlerdir. 1950'lerden başlayan demokrasi ve liberalleşme süreci ile birlikte şeyhler ve ağalar güçlü oy depolarına dönüştüler. Birçok yerde ağa ve şeyhler siyasette baş aktör ilan edildiler onlarda parlamenter olarak meclise girmeyi başardılar. Bu aristokrat Kürt aileler; devlet, siyasal partiler ve diğer toplumsal güçlerle zamanla değişen açık veya gizli ittifaklar geliştirerek yeni dengelerin oluşmasına neden oldular. Bu şekilde kendi konumlarını da koruyabildiler. Bunda Türk modernleşmesinin muhafazakâr bir karakter arz etmesi de etkili olmuştur. Fakat 1990'lı yıllardan itibaren bu aristokrat Kürt aileler zamanla Kürt siyasi hareketi üzerindeki önder konumlarını kaybetmişlerdir. Bu nedenle yerleri yeni kuşak seküler Kürtler tarafından doldurmaya başlanmıştır.

3. Aristokrasi ve Gülpınar Ailesi

Türkçede kullanılan asilzade, seçkin, gözde ve aristokrat gibi kelimelerin Kürtçe karşılığı "torin"dır (Alakom, 2009: 21). Bu bağlamda Kürt toplumunda var olan ağa, şeyh ve aşiret reisleri Kürtlerin torinleri yani aristokratlarıdır.

Her bölgede bir ya da daha çok şeyh vardı. Yoksul köylüler onların müridi olurdu. Köylüler, kendilerini şeyhlere teslim eder ve hesap günü geldiği zaman onların kendilerini cehennem ateşinden koruyacağına inanırlardı (Bruinessen, 2002: 19). Bugünün Kürtleri Bruinessen'in Cigerxwin'den yapmış olduğu yukarıdaki alıntının çok ötesindedirler. Çünkü zaman Kürtleri de sosyal değişimi yaşamaya mecbur kıldı. Onlarda hadiseleri din üzerinden yorumlamaktan ziyade daha seküler çözüm önerilerini hedeflemeye başladılar. Bu durum şeyhlerin de değişmesine neden olmuştur. Çünkü coğrafyada şeyh olarak bilinenler medrese geleneğinden gelenlerden ziyade modern okullarda okuyan ve sadece aidiyet bağı dahilinde şeyhliğini sürdüren ailelerdir. Bu ailelerden biri de yüzyılların birikimine sahip Gülpınarlardır.

Mehmet Kasım Gülpınar iki tür aristokrat Kürt ailelerden söz etmektedir. “Birincisi, devletin sürgüne gönderdiği ve eziyet ettiği, ikincisi ise aynı devletin her zaman koruduğu ve nemalandırdığı ailelerdir” (Kişisel görüşme, Siverek, 2022). Bu tanımlamadan çıkan sonuç şudur: Gülpınar ailesi birinci tür aristokrat ailelerdendir. Çünkü ailesi 1890 tarihinde gerçekleştirilen birinci sürgünle Mekke’ye ve Şeyh Said Hadisesinden sonra 1926 yılında ise ikinci sürgünle Kütahya’ya gönderilmiştir. Kendilerine iki sürgünün yaşatılması büyük bir eziyet olmuştur.

Aristokrat Kürt aile bireyleri eğitimliydi. Eskiden birer eğitim kurumu olan medreselerde okudukları için çocuklarını da okutabiliyorlardı. Cumhuriyetin ilanından sonra medreseler yerini modern eğitime bırakmıştır. Örneğin Mehmet Kasım Gülpınar aynı mülakatta dedesi Mehmet Halit’in 1960’lı yıllarda babası Eyüp Cenap Gülpınar’ı eğitim için Fransa’ya gönderdiğinden söz ederken “Dedem çok farklı bir insandı. Benim en çok etkilendiğim kişilerden biriydi. Farklı bir insandı. İlkokulu bile doğru dürüst okumamış ama inanılmaz manevi bilgilere sahipti ve dünyayı çok iyi okuyabilen değişik bir insandı. Benim o zaman yabancı dille eğitim yapan bir okula gitmemde en büyük pay dedemindir”¹¹ demektedir.

Aristokrat Kürt aileler evlilik konusunda da kendilerine denk gördükleri ailelerle evlilikler yaparlar. Örneğin Eyüp Cenap Gülpınar’ın babası Mehmet Halit Gülpınar Diyarbakır’ın tanınmış ailelerinden Abdülkerim Hamzaoğulları’nın kızı Sabiha Hanımla evlenmiştir. Bu aile Eyüp Cenap Bey’in dayısıdır. Bu aileden Mehmet Süleyman Hamzaoğulları 24. Dönem Diyarbakır milletvekilliği yapmıştır (TBMM ALBÜMÜ 24.Dönem, 2012: 83). Evlenecek çiftler arasında dini, iktisadi ve sosyal seviye bakımından bir denkleğin olmasına “kefâet” denilmekte burada da erkeğin kadına denk olması aranmakla beraber bazı durumlarda kadının da erkeğe denk olması gerekmektedir (Aydın, 1985: 27). Bu açıdan düşünüldüğü zaman aristokrat aileler her zaman kendi içlerinde denkleğe dayalı evlilik yaparlar. Burada evvela “iç evlilik” tercih edilir. Bunun dışında statü itibarıyla kendilerine uygun gördükleri ailelerle de “dış evlilik” yaparlar. Örneğin Eyüp Cenap Gülpınar kızı Şehnaz Gülpınar’ı kendisiyle aynı partide milletvekili olarak görev yapan Diyarbakırlı Abdulkadir Aksu’nun oğlu Avukat Murat Aksu ile evlendirmesi bu nedenle olmuştur. Çünkü siyasal elitler aralarında dış evlilik yaparak çocuklarının yuva yapmalarını tercih etmektedirler. Buna benzer çok sayıda örnekler verilebilir. Ancak bu ailelerin evlenirken çıkardıkları gürültü boşandıkları zaman çıkaracakları gürültülerinden daha fazla olabilmektedir.

Aristokrat ailelerin diğer bir özeliği de doğdukları toprakları terk edememeleri ve onları yaşantılarının son bulacağı bir liman olarak görmeleridir. Örneğin Eyüp Cenap Gülpınar, 1987 yılından itibaren 2011 tarihine kadar Ankara’da aktif siyasetin içinde yer almıştır. 14 Mayıs 2012’te Ankara’da vefat etmiş ama cenazesi Siverek’e bağlı doğduğu topraklara yani Gülpınar Köyü’ne getirilmiştir. Muhtar Beyhettin Akay, “Mehmet Halit Gülpınar vefat ettiği zaman dedesi Şeyh Halid’e duyduğu saygıdan dolayı mezarının türbenin içinde yapılması yerine haziresine, oğlu Eyüp Cenap Bey de vefat ettiği zaman babası Mehmet Halit Bey’e duyduğu saygıdan dolayı onun ayakucuna defnedilmeyi istediğini” (Resim: 5) söylemektedir (Kişisel görüşme, Gülpınar Köyü, 2022).

11 <https://www.turkiyegazetesi.com.tr> › ... Şanlıurfa Milletvekili Kasım Gülpınar: Babamdan öğrendiğim...

4. Gülpınarlar ve Siyaset

Eyüp Cenap Gülpınar (Resim: 4), 10 Haziran 1943’de Şanlıurfa iline bağlı Siverek ilçesinde doğmuştur. Fransızca bilen Gülpınar Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunudur. Çok kısa bir süreliğine serbest avukat olarak çalışmış ama daha çok ziraatle uğraşmıştır. Çünkü aile yaklaşık olarak 20 bin dekar toprağa sahiptir. Gülpınar, 1977 yılından beri aktif siyasetin içinde yer almaya başlamıştır. Mehmet Kasım Gülpınar, “Babasının 1977 yılında Milli Selamet Partisi’nden (MSP) milletvekili aday olduğunu ama kazanamadığını, ikinci girişimi ise 1983 yılında Milliyetçi Demokrasi Partisi’nden (MDP) aday olmasıyla başlamış ama bu seçimi de kaybetmiştir” demektedir (Kişisel görüşme, Siverek, 2022).

Ailenin siyasette yaşadığı en büyük dönem Eyüp Cenap Gülpınar dönemidir. Burada belirleyici iki faktör dikkat çekmektedir. Birincisi, 1987 yılından itibaren Anavatan Partisi’nden aktif siyaset yapmaya başlamasıdır. Bu nedenle XVIII., XIX., XX. ve XXI. Dönemlerde Şanlıurfa milletvekili olmuştur. Gülpınar, Anavatan Partisi Genel Başkanı Mesut Yılmaz’ın başkanlığında, 23 Haziran 1991’te kurulan ve 20 Kasım 1991 tarihine kadar devam eden 48. Hükümet’te Devlet Bakanı olarak görev yapmıştır. İkincisi ise XXIII. Dönemde de Adalet ve Kalkınma Partisi’nden (AKP) Şanlıurfa milletvekili olmuş ve Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanvekili olarak görev yapmıştır. (TBMM Albümü-1983-2010, 2010: 1595). Gülpınar, 2011 tarihinde aktif siyaseti bırakmıştır.

Gülpınar, Şanlıurfa milletvekili olmakla birlikte daha çok Siverekli kimliği ile bilinmektedir. Bu da büyük dedeleri Şeyh Kasım ile başlayan ve Şeyh Halid ile Şeyh Eyüp’ün Siverek’te devam ettirdiği dini ve tarihi misyonundan kaynaklanmaktadır. Kendisiyle görüşülen Hasan Karakaş, “Eyüp Cenap Bey’in şeyh olduğunu ve halk arasında da şeyh olarak kabul gördüğünü söylemektedir” (Kişisel görüşme, Siverek, 2022). Aile yaşantısı konusunda da Eyüp Cenap Bey, “ağa-şeyh” olmasına rağmen klasik düzeyde aşiret ağaları veya tarikat şeyhleri gibi çok eşlilik yerine tek eşliliği tercih ederek farklı bir duruşa sahip olduğunu göstermiştir. Gülpınar’ın iki erkek ve iki de kız çocuğu bulunmaktadır.



Resim 4: Eyüp Cenap Gülpınar

Siverek siyasetinde aktif rol alan ikinci figür ise Eyüp Cenap Gülpınar'ın oğlu Mehmet Kasım Gülpınar'dır. Gülpınar, 20 Eylül 1969 tarihinde Siverek'te doğmuş ilkokulu doğduğu ilçede okumuş daha sonra Ankara Özel Tevfik Fikret Lisesi'nden mezun olmuştur. Lisans eğitimini ise Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde tamamlamıştır. Çok iyi düzeyde Fransızca, İngilizce ve Kürtçe; iyi düzeyde Arapça ve Farsça bilmektedir. Gülpınar kendisiyle yapılan mülakatın devamında mesleği ile ilgili olarak "Bizim zaten aileden ve atalarımızdan gelen geleneksel bir çiftçiliğimiz var. Siyaset kesinlikle bir iş, bir meslek değildir. Siyaset ayrıca bir zenginlik ve bir gelir kaynağı elde etme yolu da değildir. Siyaseti hakkıyla yapan bir insanın bilakis gelirinin azalması lazım¹²" demektedir. Gülpınar'da babası gibi tek eşliliği tercih etmiştir. Bu nedenle 3 çocuk babasıdır.

Gülpınar, aynı mülakatta Şanlıurfa'da feodal düzenden kaynaklı algı ile ilgili olarak "Feodal yapının içinde çok düzgün insanlar var. O konumunu hak etmiş, insanlara vermiş, fakire fukaraya sahip çıkmış, malını paylaşmış çok kıymetli insanlar var bu bölgede"¹³ demektedir. Bu nedenle babası Eyüp Cenap Gülpınar feodal yapıya karşı çıkmış bunun için de halkını kucaklamış ve dedesinden kalma 9 köyü ve binlerce dekarlık araziye bu feodal yapının hüküm sürdüğü bir dönemde yoksul kişiler arasında bölüştürmüştür. Kendisi ile görüşülen İsmail Naimi, "Gülpınar ailesinin zengin topraklara sahip olduğunu ama bunu hiçbir zaman emek ve sömürü üzerinde inşa etmediklerini söylemektedir" (Kişisel görüşme, Siverek, 2022).

Muzafer Kiran, "Mehmet Kasım Bey'in vizyon sahibi olduğunu ve aynı zamanda feodal yapıya karşı çıktığını söylemektedir. Bu nedenle de kendisini seven insanların ona "şeyh" diye hitap ettiğini söylemektedir" (Kişisel görüşme, Siverek, 2022). Bunun nedeni insanların şeyhleri toplum tarafından dinin temsilcileri olarak kabul etmeleri ve şeyhlerin şahsında dine hürmet ettiklerini düşünmeleridir (Aktaş, 2020: 154). Sahip olduğu vizyon ve entelektüel birikim sayesinde Gülpınar, 2011 yılında AKP'den XXIV. Dönem Şanlıurfa Milletvekili seçilmiştir. Bunu XXV., XXVI. (TBMM ALBÜMÜ 26.Dönem, 2012: 248) ve XXVII. Dönemde de sürdürmüştür. Almış olduğu "Legion d'Honneur" nişanı¹⁴ da bu vizyonun bir neticesidir. Bu açıdan aldığı eğitim, dürüstlük ve entelektüel birikim bağlamında Mehmet Kasım Gülpınar, Kamran İnan'ın diğer versiyonudur.

Gülpınar mülakatın devamında babası ile olan ilişkilerinden söz ederken "Baba oğul ilişkimiz çok resmiydi. Babamın yanından son ana kadar o sormadıkça bir şey konuşmazdım. Ama sorulursa mutlaka bildiğim doğruyu da söylerdim. Bugün siyasetteki anlayışım da bu aslında. Babamdan öğrendiğim en önemli haslet dürüstlük ve devletin imkânlarını kullanmamaktı. Babamla gerek milletvekili ve gerekse de bakan olarak görev yaparken onunla hiçbir zaman devlette iş bulmak adına yardımlaşmadık"¹⁵ demektedir.

12 <https://www.turkiyegazetesi.com.tr> > ... Şanlıurfa Milletvekili Kasım Gülpınar: Babamdan öğrendiğim...

13 <https://www.turkiyegazetesi.com.tr> > ... Şanlıurfa Milletvekili Kasım Gülpınar: Babamdan öğrendiğim...

14 Légion d'honneur nişanı, Napoléon Bonaparte'nın 19 Mayıs 1802 tarihinde imzalamış olduğu bir kanunla oluşturulmuştur. Fransa'nın en yüksek dereceli sivil nişanıdır. Bu nişan 1804 yılından itibaren verilmektedir.

15 <https://www.turkiyegazetesi.com.tr> > ... Şanlıurfa Milletvekili Kasım Gülpınar: Babamdan öğrendiğim...

Gülpınar ailesinin 1977 tarihinden itibaren siyaseti tercih ettiğine dair dört neden ifade edilebilir:

Türkiye ölçeğinde düşünülürse Kürtler Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde yaşayan yerli (otokton) halktır. Bu coğrafyaya dışardan gelmemişlerdir. Ancak yaşadıkları coğrafya her yüzyılda savaşların yapıldığı mekân olmuştur. Kürtler, 1923 yılından itibaren Kürt olarak yaşadıkları coğrafyayı kaybetmişlerdir. Şeyh Said Harekâtına ve buna dâhil olan Şeyh Eyüp gibi diğer şeyh ve aydın kesimin idamı kaybedilen coğrafyanın bir neticesidir. Bu birinci nedendir.

İdamların gerçekleşmesinden sonra bunu tekke, zaviye ve medreselerin kapatılması süreci takip etmiştir. Bu da düşüncenin felaketinin yaşanmasına ve Kürtlerin kıblesinin değişmesine neden olmuştur. Bu yaşatılanlar ikinci nedendir.

Üçüncü nedenle kurucu elitler bu yitik halkı sosyal hayata katabilmek için ağa ve şeyhlerden oluşan aristokrat Kürt aileleri aracı kılarak kuraklaşan düşüncelerine siyaseti aracı kılarak yeni bir kanal açmak istemişlerdir.

Son aşamada ise Kürtlerin sistem içinde kalmalarına gidilmiştir.

Yapılanlar Gülpınar ailesini etkilediği gibi diğer bütün ağa ve şeyh ailelerini de etkilemiş ve yaşam alanlarını daraltmıştır. Bütün girişimleri idamlarla neticelenmiştir. Tekke, zaviye ve medrese geleneğine son verilmiştir. Sürgünler yaşatılmıştır. Bunların farkında olan bütün ağa ve şeyhlerden oluşan aristokrat Kürt ailelerinin istemeyerek de olsa aktif siyaset yapmalarının dışında açık olan hiçbir kanal bırakılmamıştır.

Sonuç

Siverek'te geleneksel kültür egemen ve bunu da belirleyen "cemaat hukuku"dur. Danıştay ve Yargıtay'ın yıllarca çözemediği sorunlar Siverek'te yaşatılan bu hukuk sayesinde iki saat içinde çözülebilmektedir. Gülpınarlar, Sivereklidirler.

İlan edilen cumhuriyete biat etmeyen Şeyh Sait Harekâtı dini motifli olduğu kadar milli motifli bir harekettir. Şeyh Said ile beraber hareket eden Siverekli Şeyh Halid de ayrılıkçı bir hedef gütmeyeceği gibi Kürt-Türk ayrımı da yapmamıştır. Her zaman tevhit düşüncesini savunmuştur. Kendisini kavga yapmaya sistem mecbur bırakmıştır. Bir kişinin dışında asılanların tamamı Kürt ve Müslümandı. Alevilerin içinde yer almadığı ve bir köylü harekâtı olarak başlayan bu girişim başarısızlıkla neticelenmiştir. Çünkü bu süreçte bazı aşiretler saf değiştirmiş ve Şeyh Said'in bacanağı Binbaşı Kasım gibi çok sayıda savaşçı da tercihini kurucu elitlerden yana koymuşlardır. Bu hareketin içinde yer alanlar başta Şeyh Said olmak üzere tamamı hain olarak tanıtılmışlardır. Harekâtın öncülüğünü yapmak mecburiyetinde bırakılan Şeyh Said ise Kürtlerin asimile edilmesine karşı çıkan bir prototipti. Kendisiyle beraber aktif bir şekilde hareket edenler bunun bedelini evvela idam edilerek ve sonra da mezarlarını kaybettirerek ödemişlerdir.

Gülpınarlar "ağa-şeyh" ailesidirler. Zengin topraklara sahip olmalarına rağmen toprak ağası olarak tanınmaktan ziyade daha çok şeyh olarak bilinmektedirler. Çünkü ağalıkla başlayan statüleri şeyhlikle bütünleşmiştir. Halk kendilerine "şeyh"im diye hitap etmektedir. Eyüp Cenap Gülpınar ile birlikte mevcut statüler siyasete evirilmiş ve kendilerini bunun üzerinde var etmeye başlamışlardır.

Kürtler, XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren tarihleri coğrafyaları ile birlikte kaybettirilen yitik bir halktır. Toprak ağalığı, aşiret ağalığı ve şeyhlik gibi tarihi üç olgu bu yitik halkın kaybedeceği son üç yaşam suyu olduğu için aristokrat ailelerin siyasete girmelerinin dışında başka bir alternatifleri kalmamıştır.

Kaynakça

- Akman, E. (2018). "II. Abdülhamid Döneminde Devlet, Aşiret ve Yerel Bürokrasi Üçgeninde Bir Şeyh: Şeyh Halid", *Osmanlıdan Günümüze Diyarbakır*, Ed: İ. Özcoşar, A. Karakaş, M. Öztürk, Z. Polat, İstanbul: Ensar Neşriyat, s.207-231.
- Aktaş, A. (2020). Şeyhlik Kurumunun Sosyal ve Dini Pratikler Üzerindeki Etkileri (Siirt Örneği) Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya.
- Alakom, R. (2009). *Torin*, İstanbul: Avesta Yayınları.
- Arikoğlu, D. (1961). *Hatıralarım*, İstanbul: Tan Gazetesi ve Matbaası.
- Arvas, İ. (2010). *Tarihi Hakikatler Hatırat*, İstanbul: HTS Yayıncılık.
- Atatürk'ün Sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, (2005). Der: H. Turgut, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Aydın, M.A. (1985). *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Muifav.
- Azimli, M. (2001). "İslam'ın İlk Yıllarında Siverek'in Fethi ve Bazı Yanlış Anlamaları Tashih", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.3, Sayı: 2, s.171-175.
- Beşikçi, İ. (1991). *Orgeneral Muğlalı Olayı Otuz Üç Kurşun*, İstanbul: Belge Yayıncılık.
- Bruinessen, M.V. (2002). *Kürdistan Üzerine Yazılar*. Çev: N. Kırac, B. Peker, L. Keskiner, H. Turansal, S. Somuncuoğlu, L. Kafadar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen, M.V. (2004). *Ağa, Şeyh, Devlet*. Çev: B., Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deniz, M. (2007). *Türk Basınında Şeyh Sait İsyanı*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ.
- Dersimi, N. (1992). *Kürdistan Tarihinde Dersim*, İstanbul: Dilan Yayınları.
- Doğan, A. (1964). *Kurtuluş Kuruluş ve Sonrası*, İstanbul: Dünya Yayınları
- Fırat, M.Ş. (1970). *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Ankara: Kardeş Matbaası.
- Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları 1*, (1992). İstanbul: Kaynak Yayınları
- Işık, İ.S. (2013). *A'dan Z'ye Kürtler Kişiler Kavramlar Kurumlar*, İstanbul: Nubihar Yayınları.
- İslami Bilgiler Ansiklopedisi II, (1993). İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- Jwaideh, W. (1999), *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi*, Çev:İ. Çekem, A. Duman, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kapaklı, K. (1995). *İşte Urfa*, Urfa: Güneydoğu Yayınları.
- Kaya, F. (2003). *Mezopotamya Sürgünü Abdülmelik Fırat'ın Yaşam Öyküsü*, İstanbul: Anka Yayınları.
- Kaya, M. (2008), *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Kutlu, H. (2007). Şark İstiklal Mahkemesi'nde 1925-1927 Döneminde Takrir-i Sükûn Kanunu'nun Uygulanması, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya.
- Kurtoğlu, M. (2009), *Kültür Şehri Urfa*, Ankara: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Tanıtım Müdürlüğü Yayını.
- Maraş, M. A. (1997). Şanlıurfa, Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Kültür Hizmetleri Serisi.
- Mumcu, U. (1993a). *Kürt- İslam Ayaklanması 1919-1925*, İstanbul: Tekin Yayınları.
- Mumcu, U. (1993). *Kürt Dosyası*, İstanbul: Tekin Yayınları.

- Özgeevren, A.S (2002). Şeyh Sait İsyanı ve Şark İstiklal Mahkemesi, İstanbul: Temel Yayınları.
- Özgültekin, R., Akman, E., ve Demirbağ H. (1997). *Dünden Bugüne Siverek*, Konya: Marifet Matbaacılık.
- Sediyani, İ. (2014). *Bütün Yönleriyle Şeyh Said Kıyamu, Cilt 1*, İstanbul: Şura Yayınları.
- Sediyani, İ. (2014a). *Bütün Yönleriyle Şeyh Said Kıyamu, Cilt 2*, İstanbul: Şura Yayınları.
- Serdi, H.H. (1994). *Görüş ve Anılarım*, İstanbul: Med Yayınları.
- TBMM ALBÜMÜ (2010), 1. Cilt 1920-1950, Ed. S. Yıldırım ve B. K. Zeynel, Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları No: 1.
- TBMM ALBÜMÜ (2010), 3. Cilt 1983-2010, Ed. S. Yıldırım, Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları No: 1.
- TBMM ALBÜMÜ 24.Dönem, (2012), Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları, No: 2.
- TBMM ALBÜMÜ 26.Dönem, (2012), Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları, No: 2.
- Türkiye İller Ansiklopedisi*, 1982, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Urfa İl Yıllığı*. (1973). Ankara: Kemal Matbaası.
- Ursavaş, A.S. (1988). Çukurova Faciaları ve Urfa'nın Kurtuluşu, İstanbul: Kastaş Yayınları.
- Vanlı, İ.Ş. (1997). *Batılı Eski Seyyahların Gözüyle Kürtler ve Kürdistan*, İstanbul: Avesta Yayıncılık.
- Yayman, H. (2016). *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, İstanbul: Doğan Yayıncılık.
- İnternet Alıcıları
- <https://www.turkiyegazetesi.com.tr> > ... Şanlıurfa Milletvekili Kasım Gülpınar: Babamdan öğrendiğim... 22 Nisan 2021.
- <https://www.tbmm.gov.tr> > tbmm170040770314. Urfa Milletvekili Osman Doğan ve 17... – TBMM. 4 Mayıs 2021.
- https://www.nufusu.com/ilce/siverek_sanliurfa-nufusu. 28 Haziran 2022.
- <https://www.nufusu.com> > iller Türkiye İlleri Listesi - Türkiye Nüfusu. 28 Haziran 2022.

Görüşme Yapılan Kişiler:

- Mehmet Kasım Gülpınar**, 1969 yılında Siverek'te dünyaya gelmiştir. İlkokulu Siverek'te okumuştur. Milletvekili olmadan önce özel sektörde çalışmıştır.
- Beyhettin Akay**, Gülpınar Köyü muhtarıdır. Babası ve dedesi de bu köyde dünyaya gelmiş ve burada yaşamışlardır. Çiftçilik yaparak geçinmektedirler.
- Hasan Karakaş**, Siverek'te dünyaya gelmiştir. Üniversite mezunudur. Siverek Belediyesi'nde çalışmaktadır.
- İsmail Naimi**, Sivereklidir. Gıda Teknikeridir. Ayrıca Kamu yönetimi mezunudur. Siverek Belediyesi Sosyal İşler Biriminde çalışmaktadır. Seyittir.
- Muzaffer Kiran**, 1978 yılında Siverek'te doğmuştur. Siverek Belediyesi'nde encümen olarak görev yapmaktadır. Kejan Aşiretine mensuptur. İlkokul, ortaokul ve liseyi dışardan bitirmiş ve şimdi de inşaat mühendisliği bölümünde okumaktadır. 17 kardeşirler.
- Mustafa Özusan**, Sivereklidir. Harita teknikeri mezunudur. Siverek'te müteahhitlik ve ticaret işiyle uğraşmaktadır.
- Avukat Cumalı Kırvar**, Siverek doğumludur. Kırvar Aşiretine mensuptur. Siverek'te serbest avukat olarak çalışmaktadır. Daha öncede Siverek'te siyaset yapmıştır.

Gülpınar Ailesi Őeceresi

Şeyh Kasım
↓
Şeyh Halid
↓
Şeyh Eyüp
↓
Mehmet Halit
↓
Eyüp Cenap Gülpınar
↓
Mehmet Kasım Gülpınar



Resim 5: Eyüp Cenap Gülpınar'ın mezarı

مەدرەسەیا قوبەهان ل سەردەمی میری بەھدینان (سولتان حسین وەلی) ۱۵۷۳ - ۱۵۳۳

MİR SULTAN HÜSEYİN VELİ DÖNEMİNDE BEHDİNAN KUBBEHAN MEDRESESİ (1533- 1573)

Hersh KEMAL REKANÎ - Farhad MOHEMMED AHMAD

Hersh KEMAL REKANÎ, Lisansa Bilind, Dirok,
Zankoya Duhok / MA in History, Duhok
University
e-mail: Hersh.k.rekani@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9295-5047

Farhad MOHEMMED AHMAD , Dr. Zankoya
Duhok, Beşa Dîrokê / Ph.D. Duhok University,
Department of History.
e-mail: umranaltinkilic@artuklu.edu.tr,
ORCID: farhad.ahmed@uod.ac

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 27.07.2022

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 29.09.2022

Published / Makale Yayın Tarihi: 30.09.2022

Doi: 10.35859/jms.2022.1148853

Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre
en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir.
Makale intihal.net adlı intihal sitesinde
taranmıştır. / This article has been reviewed
by at least two anonym reviewers and
scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atrf:

Rekani, H.K; Farhad, M.A. (2022). مەدرەسەیا
قوبەهان ل سەردەمی میری بەھدینان سولتان
1573_1533, The Journal of
Mesopotamian Studies, 7 (2), ss. 284 - 313
DOI: 10.35859/jms.2022.1148853

پۆختە

میرگەھا بەھدینان (نامیدی) ، ئیک ژ نافدارترین میرگەھین کوردی یە یا کو بو ماوہیی
تیزیکی ۶۰۰ سالان ل دەقەرا بەھدینان حوکمداری کری ، هژمارەکا میرین زانا و خودان زانین
د قوناقین جودا جودا دا ل پەیدا بوینە ، شوون تیلین وان د بواری گرنکیدانا ب زانین و زانست
و بواری و رەوشەنبیری دا دیارن ، ب تایبەتی رۆل و گرنکیدانا وان ب نافاکرنا نافەندی زانستی
ئانکو خواندنگەھین ئایینی (مەدرەسەیین ئایینی) و پەرتوووکخانەیان و بەردەستکرن و وقف
کرنا دەستنیسان بو سەیدا و شاگردان. ئەف فەکوئینە هەولەکا رۆدە ل سەر وان بزاقین زانستی
و رەوشەنبیری . نەخاسمە دەربارە خواندنگەھا قوبەهان ل سەردەمی میری میرگەھا بەھدینان
سولتان حسین وەلی ئەوی حوکمداری یا وی دناقبەرا سالین (۱۵۷۳_۱۵۳۳) بخوفە دگریت ،
ئەف چەندە ژ پشنگەرمی ل سەر ژیدەرین پەسەن و بەلگەنامە و دەستنیسیین وی سەردەمی ،
فەکوئین ل سەر دوو تەوهران هاتیە دا بەشکرن : کورتیک ژ ژینەنیگارا میر (سولتان حسین وەلی)
(۱۵۷۳_۱۵۳۳) ، هەر وەسا گرنکیدانا سولتان حسین ب نافەندی زانستی ، نەخاسمە مەدرەسەیا
قوبەهان.

پەیفین سەرەکی: میرگەھا بەھدینان ، سولتان حسین وەلی ، قوبەهان ، بەلگەنامە و

دەستنیسی.

Mîr Sultan Hüseyin Veli Döneminde Behdinan Kubbehan Medresesi (1533_ 1573)

ÖZ

Kürtlerin en ünlü emîrliklerinden biri olan Behdinan Emîrliği (Amediye), yaklaşık 600 yıl egemenliklerini sürdürmüştür. Farklı dönemlerde çok sayıda bilgiye sahip bilge Emîrler ortaya çıkmıştır ki her biri bilim, kültür ve görgü alanlarında önemli izler bırakmışlardır. Hele ki medrese ve kütüphaneler inşa edip; yazarlara, hocalara ve öğrencilere sunmaya önem vermişlerdir. Bu araştırma Behdinan Emîrliğinin Mîri (Sultan Hüseyin Veli)'nin yukarıda belirtilen alanların üzerindedir ki Mîr bu alanlarda önemli bir rol sergilemiştir. Araştırma Mîrin egemenliğini sürdürdüğü (1533_ 1573) yılları kapsayıp özgün kaynaklara, belge ve elyazılarına istinaden yazılmıştır. Araştırma iki bölümden oluşmaktadır :

Mîr (Sultan Hüseyin Veli) (1533_ 1573) hayatının özeti VE Sultan Hüseyin'in bilim alanlarına, bilgi ve bilge insanlara verdiği önem.

Anahtar Kelimeler: Behdinan Emirliği, Sultan Hüseyin Veli, Kubbehan, Belge ve Elyazıları.

Qubahan School in Bahdinan in the Reign of Emir Sultan Hussien Wali (1533- 1573)

ABSTRACT

Emirate of Bahdinan (Amedi) is one of the well-known Kurdish emirates, which ruled the Bahdinan region nearly 600 years, a number of scholars and wisdoms emirs appeared in difference stages, they had played key role in scientific, sciences and intellectual fields, they paid attention of building science centers such as religion schools, libraries, available and donating transcripts for teachers and their students. This study is taking movements of sciences and intellectuals into consideration. As Qubahan school under the reign of emir of Bahdinan sultan Hussein wali who ruled between 1533_ 1573. This study is used first hand details, documents and transcripts of that time. This article is being divided into two sections: first section shed lights on the biography of Sultan Hussein Wali from 1533_ 1573 , its second section depicts, Sultan Hussein's attention for building the science centers.

Keywords: Bahdinan Emirate, Sultan Hussein Wali, Qubahan, Documents and transcripts.

EXTENDED SUMMARY

Emirate of Bahdinan (Amedi) is one of the well-known Kurdish emirates, which ruled the Bahdinan region nearly 600 years, a number of scholars and wisdoms emirs appeared in difference stages, they had played key role in scientific, sciences and intellectual fields, they paid attention of building science centers such as religion schools, libraries, available and donating transcripts for teachers and their students. This study is taking movements of sciences and intellectuals into consideration. As Qubahan school under the reign of emir of Bahdinan sultan Hussein wali who ruled between 1533_ 1573. This study is used first hand details, documents and transcripts of that time. This article is being divided into two sections: first section shed lights on the biography of Sultan Hussein Wali from 1533_ 1573 , its second section depicts, Sultan Hussein's attention for building the science centers.

In the history of the Kurdish Emirates during the Ottoman state, there are a number of leading and famous princes who contributed to the establishment and modernization of scientific centers (religious schools), among them the prince of the Behdinan Emirate (Sultan Hussien Beg) and Sultan Hussien Wali Bernyas. He reigned for forty years (1533_1573), and his most famous work was in the school and scientific centers. the establishment and renovation of the domed schools. Therefore, this scientific center has become the focus and fundamental structure of this research.

Reason behind of choosing this topic, which has been written so far about the school of the domes, the history of the domes can be seen in the history of the 19th and 20th centuries. is a key stage of this school? The importance of this review is that it has been done on the original sources and documents and manuscripts, with recognition and corrections and correction comments. This review is based on a historical summary of the Behdinan dynasty, and then it consists of two sections, in the first section is a summary of the biography of Sultan Hussein Walli was made, and the second section is full and comforting about the schools of the domes, its history and those related to them. Foundations for the schools of the middle prince have been provided for its library, and the books and articles about the domes schools have been published and distributed.

Also, at the end, some examples of photos, documents, and manuscripts related to the era of Sultan Hussein and the school of Qubehan are given as a background.

In this analysis, several points and results were clear for writer, here they will be briefly stated in a few points:

_ sultan Hussein Walli has given a lot of knowledge and intellectual wealth, the stand is for this reason the construction of school and libraries and the supply of scientific resources.

_ The dome school has become one of the most famous scientific and intellectual centers in the Behdinan and surrounding areas.

_ before the school, the name of the domes was published, in the beginning, it was known as a (Al-Sultaniye) and (Al-Huseiniye), this is a document for the purpose of the organization of the sultans of the guardians with the construction of scientific centers and among the builders and founders of the international school.

ده‌ستپیک

دناف دیرۆکا میرگه‌هین کوردی دا ل سهرده‌مى ده‌وله‌تا عوسمانی ، هژماره‌کا میرین پيشه‌نگ و نافدار هه‌بووینه کو گرنیگه‌کا باش ب ئافه‌دانکر و نووژهنکرنا نافه‌ندین زانستی (مه‌دره‌سه‌یین ئایینی) دا ، ژ وان ژى میری میرگه‌ها به‌هدینان (سولتان حسین به‌گ) ئه‌وئ ب سولتان حسین وه‌لی به‌رنیاس و بۆ ماوه‌یی چل سالان حوکمداری کری (۱۵۳۳_۱۵۷۳) ، و گرنگترین و نافدارترین کاری وی د بیافئ پووته‌دان ب مه‌دره‌سه و نافه‌ندین زانستی. دامه‌زراندن و نووژهنکرنا مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان بوویه. له‌وما ئه‌ف نافه‌ندا زانستی بوویه هئقیقین و نقشکی فئ فقه‌کولینتی.

ئه‌گه‌ری هه‌لبزارتنا فئ مزاری ئه‌وه ، کو هه‌تا نوکه ئه‌و بابه‌تین ل سهر مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان هاتینه نفیسین ، به‌هرا پتريا وان به‌حسئ دیرۆکا وئ یا سه‌دی ۱۹ و ۲۰ ز کرینه ، له‌وما ئه‌ف فقه‌کولینه گرنیگی ب سه‌دی ۱۶ ز یا دیرۆکا وئ دده‌ت، کو سهرده‌مى ده‌ستپیکى و زیرین یئ فئ مه‌دره‌سه‌یین به‌.

گرنیگیا فئ فقه‌کولینتی د هندی دابه کو پشت گه‌رمی ل سهر ژێده‌ر و به‌لگه‌نامه و ده‌ستنفیسین ره‌سه‌ن هاتیه کرن ، دگه‌ل پیزانین و راستفه‌کرن و شروقه‌یین سه‌راستکرنتی.

ژ پرسگریک و ئاسته‌نگین فقه‌کولینتی ئه‌و بوویه ، به‌هرا پتريا ده‌ستنفیسین مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان نه ل به‌رده‌ستن ، ئانکۆ دانه‌یین ره‌سه‌ن کو ب دروستی مفا ژ مزاری وان به‌یته دیتن.

ئه‌ف فقه‌کولینه ژ کورتیه‌کا دیرۆکی یا میرگه‌ها به‌هدینان بخوفه‌ دگریت ، پاشی ژ دوو ته‌وه‌ران پیکده‌یت ، د ته‌وه‌ری ئیکتی دا به‌حسئ کورتیه‌ک ژ زینه‌نیگار سولتان حسین وه‌لی هاتیه کرن ، و د ته‌وه‌ری دووی دا ب تیر و ته‌سه‌لی ل سهر مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان ژ دیرۆکا وئ و ژ وان وه‌فقی بۆ مه‌دره‌سه‌یین ژلایئ میری نافبری فقه بۆ په‌رتوو‌کخانه‌یا وئ هاتینه پيشکیشکر ، دیسا دیارکرنا وان په‌رتووک و گوتارین ل دۆر مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان یین هه‌تا نوکه هاتینه چاپکر و به‌لافرن.

هه‌روه‌سا ل دووماهیئ زی دیارکرنا چه‌ند نمونه‌یان ژ وینه و به‌لگه‌نامه و ده‌ستنفیسین په‌یوه‌ندی ب سهرده‌مى سولتان حسین و مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان فقه هه‌ی وه‌ک پاشکۆ هاتینه دانان.

میرگه‌ها به‌هدینان

میرگه‌ها به‌هدینان (ئامیدی) ئیک ژ گرنگترین و نافدارترین میرگه‌هین کوردی بوویه ل باشوری کوردستان ، ل نیفا دووی ژ سه‌دی ۱۳ هاتیه دامه‌زراندن.

سنوورین وئ دگه‌ل میرگه‌هین کوردی یین ده‌ورۆبه‌ر ژلایئ باشووری رۆژه‌لاتی فقه رووباری زئ یئ مه‌زن تخویبئ دنافه‌را میرگه‌ها به‌هدینان و سۆران دا بوو ، و ژلایئ باکووری رۆژه‌لاتی فقه ژى سنووری دنافه‌را میرگه‌ها به‌هدینان و میرگه‌ه و ده‌فه‌را شه‌مدینان دا بوو ، ژلایئ باکووری ژى هه‌فسنوور بوو دگه‌ل میرگه‌ها هه‌کاری (جوله‌میرگ) و زنجیرا چیا یین ئوره‌ماری کو ب چیا یین تیاری نافدارن و ژلایئ رۆژنافا و باکووری رۆژنافا فه ژى میرگه‌ها بۆتان بوو ، ژلایئ رۆژنافا ده‌فه‌را پيشخابوور (فیشخابوور) و رووباری هیزل و پاشی رووباری دیجله سنووری سرۆشی یئ دنافه‌را هه‌ر دوو میرگه‌هین کوردی یین (به‌هدینان) و جزیری (بۆتان) دا بوو ، (ئامیدی ، ۲۰۰۰ : ۲۴).

ل دۆر دامه‌زراندنا فئ میرگه‌هئ ژى گه‌له‌ک بۆچوون و فه‌گیزان و میژوو یین جودا جودا دیارکرینه (۱) ، به‌لئ یا ژ هه‌میان بنه‌جه‌تر ئه‌وه ئه‌ف میرگه‌ه فه‌دگه‌ریته‌فه بۆنیفا دووی ژ سه‌دی (۱۳) ، چونکی نافئ ئیکه‌م میری کورد هاتی ل پشتی که‌فتنا ده‌وله‌تا عه‌بباسی کو ده‌سته‌ه‌لاتداری ل ئامیدی کری نافئ وی میر ئه‌بو به‌کر بوو ، ئه‌وئ ل سالا ۱۲۸۱ ز ل سهر ده‌ستئ مه‌غولان هاتیه کوشتن. (ابن العبري، ۱۹۹۱ : ۳۴۱)، (العمری ، ۲۰۱۰ : ۲۰۵) ، میری نافبری دبیته میری ئیکه‌مین کو به‌ره‌ه‌نگاری مه‌غولان بووی و خو ملکچه‌ نه‌کری ، له‌وما نافبری دبیته

۱ (بۆ نمونه میژوو نفیس ئه‌نوه مایی (۳۶۹۱_۳۱۹۱) دینیزیت : نیزیکی سالا ۹۵۶ مش / ۲۳۲۱ ز به‌هاته‌دین کورئ شه‌مه‌سه‌ددین کورئ شو‌جعه‌ددین کورئ نه‌جه‌ددین کورئ خچر کورئ مبارز که‌ک خو وه‌ک حاکمئ ئامیدی راکه‌هاندی به‌ (المایی ، ۹۹۹۱ : ۸۱۱) ، به‌لئ ل دووف ژنده‌ری ره‌سه‌ن ل سالا ۱۶۶ مش / ۳۶۲۱ ز حاکمئ ئامیدی عزه‌ددین ئه‌بیه‌ک کورئ عه‌بدوللاه ئه‌لبه‌دری ملکه‌چیا خو بۆ مه‌غولان راکه‌هاندی به‌ ، میژوونقیس مصری یئ مه‌ملوکی (ابن ناظر العیش ۷۹۶_ ۲۱ زیلیچه‌ ۸۷۷ مش / ۷۹۲۱_ ۱۲ نیسان ۷۷۳۱) دیار دکه‌ت : ل سالا ۸۷۷ مش [۷۷۳۱ ز] (شو‌جعه‌ددین کورئ خضر کورئ مبارز که‌ک) خودانئ ئانکۆ میری ئاکری و شوش بوو. (ابن ناظر ، ۷۸۹۱ : ۷۷) ، بۆ فئ چه‌ندی ژى ل دووف فه‌گیزان ئه‌نوه مایی میر به‌هاته‌ددین دبیته نه‌فین فی میری نافبری ، بیکومان ب فی رهنکی ژى دفتت میژوویا میر به‌هاته‌ددین ل پشتی فئ میژوو یین بیت ، نه‌کو نیزیکی پتر ژ سه‌ده‌یه‌کن ل به‌ری هنگی بیت ! ، هه‌روه‌سا میژوونقیس عیراقی مه‌حفوز ئه‌له‌عباسی (۴۹۹۱_۰۱۰۲) مه‌لک خه‌لیل ب دامه‌زرینت میرگه‌هئ ده‌ستنیسان کره‌ه. (العباسی ، ۹۶۹۱ : ۰۵).

کەسێ دەستپێکی یێ دامه‌زراندنا میرگه‌ها ئامیدی (هه‌کاری یا باشور / به‌هدینان) ، هه‌ژی به‌بیژین دژێده‌رێن سهرده‌مێن ئیسلامی دا ده‌فه‌ر دگهل (وه‌لاتی هه‌کاری ، چیاپین هه‌کاری ، هه‌رێما جزیری ، چیاپین کوردان) ده‌اته نیاسین ، ئانکۆ به‌ری نافێ ده‌فه‌ری بیته به‌هدینان ده‌فه‌ر ب (وه‌لاتی هه‌کاری) ده‌اته نیاسین، ئانکۆ دشیین بیژین (هه‌کاری یا که‌فن/ هه‌کاری یا باشور) پایته‌ختا وی که‌لا (ئامیدی) بوو، و (هه‌کاری یا باکوور) زی میرگه‌ها هه‌کاری ل هاتبوو دامه‌زراندن و پایته‌ختا وی (جوله‌میرگ) ئی بوو ، گروقه‌ ژێ ل سهر قی چه‌ندێ ل سالا ۱۲۹۳ز میر عه‌لاه‌ددین ئه‌بولحه‌سن عه‌لی هه‌کاری میری (هه‌کاری یا باشور ئانکۆ به‌هدینان / ئامیدی) بوو، هه‌روه‌کی میژوونقیسی مه‌ملوکی (ابن عبدالظاهر) ل دۆر قی چه‌ندێ گوته‌ : ”میر عه‌لاه‌ددین ئه‌بولحه‌سن عه‌لی هه‌کاری“ ل هه‌یفا (زه‌بیعوول ئه‌وه‌ول ۶۹۱مش / ۱۲۹۲ز) که‌سه‌ک بناقی شیخ عه‌بدولحه‌مید هنارتوو ل ده‌ف ناییب سۆلتان مه‌ملوکی ”مه‌ك ئه‌لنه‌شرف خه‌لیل“ (۱۲۶۷_۱۲۹۳ز) ل باژیری دیمه‌شقی ، (ابن عبدالظاهر ، مخطوطة : ۹۲_۹۸) ، ئه‌ف میرگه‌هه‌ هه‌تا سالا ۱۸۴۲ یا به‌رده‌وام بوو تاكو ل سالا نافیری ژلاین ده‌وله‌تا عوسمانی فه‌ هاتیه ژنافرن و ئیسماعیل پاشای دووی (۱۸۳۶_۱۸۴۲ز) دووماهیک میری میرگه‌هه‌ بوو.

میرگه‌ها به‌هدینان د به‌رفه‌هه‌بوونین به‌رده‌وام دا بوو ، زۆره‌یا وان ل سهرده‌مێ میری به‌هدینان یێ نافدار میر هه‌سه‌ن به‌گ کورپی سه‌یفه‌ددین (سیفدین) (۸۷۰_۹۴۰مش / ۱۴۶۵_۱۵۳۳ز) بووینه ئه‌وئ دبیته بابی سولتان حسین وه‌لی ، ئه‌و زی ده‌می ده‌وله‌تا (ناق قوبینوو) یا تورکمان قیای و بزافیری ئامیدی داگیر بکه‌ت و حوکمی میر (هه‌سه‌ن به‌گ) بیخت، سه‌رکرده‌کی وان بناقی (سلیمان به‌گ بیژن ئوغلی) سه‌رکرده‌یه‌تیا له‌شکه‌ره‌کی کر بو ئه‌رد و وه‌لاتی ئامیدی (میرگه‌ها ئامیدی) و هه‌ر دوو که‌له‌ین سهر ب وی فه‌ (ناکری و شوش) داگیرکران و ئامیدی زی بو ماوی سێ هه‌یفان دۆرپیچ کر، به‌لی ل قیری رۆلی هه‌یزین مللی یێن پشته‌فان بو میرگه‌هه‌ به‌رچاف بوو یا کو عه‌شیره‌تان نوونه‌راتی دکر ئه‌و زی ده‌می هه‌رشکریه له‌شکه‌ری داگیرکه‌را و زیانین مه‌زن گه‌هاندینه وان، له‌وما دۆرپیچ شکاند و یێن ژ له‌شکه‌ری پاراستی و قورتالی زی بووین خو فه‌کیشان و ره‌فین، و ئه‌ف روودانه‌ زی ل سالا (۸۷۵ مش / ۱۴۷۰ز) بوو، (رووف ، ۲۰۰۹ : ۸).

پشتی قی سه‌رکه‌فتنی میرگه‌ها به‌هدینان پتر به‌رفه‌هی بخو فه‌ دیت، و نیمچه‌ میرگه‌ها (به‌رواری بالا) زی کو بنگه‌هه‌ وی که‌لا هه‌روزی بوو ئیخسته‌ سهر ب میرگه‌هه‌ فه‌ و دگهل قی چه‌ندێ زی دانپیدان ب زنجیرا مالباتا وان یا که‌فن یا حوکمدار زی کر، ئانکۆ مالباتا میرین وی هه‌ر هیلانه‌ ل سهر ده‌سته‌هلاتداری ، و دبه‌رده‌وامیا به‌رفه‌هه‌کرنا میرگه‌هه‌ دا ل ماوه‌یه‌کی ژ سه‌دی (۹مش / ۱۵ز) ده‌فه‌را (نیره‌وه) زی یا هه‌فسنوور دگهل (به‌رواری بالا) حوکمی زنجیرا وان یا سه‌ربخو ب دووماهیک ئینا، و ده‌فه‌را (مزووری بالا) زی ل رۆژه‌لاتا (زی مه‌زن) ئیخسته‌ سهر ب میرگه‌هه‌ فه‌، و ب قی چه‌ندێ میرگه‌هه‌ شیا سه‌روه‌ریا خو بیخسته‌ ل سهر هه‌می ده‌فه‌رین ده‌ورۆبه‌رین خو ژلاین باکووری فه‌ (رووف ، المصدرا السابق : ۸).

هه‌روه‌سا میری میرگه‌هه‌ سۆلتان (هه‌سه‌ن به‌گ) شیاوو ل سالا (۹۱۶مش / ۱۵۱۰ ز) (که‌لا ده‌وک) ئی زی ده‌ستی (داسنی) یا بینه‌ته‌ده‌ر، و ئه‌ف چه‌نده‌ زی کو پشتی شیاوی ل سهر که‌لا (ده‌وک) ئی زال بیی و میرگه‌ها (داسن) زی ژناف به‌ت و پاشی (شیخان) زی کو سهر ب میرگه‌ها (داسن) فه‌ بوو ئیخسته‌ سهر ب میرگه‌ها ئامیدی فه‌ ، دیسا شیا ئاکری زی بیخسته‌ ژیر ده‌سته‌هلاتداریا میرگه‌ها خو. (به‌دلیسی ، بازیدی ، ۲۰۰۷ : ۱۷۰)، (العباسی ، ۱۹۶۹ : ۵۳)، (المایی ، ۱۹۹۹ : ۱۲۰) ، (رووف ، ۲۰۱۱ : ۳۸۴).

زاخۆ زی ل نیفا دوپی ژ سه‌دی (۱۶) ژ ده‌ستی (سندیان) هاتبوو ده‌ری و که‌فتبوو ژیر ده‌ستی مالباتا میرین میرگه‌ها ئامیدی (به‌هدینان) فه‌ و ئیدی سنووری میرگه‌هه‌ گه‌له‌ک به‌رفه‌هه‌بوو ، و میرین فان ده‌فه‌ران هه‌ر ژلاین میری ئامیدی فه‌ ده‌اته ده‌ستبیشانکران ، ئه‌فجا چ ژ که‌سه‌کی مالباتی بخو بیت یان که‌سه‌کی دیتر بیت به‌لی هه‌ر ل دووف رازه‌مه‌ندی یا میری میرگه‌هه‌. هه‌روه‌کی د به‌لگه‌نامه‌یه‌کا عوسمانی یا سالا ۱۵۶۰ دا هاتی ل وی ده‌می براین سۆلتان حسین وه‌لی (خان ئه‌حمه‌د کورپی سۆلتان هه‌سه‌ن) میری زاخۆ بوویه ، هه‌ر دوو عه‌شیره‌تین سندی و سلیمانیه‌ی گله‌یی ژ ره‌فتارین میری نافیری کرینه. (گولی _ الجوادی ، ۲۰۱۹ : ۸۴).

ده‌رباره‌ی سنوری میرگه‌هه‌ ژلاین باشوری رۆژنافا فه‌ ل سهرده‌مێ سۆلتان حسین وه‌لی هه‌تا ده‌فه‌را دیر مه‌قلووب چوو بوو ، هه‌روه‌کی دبه‌لگه‌نامه‌یێن عوسمانی دا نه‌خاسمه‌ ده‌فته‌ر ته‌حریرا مووسل یا سالا ۱۵۴۰ دا هاتی ناحیا دیر مه‌قلووب کو بو ئیکه‌م جار ل سالا ۱۵۴۰ دناف ده‌فته‌ر ته‌حریرین مووسل دا هاتیه تۆمارکران ، ل سالا نافیری باژیری دیر مه‌قلووب ژ (۲۹) گوندان پیکده‌ت ، ل سالا ۱۵۵۷ ژ (۲۵) گوندان و ل سالا ۱۵۷۵ ژ (۱۷) گوندان پیکده‌ت ، پڤه‌برنا فان گوندان ل ژیر حوکمداری یا میری ئامیدی سۆلتان حسین [وه‌لی] بوو ، پاشی ئانکۆ پشتی مرنا وی ئه‌ف ده‌فه‌ره‌ بو کورپین وی هاتینه ئاراسته‌کران (. Gunduz . ۱۹۹۸ : ۴۰).

د ده‌فته‌ر ته‌حریرا مووسل یا سالا ۱۵۲۳ دا نافی شیخان (شیخانا نوکه) وه‌ک گونده‌کی سهر ب که‌سه‌کی داسنی فه‌ بناقی شیخ هه‌ده‌ر هاتبوو دیارکران ، به‌لی د ده‌فته‌ر ته‌حریرا سالا ۱۵۴۰ دا نافی فان ده‌فه‌ران (ده‌فه‌رین داسن) وه‌ک ئه‌رده‌کی سهر ب حوکمی میری

(هه‌کاری) و شیخین زبۆکا(به‌ری گاری) کو دبیزنن (زبۆکا شیخان) ژێ و بنه‌مالا میرین نبروه‌یان و زیبار و چه‌ندین جه و نافین زانا و که‌سایه‌تی و گوندین ده‌قه‌ری کره‌، کو ب زمانێ عه‌ره‌بی هاتیه نفیسین، نفیسه‌ری وئ نه‌هاتیه زانین و هه‌ر وه‌سا سالا نفیسینا ده‌ستپیکێ ژێ ، به‌لێ ژبه‌ر کو نافێ میر سه‌بیدخان (۱۵۸۵_ پشته ۱۶۲۰) نه‌قیی (سولتان حسین وه‌لی ۱۵۳۳_۱۵۷۳ز) ژێ تیدا هاتیه به‌حس کرن ، له‌وما ژ فنی چه‌ندی ده‌یته زانین بۆ جارا ئیکێ ل سه‌رده‌مێ وی هاتبه‌ته نفیسین ، نانکو ئه‌ف ده‌ستنفیسه بۆ جارا ئیکێ ل دووماهیین سه‌دی شاردی و ل ده‌ستپیکین نیفا ئیکێ ژ سه‌دی هه‌فدی هاتیه نفیسین ، پاشی بۆ جارا دووماهیین هه‌تا نافێ میر ئیسماعیل پاشای ئیکێ (۱۷۶۸_۱۷۹۸ز) هاتیه کو ل سالا ۱۲۱۰مش (۱۷۹۵ز) ل سه‌رده‌مێ میری نافیری ژلاین ته‌ها مه‌لا عوزیر شه‌مدینی فه‌ هاتیه نه‌سخ کرن، ئه‌ف ده‌ستنفیسه بۆ جارا ئیکێ ل نیفا دووی ژ سه‌دی شاردی هاتیه نفیسین، و ژبه‌ر کو ل گوندی (زبۆکا) به‌ری گاری هاتیه نفیسین له‌وما هه‌ر بنافنی گوندی هاتیه نافکرن ، ئه‌ف ده‌ستنفیسه ژبلی جارا ئیکێ ، دوو جارین دی ژێ سه‌ر ژ نوی هاتیه فه‌ نفیسین فه‌ و دگه‌ل هنده‌ک زیده‌هیان ، نه‌و ژێ ئیکه‌م جار ژلاین زانا (مه‌لا محهممه‌د بالیسانی) فه‌ ل نیفا دووی ژ سه‌دی ۱۸ز ل گوندی (سپینداری/ به‌ریگاری) نفیسی بوو، و جارا دووی ژێ ژلاین زانا (ته‌ها کورێ مه‌لا عوزیر شه‌مدینی) ل (۱۳ ربيع الاول ۱۲۱۰مش_ ۲۶ ئه‌یلوولا ۱۷۹۵ز) ل مرگه‌فتا گوندی (زبۆکا/ به‌ریگاری) نفیسی بوو، (الشمدینی ، مخطوطة ، ۱۲۱۰ هـ) ، کو دبته سه‌رده‌مێ میری میرگه‌ها به‌هدینان ئیسماعیل پاشای ئیکێ کورێ به‌هرام پاشای مه‌زن (۱۱۸۲_۱۲۱۳مش/ ۱۷۶۸_۱۷۹۸ز) ، (پیکانی ، ۲۰۱۵ : ۵۸) ، (الکتانی ، ۲۰۱۰ : ۴۶۳) .

ده‌باره‌ی سولتان حسین د شه‌جه‌ره‌یا زبۆکیه‌ دا ب فی په‌نگی هاتیه به‌حس کرن کو ب کورتي دئ ناماژ ده‌ینی :

_ سولتان حسین بۆ ماوه‌یه‌ک دگه‌ل سه‌یدا و شیخ خۆ شیخ پیر مه‌حمود زبۆکی ژبایه‌ دا کو فیری (الضرب و الخط) بکه‌ت نانکو فیری هونه‌ری شه‌ری و بکارئینانا چه‌کی ، زانای نافی ل سالا (۱۰۲۰ مش / ۱۶۱۱ز) وه‌غه‌رکریه . (الشمدینی ، ۱۲۱۰هـ : ۱۱ و ۱۴) .

_ سولتان حسین مرگه‌فته‌ک ل سه‌راپا خۆ ئافاکیه‌ و شیخ پیر مه‌حمود ل ده‌ف وی یئ ناماده بوو . (الشمدینی ، ۱۲۱۰ هـ : ۱۲) ، هه‌ژی گوتنن یه‌ ئه‌و مرگه‌فته‌ تیزیکی ۸۰ مه‌تران ژ سه‌راپن و جامعا ئامیدی یا مه‌زن دووره ، ژبه‌ر کو نیزیکی مالن مالباتا شیرکه‌رایه له‌وما بنافنی مرگه‌فتا شیرکه‌را ژێ هاتیه نیاسین . (الکتانی ، ۲۰۱۰ : ۲۰) ، نوکه‌ نافنی وئ کره‌ مرگه‌فتا سولتان حسین . (سه‌ره‌دانه‌کا مه‌یدانی یا نفیسه‌ری گوتاری) .

_ سولتان حسین ئه‌وی ئافاکیه‌ری مه‌دره‌سه‌یا بنافنی قوبه‌هان ، ب زیره‌کی و زه‌فه‌ری یا وه‌رزی و مه‌ردینی و دادپه‌روه‌ری و فه‌نجین به‌رنیاس و نافداره ، (الشمدینی ، ۱۲۱۰هـ : ۱۷) .

۲. گرنگیدانا سولتان حسین ب نافه‌ندی زانستی

دناف میرگه‌ها به‌هدینان دا هنده‌ک ژ میرین وئ گرنگیه‌کا گه‌له‌ک باش ب لایه‌ن ره‌وشه‌نبیری و زانستی و زانینی دایه ، نه‌خاسمه‌ د بواری زانستین شه‌ری دا ، ئه‌فه‌ ژێ هه‌که‌ میر بخو ژێ ژ که‌سین زانا و پشته‌فانی زانینی بیت ، ئه‌ف په‌نگه‌دانه‌ پتر ل سه‌رده‌مێ وی دا په‌یدا بوویه ئیک ژ که‌فتنیر مه‌دره‌سه‌یین به‌هدینان ل ئامیدی مه‌دره‌سه‌یا (القضاء) ه‌ کو نافنی وئ ب (قازی) ژێ هاتیه یا کو دیروکا وئ فه‌دگه‌ریته سه‌دی ۱۴ز ، به‌لگه‌ ژێ بۆ فنی چه‌ندی ته‌وه‌ کو ئیک ژ ده‌ستنفیسی ل فنی مه‌دره‌سه‌یین هاتیه نفیسین فه‌دگه‌ریته بۆ سالا (۷۷۶مش / ۱۳۷۴ز) ئه‌و ژ په‌رتووکا (کتاب فقهی) ” محمد بن مولانا شیخ آقدل بن احمد بن محمد بن علی البا...في بلدة العمادية...في المدرسة المسمى بالقضاء ۷۷۶ هـ“ . (القرداغي ، ۲۰۱۴ : ۴۶۳) ، نانکو ئه‌ف مه‌دره‌سه‌یه به‌ری فنی میژوویی هه‌بوویه ، گه‌رؤکفان عوسمانی ئه‌ولیا چه‌له‌بی ژێ ل سالا (۱۶۵۶ز) نافنی وئ ب (قازی) ئینایه و ل دۆر فنی مه‌دره‌سه‌یین گوتیه : ئه‌ف مه‌دره‌سه‌یه ژ هه‌می که‌فتنه‌، هه‌ر که‌س ئیکجار دفنی خواندنگه‌هیدا بیژیت (بسم الله) دئ بیته ته‌فسیرناس و فه‌رموده‌زان!، بیره‌کا ئافا زه‌لال هه‌یه ، دحه‌وشا وئ دا داره‌کا کاژێ هه‌یه وه‌سا یا بلنده‌ کو دگه‌هیته ئه‌سمانی!، و بیه‌نا به‌لگین وئ دفنا شاگردان پر دکه‌ت. (گولی ، ۲۰۱۶ : ۴۰) .

میر سولتان حسین وه‌لی ژێ ژ وان میرین میرگه‌ها به‌هدینانه‌ کو ئه‌ف بیافه‌ ب گرنگی فه‌ فه‌گرتی و پوبته‌ک باش داینه ده‌ستنفیس و شاکار و به‌ره‌مین زانایان ، نافهاتی گه‌له‌ک گرنگی ب زانا و زانینی دایه و گه‌له‌ک په‌رتووک وه‌ک وه‌قف پیشکیشی مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان کرینه‌ کو ب ئافاکیه‌ری وئ ده‌یته نیاسین و مه‌دره‌سه‌یا نافیری ژلاین وی فه‌ هاتبوو نووژنه‌نکرن و به‌رفه‌هکرن و سه‌خبیرکرن ، له‌وما مه‌دره‌سه‌ ده‌ژماره‌کا ده‌ستنفیسان دا بنافنی (السلطانية) و (الحسينية) هاتیه نافکرن ، ئه‌ف نافلیکرنه‌ هه‌ر بۆ نافنی وی فه‌دگه‌رن بۆ نمونه‌ : دئیک ژ که‌فتنیر ده‌ستنفیسی ل فنی مه‌دره‌سه‌یین هاتیه نفیسین تیدا هاتیه دیارکرن : « وقع الفراغ من التسويد يوم الاثنين من الشهر شوال في مدرسة

السلطانية المنشارة في قرية قبهان المتصقة بزيارة محمد الباقر زاده الله شرفاً سنة ۹۴۸ هـ (۱۵۴۲ م) «(البختي، مخطوط : ۹۴۸ هـ : ۶۴) ، ئەفە ژێ گروفتی وێ چەندێ یە ل دەستپێکی مه‌دره‌سه هەر بنافی وێ بخو هاتیه ناکرن و پاشی بنافی وێ گوندی مه‌دره‌سه لئ هاتیه ئافاکرن ، ئەفە ژێ ئیکەم و ئیکانه بەلگه‌یه ده‌یته دیارکرن کو نافی (قوبه‌هان) هەر ژ نافی گوندی هاتیه وه‌رگرتن.

مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان

ژنافدارترین نافه‌ندی زانستی یێن سولتان حسین ئافاکری و نووژهنکری. مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان، ئەف مه‌دره‌سه‌یه دکه‌فیه باکورێ رۆژنافا که‌لا ئامیدی ل نه‌الا دیبۆن (شه‌قلفات) ل رووباری ئامیدی ، کو گوندی (رووباری) ژێ گونده‌کی که‌فنه و نافی وێ دده‌ستنیسه‌کا (۸۷۴ مش / ۱۴۶۹ز) هاتیه ، (د.تاریق پاشا ئامیدی) ئیک ژ وان نفیسه‌رانه یێن ل دوو قوبه‌هان نفیسی دبابه‌تی خو دا دیار دکه‌ت کو خواندنگه‌ها قوبه‌هان ل سالا (۱۳۳۴ز) ژلاین دامه‌زرینه‌ری میرگه‌ها ئامیدی (به‌هدینان) میر(بهانه‌ددین) هاتیه ئافاکرن.(العمادي ، ۲۰۰۶ : ۷۳) ، به‌لئ چ به‌لگه‌یێن فه‌ر بو فئ چەندێ نین، به‌لئ ده‌مێ دیرۆکفانی کوردی مه‌زن شه‌ره‌فخانی به‌دلیسی (۱۵۴۳_۱۶۰۱/۲/۱۶ز) د شه‌ره‌فنامه‌ی دا کو ل سالا (۱۵۹۷ز) هاتیه نفیسی، ده‌مێ به‌حسێ میرگه‌هان دکه‌ت، ئاماژه دکه‌ت کو میرگه‌ها به‌هدینان ژ میر (بهانه‌ددین) هاتیه و ره‌فیشتا وێ به‌ری نیزیکی ۴۰۰ سالان حوکمداری ل ئامیدی کریه و هه‌که ئەم میژوووا نفیسینا شه‌ره‌فنامه‌ی و ۴۰۰ سالان هه‌فه‌ر به‌کەین نابیه‌ میژوووا نافهاتی دیارکری ، به‌لکو ده‌شێن بێژین ل سه‌دی سێزدی دا میرگه‌ه دروست بوویه ئانکو مه‌ سالا ده‌ستنیشانکری نینه ، دیسان به‌هرا پتیرا جارار ده‌مێ که‌سه‌ک جهه‌ک ئانکو نافه‌نده‌کی زانستی بان ئایینی ئافا بکه‌ت گومان تیدا نینه دئ نافی وێ که‌سی هه‌یته‌دانان ، خواندنگه‌ها قوبه‌هان ژێ ب میر(بهانه‌ددین) نه‌هاتیه ناکرن.

هه‌ژێ یه‌ بێژین ل دوو ژێده‌ری په‌سه‌ن و هژماره‌کا ده‌ستنیسیان به‌هرا پتر دووپاتی ل سه‌ر وێ چەندێ دکه‌ن کو ئەف مه‌دره‌سه‌یا دیرۆکی ل سه‌رده‌مێ (سولتان حسین وه‌لی ۱۵۳۳_۱۵۷۳ز) هاتیه ئافاکرن (نووژهنکرن و به‌ره‌فه‌هکرن) ، ئەف چەنده ژێ بو چەند خالان فه‌دگه‌پیت :

خالا ئیکێ : ده‌نده‌ک ده‌ستنیسی پهرتووکخانه‌یا موقتییت ئاکری دا دوو ژ که‌فترین ده‌ستنیسیان هه‌نه ئیک یا سالا (۸۷۴ مش) یه‌ کو دیبته(۱۴۶۹ز) ل گوندی رووباری هاتیه نفیسی کو هەر نیزیکی مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان و یا دووی یا (۸۷۶ مشه‌ختی) دیبته (۱۴۷۱ زایینی) نافی زانابه‌کی ئامیدی تیدا هاتیه بنافی (مه‌مه‌مه‌د کورێ عومه‌ر شیفکی یئ ئامیدی).(العمادي ، ۸۷۶ هـ) ، (رێکانی ، ۲۰۲۰ : ۴۳_۴۴) ، ئەف به‌لگه‌نامه گه‌له‌ک نیزیکی میژوووا سولتان هه‌سه‌ن (۱۴۶۵_۱۵۳۳ز)ه‌ کو دیبته بابی (سولتان حسین وه‌لی) ، د هەر دوو به‌لگه‌نامه‌یا دا نه‌ نافی مه‌دره‌سه‌ی و نه‌ نافی سولتان هه‌سه‌ن نه‌هاتیه کو وێ ئافاکرییت، ل دوو ف ئه‌فان ژێده‌ران هه‌تا دووماه‌یا سه‌دی پازدی ژێ چ به‌لگه‌ ل سه‌ر ئافاکرنا مه‌دره‌سه‌یا (قوبه‌هان) دده‌ستی مه‌ دا نین، ئانکو پشتی هاتنا (سولتان حسین وه‌لی) ئەوئ سه‌رده‌مێ وێ ب سه‌رده‌مێ ژیرین ده‌یته ناکرن ژبه‌ر کو گه‌له‌ک گرنگی ب ئافاکرنا خواندنگه‌ه و مزگه‌فت و پر و که‌له‌ا دایه و شه‌ره‌فنامه‌ی ژێ دا گه‌له‌ک په‌سنا وێ هاتیه‌کرن کو مروّفه‌کی زانا و دیندار و تیگه‌هشتی یه‌ و ئەفە ئاماژه‌که‌ کو گرنگی ب مه‌دره‌سه‌یێن ئایینی دایه‌.

خالا دووی : یا کو مه‌ پتر نیزیکی پشتراستی بکه‌ت ، پتیرا ده‌ستنیسی و وه‌فین خواندنگه‌ها قوبه‌هان موه‌را (سولتان حسین وه‌لی) ل سه‌ر هه‌به‌ و ژلای و یقه‌ هاتینه وه‌قف کرن.

خالا سێی : د چەندی ده‌ستنیسیان دا نافی مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان ب(الحسینیة) هاتیه.(الکتانی ، ۲۰۰۹ : ۳۶) ، ئەفە ژێ هەر مه‌به‌ست ب نافی سولتان حسین وه‌لی یه‌ ، دیسا ده‌نده‌ک ده‌ستنیسیان دا بنافی (السلطانية) ژێ هاتیه دیارکرن.(الکتانی ، ۲۰۰۹ : ۳۸) ، ئەو ژێ هەر ژبه‌ر نافی وێ هاتیه (سولتان حسین) و ددیرۆکا به‌هدینان دا کو دگه‌ل هه‌ردوو میران (سولتان هه‌سه‌ن و کورێ وێ سولتان حسین وه‌لی) په‌یفا سولتان دگه‌ل نافی وان هەر دوو‌کا هاتیه ئانکو په‌یفا سولتان بخو ژێ هەر ژ پیکه‌اتا نافی وانه نه‌کو ناسنافی ده‌سته‌لاتدارین.

هه‌روه‌کی دده‌ستنیسه‌کا سالا (۹۴۸مش / ۱۵۴۲ز) نافی مه‌دره‌سه‌ی ب (مه‌دره‌سه‌یا سولتانیة) هاتیه .(البختي ، ۹۴۸ هـ : ۶۴) ، ئەفە ژ که‌فترین و نیزیکیترین ده‌ستنیسه‌ بو سه‌رده‌مێ سولتان حسین وه‌لی ، ئەفە ژێ گروفه‌یه بو وان ئاماژه‌دانن شه‌ره‌فنامه‌ی دیارکری کو (سولتان حسین) وه‌سا یئ ب نافدار بوو هه‌می میرین کوردان بوچووین وێ وه‌رگرتن، دیسا دئ بو ئیکلاکرن میژوووا ئافاکرنا وئ دئ مینیت هه‌تا به‌لگه‌یه‌کا فه‌ر و به‌جه‌ و سه‌رراستکری دیاردییت.

هه‌ژێ یه‌ بێژین گه‌له‌ک زانیین مه‌زن ل سه‌ر ئاستی کوردستانی و عیراقی ژ فئ خواندنگه‌هێ شاگرده‌ بووینه و پاشی بووینه سه‌یدا و زانیین

مه‌زن و پیشکەفتی، پتربا نفیسەر و میر و زانا و هۆزانشان و تیگه‌هشتی شاگردین فی خواندنگه‌هی بووینه بان ل سه‌رده‌ستی وان پیگه‌هشتینه و ل به‌ر ده‌ستی وان زانا و مامۆستایان هاتینه په‌روه‌رده‌کرن و باوه‌رنامه‌یا زانانین وه‌رگریه و فه‌ریژا هه‌موویان بۆ قوبه‌هان فه‌دگه‌ریت ، قوبه‌هان بوویه رووگه‌هه‌کا مه‌زن یا سه‌ره‌کی و هه‌ر چار پارچین کوردستان کومکریه، (مه‌لا مه‌حمودئ به‌وسی / مزووری ژووری) ل سالا (۱۶۸۹ز) چوو به‌ردلوڤانیا خودئ کو سه‌یدایی ل چه‌ندین مه‌دره‌سه‌یا کریه و ئیکه ژ سه‌رکیشین زانانین مه‌دره‌سه‌یا (قوبه‌هان) و زانانین دووڤ دا هاتینه هه‌موو فه‌ریژا زانین و نیشادانا ئه‌فی زانانین مه‌زن، وه‌ک زانا و هۆزانشان (مه‌لا خه‌لیلی سیرتی ۱۷۵۰-۱۸۴۳ز) خه‌لکئ سیرتی یه‌ ل کوردستانا باکور، ده‌ستنیسه‌کا فی زانایی هه‌یه کو میژوویا وئ بۆ سالا (۱۱۹۲ مشه‌ختی) کو دبیته (۱۷۷۸ زاینی) ل قوبه‌هان نفیسی یه، و هه‌مان سال زانابه‌کئ دی هه‌یه بناڤئ (مه‌لا عه‌بدولاه‌ئ ریکانی یئ مامیسی: مرن ۱۷۹۵ز) کو ل دووماهیین سالیین سه‌دئ هه‌ژدئ مفتین زاخۆ بوو، چه‌ندین ده‌ستنیس ب زمانین (عه‌ره‌بی، فارسی، تورکی) هه‌نه ل قوبه‌هان نفیسیه‌ دگه‌ل هه‌ندک پارچه و په‌یقین کوردی، (ریکانی ، ۲۰۱۸ : ۶۶-۶۷)، و زانانین مه‌زن (مه‌لا به‌حیاب مزووری : مرن ۱۸۳۹ز) کو ب مه‌زترین زانانین به‌هدینان ده‌پته هه‌ژمارتن و ب مفتین ل سه‌ر ئاستئ عیراقی بوویه ئه‌فه هه‌موو ژ فه‌ریژا سه‌یداییین (قوبه‌هان) بووینه ل به‌رده‌ستی مه‌لا مه‌حمودئ به‌هدینی باوه‌رنامه وه‌رگریه ئه‌وئ ل سالا ۱۷۸۷ز چوو به‌ردلوڤانیا خودئ. (ریکانی ، ۲۰۲۰ : ۸۱).

دیسا زانابه‌کئ دی هه‌یه (مه‌لا ره‌سوولئ سوورچی) کو ده‌ستنیسه‌کا وی هه‌یه، ل سالا ۱۶۶۷ز ل کوردستانا رۆژه‌هلات ل باژیری سه‌قز نفیسی یه کو وی ده‌می ل سه‌قز مامۆستا بوویه ، (مفتی ، ۲۰۱۳ : ۱۳۰-۱۳۶)، ژیدەر ئاماژه ب وئ چه‌ندئ دکه‌ن کو میره‌کئ ئامیدئ ژ به‌ر زانینا وی داخا کریه به‌پته ئامیدئ و بوویه ریفه‌به‌ر و مفتین خواندنگه‌ها (قوبه‌هان)، ئانکو فی خواندنگه‌هی هه‌می پارچه‌یین کوردستانین بخوفه‌ گریدایه.

هه‌روه‌سا ل (قوبه‌هان) بزافا وه‌رگیرانئ ژ هاتیه‌کرن و پیشتر مه‌ ئاماژه ب ده‌ستنیسیه‌کئ دا کو ل سالا (۱۱۹۲ مشه‌ختی) کو دبیته به‌رامبه‌ر (۱۷۷۸ زاینی) هاتیه نفیسین، رۆژنامه (الجدید) ئیک ژ ده‌ستنیسیه‌کانه کو گریدایه ب فه‌له‌کناسین فه، زانا (عه‌للامه‌یین کوپئ مه‌حمودئ به‌وسی) ب زمانئ تورکی نفیسیه و دووڤ دا هاتیه وه‌رگیران بۆ زمانئ فارسی و مه‌لا(عه‌بدولاه‌ئ ریکانی/ مامیسی) ژ فارسی نه‌سخ کریه، گه‌له‌ک ئاماژه هه‌نه کو گرنگی ب هوزان و ئه‌ده‌بیاتا کوردی ژ هاتیه‌دان، دیسا فه‌ره‌ه‌نگۆکه‌کا بچووک هاتیه نفیسین په‌یقین کوردی، عه‌ره‌بی، تورکی و فارسی تیدانه ئه‌فه ژ پتر جه‌ئ فه‌کولینئ و سه‌ر راوستاندنئ یه. (ریکانی ، ۲۰۲۰ : ۵۸-۵۷).

قوبه‌هان د گه‌شتا ئه‌ولیا جه‌له‌بی دا

گه‌رۆکفانئ عوسمانی ئه‌ولیا چه‌له‌بی (۱۶۱۱-۱۶۸۴ز) ئه‌وئ ل سالا ۱۶۵۶ز سه‌ره‌دانا ئامیدئ کری سه‌بارت فی مه‌دره‌سه‌یین دبیتیت : " ئه‌ف مه‌دره‌سه‌یه دکه‌فیته دین که‌لئ دا، دناڤ باغ و بووستانان دا، هند مه‌زنه خو دئ بیژی که‌لایه، ل سه‌ر بانئ وئ شازده قوبه‌یین (گومبه‌دین) موکوم هه‌نه، ژ (۶۰) حوجره‌یان (ژووران) پیگه‌هیت، و دناڤ حه‌وشا ویدا برکه‌کا ئافئ و جووبار و نافورین ئافئ هه‌نه، و ل هه‌ردوو ره‌خین جاده‌یا وئ گول هاتینه چاندن. ل زفستان و هاقینان دناڤه‌را ۳۰۰-۴۰۰ شاگردان تیدا دخوینن، و هه‌می جورین زانست و هونه‌ران تیدا ده‌پته خواندن، هه‌ر ژ زانستئ ئه‌ره‌ستووی هه‌تا زانستئ سرۆشتی! هژماره‌کا مه‌زن ژ باغ و بووستان و دوکان و ئاشه‌کئ ئافئ ب ره‌خفه هاتیه ئافاکرن و داهاتئ وان وه‌قفا مه‌دره‌سئ یه، ئه‌فه ژبلی داهاتئ دیر و که‌نیه‌سه و کنیشتا و جزیا ۵۰ گوندین فله‌یان ، سه‌یدایی مه‌زنئ وئ (ریفه‌به‌رئ وئ) شیخولئیسلامئ (موفتین) میرگه‌هی به ، ل میه‌فانخانه‌یا وئ رۆژانه دوو دانیین خوارنئ ده‌پته دانان. و چونکه ئه‌ف مه‌دره‌سه‌یه ب ره‌خ پرا (قوبه‌هان) هاتیه ئافاکرن له‌وما ب نافی (مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان) ده‌پته نیاسین، به‌لئ ئافاکه‌رئ وئ (سولتان حسین)ه، لئ پتربا کوردان دبیتنئ (مه‌دره‌سه‌یا قوبا). ب کورتی دبیتن ئه‌ز یازده سالان ل وه‌لاتئ کوردستانئ گه‌ریایمه به‌لئ من چ خواندنگه‌هیین وه‌کی فی نه‌دیتینه. (۳۰۶-۳۰۵ : ÇELEBI, ۲۰۰۰). (گولی ، ۲۰۱۶ : ۴۰).

ژ وه‌قفین سولتان حسین وه‌لی بۆ مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان

هه‌ژ یه بیژین کو ژ بلی ئافاکرن و نووژهنکرن مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان ، هه‌ر ژ گرنگیدانین سولتان حسین ب زانین و زانایان ، دانانا په‌رتووکخانه‌یه‌کا به‌رکه‌فتی بوویه بۆ هه‌مان مه‌دره‌سه و وه‌قف کرنا په‌رتووکین بزاره ، ئه‌ف چه‌نده ژ ی ل سه‌ر چه‌ندین ده‌ستنیسان هاتیه دیارکرن کو موه‌را وی ژ ی ل سه‌ر هاتیه دانان (۲). و ل سه‌ر موه‌را وی ب فی په‌نگی هاتیه نفیسین (الوائق بالملك الناس سلطان حسین بن حسن العباس).

2 () ژ نمونه‌یین وان ده‌ستنیسین کو موه‌را سولتان حسین ل سه‌ر. بئیره باشکویین ژماره (۵).

تیک : وه‌قفین په‌رتووکان (ده‌ستنیس)

پشتی مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان هاتیه ئافاکرن ، ژ بو کو پتر مفا ژ خواندن و فیرکنا وی بهیته وه‌رگرتن ، سولتان حسین په‌رتووکخانه‌یه ک ژ بو دانایه و چه‌ندین ده‌ستنیس ژ بو کرینه دیاری و وه‌قف ، ل فیرتی دتی ئاماژ ده‌ینه چه‌ند نموونه‌یه‌کان ژ وان ده‌ستنیسان وه‌ک :

_ قبهان : (۲۰۸۴۷) (٢): شرح المحرر علیه وقفية :

قد وقف و حبس و سبل امیر امراء الکرام و کبیر کبراء العظام ذو القدر والاحتشام سلطان حسین بن سلطان المرحوم [حسن] هذا المجلد من کتاب ...على المدرسة المسماة بقبهان حسبة لله وطلباً لمرضات الله ، فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذین یبدلونه ،(القرداغی ، ۲۰۱۴ : ۳۳۹).

_ قبهان : (۲۰۸۵۸) : علیها وقفية : الامیر الکبیر العادل سلطان حسین بك على المدرسة السلطانية [قبهان] في تاریخ ۹۷۸ هـ ، الجزء الرابع من شرح المنهاج،(القرداغی، ۲۰۱۴ : ۳۳۹). ئانکو ئەف په‌رتووکه ل سالا ۹۷۸ مش (۱۵۷۰ز) ژلای سولتان حسین فه بو خواندنگه‌ها قوبه‌هان هاتیه وه‌قف کرن.

_ قبهان : (۲۰۸۶۵) : اسنی المطالب شرح روض الطالب : الناسخ : احمد بن علی بن عبدالرحیم ...الشافعی ۹۱۴ هـ ، هذا ما وقفه و حبس و سبل الامیر العالم العادل سلطان حسین بك على مدرسته سنة ۹۷۸ هـ ، (القرداغی ، ۲۰۱۴ : ۳۴۰). ئانکو ئەف په‌رتووکه ل سالا ۹۷۸ مش (۱۵۷۰ز) ژلای سولتان حسین فه بو خواندنگه‌ها قوبه‌هان هاتیه وه‌قف کرن.

_ قبهان : (۲۰۸۷۴) : الناسخ : عثمان بن سلمان سنتي ۸۹۵ هـ ، هذا ما وقف و حبس و سبل الامیر الاعظم سلطان حسین بن حسین [حسن] بیک علی مدرسته القبویة وقفا صحیحا شرعیاً بشرط ان لا یرخر من المدرسة الا ثلاثة ايام و بإذن المدرس(وعليه ختمه) ، (القرداغی، ۲۰۱۴ : ۳۴۰). ئانکو شیوازی وه‌رگرتنا په‌رتووکان (ئیسعیاره) هه‌بوویه، به‌لن ب مه‌رجه‌کئ کو ژ سئ رۆژان نه‌بوریت و ب ده‌ستووریا سه‌یداین مه‌دره‌سه‌ی ب و ب موهرا وی بیت.

دوو : وه‌قفین مه‌زاختنی

تیک ژ پینگاقین دیتر یین سولتان حسین بو پووته‌دان ب زانین و زانستان و لایهن ره‌وشه‌نییری ، دیارکرن و وه‌رگرتنا وه‌قفان بوویه ژ هژماره‌کا گوندان و دیر و کنبشته‌یان ، کو ئەف چه‌نده تا پشتی وی ژ ی بهره‌وام بوویه بو مه‌دره‌سه‌یا قوبه‌هان ، هه‌روه‌کی د فی لیسته‌کا ل ژیری دا دیار ، (فندی ، ۱۹۹۸ : ۹۰_۹۱). (رؤوف ، ۲۰۱۱ : ۲۷) :

ژ	نافی گوند و دیر و که‌نیشته‌یان	کوژمه (پاره)
۱	گوندی بیبادی (فلا)	۷ قوروش و چاریکه‌ک
۲	گوندی هه‌مزیک	۷ قوروش و چاریکه‌ک
۳	دیرا فه‌دش	۵ قوروش و چاریکه‌ک
۴	دیرا بیناتی	۳ قوروش و چاریکه‌ک
۵	دیرین گوندین ئینشکی و ئه‌ره‌دنا (دیرا قدیسه ئه‌شمونی و قدیسه سلطان ماهیدوخت) و تن و داوودین	هه‌ر تیک ژ وان ۷ قوروش و چاریکه‌ک
۶	که‌نیشته‌یا شیخو (شخو)	۷ قوروش و چاریکه‌ک
۷	دیرا دهی	۵ قوروش و چاریکه‌ک
۸	دیرا مانگیشکی	۷ قوروش و چاریکه‌ک
۹	که‌نیشته و دیرا که‌ربلی	هه‌ر تیک ژ وان ۷ قوروش و چاریکه‌ک
۱۰	دیرا فه‌لاشکی	۳ قوروش و چاریکه‌ک

۱۱	که‌نیشته‌یا سندۆری	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۱۲	که‌نیشته‌یا دهۆکن	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۱۳	دېرا دهۆکن	۷ قوروش و چارپکه‌ک و ۵ به‌غدادی
۱۴	دېرا مالتا و سیمیل و سیچن و قه‌سر ئیزدین و دیر و ئالۆکا و تلخس	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۱۵	که‌نیشته‌یا به‌راشئ	۷ قوروش و چارپکه‌ک
۱۶	دېرا خورپنئ و بیوزئ و چه‌لۆکن و میزئ و باره‌مینکئ و ئافۆکن	۷ قوروش و چارپکه‌ک
۱۷	دېرا ئاتۆشئ	۷ قوروش
۱۸	دېرا بیگه	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۱۹	دېرا بیدۆلی	۷ قوروش و چارپکه‌ک
۲۰	که‌نیشته‌یا دزئ	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۲۱	دېرین خدره و نازه‌خ و هه‌رماش و بلان و بیروباسفرئ	هه‌ر ئیک ژ وان ۷ قوروش و چارپکه‌ک
۲۲	دېرا تله	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۲۳	که‌نیشته‌یا عومرانین	۱۰ قوروش
۲۴	دېرین سیانکئ و ئه‌رکن و دیرک	هه‌ر ئیک ژ وان ۷ قوروش و چارپکه‌ک
۲۵	دېرا کسه و ئارتوک	هه‌ر ئیک ژ وان ۷ قوروش و چارپکه‌ک
۲۶	دېرا سیانئ	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۲۷	دېرا هه‌رنئ	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۲۸	دېرا ده‌فرئ	۷ قوروش و چارپکه‌ک
۲۹	دېرا شه‌رمئنئ	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۳۰	که‌نیشته‌یا شوش	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۳۱	هه‌می دیرین ده‌فه‌را رپکان	هه‌ر ئیک ژ وان ۷ قوروش و چارپکه‌ک
۳۲	دېرا گوندئ گوندک	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۳۳	که‌نیشته‌یا گوندئ گوندک	۷ قوروش و ۵ به‌غدادی
۳۴	دېرا خه‌ردز	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۳۵	دېرا خربه	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۳۶	که‌نیشته‌یا ئاکرئ	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۳۷	دېرا ئاکرئ	۷ قوروش و ۵ به‌غدادی
۳۸	که‌نیشته‌یا بجیل	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۳۹	دېرا که‌لاتئ	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۴۰	دېرا که‌له‌دیرئ	۷ قوروش و چارپکه‌ک
۴۱	که‌نیشته‌یا که‌له‌دیرئ	۱۰ قوروش و ۵ به‌غدادی
۴۲	دېرا کوانئ و دېرا گوندئ دیرئ	۷ قوروش و چارپکه‌ک

۴۳	دیرا درگتی	۱۰ قوروش و چاریکهك
۴۴	دیرا بینكوك	۷ قوروش و چاریکهك

هەژى گوتنى يە هژمارەکا پەرتووک و گوتاران یین تاییەت ب مەدرەسەیا قوبەهان فە هاتینە چاپکرن و بەلافکرن ، هەرۆهکی د قن لیستەیا ل ژیری دا هاتینە دیارکرن (هندی مه ئاگههه ل سەر ههین و بەردەست).

بیلۆگرافیا چاپکری و بەلافکرتین ل دۆر مەدرەسەیا قوبەهان

پەرتووک	گوتار (رۆژنامە و گوڤار)
د.مسعود مصطفی الكتانی ، مدرسة قوبا _ قوبهان (ذلك الطود الشمس الأفلة). (دهوك : ۲۰۰۹).	مه حمود ئەحمەد موحەممەد ، روناکیەك بۆ سەر شوینەواری رۆشنبیری له كوردستان خویندگای قوبان ، رۆژنامەى هاوكاری ، ژماره ۷، ۲۷ / ۱۰ / ۱۹۸۳.
	عبدالقیب یوسف ، شیعرین چەند شاعیرەکی کەفن ددەستنیسین مەدرەسا قوبەهان دا ، گوڤاری رۆشنبیری نوێ ، ژماره ۱۱۹ ، ۱۹۸۸.
	محمد علي القرداغي ، وثائق عن مدرسة قبهان ، جريدة العراق ، العدد ۵۹۴۳ ، ۲۵ كانون الثاني ۱۹۹۶.
	عبدالکريم فندي ، واردات مدرسة قوبا ، مجلة دهوك ، العدد (۵) ، ۱۹۹۸.
	حسين علي البرواري ، من مدارس كوردستان الدينية مدرسة قبهان في ئاميدي (العمادية) ، مجلة دهوك .العدد (۱۰)، ايلول ۲۰۰۰.
د.سعيد محمد أحمد ، مدرسة قبهان في العمادية و دورها في نشر العلوم الاسلامية في كوردستان ، (دهوك : ۲۰۱۳).	د.مسعود مصطفی کتانی ، ايضاح تاريخي حول مدرسة قوبا (قبهان) في العمادية ، مجلة دهوك ، العدد (۱۱)، كانون الاول ۲۰۰۰.
(ئەفە دینیات دا نامەیا ماستەری بوویە).	
مەدرەسەیا قوبەهان (رۆل وئ دپیشقەبرنا ئەدەبن کلاسیکی کوردیدا) ، (دهوك : ۲۰۲۱).	طارق الباشا العمادي ، كوردستان و المسيرة الثقافية من مدرسة (جامعة) قبهان الى جامعة السليمانية ، مجلة دهوك .العدد (۳۱)، ۲۰۰۶.

<p>د.م.ف. کارل نوفاجیک _ د.نرمین علی محمدآمین ، دراسة لمدرسه قبهان في العمادية ، ت : عبدالمجيد محمد سعيد ، مجلة سوبارتو ، العدد (٤ _ ٥) ، صيف ٢٠١١.</p>	
<p>د.م.ف. کارل نوفاجیک _ د.نرمین علی محمدآمین ، فه کۆلینهک ل سەر خاندنگهها قوبههان ل ئامیدین ، و : کوفان ئیحسان یاسین ، گوڤارا سیلاف ، ژماره (٦٦) ، چریا ئیکتی ٢٠١١.</p>	
<p>هێرش کهمال ریکانی ، دەستنقیسهکی زانای خواندنگهها قوبههان مهلا عەبدوللای مامیسی ، گوڤارا نیژهن ، ژماره ٤ ، ٢٠١٥.</p>	
<p>ئیسماعیل بادی ، مەدرەسەیا قوبەهان و رهۆشا ئەدەبیاتا کوردی چهرخێ ههفتی مشهختی (١٣زایینی) نافدارترین زانا و شاعریت دهفەرا بههدینان ، ZapHavzasiUlemasiSempozyumu, Cilt ٢, (Hakkari) : ٢٠٠٩.</p>	

ئەنجام

د قی قه کۆلینتی دا بو مه چه ندين خال و ئەنجام دیار بوون ، ل قیری دئی د چند خالان دا ب کورتی دیارکەین :

_ سولتان حسین وهلی گەلەک گرنگی ب بیافی زانین و رهوشه نیبری دایه ، گرۆفه زی بو قی چەندی ئافاکرنا مەدرەسە و پەرتوو کخانەیان و دابینکرنا ژیدەرین زانستی یه.

_ خواندنگهها قوبههان ژ نافدارترین نافه ندين زانستی و رهوشه نیبری بوویه ل سەر ئاستی میرگهها بههدینان و دهفهرین دهوۆبه ر.

_ بهری خواندنگهها بنافی قوبههان بهرنیاس بییت ، ل دهستپیکتی هەر بنافی (السلطانية) و (الحسينية) دهاته نیاسین ، ئەفه زی به لگه یه بو ئاماژهدانا گرنگیدانا سولتان حسین وهلی ب ئافاکرنا نافه ندين زانستی و نافبری ئافاکەر و دامه زریه ری خواندنگهها نافهاتی بییت.

_ سولتان حسین ژ بلی کو که سایه تیه کی سیاسی و لهشکه ری بوویه ، ل سەر دهستی زانا پهروه ده بوویه و که سه کی خودیناس و زانا زی بوویه ، لهوما ب پاشنافی (وهلی) هاتیه نافکرن و نیاسین.

_ سەردەمى وی چرای زانستی گه شتر لی هاتیه و مەدرەسەیا قوبەهان بوویه زانینگههه کا مەزن و رووگههه کا زانینتی بو دهفهرین دیتەر زی یین کوردنشین.

_ ئەو سالۆخه تین میژوونقیسی کورد شه ره فخانیه دهلیسی ده رهه قی سولتان حسین دا گو تین ، ب کریار زی رهنگه فهدانا خو د که سایه تی و سەردەمى وی دا دیار بوویه.

لیستا ژیدهران :

ئیک _ به لگه نامه و دهستنقیس :

أ _ به لگه نامه :

_ دفتر مهمه رقم : ١٩ ، حكم رقم : ٤٣٨.

_ دفتر مهمه رقم : ٢٥ ، حكم رقم ٨٣.

_ دفتر مهمه رقم : ٢٥ ، حكم رقم : ٢٨٩.

_ دفتر مهمه رقم : ٢٥ ، أحكام : ٣٠٦_٣٠٩.

ب_ ده ستقيس :

الاكاسري ، شرف بن شمس الدين (البدليسي).(مخطوطة : ١٠٠٥هـ_١٥٩٧م). شرف نامه تاريخ كردستان.

بايه زيدي، مهلا مه محمود. شرفخان بدليسي . (ده ستقيس : ١٢٧٥مش _ ١٨٥٨ز). شرفنامه (تواريخ قديم كردستان) . جلد اول .

البختي محمد بن محمود البرواري (الناسخ) .(مخطوطة : ٩٤٨ هـ / ١٥٤٢ م). مجمل الاصول في الاحكام.

ابن عبدالظاهر ، محيي الدين أبو الفضل عبدالله المصري.الالطاف الخفية في السيرة الشريفة السلطانية الملكية الأشرفية ، (مخطوطة)، مكتبة ميونخ ، رقم التسلسل : ٤٠٥ ، ج٣.

الشمديني ، طه بن ملا عزيز بن ملا محمود بن ملا حسين بن الشيخ هقند (الناسخ) .(مخطوطة : ١٢١٠هـ_١٧٩٥م).الشجرة الزيوكية.

العمادي ، محمد بن عمر بن حسن الشيفكي (الناسخ) .(مخطوطة : ٨٧٦هـ_١٤٧١م).

الامام النووي ، اذكار النووي.

دوو_ پهرتووك :

أ_ ب زمانئ عه ره بي :

ثاميدي ، كاوه فريق أحمد شاوهلي. ٢٠٠٠. إماره بادينان ١٧٠٠_١٨٤٢ دراسة سياسية اجتماعية ثقافية.أربيل : مؤسسة موكراني للطباعة و النشر.

ابن العبري (ت : ١٢٨٦ م) . ١٩٩١. تاريخ الزمان لأبي الفرج جمال الدين ابن العبري ، نقله الى العربية : الأب إسحق أرملة . قدم له الأب جان موريس فيه. بيروت : دار المشرق.

رؤوف ، عماد عبدالسلام. ٢٠٠٩. الشجرة الزيوكية وثيقة نسب أمراء بهدينان و تاريخهم (دراسة و تحقيق) . أربيل : مكتب التفسير للنشر و الإعلان.

_____ ٢٠٠٩. السلطان حسين ولي أمير بهدينان ٩٤٠_٩٨١هـ/١٥٣٣_١٥٧٣ م . هولير.

_____ ٢٠١١. المعجم التاريخي لإماره بهدينان. ط ١. أربيل : مطبعة الحاج هاشم.

رؤوف ، عماد عبدالسلام _ محمد أمين ، نزمين علي. ٢٠١١. شواهد المقبرة السلطانية في العمادية. أربيل : من مطبوعات الاكاديمية الكوردية.

العمرى ، ابن فضل الله (ت : ١٣٤٩م) . ٢٠١٠. مسالك الابصار في ممالك الامصار، تحقيق : كامل سلمان الجبوري. ج ٣ . بيروت : دار الكتب العلمية .

عواد ، كوركيس . ١٩٨٦. خزائن الكتب القديمة في العراق منذ أقدم العصور حتى سنة ١٠٠٠ للهجرة . ط ٢ . بيروت : دار الرائد العربي.

القرداغي ، محمد علي . ٢٠١٤. كنوز الكرد في خزائن دار المخطوطات العراقية . ج ٢. أربيل.

الکتانی ، مسعود مصطفی. ۲۰۰۹. مدرسة قوبا _ قوبهان (ذلك الطود الشمس الآفلة). دهوك.

_____ ۲۰۱۰. المساجد و المدارس و العلماء و المخطوطات في إمارة بادينان _ العمادية .دهوك.

گولی ، نزار آیوب _ الجوادى ، غسان وليد . ۲۰۱۹. مقدمة في تاريخ زاخو خلال العهد العثماني ۱۵۱۵_۱۹۱۸ . دهوك : مركز زاخو للدراسات الكردية _ جامعة زاخو.

المياي ، أنور. ۱۹۹۹. الاكراد في بهدينان . ط ۲ . دهوك : مطبعة هاوار.

ب _ ب زمانى كوردی :

به‌دلیسی ، شهره‌ف خان. ۲۰۰۷. شهره‌فنامه‌یا شهره‌فخانێ بدلیسی ته‌رجه‌ما مه‌لامه‌حمودی بازیدی ۱۷۹۷_۱۸۶۷. توێژاندن : سه‌عید دی‌ره‌شی . دهوك : ده‌زگه‌ها سپی‌ریز یا چاپ و وه‌شانێ .

ریکانی ، هێرش که‌مال . ۲۰۱۹. عه‌شیره‌تین به‌هدینان ۱۵۱۴_۱۹۱۹ز (فه‌کۆلینه‌کا دیروکی به‌لگه‌نامه‌یی). دهوك : سه‌نته‌ری بی‌شکچی بو فه‌کۆلینێن مروّفايه‌تی _ زانکۆیا دهوك.

_____ ۲۰۲۰. گه‌نجینه‌یا به‌هدینان ژ ده‌ستنقیسین زانا و میر و هوژانفانان ل سه‌دی ۹_۱۵مش / ۱۵_۲۰ز . دهوك : پروژه‌یی به‌نده‌ر _ دهوك.

قه‌رده‌اغی ، محمه‌د علی . بووژاندنه‌وه‌ی میژووی زانایانی کورد له‌ریگه‌ی ده‌ستخه‌ته‌کانیانه‌وه‌، به‌رگی ۱ ، (به‌غدا : ۱۹۹۸).

_____ ۱۴۲۱ ک _ ۲۰۰۰ز. بووژاندنه‌وه‌ی میژووی زانایانی کورد له‌ریگه‌ی ده‌ستخه‌ته‌کانیاوه . به‌رگی ۳ . به‌غدا.

ب _ ب زمانى تورکی :

سى_ گوڤار :

أ _ ب زمانى عه‌ره‌بی :

العمادي ، طارق الباشا. ۲۰۰۶. كوردستان و المسيرة الثقافية من مدرسة (جامعة) قبهان الى جامعة السلیمانية . مجلة دهوك . العدد (۳۱).
فندی ، عبدالکریم. ۱۹۹۸. واردات مدرسة قوبا . مجلة دهوك . العدد (۵).

ب _ ب زمانى كوردی :

ریکانی ، هێرش که‌مال. ۲۰۱۵. ده‌فه‌را به‌ری گاری ژ دیروک و زانایین وئ . گوڤارا نیژهن . ژماره (۵) .

_____ ۲۰۱۸. رۆلێ زاناییت ده‌فه‌را (ریکان) د ژيانا زانستی و چاندی دا ل (هه‌کاری) و (به‌هدینان) ل چه‌رخێ (۱۰_۱۵مش/
_____ ۲۰_۱۶ز) . گوڤارا دیروک . ژماره (۲۰) .

گولی ، نزار ئه‌بووب. ۲۰۱۶. ژ هوژانفانیت که‌فتیت به‌هدینان مه‌لا ره‌مه‌زانێ عه‌باسی. گوڤارا دیروک . هژماره (۱۲) .

مزووری ، عه‌بدولره‌حمان. ۲۰۱۴. کاودانین ره‌ۆشه‌نبیری ل میرگه‌ها به‌هدینان . گوڤارا دیروک . هژمار (۵)

مفتی ، بلند محمد شکرى. ۲۰۱۵. مه‌لا عبدالله یێ ریکانی یێ مامیسی ئیکه ژ زانا و نافداریت میرگه‌ها به‌هدینان . گوڤارا دیروک . ژماره (۷) .

Belgename û Destinivîs:

a_ Belgename :

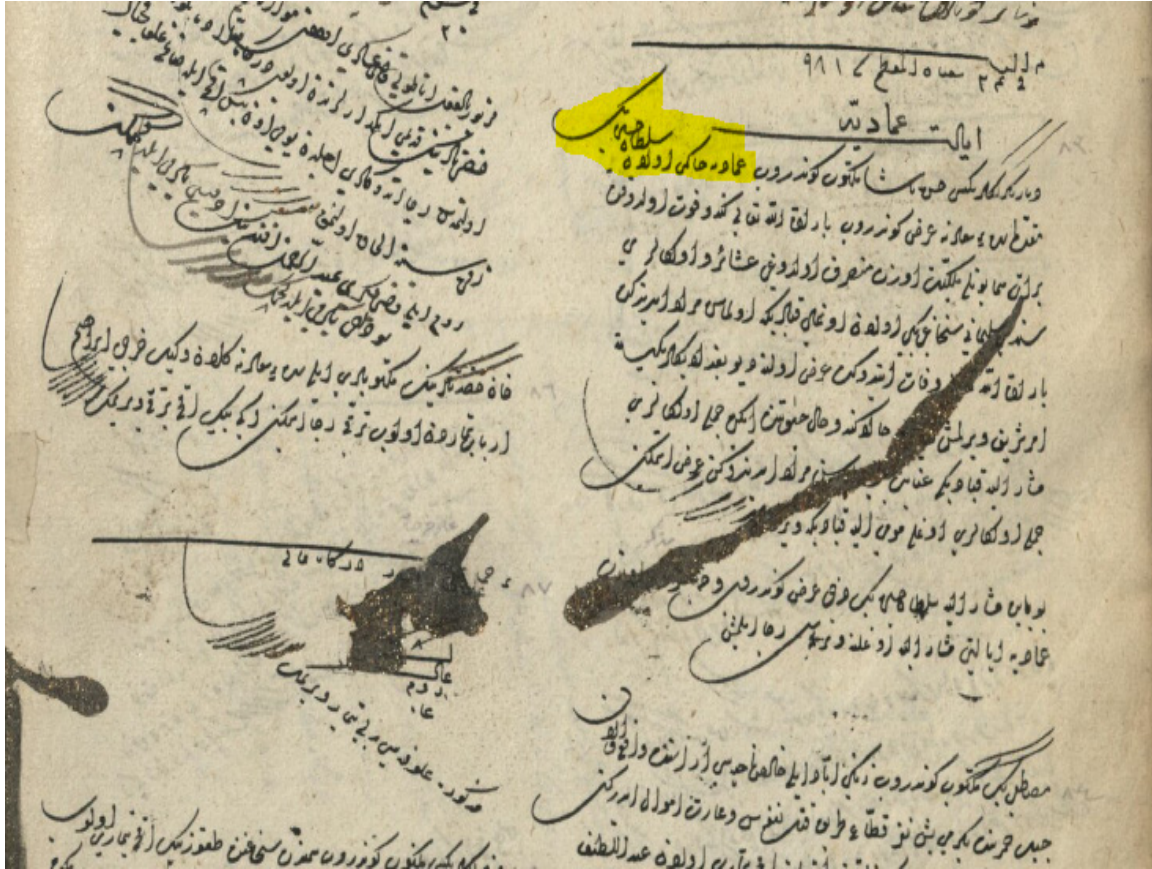
- _ Defter muhimme reqem : 19 . hukum reqem : 438.
- _ Defter muhimme reqem: 25 . hukum reqem 83.
- _ Defter muhimme reqem: 25 . hukum reqem 289 .
- _ Defter muhimme reqem : 25 . ehkam reqem : 306_309.

Pirtûk û Gotar

- Al'imadî , M.(elnasix). (mextut : 876 h_ 1471m). Alimam alnewewy. ezkar alnewewy.
- Al'madî , T. (2006). Kurdistan we Almesîre Alseqafiye min Medrese (cami'e) Qubehan ila cami'e Alslîman . *Mucele Duhok* . 'eded (31).
- Al'umerî , ibn fezl allah (t : 1349 m) . (2010). Mesalik alabsar fi memalik alamsar. tehqîq : Kaml Sliman alcuburî. c: 3 . bîrut : dar al kutub al'lmîye .
- Alakasirî, Ş . (Mextut: 1005 h_ 1597m) . şeref namh Tarîx Kurdistan.
- Albuxtî, M.(elnasix). (mxtut: 948 h _ 1542 m). mecmel elosul fi elehkam.
- Alkitanî ,M. (2009). Medrese Quba _ Qubehan (zalik eltewd elşems alafle). Duhok.
- Alkitanî ,M. (2010). Almesacid we Almedaris we al'ulema we almextutat fi imaret Badînan _al'madîye. Duhok.
- Almayî ,A . (1999) . alakrad fi Behdînan . t: 2 . Duhok: metbe'e hawar.
- Alqeredaxî ,M. (2014). Kunuz alkurd fi xezayin dar almextutat al'raqîte . c: 2. Erbil.
- Alşemdînî, T. (elnasix) . (mextut: 1210 h _1795 m). Elşecere elzîwkîye.
- Amîdî ,K. (2000) .imaret Badînan 1700 _ 1842 drase syasye actmaîe sqafi , moassese Mukiryani liltiba'e û alneşir . arbil.
- Bayezîdî, M .(Destnivîs : 1275mş _1858 z). Şerefxan Bidlîsî . şerefname (Tewarîx Qedîm Kurdistan). cild ewul .
- Bedlîsî, Ş. (2007). Şerefnameya şerefxanê Bidlîsî Tercema Mela Mahmudê Bazîdî 1797_ 1867. Twêjandn: Seîd Dêreşî. Duhok.
- Çelebi ,E . (2000). Evliya Çelebi Seyahatnamesi . Haz: Yücel Dağlı. Seyit Ali Kahraman. IV kitap. İstanbul: YKY.
- Findî , E . (1998). Warîdat Medrese Quba , *Mucele Duhok* . 'eded (5).
- Gullî , N. (2016). Ji Hozanvanêt Kevnêt Behdînan Mela Remezanê 'Ebbasî. *Govara Dîrok* . hijmare (12).
- Gullî , N _ X. (2019). Muqeddime fi Tarîx Zaxo xilal al'ehid el'osmanî 1515 _ 1918 Duhok : merkez Zaxo lildirasat elkurdîye _ cami'e Zaxo.
- Gunduz , A . (1998).Osmanli Doneminde Musul 1523 _1639. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi.
- İbin el'brî (t : 1286 m) . (1991). Tarîx alzeman liabî alferc Cemal aldîn ibn al'brî , nqlh al'brî : alab ashq arml . teqdim alab can murîs fih . bîrut : dar almeşriq.
- Ibn 'abdulzahir .M. (1212 _1292m) .alaltaf alxefeîye fi alsîre alşerîfe alsultaniye almelekîye alaşrefîye , (mextute), mektbe miyunix . reqem alteselsul: 405. c: 3.
- Mizûrî , E . (2014). Kawdanên Roşenbîrî li Mîrgeha Behdînan. *Govara Dîrok*. hijmar (5).
- Muftî , B. (2015). Mela Ebdullah yê Rêkanî yê Mamîsî êke ji Zana û Navdarêt Mîrgeha Behdînan. *Govara Dîrok*. jimare (7) .
- Qeredaxî , M. (1421 k _ 2000 z). bûjandnewey mêjuuy Zanayanî Kurd lerêgey Destxetekanyawe . bergi 3. Bexda.
- Qeredaxî , M. (1998). Bûjandnewey Mêjuuy Zanayanî Kurd Lerêgey Destxetekanyanewe. B.1 . Bexda.

- Rêkanî , H. (2015). Devera Berê Garê ji Dîrok û Zanayên wê. *Govara Nîjen*. jîmare (5).
- Rêkanî , H. (2018). Rolê Zanayêt Devera (Rêkan) di Jiyana Zanistî û Çandî da li Hekarî û Behdînan li çerxê 10_15mş/ 16_20z . *Govara Dîrok* , jîmare (20).
- Rêkanî , H. (2019). Eşîretên Behdînan 1514_ 1919 z (vekolîneka Dîrokî belgenameyî). Duhok : Senterê Bêşqçî bo Vekolînên Mirovayetî _ Zankoya Duhok.
- Rêkanî , H. (2020). Gencîneya Behdînan ji Destnîsên Zana û Mîr û Hozanvanan li sedê 9_15mş / 15_20 z . Duhok : Projeyê Bender _ Duhok.
- Rewof, ‘Î. (2009). alşecere alzîwkîye wesîqe neseb imaret Behdînan we Tarîxihim , (dirase û tehqîq) . Erbil : mekteb altefsîr lilneşîr we alî’lan.
- Rewof, ‘Î. (2009). Alsultan Husîn Welî emîr Behdînan 940_981 h 1533_ 1573 m.hewlêr.
- Rewof, ‘Î. (2011). Almu’cem altarîxî limaret Behdînan . t 1 . erbîl : metbe’e elhac haşîm.
- Rowof , ‘î_ N. (2011). Şewahid almeqberîye alsultanîye fî al’imadîye , min metbu’at alakadîmîye alkurdîye . erbîl.

پاشکۆ (۱)



میژوویا مرنا میر سۆلتان حسین وه‌لی ، ۲۴ شه‌عبانا ۹۸۱مش (۱۸ کانوونا ئیکتی ۱۵۷۳ز)

(ژ : دفتر مهمه رقم : ۲۵ ، حکم رقم ۸۳ ، ص ۱۰)



تابلۆیه‌کا شه‌ره‌فنامه‌یین ب ده‌ستۆ شه‌ره‌فخانی به‌دلیسی

ده‌رباره‌ی ئێک ژ نافه‌ندۆن زانستی ل ئامیدیۆ.



شهره‌فنامه ب ده‌ستقیسیا شهره‌فخانی به‌دلیسی (۱۰۰۵هـ / ۱۵۹۷ز)

ب زمانی فارسی ده‌باره‌ی سولتان حسین وهلی



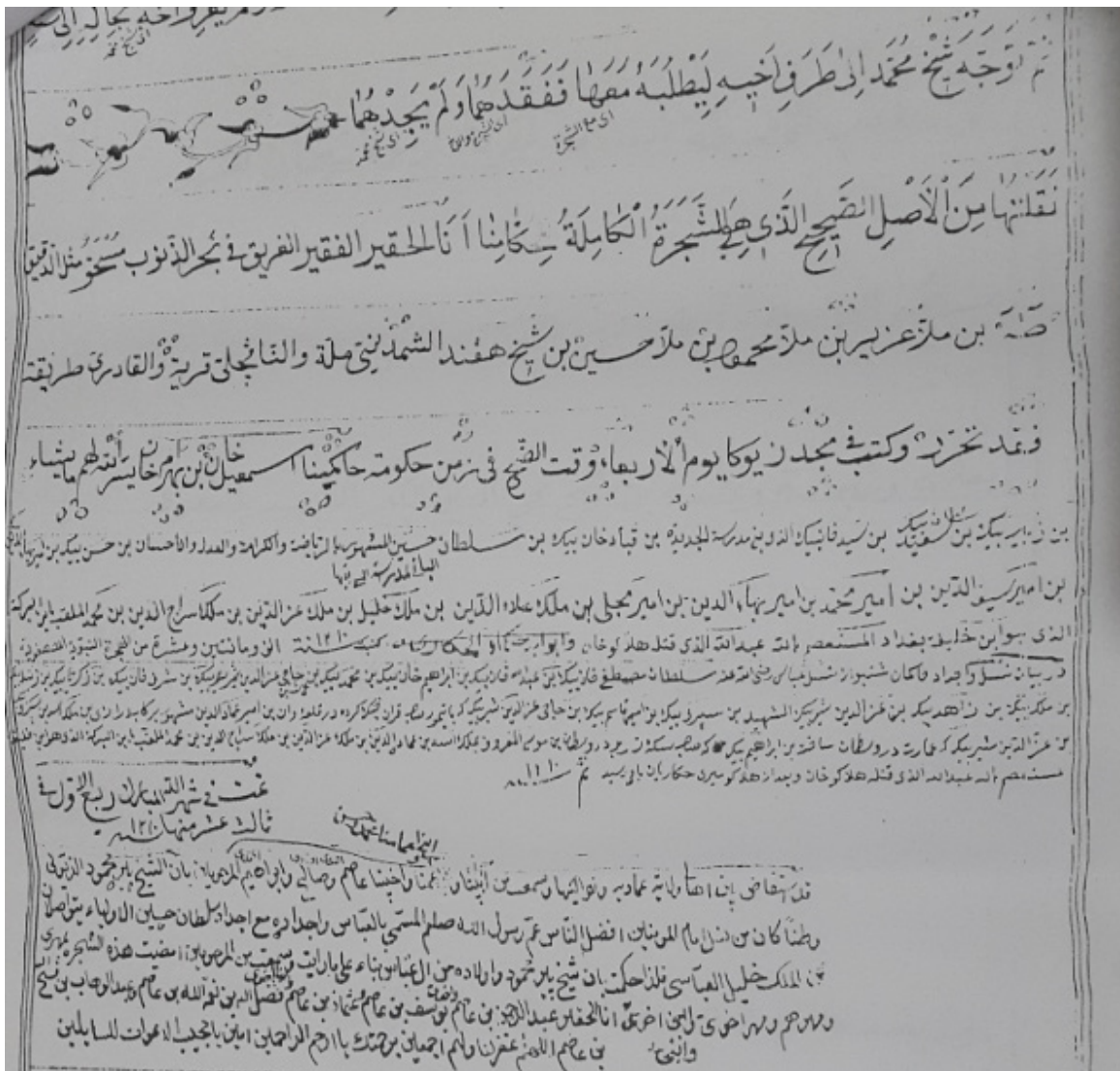
ئه‌ولیا چه‌له‌بی ده‌باره‌ی مه‌دره‌سه‌یا سۆلتان حسین (قوبه‌هان).

پاشكو (۴)

بر صواب و طهارت و سيره الامير محمد الدين المسمي من طيبته هلا لو كذا لجرى احوال الاعباس
 بالملك القادر سلطان خير بن عباس
 وشيخه الشيخ مير محمود الترمذي وطننا والقبايسبا والقادري صليته والشانغ مذهبنا
 هذا انما ارسله شيخنا الشفيق نسبحون الله ان ناكه من معية والجنسة رفيق الشيخ مير محمود
 سجد الله تعالى على ما انعم عليه وعلىنا ببركته وان يوفقنا بالتلاق اجمعين امين
 ومن كرامات ابيه امضى ما نامع سلطان حسين المذكور في هذه المبحث اعني في الضرب والخط ثم ارتحل من
 دار الدنيا الى دار العقبى كل نفس ذائقة الموت وخلف الشيخ مير محمود الى ان مان ابنه سيد خان بيك من

305

استدواها عنها فانها تصدق فذهب الرسول اليها وسئلها عما ذكر تدت جوابه بيا احمد الوجوه وان رقت
 كتابته من الشيخ لاني شيخيا كل البصل بغيره فادهبوا الى قرية بيكند وفيها رجل زني بامر ابني سبع سنين فانتكوه
 فارسل سلطان حسين العادل الى الترمذ المسع بدل واحضره الى العنادرية فاقب بجمه كما في الشرع فانزل الامة
 بامر ابيه فمير كرام الله بن سلطان حسين مسجدا في سمرقند في شيخ مير محمود حاضرا عنده وكان عامليا فمير كرام
 فتقال له الشيخ يا عامل اترى موضع العراب كتابته عن روية الكعبة الشريفة رادها الله شرقا وقاله الشيخ
 الى الكعبة فقال له العامل لا ذرية ولا اريها فاخذ الشيخ العادل على رجليه فاراه الكعبة البيت الحرام فاسلم
 مرضاة لرب من يد شيخه ولو لا اشتغلت في جلال جمال لا صنفت تصانيف كثيرا لكنها اهم حجة فمن وكرامات



الشجرة الزيوكية ، ١٢١٠ مش / ١٧٩٥ز

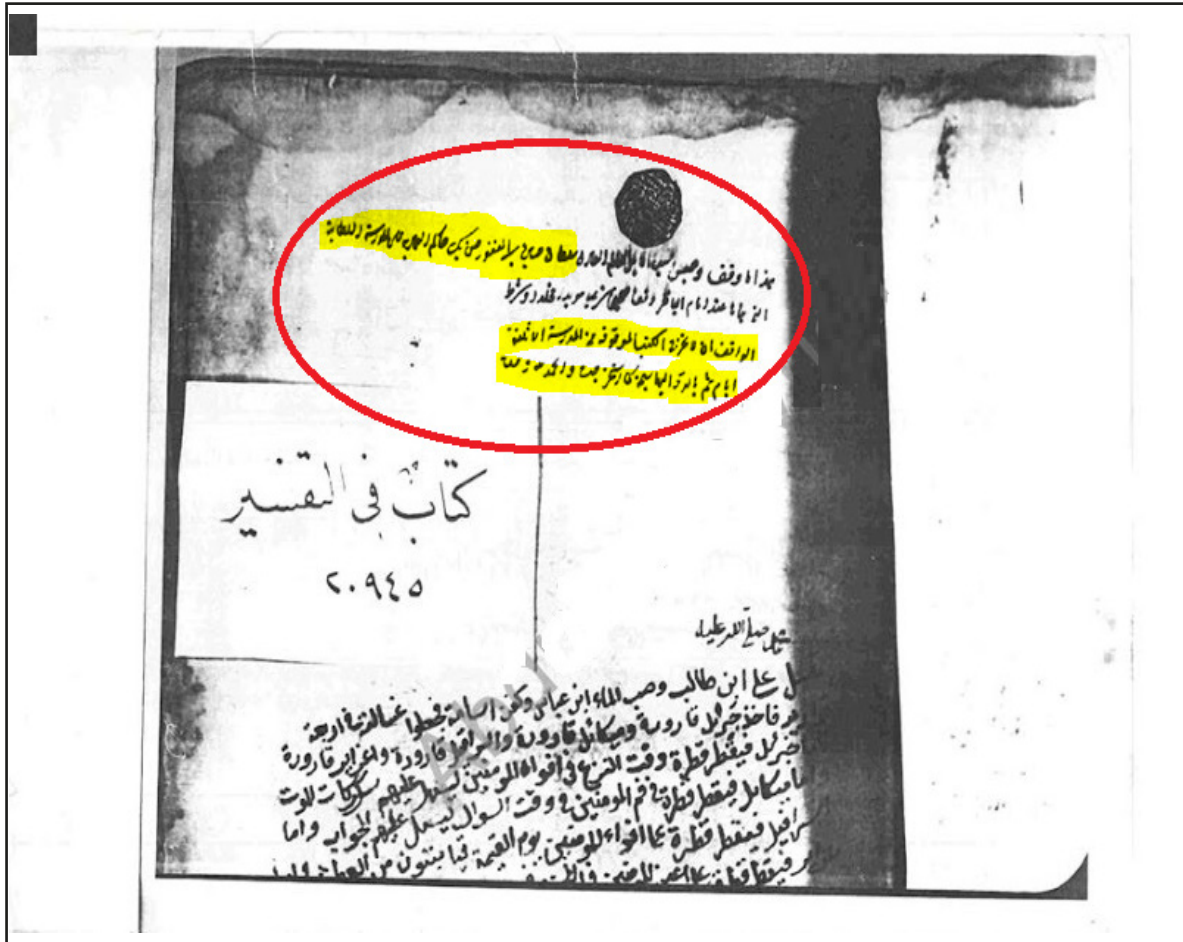
ژ ده ستقيسيا (تهها مهلا عوزير شه مديني)

پاشكو (٥)

ولا يملك انا حور و غير ذره و ذره جمع التي يوم العتيق لانه يوم السلب وقيل العقبه ونفق العاجد ملا يكون المثل
 في العاقبتين والاكاف انقرا فصل في صنائع صدوق السيد في العقبه والامامه حوزة الجوز والمخزن هذا
 له وقد راجع الخطر بحمله وانصرت في الفصح ويحالفان في كيفية العقبه وقد راجع في حوزة الجوز والمخزن على ذره
 السيد فان صدق عتق باحار الطبع لانه كما وجد بان صدق عتق عتق منسبه اليه
 الراجح في عتق انما هي الاولاد من المشهور ايضا لانه اجتمع بين العقبه والامامه في العقبه والامامه
 تجوز السيد والاصل فيه قوله السلام اتم الاولاد لاشباع عتق عتق منسبه اليه وكل انما كانت في عتق
 الخطيب عتقت تيم من السيد ملكه فلو عتقت به في كل غيره به يحتاج ويشبه ثم اشترى بها ثم اشترى
 مشموله ويشتري الولد الماه من بعده وادشها للسيد اذا المالكه فصل في اشتراكها في
 مؤسيران واخلافها في التقديم عتق عتق كمال بوقبه لا قرابه ووقبه الاولاد وان كانا في عتق من الاولاد
 يتبعها لان نصيب كل موته عتق وعلى انما العتق عتق كمال بوقبه لا قرابه ووقبه الاولاد وان كانا في عتق من الاولاد
 والله اعلم بالصواب ومنه المبدأ والله المآب ثم ان كتاب تزويق المكارم لعلنا في الفروع من
 تعليقه بحمد الله ومنه وحسن في نفسه ظهره يوم الاثنين الثاني من شهر صفر حرم بالسماط الطغرى
 في ثاق شهر وسنة خمسين وسبعمائة الهلالية الهجرية والشمس اذ كان في اواسط التور حرم صغرى
 عباد الله تعالى ولجوهم عفو وصغرة الحاج محمد بن سعد بن المطهر محمد بن عبد الجهد بن
 المطهر بن محمد بن المطهر بن الريح بن عيش بن صالح بن عبد الوهم بن محمد بن صالح بن
 الشيرى مولد او منشا اودان والى تحت اوارق شيا انما عتق له
 بصرحا وحده من ذمرة الصالحين حامد الله تعالى ومصلنا على همه
 محمد المصطفى والوصية مستغفرا ورعا عتق له به
 وولده يوم الجمعة الرابع والعشرين من ربيع
 سنة سبع وتسعين وخمسة
 اغفر له ولوالديه
 واحدا
 :

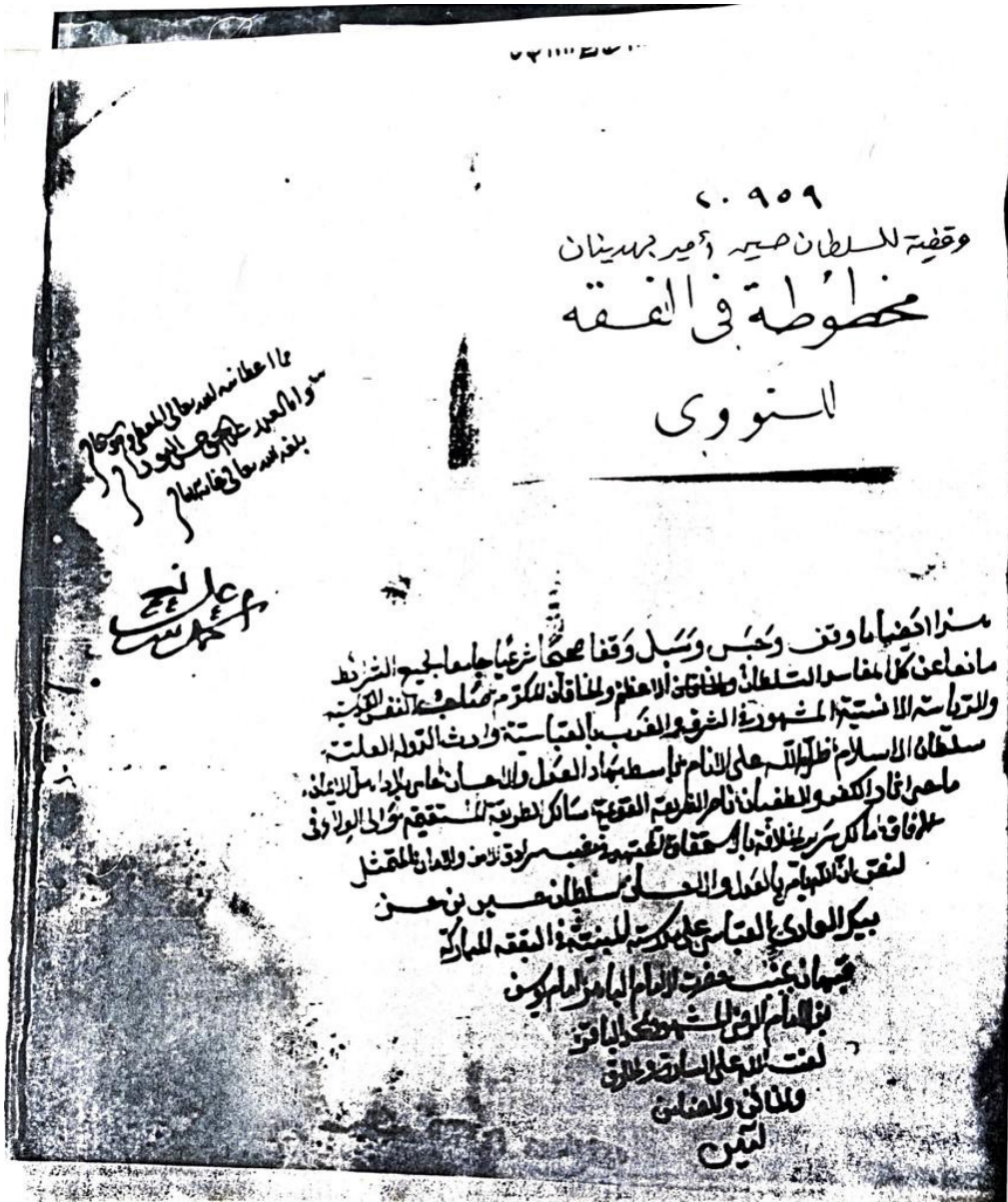
ژ وه قفین سولتان حسین وهلی بو پرتووکخانه یا مهدره سهیا قوبه هان

موهرا سولتان حسین ژى ل سهر دياره



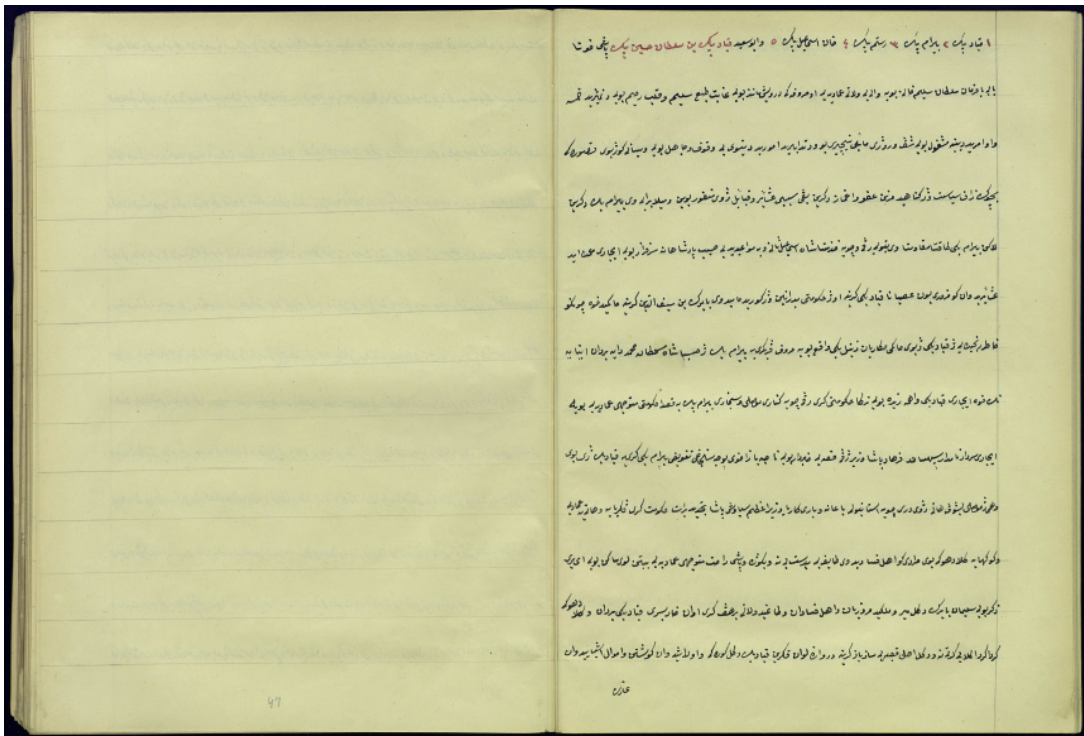
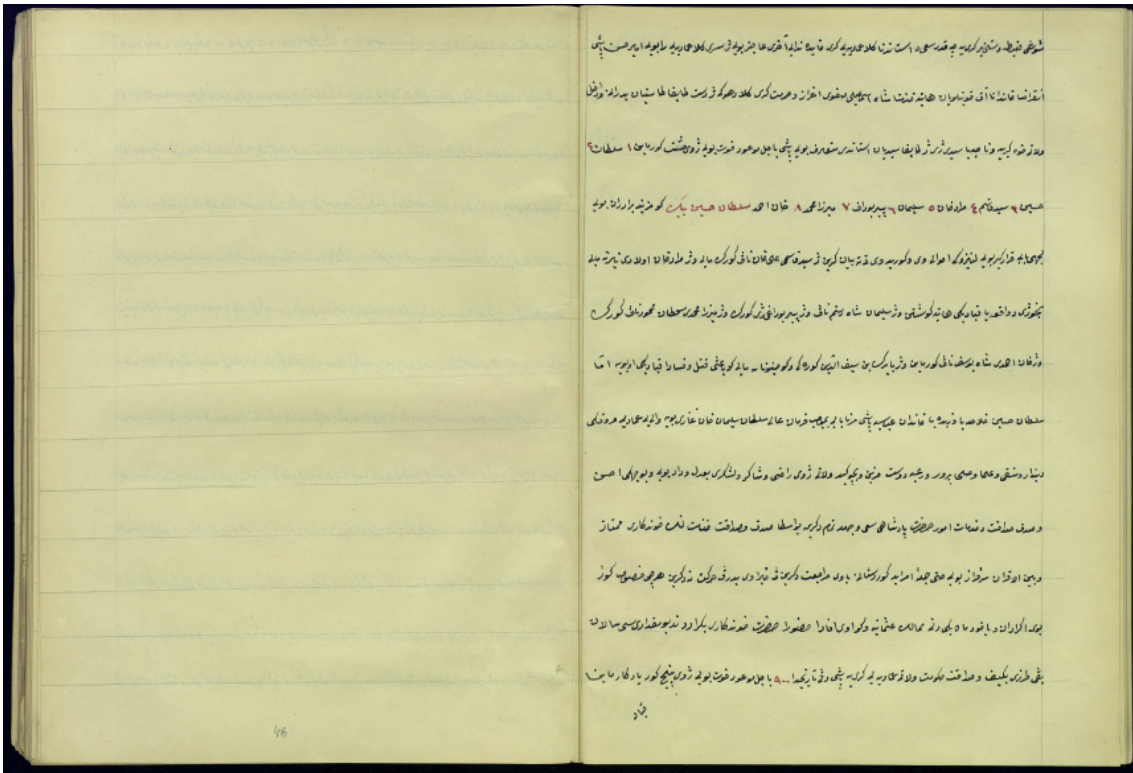
ژ وه قفین سؤلتان حسین وهلی بۆ پهرتووکخانه یا مهدره سهيا قوبه هان

موهرا سؤلتان حسین ژي ل سهر دياره



ژ وهقفين سولتان حسين وهلي بؤ پرتووكخانهيا مهدره سهيا قوبه هان

پاشكو (٦)



وه‌گنیرانا شه‌رفنامه‌یین ، مه‌لا مه‌حمودتی بایه‌زیدی ، (۱۲۷۵ مش / ۱۸۵۸ز)

پاشکۆ (V)



شوونەوارى مەدرەسە یا قوبەھان ژلاين باکوری قە

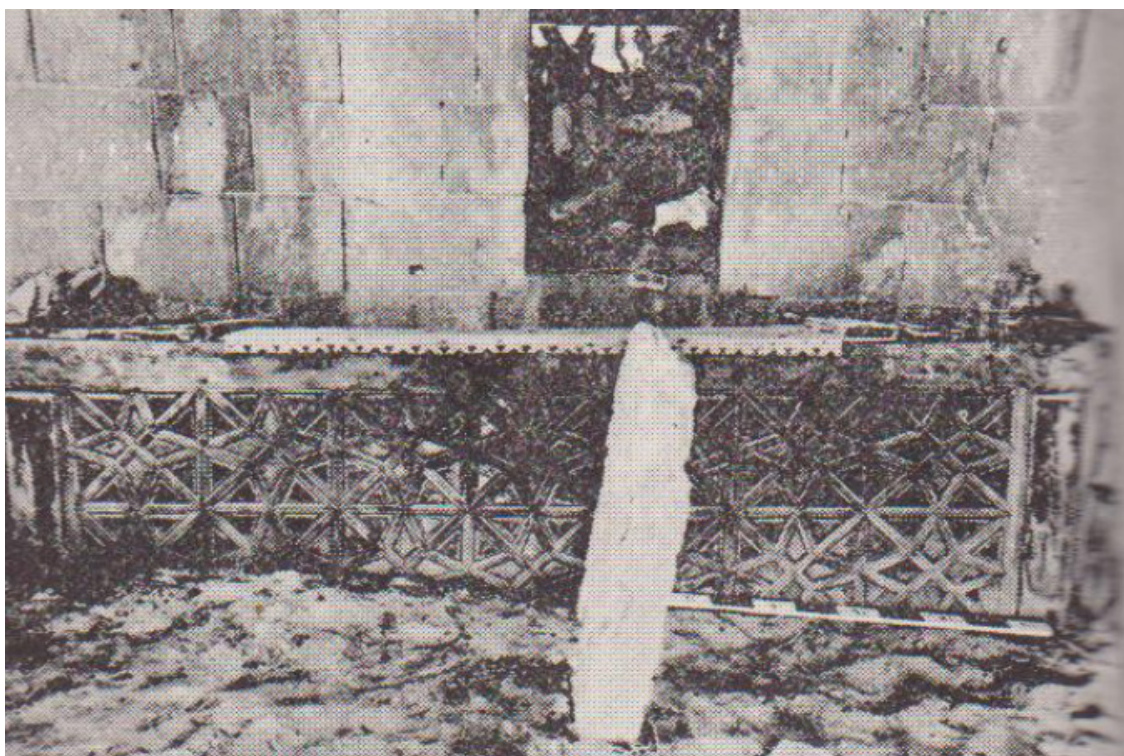
(۱۱ / ۱۰ / ۲۰۰۱) (ژ ئەرشیفی مامۆستا : عەبدورەقیب یوسف)



شوونەوارى مەدرەسە یا قوبەھان ژلاين باشوری قە.



گومبه‌تا گوری میری میرگه‌ها به‌هدینان سولتان حسین وه‌لی



الصورة البلاغية لدى فحول الشعر الجاهلي دراسة إحصائية İSLAM ÖNCESİ ŞİİRİN DÖRT BÜYÜK ŞAİRLERİNDE RETORİK İMGE-İSTATİSTİKSEL BİR İNCELEME

Mohammad BONJA

ملخص:

يتناول هذا البحث بالدراسة فحول شعراء من العصر الجاهلي، وهم: «امرؤ القيس، وزهير، والناطقة الذبياني، والأعشى»، ويحاول رصد نسبة التصوير الفني القائم على الصورة البيانية بأنواعها «التشبيه والمجاز والكناية»، والصورة القائمة على الوصف اللغوي الحُر، مستفيداً من المنهج الإحصائي والتحليلي، وذلك بإجراء إحصاء شامل يبيّن الفروق الدقيقة للفنون «البلاغية البيانية» بين الشعراء المبحوثين، وذلك بقياس نسبة كل فن بلاغي لدى الشاعر الواحد، ونسبة ما يتفرع عنها من أقسام. إضافة إلى إجراء موازنة بين الشعراء الأربعة لرصد الفروق في نسبة كل فن من تلك الفنون وفروعه التي تلحق به عندهم، وبذلك تتجلى الخصائص الفردية في علم البيان لدى كل شاعر على حدة، والسمات المشتركة فيما بين الشعراء الأربعة. وهي دراسة تُجرى للمرة الأولى بهذه السّعة في الشعر الجاهلي.

الكلمات المفتاحية: الصورة البلاغية ؛ الشعر الجاهلي ؛ الموازنة البيانية ؛ إحصاء بياني.

Mohammad BONJA, Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı / Dr., Kırşehir Ahi Evran University, Arabic Language and Rhetoric Department
e-mail: hameed197310@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8392-0491

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 21.04.2022

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 20.09.2022

Published / Makale Yayın Tarihi: 30.09.2022

Doi: 10.35859/jms.2022.1106794

Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atıf:

Bonja, M. (2022). İslamiyet Öncesi Arap Şiirinde Retorik İmge - İstatistiksel Bir inceleme, The Journal of Mesopotamian Studies, 7 (2), ss. 314 - 330

DOI: 10.35859/jms.2022.1106794.

ÖZ

Bu araştırma, İslam öncesi dönemin en dört büyük şairleri olan Imruu'l-Kays, Zuhayr, en-Nabiğa ve el-A'sa'yı ele almaktadır. Çalışmamız, "benzetme, mecaz ve kinâye" çeşitleriyle birlikte beyânî imgeye dayanan sanatsal tasvîrin oranını ve serbest dilsel betimlemeye dayanan tasviri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bunu ölçmek için, beyânî belâğat sanatlarında zikredilen şairler arasındaki ince farklar kapsamlı bir istatistiğe tabi tutulacaktır. Bu ise söz konusu sanatlar ve dalları arasındaki farkların tespiti için dört şair arasında karşılaştırma yapılmasının yanı sıra tek tek şairlerin belâğî sanatın ve bunların dallarının oranlarının mukayese edilmesi ile gerçekleştirilecektir. Böylece her bir şairin beyan sanatı kullanmada bireysel özellikleri ve dört şair arasındaki ortak noktalar ortaya çıkacaktır. Bu dönemin bu geniş şiir yelpazesinde ilk kez yapılan bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: Belagat; Beyân Sanatları; Cahiliyye dönemin Şiiri; İstatistiksel çalışma.

A Rhetorical Image of the Biggest Poets of the Pre-Islamic Poetry

ABSTRACT

This research is aimed to study the works of four fathers of pre-Islamic poetry, namely, Imra' ul-Qais, Zuhair, Al-Nabigha Al-Dhubyani and Al-A'sha, and highlight the role of the aesthetic image in sparking off the poetic scenes. The researcher sought to examine the aesthetic image including simile, metaphors and metonymy as materialized in the works of these four poets. The research benefits from conducting a comprehensive census that shows the subtle differences of the "rhetorical graphic" arts among the poets surveyed, by measuring the proportion of each rhetorical art of each poet, and the proportion of its subdivisions. In addition to making a comparison between the four poets to know, the differences in the percentage of those arts and its affiliated branches, and thus the individual characteristics of each poet's science of rhetoric are manifested, and the common features among the four poets. It is the first work done in this wide range of poetry of this period.

Key words: Poetic image; Comparison between poets; Pre-Islamic poetry ; Rhetorical statistics.

EXTENDED SUMMARY

This is the first statistical research of pre-Islamic poetry, conducted on the four most important (Muallaqat) poets. The total number of poetry verses examined reached 4000. The aim of this research is to exhaustively catalogue the graphic images of four poets by elucidating the intricacies of the rhetorical arts that draw on simile, metaphor, and metonymy. It also aims to outline the intricacies of the simile, metaphor, and metonymy rhetorical types. The objective is to identify the subtle differences between the poetic image styles of the four poets, as well as their similarities and differences. In addition, the research aims to determine the extent to which these poets choose narrative-based poetic imagery independent of the science of rhetoric. The statistical findings revealed that the pre-Islamic poet relied on rhetorical images and linguistic narrative in his portrayal. The findings also revealed that the four pre-Islamic poets included in this study favor simile in figuration over metaphor and metonymy. One of the poets, Zuhair, favored metaphor over simile. However, this exception proves the final rule. Based on the results of the statistics, it indicates that (metonymy for an adjective), which is one of the arts of metonymy, is a highly favored art among poets, competing with similes and metaphors alone.

Research recommends the following:

- The research suggests that scholars conduct statistical studies in the field of rhetoric of a single poet in order to determine the characteristics of his rhetorical choices.
- The research recommends undertaking statistical research on other pre-Islamic writers within the field of rhetoric.
- The research recommends conducting statistical studies in the field of rhetoric with more than one poet in a specific era to discover the characteristics of each one of them, and determine the characteristics of each poet, as well as the similarities and differences between them.
- The research also recommends conducting statistical studies in the field of rhetoric with more than one poet from different eras in order to track the similarities and differences, if any, between the poets of those eras and to discover the change in mood that emerges from the poetics of poets from one era to the next.
- It is also possible to conduct comparative studies between poets from two or more languages in order to determine the similarities and differences, if any, between the poets of those languages, particularly contemporary poets or poets from neighboring countries, in order to determine the extent of their influence in the field of rhetoric or any other linguistic field.

١. مقدمة:

سلك الشعراء الجاهليون سُبلاً فنية متعددة في عرض معانيهم، فتنوعت طرق التعبير، واختلفت أطر التصوير بتنوع الموضوع واختلاف الموقف، كما تفاوتت بين شاعر وشاعر، وبين قصيدة وقصيدة عند الشاعر نفسه. وإن مفهوم التصوير الشعري في التراث العربي يرتبط بالتصوير البلاغي ارتباطاً وثيقاً؛ إذ يستعين الشاعر في رسم مشهده بالصور القائمة على التشبيه والاستعارة والكناية، وهي من الطرق المهمة في التصوير الفني، بيد أن كثيراً من الباحثين المعاصرين يرون أن التصوير لا ينحصر في الصورة البيانية، وإنما يتعدى ذلك إلى التصوير الذي يعتمد على الوصف الحي الواقعي باللغة المجردة. وقد اهتم الباحثون قديماً وحديثاً بالشعر الجاهلي اهتماماً كبيراً، من الناحية اللغوية والأدبية والنقدية على حد سواء. وكثرت الدراسات البلاغية فرصد الباحثون موضوعات الصورة البيانية ومصادرها، وخصائصها من الناحية اللفظية والمعنوية.

وقد نشأ جدل كبير حول البلاغة القديمة والنقد الحديث، ومدى قدرة البلاغة القديمة على تقييم النص الأدبي تقييماً موضوعياً قابلاً للقياس، وتساءل الباحثون عن إمكانية أن تكون الدراسات الأسلوبية القائمة على الإحصاء تجديداً للدراسات النقدية والبلاغية التقليدية أم لا. فيرى (الشايب: ١٩٩٤، ص ١٧٦-١٧٧) «أن النقد لا يمكن أن يكون من العلوم التجريبية كالطبيعة والكيمياء، ولا العلوم الرياضية كالحساب والهندسة والجبر، وأن مقاييس النقد الأدبي ليست إلا دراسة الذوق السليم وإيضاح جوانبه والاهتمام بهديه في هذا الباب، إذ كل فلسفة صحيحة للفن ما هي في الواقع سوى شرح منطقي للذوق السليم». وينحو الدكتور (فضل، ١٩٩٨: ١٥٢ وما بعد) إلى أن المنهج الإحصائي قاصر عن التقاط الظلال الأسلوبية المرهفة، وأنها طريقة بدائية لا تقيم وزناً للسياق، وأن الأرقام وحدها في رصد الظواهر الأسلوبية توحى بالدقة الزائفة، ومن ثم هي لا ترقى إلى الدلالة على خواص الأسلوب.

ويذهب الدكتور (مصلوح، ٢٠٠٣: ص ٢٢) إلى: «أن البلاغة في أطوارها المختلفة وفيه للغاية التي انتشرت لتحقيقها، حتى حين فُتحت أبواب الثقافة الإسلامية للإفادة من علوم الأوائل، ولم تفقد هذه الثقافة يوماً معيارها الضابط لجميع توجهاتها. أما الأسلوبيات فلا تزال باتجاهاتها وتصوراتها ذات الصلة الوثيقة باللسانيات الحديثة غريبة وافدة علينا، وما زال أصلها والمقتنعون بجودها يبحثون لها عن دور تقوم به في إعادة صياغة النظرة العربية المعاصرة إلى دراسة النص الأدبي، ومن هنا تأتي الصعوبة في صياغة العلاقة بين علم رسا ورسخ، وآخر يتلمس طريقه إلى ثقافتنا غريباً حذراً». ويُنظر النقاش في هذا الخلاف أيضاً ما ذكره الباحثون: (عبد المطلب، محمد، ١٩٩٤: ٢٦٣ وما بعد)، و(شلش، ٢٠١٧: ٣٥٦)؛ و(أبو مراد، ومحبي الدين، ٢٠١٥: ص ١٢)؛ و(جميلة، ومدقن، ٢٠١٨: ص ١٨١-١٨٢)؛ و(حليمة، ٢٠١٨: ص ٣١٧-٣١٩). ولكن الدكتور مصلوح طبق نظرية أسلوبية على البلاغة، وضرب سهماً بارزاً في تطبيق المنهج الإحصائي على نصوص أدبية في البلاغة واللغة ووصل بها إلى نتائج مهمة جدية بالعناية جمعها في كتابه «في النص الأدبي» (مصلوح، ١٩٩٣).

والحق أن البلاغة العربية التي أصلها العلماء على تطاول القرون، مازال علماً مكتمل الأركان راسخ البنيان يُدرّس حتى يوم الناس هذا في كل الجامعات التي تدرّس باللغة العربية، ولكن لا يمنع ذلك أبداً من أن تُبنى دراسات معاصرة وفق تلك القواعد المؤسلة مستفيدة من الدراسات الإحصائية التي تبين الفروق الدقيقة في المادة اللغوية أو البلاغية بين الشعراء. ومن هنا يمكننا الانتقال أيضاً من البلاغة القائمة على المثال والشاهد إلى البلاغة النصية، بحيث يمكن استخلاص الخصائص البلاغية التي يتسم بها نص كامل أو نصوص كاملة لدى الشاعر الواحد، أو الفروق بين شاعرين متعاصرين، أو الخصائص الفارقة بين عصر وآخر، فالإحصاء يعين الباحث على رصد تغير المزاج الأسلوبية عند الأدباء، ويفتح الطريق واسعاً لتبيين التمايز بينهم في المسألة الواحدة، أو المسائل المتعددة.

يحاول هذا البحث أن يضرب بسهم في الدراسات البلاغية لنصوص شعرية محدّدة، وذلك بقراءة عُنّات كافية من الشعر الجاهلي قراءة موضوعية تكوّن بمجموعها حكماً على الشعر الجاهلي كله، من خلال رصد نسبة التصوير الفني القائم على الصورة البيانية بأنواعها (التشبيه والمجاز والكناية)، والصورة القائمة على الوصف اللغوي الحرّ، مستفيداً من إجراء إحصائية بلاغية (بيانية) شاملة تبين الفروق الدقيقة بين الشعراء المبحوثين.

١-١ حدود البحث:

يتناول البحث بالدراسة شعراء من العصر الجاهلي، وقد تداول النقاد أشعر الشعراء الجاهليين واختلفوا في تفضيلهم، ولكن توافقت أقوالهم على أن أشعرهم أربعة هم: «امرؤ القيس بن حُجر الكندي، زهير بن أبي سلمى المُرْزِي، والنابغة الذبياني، والأعشى»، وهم أشهر من أن يُعرفوا وأن تُملأ الصفحات بذكرهم، وقد قام بدراسة حياة كل واحد وشعره أكثر من دارس، وعجّت بترجمتهم عشرات الكتب. ويُمكن مراجعة أخبار امرئ القيس في: (ديوانه، إبراهيم، ١٩٦٩)، و(الجمحي، شاعر، ١٩٨٠: ٥١/١-٥٥، ٨١-٩٦)، و(ابن قتيبة، شاعر، ١٩٦٦: ١٠٥/١-١٣٦)، و(فروخ،

١٩٨١: ١١٦/١-١٢١، (مكي، ١٩٧٩)؛ وأخبار زهير في: (ديوانه، بشرح الشنتمري، ١٣٢٣هـ)، و(الجمحي، شاعر، ١٩٨٠: ٦٣/١-٦٥)، و(ضيف، ١٩٦٠: ٣٠٠/١-٣٢٣)، و(النص، ١٩٨٥)، و(الموسوعة العربية، دمشق: ٤٣٩/١٠)؛ وأخبار النابغة في: (ديوانه: إبراهيم، ١٩٨٥)، و(الجمحي، شاعر، ١٩٨٠: ٥٦/١-٥٩)، و(فروخ، ١٩٨١: ١٧٨/١-١٨٣)، و(الموسوعة العربية، دمشق: ٣٢٤/٢٠)؛ وأخبار الأعشى في: (ديوانه: حسين، ١٩٥٠)، و(الجمحي، شاعر، ١٩٨٠: ٦٥/١-٦٦)، و(ابن قتيبة، شاعر: ١٩٦٦: ٢٥٧/١-٢٦٦).

إنهم النموذج الأعلى والأسمى فنياً في العصر الجاهلي، ولهذا وقع الاختيار عليهم ليكونوا مادة هذا البحث في الإحصاء والدراسة، وخصوصاً أن مقدار ما وصل إلينا من شعرهم عينة كافية تمثل الشعر الجاهلي عامة، فهي أربعة دواوين كاملة استوفت أربعة آلاف بيت. وبهذا يتوفر في البحث الشرط الذي وضعه الدكتور (مصلوح، ١٩٩٣: ٤٩) لتكون الدراسة الإحصائية ذات جدوى، وهو «أن تكون المادة المفحوصة مجتمعاً إحصائياً كاملاً، كديوان شعر أو عمل أدبي برمته، أو مدونة كاملة، وإما أن تكون اختبارات عينات كافية تُشترط أن تكون جيدة التمثيل للمجتمع الإحصائي المطلوب دراسته».

٢-١ منهج البحث وطبيعة الإحصاء وإجراءاته:

يتبع هذا البحث المنهج الإحصائي في سبيل الحصول على مقادير دقيقة في اعتماد الشعراء على فنون الصور البيانية من غيرها. ويستعين بالمنهج التحليلي لاستخلاص النتائج المبينة على هذا الإحصاء الشامل، سواء كان منتهياً بالتوافق أم بالاختلاف. وقد يستأنس بالمنهج التاريخي لتفسير بعض الفروق الظاهرة بين بعض الشعراء؛ إذ يمتد زمانهم إلى ما يقارب قرناً كاملاً.

يقوم هذا الإحصاء بحصر كل الصور البيانية الواردة في دواوين الشعراء الأربعة، بعد قراءتها قراءة واعية قصيدة قصيدة، وبيتاً بيتاً؛ ثم تصنيف هذه الصور تصنيفاً جامعاً يبين المقدار الذي تفتقت عنه قرائح الشعراء في استخدام فنون البيان المتنوعة، ثم دراسة تلك النتائج دراسة علمية تُظهر النتائج وفق إطار موضوعي دقيق؛ وذلك بقياس نسبة كل فن بلاغي «التشبيه والاستعارة والكناية» لدى الشاعر الواحد، ونسبة كل فرع من فروع كل فن منها أيضاً. إضافة إلى إجراء موازنة بين الشعراء الأربعة لرصد الفروق في نسبة كل فن من الفنون وفروعه التي تلحق به لديهم، وبذلك تتجلى الخصائص الفردية لدى كل شاعر على حدة، والسمات المشتركة فيما بينهم.

وينقسم الإحصاء إلى الأقسام التالية:

يُجرى الإحصاء على شعر أربعة شعراء جاهليين.

فرز الأبيات المشتملة على الصور البيانية من غيرها لبيان مقدار اعتماد الشعراء على الصورة البيانية في التصوير، ومقدار اعتمادهم على التصوير السردى والوصفي الحر.

إحصاء الفنون البيانية (التشبيه، المجاز، الكناية) لدى كل شاعر.

إحصاء الأنواع البيانية المتفرعة عن كل فن من الفنون السابقة لدى كل شاعر وفرزها.

دعم هذا الإحصاء بالأشكال والجداول التي توضح النسب بالأرقام الدقيقة.

إجراء موازنة بين الشعراء لكشف نقاط الاتفاق والاختلاف بين الشعراء المبحوثين.

ولإجراء هذا الإحصاء قام الباحث بفحص القصائد في الدواوين الأربعة، وحدد القصائد الموثوقة، وألغى بعض القصائد «لاحتمال الشك فيها أو لتوزع نسبتها بين شاعرين أو أكثر». وتوضح الجداول في «الملحق» هذه التفاصيل.

٣-١ أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في ثلاثة مستويات:

الأول أن هذا البحث هو بحث في إحصاء الصور البيانية القائمة على «التشبيه والاستعارة والكناية»، وكل ما يتفرع عنها من فنون، فالدراسات السابقة كانت مقتصرة على بعض هذه الصور البيانية دون غيرها، ودون التطرق في أغلب الأحيان إلى الفنون التي تتفرع عنها.

الثاني أنه أجري على الشعر الجاهلي، ولم يتناول أحد على حد علم الباحث أن دراسات إحصائية تناولت الشعر الجاهلي في المجال البلاغي، وإن كان بعضها تناوله من الناحية اللغوية الأسلوبية.

الثالث أن البحث تناول بالدراسة الإحصائية دواوين أربعة شعراء بارزين في الشعر الجاهلي، ويغلب على الظن أن شعرهم عينة كافية للحكم على الشعر الجاهلي جملة، وإن لم يكن ذلك حكماً بالدقائق التفصيلية لنتائج البحث.

٤-١ مشكلة البحث:

تتجلى مشكلة البحث في الإجابة عن تساؤلات عدة:

ما مقدار اعتماد الشعراء المبحوثين على الصورة البيانية في التصوير الشعري قياساً على اعتمادهم التصوير الحر؟

هل من فروق لدى كل شاعر من الشعراء المبحوثين على حدة في نسبة اعتماده على أنواع الصور البيانية القائمة على «التشبيه والاستعارة والكناية»، أو أي فرع من فروع كل واحد منها؟

هل من فروق لدى الشعراء المبحوثين في نسبة إيثار كل فن من الفنون البيانية القائمة على «التشبيه والاستعارة والكناية»، أو أي فرع من فروع كل واحد منها؟

٥-١ الدراسات السابقة:

من أقدم من أجرى إحصاء بلاغياً للنصوص الشعرية العربية (حجاجي، ١٩٧٤)، وهو إحصاء ورد في ثنايا دراسته الشاملة عن ابن خفاجة الأندلسي. وقد ذكر في نتيجة الإحصاء أن الاستعارات بلغت في ديوانه (١٨٦٦) استعارة، في حين بلغت التشبيهات (٩٤٠) تشبيهاً، (حجاجي، ١٩٧٤: ٣٠٠-٣١٧) ولم يذكر أي تفاصيل أخرى عن أنواع التشبيه أو الاستعارة الواردة لدى الشاعر. وهذه نتيجة لافتة؛ إذ المعهود لدى الشعراء العرب أن يغلب التشبيه الاستعارة، ولكن الاستعارة لدى ابن خفاجة نالت ضعف عدد التشبيه، وإن الناظر في شعر ابن خفاجة يلاحظ سريعا كثافة الاستعارة لديه، وأنه كسر القاعدة السائدة لدى الشاعر العربي القديم، كما سيرد في نتائج هذا البحث. ولعل ابن خفاجة لم ينفرد من بين الشعراء بذلك على مر العصور، ولكن الدراسات لم تكشف عن ذلك بعد. وقد شكك (الطرابلسي، ١٩٨١: ١٤٢) بالنتيجة السابقة لحجاجي وردها دون دليل، بحجة أنه أدخل في الاستعارة ما ليس منها، في حين أن ما أورده حجاجي من الشواهد لا تخرج عن الاستعارة قيد أنملة.

أما (الطرابلسي، ١٩٨١) فقد خصص جزءاً من دراسته الوافية عن الشاعر أحمد شوقي في ديوانه «الشوقيات»؛ للجانِب البلاغي لدى الشاعر، وأجرى إحصاء كاملاً لفنون التشبيه والاستعارة والكناية، ولكنه لم يذكر أرقاماً دقيقة في هذا الإحصاء، بل رتب كثافة ورود فنون البيان ابتداءً بالتشبيه، فالاستعارة، فالكناية، وتنتهي بأن ترتيب فنون التشبيه تتدرج من التشبيه المرسل «وهو التام عنده»، فالتشبيه البليغ، فالمؤكد، فالمجمل، فالضمي، وجاء التشبيه المقلوب آخرًا. ويلاحظ أنه لم يخصص نسبة خاصة بالتشبيه التمثيلي، وأدرجه ضمن النوعين الأولين المرسل والمجمل، وذكر أن هذا الفن من فنون التشبيه يتسم بالسعة والكثرة لدى الشاعر. أما الاستعارة فإن النتائج أثبتت لديه أن فن الاستعارة التصريحية يفوق فن الاستعارة المكنية، في حين أن الكناية تتدرج ابتداءً من الكناية عن صفة، فالكناية عن موصوف، وأما الكناية عن نسبة فنادة جداً لدى الشاعر.

وفي دراسة أخرى حاول (مصلوح، ١٩٨٤) تأصيل منهج إحصائي بلاغي مستفيداً في الدراسات الأسلوبية الغربية من مقترحات «لاندون»، وطبقها على نصوص شعرية لثلاثة شعراء متعاصرين من رواد الشعر العربي الحديث هم «البارودي، وشوقي، والشابي»، واختار لكل شاعر منهم عينات عشوائية منضبطة كافية لتمثل كل واحد منهم. وكان هدف الباحث الكشف عن السمات الأسلوبية لفن الاستعارة لديهم، وذلك لاكتشاف السمات المشتركة بينهم، ثم الخصائص الفردية لكل شاعر على حدة. وقد رصد ظاهرة الاستعارة لدى الشعراء على مستويين: الأول المستوى الدلالي «الاستعارة التجسيمية، والاستعارة الإيحائية، والاستعارة الشخصية»، والثاني المستوى التركيبي النحوي «الفعلي، والمفعولي، والوصفي، والإضافي». وقد كشفت الدراسة بالجدول والأرقام أعداد المركبات الاستعارية وغير الاستعارية، وأظهرت تفاصيل المستويين السابقين لكل شاعر على حدة، فبينت السمات المشتركة بين الشعراء والفروق الفردية لدى كل واحد منهم، فقد بلغ مجموع المركبات الاستعارية وغير الاستعارية لدى البارودي (٢٤٢٠) مركباً، وبلغ غير الاستعاري منها (١٧٦٥) مركباً، في حين بلغ الاستعاري (٦٥٥) مركباً بكثافة بلغت (٢٧٪)؛ وبلغ مجموع المركبات الاستعارية وغير الاستعارية لدى شوقي (٣٧٢٧) مركباً، وبلغ غير الاستعاري منها (١٥٣٢) مركباً، في حين بلغ الاستعاري (١١٩٥) مركباً

بكتافة بلغت (٣٢٪)؛ وبلغ مجموع المركبات الاستعارية وغير الاستعارية لدى الشابي (١٣٠١)، وبلغ غير الاستعاري منها (٦٢٥) مركباً، في حين بلغ الاستعاري (٦٧٦) مركباً بكتافة بلغت (٥١٪). وهذه نتيجة لافتة؛ إذ تُظهر تفاوت نسبة الكثافة بين الشعراء، يتقدمهم الشابي بنسبة عالية. وهناك تفاصيل أخرى يضيق البحث عنها، وهي دراسة معمقة مهمة في الدراسات البلاغية المنضبطة القائمة على الإحصاء، ويُلاحظ أنها اكتفت بظاهرة الاستعارة فحسب دون التشبيه والكناية، وأجملت الكلام عن الاستعارة دون أن تفصل القول عن أنواع الاستعارة «التصريحية، والمكنية، والتمثيلية».

وقد استفاد من منهج د. مصلوح السابق (حسانين، ٢٠١٥) في دراسته الإحصائية للاستعارة، وسلك في بحثه الخطوات نفسها في «ديوان لابد» للشاعر محمود حسن إسماعيل من الأدب الحديث. وقد كشفت الإحصائية أعداد المركبات الاستعارية وغير الاستعارية، والسمات المشتركة بين القصائد الخمس عشرة للشاعر على المستويين «الدلالي والتركيبي» والفروق الدقيقة بينها، مع إجراء موازنة بين نتائج بحثه ونتائج بحث د. مصلوح السابقة، وكانت نتائج البحث متوافقة بين الشاعرين «إسماعيل والشابي»، ومتفاوتة بين «الشاعر إسماعيل من جهة والشاعرين البارودي وشوقي من جهة أخرى».

٢- خطوات الإحصاء:

٢-١ النسبة العامة بين الشعراء في عدد الأبيات:

تشكّل الدواوين المبحوثة مجتمعة مساحة واسعة من الشعر الجاهلي، وتتفاوت هذه المساحة بين الشعراء الأربعة. يوضح الجدول رقم (١) عدد الأبيات المبحوثة لدى كل شاعر، فقد بلغت أبيات ديوان امرئ القيس (٦٩٥) بيتاً، وأبيات زهير (٤٦٧) بيتاً، وأبيات النابغة (٧٩٦) بيتاً، وأخيراً بلغ عدد أبيات ديوان الأعشى (٢٠٤٣) بيتاً، فصار مجموع الأبيات معاً (٤٠٠١) أربعة آلاف بيت وبيتاً.

الجدول رقم (١) إجمالي عدد الأبيات لدى الشعراء الأربعة

الشاعر	امرؤ القيس	زهير	الناطقة	الأعشى
عدد الأبيات	٦٩٥	٤٦٧	٧٩٦	٢٠٤٣
المجموع	٤٠٠١			

ويوضح الجدول رقم (٢) نسبة عدد الأبيات لدى كل شاعر من الشعراء المبحوثين في البحث. إذ يشكل ديوان الأعشى (٥١٪) من عدد الأبيات الشعرية، أي يشكل وحده نسبة تزيد عن الدواوين الثلاثة الباقية مجتمعة، ويشكل ديوان امرئ القيس (١٧٪)، وديوان النابغة (٢٠٪)، وديوان زهير (١٢٪).

الجدول رقم (٢) إجمالي نسبة الأبيات بين الشعراء الأربعة

الشاعر	امرؤ القيس	زهير	الناطقة	الأعشى
نسبة الأبيات	١٧٪	١٢٪	٢٠٪	٥١٪
المجموع	١٠٠٪			

وقد أجرى الباحث إحصاء شاملاً يبين عدد الصور البيانية «التشبيهية والمجازية والكنائية» عند كل شاعر، ويحصى عدد الصور لكل فن من الفنون التي تندرج تحت كل واحدة منها. وذلك لحصرها وتصنيفها وتبويبها، والوقوف على الفنون البيانية التي استهوت الشعراء في التصوير الشعري. ومن خلال استعراض نتائج هذا الإحصاء الشامل وسبر نتائجه ومناقشتها، يمكن استخلاص الأحكام النهائية في تناول الشعراء الأربعة لفنون علم البيان المختلفة (التشبيه، والمجاز، والكناية)، بالقدر الذي يكون كافياً للدلالة على مقدار استخدامها لدى كل شاعر، ومدى اختلافها بين شاعر وآخر، ولتبيين الفروق بين الشعراء في تلك الفنون من حيث القلة والكثرة، ومن حيث طرق الاستخدام، وإيثار فن على آخر، ومن حيث النوع، والطريقة، والأصالة، والتنوع، والتداخل، والكثافة.

٢-٢ نسبة الأبيات البيانية وغير البيانية لدى كل شاعر:

يظهر من الجدول رقم (٣) أن عدد الأبيات التي تتضمن صوراً بيانية في ديوان امرئ القيس بلغ (٣٦٥) بيتاً من أصل (٦٩٥) بيتاً، وذلك بنسبة

(٥٣٪)، في حين أن عدد الأبيات التي تخلو من الصور بلغ (٣٣٠) بيتاً، بنسبة مقدارها (٤٧٪). ويتضح أيضاً أن عدد الأبيات التي تتضمن صوراً بيانية في ديوان زهير بلغ (٢٠٧) أبيات من أصل (٤٦٧) بيتاً، وذلك بنسبة (٤٤٪)، في حين أن عدد الأبيات التي تخلو من الصور بلغ (٢٦٠) بيتاً، بنسبة مقدارها (٥٦٪). ويبدو أيضاً أن عدد الأبيات التي تتضمن صوراً بيانية في ديوان النابغة بلغ (٣٣٢) بيتاً من أصل (٧٩٦) بيتاً، وذلك بنسبة (٤٢٪)، في حين أن عدد الأبيات التي تخلو من الصور بلغ (٤٦٤) بيتاً، بنسبة مقدارها (٥٨٪). ويظهر أيضاً أن عدد الأبيات التي تتضمن صوراً بيانية في ديوان الأعشى بلغ (٧٧٥) بيتاً من أصل (٢٠٤٣) بيتاً، وذلك بنسبة (٣٨٪)، في حين أن عدد الأبيات التي تخلو من الصور بلغ (١٢٦٨) بيتاً، بنسبة مقدارها (٦٢٪).

الجدول رقم (٣) نسبة الأبيات وفقاً لاحتوائها على الصور البيانية

الشاعر	امرؤ القيس	زهير	النابغة	الأعشى
الأبيات البيانية	٣٦٥ (٥٣٪)	٢٠٧ (٤٤٪)	٣٣٢ (٤٢٪)	٧٧٥ (٣٨)
الأبيات غير البيانية	٣٣٠ (٤٧٪)			
	٢٦٠ (٥٦٪)			
	٤٦٤ (٥٨٪)			
	١٢٦٨ (٦٢٪)			

يلاحظ من هذه النتائج أن امرؤ القيس يتصدر الشعراء في نسبة عدد الأبيات البيانية، وذلك بنسبة مقدارها (٥٣٪)، يليه زهير بنسبة (٤٤٪)، ويليه النابغة بنسبة (٤٢٪)، ويليه الأعشى بنسبة (٣٨٪)؛ مما يدل على أن امرؤ القيس يتسم باستخدامه عدداً أكبر من الأبيات البيانية تجاوز شرط عدد أبيات ديوانه. على حين أن الأبيات البيانية عند الأعشى قريبة من الثلث فقط بنسبة (٣٨٪)، وتقاربت النسبة عند زهير والنابغة لتكون دون النصف بنسبة (٤٤٪)، و(٤٢٪) على التوالي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه لا يُقصد هنا بالأبيات غير البيانية أنها لا تشتمل على التصوير، وإنما يُقصد بها أن التصوير بها يكون بأداة التصوير المباشر الحر، أو التصوير القصصي، وقد ألمح إلى ذلك أبو هلال (العسكري، ١٤١٩هـ: ١٢٨) بقوله: «إن أجود الوصف ما يستوعب أكثر معاني الموصوف، حتى كأنه يصور الموصوف لك فتراه نصب عينك».

وكان ابن رشيقي (القيرواني، عبد الحميد، ١٩٧٢: ص ٢/٢٩٤) أكثر دقة حين جعل الوصف قسماً: وصفاً بيانياً خاصاً، ووصفاً عاماً والبياني جزء منه، حين قال: «الشعر إلا أقله راجع إلى باب الوصف، ولا سبيل إلى حصره واستقصائه، وهو مناسب للتشبيه مشتمل عليه، وليس به؛ لأنه كثيراً ما يأتي في أضعافه، والفرق بين الوصف والتشبيه أن هذا إخبار عن حقيقة الشيء، وأن ذلك مجاز وتمثيل.... وأحسن الوصف ما نُعت به الشيء حتى يكاد يمثله عياناً للسامع»، وهذا حكم مهم جداً يفرق بين الوصف والتشبيه، فالوصف «يشتمل على التشبيه، وليس به»، ذلك أن الوصف الخالي من التشبيه و«الصور البيانية» يصف الشيء في ذاته دون مجاز أو مشابهة، وإنما بأوصاف لغوية مباشرة، وعبارات وتراكيب ذات معانٍ حقيقية في أصل وضعها كما يقول البلاغيون. ويُفهم من كلامه أيضاً أن كلا النوعين من الوصف قادر على أن يصور الشيء كأنه يمثله عياناً للسامع. وقد أفاد في هذا الموضوع (البطل، ١٩٨٠: ص ٢٥) وما بعده، وعلّق عليه بكلام نفيس.

ويُظهر الإحصاء أن الشعراء اعتمدوا على التصوير الشعري، الذي سمّاه ابن رشيقي في النقل السابق: «وصفاً عاماً والبياني جزء منه»؛ اعتماداً كبيراً يزيد على عدد الأبيات المعتمدة على الشعر البياني لدى ثلاثة شعراء، كما تُظهر نتائج الإحصاء الجدول رقم (٣) السابق.

٣-٢ عدد الصور البيانية نسبة لعدد الأبيات لدى الشعراء الأربعة:

ولكن إذا نظرنا من ناحية أخرى إلى عدد الصور البيانية التي وردت عند الشاعر الواحد بالنسبة إلى عدد أبياته الكلي، وجدنا أن نسبة الكثافة في استخدام الصور في البيت الواحد تختلف عن النتائج السابقة كما يوضح الجدول رقم (٤).

الجدول رقم (٤) عدد الصور البيانية نسبة لعدد الأبيات الكلي

الشاعر	امرؤ القيس	زهير	النابغة	الأعشى
عدد الأبيات البيانية	٣٦٥	٢٠٧	٣٣٢	٧٧٥
عدد الصور البيانية	٣٦١	٢٥٦	٤٠٧	٨٧٧
عدد الأبيات الكلي	٦٩٥	٤٦٧	٧٩٦	٢٠٤٣

فقد أورد امرؤ القيس في أبياته البيانية البالغة (٣٦٥) بيتاً ما مقداره (٣٦١) صورة بيانية، وتبلغ نسبة هذه الصور قياساً بعدد الأبيات (٥٢٪). وأورد زهير في أبياته البيانية البالغة (٢٠٧) أبيات ما مقداره (٢٥٦) صورة بيانية، وتبلغ نسبة هذه الصور قياساً بعدد الأبيات (٥٤,٨٪). واستخدم النابغة في أبياته البيانية البالغة (٣٣٢) بيتاً ما مقداره (٤٠٧) صور بيانية، وتبلغ نسبة هذه الصور قياساً بعدد الأبيات (٥١,٢٪). واستخدم الأعشى في أبياته البيانية البالغة (٧٧٥) بيتاً ما مقداره (٨٧٨) صورة بيانية، وتبلغ نسبة هذه الصور قياساً بعدد الأبيات (٤٣٪).

ويلاحظ من هذه النسب أن امرؤ القيس كان يستخدم ما معدله صورة بيانية واحدة في البيت الواحد، بحيث لم تتغير نسبة عدد الأبيات البيانية مع نسبة عدد الصور البيانية قياساً بعدد الأبيات الكلي إلا تغييراً طفيفاً لا يذكر، وذلك بانخفاضه من (٥٣٪) إلى (٥٢٪).

ولكن تلك النسب اختلفت اختلافاً كبيراً عند الشعراء الثلاثة الباقين، فقد ارتفعت نسبة استخدام الصور البيانية قياساً بعدد الأبيات الكلي عند زهير من (٤٤٪) إلى (٥٤,٨٪)، وارتفعت عند النابغة من (٤٢٪) إلى (٥١,٢٪)، وهذا ارتفاع فارق عند هذين الشاعرين بحيث تتجاوز النسبة (١١) درجة عند زهير، و(٩) درجات عند النابغة، في حين كان الارتفاع عند الأعشى قليلاً من (٣٨٪) إلى (٤٣٪)، بفارق (٥) درجات.

وهذه النتائج تدل على أن زهيراً يتصدر نسبة الشعراء الأربعة في كثافة الصور البيانية في البيت الواحد من الأبيات البيانية، وذلك بنسبة (١,٢٤) صورة في البيت الواحد، ويليه في ذلك النابغة بنسبة (١,٢٢)، ويليهما الأعشى بنسبة (١,١٣). وأما امرؤ القيس فإن نسبة استخدامه للصور في البيت الواحد لم تختلف اختلافاً ملحوظاً، ذلك أن عدد الأبيات البيانية تكاد تكون متطابقة مع عدد الصور البيانية، فتغدو النسبة العامة صورة في كل بيت شعري.

وهذا يدل على أن النابغة وزهيراً يفضلان التصوير البياني الذي يعتمد الكثافة البيانية على إيراد صورة واحدة في البيت الواحد.

٢-٤ نسبة الصور البيانية من حيث النوع لدى الشعراء الأربعة:

اختلفت نسبة الصور البيانية من حيث النوع بين الشعراء الأربعة وتباينت تبايناً ملحوظاً، والجدول رقم (٥) يبين مقدار هذا التفاوت:

فيلاحظ أن التشبيه نال ثلثي صور امرئ القيس بنسبة (٦٦٪)، وهي نسبة عالية جداً، في حين نال باقي الأنواع الثلث فقط، وذلك بنسبة (٢٠٪) للمجاز، (١٤٪) للكناية، ويبدو جلياً أن المجاز عند زهير نال نسبة تقل عن النصف بنسبة ضئيلة بلغت (٤٦٪)، في حين بلغت نسبة التشبيه ما يقارب الثلث (٣٠٪)، ونسبة الكناية ما يقارب الربع (٢٤٪). وتتقارب النسب بين النابغة والأعشى في نسبة الصور فيتطابق عندهما التشبيه تماماً بنسبة (٤٢٪)، ويتقارب المجاز عندهما بنسبة (٣١٪) عند النابغة، و(٣٣٪) عند الأعشى، وتنال الكناية عندهما (٢٧٪)، و(٢٥٪) على التوالي.

الجدول رقم (٥) نسبة الصور البيانية وفقاً للنوع

الشاعر	امرؤ القيس	زهير	النابغة	الأعشى
التشبيه	(٦٦٪)	(٠٣٪)	(٢٤٪)	(٢٤٪)
المجاز	(٠٢٪)	(٦٤٪)	(١٣٪)	(٣٣٪)
الكناية	(٤١٪)	(٤٢٪)	(٧٢٪)	(٥٢٪)

يلاحظ من هذه النتائج أن امرؤ القيس يتصدر في نسبة استخدامه للصور التشبيهية، إذ بلغت (٦٦٪)، ويليه في ذلك النابغة والأعشى بنسبة واحدة (٤٢٪) بفارق بينهما وبينه مقداره (٢٤) درجة، ويأتي زهير أخيراً بنسبة (٣٠٪) بفارق بينه وبين امرئ القيس مقداره (٣٦) درجة.

وهذا تفاوت كبير جداً بين امرئ القيس وباقي الشعراء، بحيث يمكن أن يُعدَّ ملك التشبيه غير منازع، وربما يكون السبب في ذلك أنه

يتقدم الشعراء الآخريين في الزمن، فهل كان الشاعر في أوائل العصر الجاهلي - وامرؤ القيس واحد منهم - يُؤثر التشبيه على باقي الأنواع البيانية. ويلاحظ أيضاً، رغم التفاوت السابق في نسبة التشبيه، أن التشبيه يتصدر الصور عند الشعراء ما عدا زهيراً، فإنه يتصدر بصورة لافتة باستخدامه الصور المجازية، وذلك بنسبة مقدارها (٤٦٪)، في حين يحتل المجاز الدرجة الثانية عند الشعراء الثلاثة الباقين، فتتقارب النسبتان عند الأعشى والنابغة بنسبة (٣٣٪)، و(٣١٪) على التوالي، وتقل النسبة عند امرئ القيس لتصل إلى (٢٠٪) فقط.

وهذه النتائج تدل على أن الشعراء في العصر الشعر الجاهلي أكثرنا من تناول فن التشبيه في أشعارهم وتفنونوا في أنواعه كما سيرد في الجدول رقم (٦)، وكانت نسبة التشبيه في قصائدهم مرتفعة، وقد لَمَحَ (المبرِّد، إبراهيم، ١٩٩٧: ٧/٣) ذلك فقال: «والتشبيه جارٍ كثيراً في كلام العرب، حتى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم لم يبعد». وهذا الحكم، وإن كان مبالغاً فيه قليلاً، ينطبق على امرئ القيس، ولا ينطبق على غيره؛ إذ يُلاحظ أن للفنون الأخرى نصيباً وافراً لدى الشعراء الثلاثة الباقين.

وأخيراً تمثل الكناية أقل الصور البيانية استخداماً عند الشعراء جميعاً، علماً أن أكثرهم استخداماً لها النابغة بنسبة (٢٧٪)، ويتقارب زهير والأعشى وذلك بنسبة (٢٥٪)، و(٢٤٪) على التوالي، على حين تقل النسبة عند امرئ القيس لتصل إلى (١٤٪) فقط. وسيرد فيما بعد أن الكناية عن صفة فنٌ أُثير لدى الشعراء ينافس الفنون الأخرى.

٥-٢ نسبة فنون الصور البيانية ضمن النوع الواحد من الصور البيانية:

يُلاحظ بعد الاطلاع على نسب الصور داخل كل نوع من أنواع الصور البيانية (التشبيه والمجاز والكناية)؛ أن النتائج توافقت في بعض الفنون واختلفت في فنون أخرى لدى الشعراء الأربعة، وتبيَّن الأشكال في الفقرات التالية هذه النسب:

١-٥-٢ التشبيه:

يوضح الجدول رقم (٦) نسبة كل فن من فنون التشبيه التي وردت لدى كل شاعر على حدة، ويمكن رصد ترتيب نسبها من الأعلى إلى الأدنى مقرونة بعدد مرات ورودها في ديوانه.

الجدول رقم (٦) نسب الصور التشبيهية لدى الشعراء الأربعة

نوع التشبيه	امرؤ القيس	زهير	النابغة	الأعشى
التمثيلي	١٠٦ (٤٤٪)	٢٦ (٣٣٪)	٧٨ (٤٦٪)	١٤٩ (٤٠٪)
المجمل	٧٠ (٢٩٪)	٢٢ (٢٨٪)	٤٢ (٢٥٪)	١٣٩ (٣٧٪)
البلغ	٣٥ (١٥٪)	١٧ (٢٢٪)	٣٩ (٢٣٪)	٥٥ (١٥٪)
التام	٢٧ (١١٪)	٦ (٨٪)	٨ (٥٪)	٢١ (٦٪)
المؤكد	١ (١٪)	٣ (٤٪)	١ (١٪)	١ (١٪)
الضمني	-	٤ (٥٪)	٢ (١٪)	٨ (٢٪)
المقلوب	-	-	-	١ (١٪)

يُلاحظ عند معاينة الجدول رقم (٦) أن تشبيهات امرئ القيس تتدرج من الأعلى ابتداء من التشبيه التمثيلي بعدد (١٠٦) ونسبة (٤٤٪)، فالتشبيه المجمل بعدد (٧٠) ونسبة (٢٩٪)، فالتشبيه البليغ بعدد (٣٥) ونسبة (١٥٪)، فالتشبيه التام بعدد (٢٧) ونسبة (١١٪)، وأخيراً التشبيه المؤكد بعدد (١) ونسبة أقل من (١٪). وأن تشبيهات زهير تتدرج من الأعلى ابتداء من التشبيه التمثيلي بعدد (٢٦) ونسبة (٣٣٪)، فالتشبيه المجمل بعدد (٢٢) ونسبة (٢٨٪)، فالتشبيه البليغ بعدد (١٧) ونسبة (٢٢٪)، فالتشبيه التام بعدد (٦) ونسبة (٨٪)، فالتشبيه الضمني بعدد (٤) ونسبة (٥٪)، وأخيراً التشبيه المؤكد بعدد (٣) ونسبة (٤٪). ويُلمَحُ أن تشبيهات النابغة تتدرج من الأعلى ابتداء من التشبيه التمثيلي بعدد (٧٨) ونسبة (٤٦٪)، فالتشبيه المجمل بعدد (٤٢) ونسبة (٢٥٪)، فالتشبيه البليغ بعدد (٣٩) ونسبة (٢٣٪)، فالتشبيه التام بعدد (٨) ونسبة (٥٪)، فالتشبيه الضمني بعدد (٢) ونسبة (٢٪)، وأخيراً التشبيه المؤكد بعدد (١) ونسبة أقل من (١٪). ويُلاحظ أن تشبيهات الأعشى تتدرج من الأعلى ابتداء من التشبيه التمثيلي بعدد (١٤٩) ونسبة (٤٠٪)، فالتشبيه المجمل بعدد (١٣٩) ونسبة (٣٧٪)، فالتشبيه البليغ بعدد (٥٥) ونسبة (١٥٪)، فالتشبيه التام بعدد (٢١) ونسبة (٦٪)، فالتشبيه الضمني بعدد (٨) ونسبة (٢٪)، فالتشبيه المقلوب بعدد (١) ونسبة قدرها أقل من (١٪)، أخيراً

التشبيه المؤكد بعدد (١) ونسبة قدرها أقل من (١٪).

يتضح من النتائج السابقة أن الشعراء الأربعة توافقوا على سنن واحد في ترتيب اهتمامهم بفنون التشبيه، فكان الترتيب لديهم متدرجاً من الأعلى ابتداءً بالتشبيه التمثيلي، فالمجمل، فالبلغي، فالتام، ويأتي التشبيه المؤكد آخرًا.

ويُلاحظ أيضاً أن التشبيه الضمني، على قلته، يأتي في الترتيب الخامس بعد التشبيه التام عند زهير والنابعة والأعشى، في حين تخلو أبيات امرئ القيس من هذا الفن. وانفرد الأعشى بتضمن ديوانه على مثال واحد من التشبيه المقلوب.

وهذه النتائج تظهر بوضوح مدى التماثل لدى الشعراء الأربعة في ترتيب استخدام فنون التشبيه المختلفة.

ومن اللافت للانتباه أن يحتل التشبيه التمثيلي النسبة العليا لدى الشعراء جميعاً، وهو الفن الذي خصّه البلاغيون بالاهتمام والذكر إلى جانب الاستعارة، ورُبما يُعزى ذلك إلى أن هذا النوع من التشبيه يضيف على التصوير جواً مُفعمًا بالحركة، لما فيه من قدرة فائقة على التخييل والتصوير.

ويُلاحظ أيضاً أن مجموع نسبي التشبيه التمثيلي والمجمل يمثل عند الشعراء معظم الصور التشبيهية، فتشكل عن الأعشى (٧٧٪)، وعند امرئ القيس (٧٣٪)، وعند النابغة (٧١٪)، وعند زهير (٦١٪). وهذا دليل على أن قريحة الشاعر القديم تتراح إلى استخدام الأداة في التشبيه، فقالت نسبة التشبيه البلغي، وندر استخدام التشبيه المؤكد.

ويظهر أن امرأ القيس لم يُفضّل فن التشبيه الضمني مع قلة استخدامه من قِبَل الشعراء الآخرين، وأن التشبيه المقلوب لم يرد إلا عند الأعشى المتأخر عنهم جميعاً. فلعلّ هذين الفئتين من فنون التشبيه تأخراً في الظهور من حيث الرّمْن على بقية فنون التشبيه الأخرى نظراً لحاجتها إلى لطف الفكر وعمق المعنى.

٢-٥-٢ المجاز:

يوضح الجدول رقم (٧) نسبة كل فن من فنون المجاز التي وردت لدى كل شاعر على حدة، ويمكن رصد ترتيب نسبها من الأعلى إلى الأدنى مقرونة بعدد مرات ورودها في ديوانه. جُمعت فنون المجاز في هذه الفقرة «الاستعارة، والمجاز المرسل، والمجاز العقلي» لتسهيل الدراسة.

الجدول رقم (٧) نسب الصور المجازية لدى الشعراء الأربعة

الشاعر	امرؤ القيس	زهير	النابعة	الأعشى
الاستعارة المكنية	١٣ (١٨٪)	٤١ (٣٥٪)	٤٨ (٣٨٪)	١٢٥ (٤٣٪)
الاستعارة التمثيلية	١١ (١٥٪)	٣٠ (٢٦٪)	٣١ (٢٥٪)	٦٨ (٢٤٪)
الاستعارة التصريحية	١٩ (٢٦٪)	٢٧ (٢٣٪)	٢٨ (٢٢٪)	٦٧ (٢٣٪)
المجاز المرسل	١٨ (٢٥٪)	١٤ (١٢٪)	١٦ (١٣٪)	١٨ (٦٪)
المجاز العقلي	١٢ (١٦٪)	٥ (٤٪)	٢ (٢٪)	١٠ (٤٪)

يُلاحظ عند معاينة الجدول رقم (٧) أن الصور المجازية عند امرئ القيس تتدرج من الأعلى ابتداءً من الاستعارة التصريحية بعدد (١٩) ونسبة (٢٦٪)، فالمجاز المرسل بعدد (١٨) ونسبة (٢٥٪)، فالاستعارة المكنية بعدد (١٣) ونسبة (١٨٪)، فالمجاز العقلي بعدد (١٢) ونسبة (١٦٪)، فالاستعارة التمثيلية بعدد (١١) ونسبة (١٥٪). أما الصور المجازية عند زهير فتتدرج من الأعلى ابتداءً من الاستعارة المكنية بعدد (٤١) ونسبة (٣٥٪)، فالاستعارة التمثيلية بعدد (٣٠) ونسبة (٢٦٪)، فالاستعارة التصريحية بعدد (٢٧) ونسبة (٢٣٪)، فالمجاز المرسل بعدد (١٤) ونسبة (١٢٪)، فالمجاز العقلي بعدد (٥) ونسبة (٤٪). أما الصور المجازية عند النابغة فتتدرج من الأعلى ابتداءً من الاستعارة المكنية بعدد (٤٨) ونسبة (٣٨٪)، فالاستعارة التمثيلية بعدد (٣١) ونسبة (٢٥٪)، فالاستعارة التصريحية بعدد (٢٨) ونسبة (٢٢٪)، فالمجاز المرسل بعدد (١٦) ونسبة (١٣٪)، فالمجاز العقلي بعدد (٢) ونسبة (٢٪). وأخيراً يُلاحظ أن الصور المجازية عند الأعشى تتدرج من الأعلى ابتداءً من الاستعارة المكنية بعدد (١٢٥) ونسبة (٤٣٪)، فالاستعارة التمثيلية بعدد (٦٨) ونسبة (٢٤٪)، فالاستعارة التصريحية بعدد (٦٧) ونسبة (٢٣٪)، فالمجاز

المرسل بعدد (١٨) ونسبة (٦٦٪)، فالمجاز العقلي بعدد (١٠) ونسبة (٤٪).

يلاحظ من النسب السابقة اتفاق الشعراء، ما عد امرأ القيس، على ترتيب الصور المجازية، إذ جاءت الاستعارة المكنية في المقدمة، ثم الاستعارة التمثيلية، ثم الاستعارة التصريحية، فالمجاز المرسل، فالمجاز العقلي. أما الترتيب عند امرئ القيس فجاء مختلفاً عنهم، فجاءت الاستعارة التصريحية في المقدمة، وتلوها في الترتيب المجاز المرسل، ثم الاستعارة المكنية، فالمجاز العقلي، فالاستعارة التمثيلية. وهو اختلاف لافت؛ إذ تشكل الاستعارة المكنية عند الباقيين نسبة تقارب ضعف الاستعارة التصريحية، في حين أنها عند امرئ القيس بالعكس. ولعل ذلك لأن الاستعارة التصريحية هي أقرب رحماً بالتشبيه الذي يؤثره امرؤ القيس على غيره من فنون التصوير الأخرى؛ لأن التصريح بالمشبه به يُقرب الاستعارة من فن التشبيه الذي كان أثيراً لدى امرئ القيس، أكثر من الاستعارة المكنية.

ويُلاحظ أيضاً تدني نسبة الاستعارة التمثيلية عنده بحيث جاءت آخرًا، مقابل ارتفاع المجاز المرسل إلى الدرجة الثانية. وهذا يدل على طغيان الطبع في شعر امرئ القيس وعفوية صورته التي هي أقرب إلى المجاز المرسل، ويُعده عن الصنعة الفنية التي كانت ظاهرة عند غيره كزهير والأعشى اللذين كانت الاستعارة التمثيلية ثانية في الترتيب عندهما، وهي أعقد أشكال الاستعارة، فهي تحتاج إلى مزيد من إعمال الفكر وقدر الذهن الذي كان من سمات مدرسة عبيد الشعر كما عند زهير ومن مشى على نهجه الذين كانوا يُطيلون التفكير في القصيدة المدة الطويلة، في حين أن امرأ القيس كان أقرب إلى الطبع.

٣-٥-٢- الكناية:

يوضح الجدول رقم (٨) نسبة كل فن من فنون الكناية التي وردت لدى كل شاعر على حدة، ويمكن رصد ترتيب نسبها من الأعلى إلى الأدنى مقرونة بعدد مرات ورودها في ديوانه.

الجدول رقم (٨) نسب الصور الكنائية لدى الشعراء الأربعة

الشاعر	امرؤ القيس	زهير	النابغة	الأعشى
الكناية عن صفة	٤٦ (٩٤٪)	٥٧ (٩٣٪)	٨٧ (٩٣٪)	٢٠١ (٩٣٪)
الكناية عن موصوف	٢ (٤٪)	٤ (٧٪)	٦ (٦٪)	١٢ (٦٪)
الكناية عن نسبة	١ (٢٪)	-	١ (١٪)	١ (١٪)

يلاحظ أن نسب الكناية تكاد تكون متطابقة عند الشعراء الأربعة، إذ وردت الكناية عن صفة بنسبة بلغت (٩٣٪)، واحتلت الكناية عن موصوف والكناية عن نسبة حيزاً ضئيلاً جداً، في حين خلا ديوان زهير من الكناية عن نسبة. وهذه النتيجة تدل على أن الكناية عن صفة فن أثير لدى جميع الشعراء منذ القدم، وأنه فن ينافس وحده الفنون الأخرى ومن ضمنها التشبيه والاستعارة. فمع أن الصور الكنائية بأنواعها الثلاثة، تمثل أقل الصور البيانية استخداماً عند الشعراء جميعاً كما هو موضح في الجدول رقم (٥) سابقاً؛ فإن الكناية عن صفة تشكل وحدها أكثر الفنون البلاغية عدداً عند الشعراء كما يبدو ذلك في الجداول (٦)، (٧)، (٨):

فتظهر الكناية عن صفة أكثر فنون البيان دوراناً في شعر الأعشى بعدد (٢٠١)، ويلبها في العدد التشبيه التمثيلي، فالتشبيه المجمل بعدد (١٤٩)، و(١٣٩) على التوالي، أي تشكل الكناية عن صفة عنده نسبة (٢٦٪) من أصل (٧٧٨) صورة بيانية.

وهي أيضاً أكثر فنون البيان دوراناً في شعر النابغة بعدد (١٠٣)، ويلبها في العدد التشبيه التمثيلي، فالاستعارة المكنية بعدد (٧٨)، و(٤٨) على التوالي، أي تشكل الكناية عن صفة عنده نسبة (٢٥,٣٪) من أصل (٤٠٧) صور بيانية.

وهي أكثر فنون البيان دوراناً في شعر زهير بعدد (٥٧)، ويلبها في العدد الاستعارة المكنية، فالاستعارة التمثيلية بعدد (٤١)، و(٣٠) على التوالي، أي تشكل الكناية عن صفة عنده نسبة (٢٢٪) من أصل (٢٥٦) صورة بيانية.

في حين نراها ثالثة عند امرئ القيس بعد التشبيه التمثيلي فالمجمل، بعدد (١٠٦)، و(٧٠)، (٤٦) على الترتيب، أي تشكل الكناية عن صفة عنده نسبة (١٢,٦٪) من أصل (٣٦١) صورة بيانية.

وهذه نتيجة لافتة، إذ تشكل الكناية عن صفة وحدها أكثر من ربع الصور البيانية عند النابغة والأعشى، وتقارب الربع عند زهير، في حين

أنها تقل عند امرئ القيس إلى حدود (١٣٪) نظراً لأن الصورة التشبيهية نالت ثلثي صورته البيانية. وهذا يدل على أن الكناية عن صفة فن أثير لدى الشعراء الجاهليين، وذلك لقدرته على الاختصار وتكثيف المعنى، ولكنه فن يحتاج إلى لطف فكر ودقة نظر وصنعة فنية عالية، ولذلك قل هذا الفن عند امرئ القيس الذي أثر التشبيه على باقي الفنون، واتسم شعره بالعفوية والطبع، في حين تصدّر على الفنون الأخرى عند الباقيين من الشعراء الذين استحكمت لديهم الصنعة الشعرية، نظراً لتأخر زمانهم عن امرئ القيس قليلاً.

إن شعر هؤلاء الشعراء موضوع البحث يوحي بوجود تمازج كبير بين أنواع الصور البيانية الثلاث، ويظهر بوضوح أن تلك الصور تتفرق في القصيدة تفرقاً غير رتيب، لا يمضي على سنن واحد أو منهج مطرد إلا في مواطن قليلة. وهذا أمر طبيعي في الفن الشعري، إذ يعتمد الشاعر إلى أفكاره ويصورها التصوير المناسب، ويصوغ الصور التي تصبغ خياله وترضي قريحته؛ فيستخدم التشبيه في المواطن التي تناسبه، والاستعارات في الجوانب التي تلائمها، والكنايات في المواطن التي تشرق الصورة بها.

٣- النتائج والتوصيات:

١-٣ النتائج:

يمكننا بعد إجراء هذا الإحصاء الشامل الخروج بالنتائج الإجمالية التالية:

أثبت البحث من خلال إجراء الإحصاء البياني في دواوين الشعراء الأربعة أن التصوير الشعري لديهم ليس مقصوراً على الصورة البيانية؛ فقد أظهرت النتائج أن شعرهم زاخر بنوعين من أنواع التصوير: يعتمد أحدهما على الصورة البيانية، ويعتمد الآخر على الوصف اللغوي المباشر، بل إنهما كقرسي رهان يسيران جنباً إلى جنب، ويمتزجان في كثير من الأحيان فلا يمكن الفصل بينهما، وقد يطغى أحدهما فيكون له فضل السبق.

أثبت البحث أهمية التطبيقات الإحصائية في رصد مقدار اعتماد الشعراء الأربعة على الصورة البيانية من عدمه في قصائدهم، وذلك بإجراء مسح شامل للصور البيانية في الدواوين الأربعة؛ ومن هنا أفضت تحليلات تلك النتائج في البحث إلى تحديد اعتماد الشعراء على الصور البيانية كما ونوعاً، وبيّنت الفروق الدقيقة بين الشعراء الأربعة في نسب ورود فنون الصور البيانية كلها «التشبيه والمجاز والكناية».

أظهرت عملية الإحصاء أن نسبة الأبيات التي تضمنت صوراً بيانية متفاوتة عند الشعراء الأربعة، فقد تصدّر امرؤ القيس في عدد الأبيات التي اشتملت على الصور البيانية بنسبة (٥٣٪)، ويليه زهير بنسبة (٤٤٪)، ويليه النابغة بنسبة (٤٢٪)، وكان الأعشى آخرها بنسبة (٣٨٪). ومن ناحية أخرى تبين من نتائج الإحصاء أن نسبة عدد الصور قياساً بعدد الأبيات التي استُخدمت فيها الصور البيانية تختلف عن النسب السابقة؛ إذ يتصدّر زهير في كثافة الصور بنسبة (١,٢٤) صورة بيانية في البيت الواحد، ويليه النابغة بنسبة (١,٢٢)، ويليه الأعشى بنسبة (١,١٣)، ويتأخر امرؤ القيس لأنه استخدم في المتوسط صورة بيانية واحدة في البيت الواحد. وهذا يدل على أن الشعراء الثلاثة الباقيين كانوا أعلى من امرئ القيس في كثافة الصور البيانية، مع أن نسبة عدد الأبيات التي تضمنت صوراً بيانية هي الأعلى عنده.

أظهرت عملية الإحصاء أن الشعراء موضع البحث يتفقون في أن نسبة استخدامهم لصور التشبيه هي الأعلى، وتليها صور المجاز فصورة الكناية، ما عدّاً زهيراً فإن نسبة الصور المجازية عنده هي الأعلى، وتليها صور التشبيه فالكناية. وهذا التدرج بين الشعراء الثلاثة يتوافق مع ما وصل إليه (الطرابلسي، ١٩٨١) في دراسته للشوقيات تماماً، أما مخالفة زهير للثلاثة بتصدر المجاز عنده فإنه الاستثناء الذي يثبت القاعدة. على أن هذا الاستثناء يتوافق تماماً مع ما وصل إليه (حجاجي، ١٩٧٤) في دراسته لابن خفاجة، فقد بلغت نسبة الاستعارة لديه ضعف نسبة التشبيه كما صرح في دراسته، وكذلك يتوافق هذا مع ارتفاع نسبة تراكيب الاستعارة لدى الشابي متقدماً على قرينه البارودي وشوقي حسب ما أورد (مصلوح، ١٩٨٤) في موازنته بين الشعراء الثلاثة. ولعل هذه التغيّر في طغيان الاستعارة على التشبيه صار سمة لدى كثير من الشعراء في عصور متأخرة.

أظهرت عملية الإحصاء أن التشبيه يشكل عند امرئ القيس ثلثي صورته البيانية على حساب المجاز والكناية، على حين تقترب نسبة المجاز عند زهير إلى النصف، وتقل عنده نسبة التشبيه عن غيره من الشعراء. في حين كانت النسب بين الفنون البيانية أكثر تقارباً عند النابغة والأعشى، مع ميل كفة التشبيه قليلاً عندهما.

أظهرت عملية الإحصاء أن الشعراء الأربعة اجتمعوا على سنن واحد في ترتيب اهتمامهم بفنون التشبيه، فكان الترتيب لديهم متدرجاً من الأعلى ابتداءً من التشبيه التمثيلي، فالمجمل، فالبلغ، فالتام، ويأتي التشبيه المؤكد آخراً. وهذه النسب تدل أيضاً على أن الشاعر الجاهلي

كان يؤثر استخدام أداة التشبيه، إذا علمنا أن التشبيه التمثيلي بغالبه الساحقة وردت بأداة التشبيه. وتقل نسبة التشبيه الضمني عند زهير والناطقة والأعشى، ويخلو ديوان امرئ القيس من هذا الفن، وينفرد الأعشى دون الباقيين بتضمن ديوانه على صورة يتيمة من التشبيه المقلوب. من اللافت للانتباه أن التشبيه التمثيلي كما ورد في نتائج الإحصاء البياني يحتل النسبة العليا في فن التشبيه لدى الشعراء الأربعة، وهو الفن الذي خصّه البلاغيون بالاهتمام والدُّكر إلى جانب الاستعارة، لما فيه من قدرة فائقة على التخيل والتصوير.

أظهرت عملية الإحصاء أن الشعراء موضع البحث اتفقوا في نسب ورود الصور المجازية على ترتيب واحد ما عدا امرأ القيس؛ إذ وردت نسبتها عند زهير والناطقة والأعشى على الترتيب التالي: الاستعارة المكنية، ثم الاستعارة التمثيلية، ثم الاستعارة التصريحية، فالمجاز المرسل، فالمجاز العقلي. في حين جاء الترتيب عند امرئ القيس بدءاً من الاستعارة التصريحية، وتلوها المجاز المرسل، ثم الاستعارة المكنية، فالمجاز العقلي، فالاستعارة التمثيلية. وهذا اختلاف لافت؛ إذ يشكل فن الاستعارة المكنية عند الشعراء الثلاثة نسبة تقارب ضعف الاستعارة التصريحية، في حين أن نسبة هذا الفن عند امرئ القيس عكس ذلك. ولعل ذلك يعود إلى أن الاستعارة التصريحية أقرب رحماً بالتشبيه الذي يؤثره امرؤ القيس على باقي الفنون البيانية.

أظهرت عملية الإحصاء أن الشعراء الأربعة يتفقون جميعاً في أن نسبة الصور الكنائية هي الأقل بين أنواع الصور البيانية، كما يتفقون على أن للكناية عن صفة النسبة العظمى (٩٣٪) بين الصور الكنائية، في حين احتلت الكناية عن موصوف والكناية عن نسبة حيزاً ضئيلاً جداً.

ومع قلة اعتماد الشعراء على الكناية بوجه عام، أظهرت عملية الإحصاء أن فن الكناية عن صفة فن أثير جداً لدى الشعراء؛ إذ ينافس وحده الفنون البيانية الأخرى، فراه يتقدّم في عدد الورد على التشبيه التمثيلي والتشبيه المجمل عند الأعشى والناطقة وزهير، في حين يأتي ثالثاً عند امرئ القيس بعد التشبيه التمثيلي والتشبيه المجمل. وهذه نتيجة لافتة؛ إذ يشكل فن الكناية عن صفة وحده أكثر من ربع الصور البيانية عند الناطقة والأعشى، ويقل عن الربع قليلاً عند زهير، ويقل حتى يبلغ (١٣٪) عند امرئ القيس؛ ذلك أن الصور التشبيهية نالت ثلثي ديوانه.

بيّنت نتائج الإحصاء أن نسبة المجاز المرسل عند امرئ القيس عالية بعد الاستعارة التصريحية في العدد؛ وذلك لأنها ترد عفو الخاطر وتحتاج إلى حدة طبع، وهذا من سمات شعر امرئ القيس وشخصيته، أما الاستعارة التمثيلية فقد قلّت جداً عند امرئ القيس وكثرت عند الباقيين نتيجة الصنعة الشعرية القائمة على تجويد الشعر وتنقيحه، ولا سيما شعر زهير والأعشى.

إن سعة مادة الدراسة التي تشمل أربعة دواوين أعطت مصداقية للبحث ووضعاً يجعل النتائج المتمخضة عنه حكماً على الشعر الجاهلي عموماً وليس على الشعراء الأربعة محل الدراسة فحسب؛ وإن دراسة أربعة آلاف بيت من الشعر الجاهلي عينه كافية لتكون موصفة له ومبيّنة ملامح التصوير البياني وغير البياني فيه، مع وجود الاختلافات والفروقات الصغيرة بين الشعراء.

التوصيات:

يوصي البحث الدارسين بإجراء دراسات إحصائية في مجال البلاغة لدى الشاعر الواحد لاكتشاف خصائص اختياراته البلاغية.

ويوصي بإجراء دراسات إحصائية لدى شعراء جاهليين آخرين في مجال البلاغة.

ويوصي بإجراء دراسات إحصائية في مجال البلاغة لدى أكثر من شاعر في عصر محدّد لاكتشاف خصائص كل واحد منهم، ورصد السمات المشتركة بينهم، والفروق الفردية إن وُجدت.

كما يوصي بإجراء دراسات إحصائية في مجال البلاغة لدى أكثر من شاعر في عصور مختلفة، وذلك لرصد السمات المشتركة بين شعراء تلك العصور، والفروق بينهم إن وُجدت، ولاكتشاف التغير المزاجي الذي تتفتّق عنه قرائح الشعراء من عصر إلى عصر.

ويمكن أيضاً إجراء دراسات مقارنة بين أدباء ينتمون إلى لغتين أو أكثر لرصد الخصائص المشتركة، والفروق بين شعراء تلك اللغات إن وُجدت، ولا سيما الشعراء المتعاصرين، أو المتجاورين في البلدان لاكتشاف مدى التأثير بينهم في مجال البلاغة أو أي مجال لغوي آخر.

٤- خاتمة:

وبهذا التحليل المفصل للصور البيانية عند الشعراء الأربعة يُرجى أن يكون البحث قد كشف خريطة الصور البيانية «التشبيه والمجاز

والكناية» لدى الشعراء الأربعة مجتمعين، ونسبة ورود كل فن من فنونها لدى كل واحد منهم، مع إظهار السمات المشتركة بينهم، أو انفراد بعضهم بسمة أو سمات اختص بها؛ مؤيداً ذلك بالأرقام والجداول. والمتأمل في البحث يجد واضحاً كم تكبّد الباحث من المشقة والعنت، وقد سبر غور أربعة آلاف بيت لاستخراج مخزونها البلاغي والإبداعي، فاستفاد من قراءة دواوين كاملة من ذلك الأدب الرفيع لنفسه، وأفضى إلى نتائج دقيقة للباحثين. وبعد فهذه أهم نتائج وتوصيات هذه الدراسة التي أسأل الله أن تكون قد استوفت غايتها، وحققت مقاصدها على الوجه الذي يرضي الله تعالى في تحري الحق، والوجه الذي يرضي العلم في تحري الدقة.

المصادر والمراجع:

المؤلفات:

- الأعشى (١٩٥٠). ديوان الأعشى الكبير، تحقيق د. محمد حسين، (ط ١)، مصر، مطبعة الآداب بالجماميز.
- امرؤ القيس الكندي (١٩٦٩). ديوان امرؤ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط ٣)، مصر، دار المعارف.
- البطل، علي (١٩٨٠). الصورة الفنية في الشعر العربي حتى آخر القرن الهجري، (ط ١)، القاهرة، دار الأندلس.
- الجمحي، محمد بن سلام (١٩٨٠). طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، (ط ١)، جدة، دار المدني.
- حجاجي، حمدان (١٩٧٤). حياة وأثار الشاعر الأندلس ابن خفاجة، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- الدينوري، ابن قتبية (١٩٦٦) الشعر والشعراء، تحقيق وشرح أحمد شاكر، (ط ٢)، مصر، دار المعارف.
- زهير بن أبي سلمى (١٣٢٣هـ) ديوان زهير بن أبي سلمى بشرح الأعلام الشنتمري، جمع وترتيب محمد بدر الدين النعساني، (ط ١) مصر، المطبعة الحميدية.
- الشاب، أحمد (١٩٩٤)، أصول النقد الأدبي، (ط ١)، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- ضيف، شوقي (١٩٦٤)، تاريخ الأدب العربي - العصر الجاهلي، (ط ١١ مصورة عن ط ١)، القاهرة، دار المعارف.
- الطرابلسي، محمد الهادي (١٩٨١)، خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية.
- عبد المطلب، محمد (١٩٩٤)، البلاغة والأسلوبية، (ط ١)، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
- العسكري، أبو هلال (١٤١٩هـ)، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد بجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية.
- فروخ، عمر (١٩٨١)، تاريخ الأدب العربي - الأدب القديم، (ط ٤)، لبنان، دار العلم للملايين.
- القيرواني، ابن رشيقي (١٩٧٢)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (ط ٤)، بيروت، دار الجيل.
- المبرد، محمد بن يزيد أبو العباس (١٩٩٧)، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط ٣)، القاهرة، دار الفكر العربي.
- مصلوح، سعد (١٩٩٣)، في التشخيص الأسلوبية للاستعارة - دراسة في دواوين البارودي وشوقي والشابي، وهي مقالة منشورة في مجلة الفكر، المجلد ٣٠، العدد ٣، تونس وقد أوردتها المؤلف مع مقالات أخرى له في كتابه: في النص الأدبي - دراسة أسلوبية إحصائية، (ط ١)، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
- مصلوح، سعد (٢٠٠٣)، البلاغة العربية والأسلوبية اللسانية - آفاق جديدة، (ط ١)، جامعة الكويت.
- مكي، الطاهر أحمد (١٩٧٩)، امرؤ القيس حياته وشعره، (ط ٤)، مصر، دار المعارف.
- الموسوعة العربية، هيئة الموسوعة العربية، دمشق.

الناخبة الذبياني (١٩٨٥)، ديوان الناخبة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط ٢)، مصر، دار المعارف.

النص، إحسان (١٩٨٥)، زهير بن أبي سلمى، (ط ٢)، دمشق، دار الفكر.

المقالات:

أبو مراد، فتحي، ومحيي الدين، افتخار سليم (٢٠١٥)، دلالات مصطلح البلاغة العربية والأسلوبية الحديثة في النظرية والإجراء: دراسة في المؤلف والمختلف، مخبر اللسانيات والترجمة، جامعة طاهر مولاي، سعيدة-الجزائر، العدد الرابع، (١١-٣٤).

جميلة، بويصمي، ومدقن، هاجر (٢٠١٨)، حدود التواصل بين البلاغة والأسلوبية - دراسة مقارنة، مجلة مقاليد، مخبر النقد ومصطلحاته بكلية الآداب واللغات بجامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، العدد ١٤ (١٨١-١٩٤).

حسانين، أحمد محمد عبد الرحمن (٢٠١٥)، الاستعارة في ديوان «لأبد» لمحمود حسن إسماعيل: دراسة أسلوبية إحصائية، مجلة العلوم العربية والإنسانية، جامعة القصيم، المجلد ٩، العدد ١، (٣٥-٩٣).

حليمة، صوفي (٢٠١٨)، الأسلوب بين البلاغة والأسلوبية، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط - الجزائر، العدد السابع، (٣٠٥-٣٣٦).

شلمش، كفاية مذكور (٢٠١٧)، الأسلوبية الإحصائية ونتائجها، مجلة حولية المنتدى، جمعية المنتدى لأبحاث الفكر والثقافة، العراق، العدد ١١، (٣٥٤-٣٧٨).

Kaynakça

Kitaplar:

- Abdülmuttalib, Muhammed. (1994). el-Belâğatü ve'l-uslûbiyye, 1. baskı, Mektebetü Lübnân en-Nâşirün.
- el-A'sâ (1950). Dîvânü'l-E'sâ el-kebir. thk. Muhammed Hüseyin, 1. Baskı, Mısır: Matbaatü'l-Âdâb bi'l-Cemâmîz.
- el-Askerî, Ebü Hilâl. (h. 1419). Kitâbü's-sinâ'ateyn. Thk. Ali Muhammed Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- el-Batal, Ali. (1980). es-Sûretü'l-fenniyye fi's-ş-i'ri'l-'Arabî hattâ âhiri karni'l-hicrî. 1. baskı, Kahire: Dârü'l-Endülüs.
- el-Cumhî, Muhammed b. Abdisselâm. (1980). Tabakâtü fuhulî's-su'arâ. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, 1. baskı, Cidde: Darü'l-Medenî.
- Dayf, Şevkî. (1964). Târîhü'l-'edebi'l-'arabî-el-Asrû'l-Câhiliyye. 11. baskı. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif.
- ed-Dîneverî, İbn Kuteybe. eş-Şi'r ve's-Şü'arâ. thk. ve şerh. Ahmed Şâkir, 2. baskı, Mısır: Dârü'l-Me'ârif.
- Ferrûh, Ömer. (1981). Târîhü'l-'edebi'l-'Arabî-el-Edebü'l-Kadîm. 4. baskı, Lübnân: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn.
- el-Haccâcî, Hemdân (1974). Hayât ve âsarü's-şâiri'l-Endülüs İbn Hafâce. Cezâyir: eş Şirketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- Heyetü'l-Mevsû'atü'l-'Arabiyye, el-Mevsû'atü'l-'Arabiyye, Dimâşk.
- İbn Ebî Sülemî, Züheyr. (h. 1323). Dîvânü Züheyr b. Ebî Sülemî bi şerhi'l-A'lem eş-Şenetmarî, Der. Muhammed Bedrüddîn en-Na'sânî, 1. baskı, Mısır: el-Matba'atü'l-Hamîdiyye.
- el-Kayravânî, İbn Raşîk. (1972). el-'Umde fi mehâsini's-ş-i'ri ve adâbih. Thk. Muhamed Muhyiddîn Abdilhamîd, 4. baskı, Beyrût: Dârü'l-Cil.
- el-Kindî, İmrüü'l-Kays. (1969). Dîvânü İmrüü'l-Kays. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, 3. Baskı, Mısır: Darü'l-Me'ârif.
- Masluh, Sa'd (2003). el-Belâğatü'l-'Arabiyye ve'l-uslûbiyyetü'l-lisâniyye-Âfâkun cedîde. 1. baskı, Câmi'atü Kuveyt.
- Mekkî, El-Tâhir Ahmed. (1979). İmrüü'l-Kays hayâtühü ve şî'ruhu. 4. Baskı, Mısır: Dârü'l-Me'ârif.

- el-Müberriid, Muhammed b. Yezîd Ebu'l-'Abbâs. (1997). el-Kâmil fi'l-lüğa ve'l-edeb. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, 3. baskı, Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî.
- en-Nâbiğatü'z-Zebyânî. (1985). Divânü'z-Zebyânî. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, 2. baskı, Mısır: Dârü'l-Me'ârif.
- en-Nas, İhsân. (1985). Züheyr b. Ebî Sülemî, 2. baskı, Dimaşk, Dârü'l-Fikr.
- Tırâblûsî, Muhammed el-Hâdî. (1981). Hasâisü'l-üslûb fi'ş-Şevkiyyât. Menşûrâtü'l-Câmi'atü't-Tünûsiyye.
- eş-Şâyib, Ahmed. (1994). Usûlü'n-nakdi'l-edebî. 1. baskı, Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye.

Makaleler:

- Cemîle, Buveymi'î- Mudkin, Hâcer. (2018). Hudûdu't-tevâsül beyne'l-belâğa ve'l-üslûbiyye- Dirâstün Mukârene. Mecelletü Mekâlîd, Cezâir: Muhbirü'n-Nakd ve Mustalahâtuhu bi Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-Lügât bi Câmi'ati Kâsidi Mirbâh ve Rikla sayı: 14, s. 181-194.
- Ebû Murad, Fethî-Muhyiddîn, İftihâr Selîm. (2015). Delâlâti Mustalahi'l-belâğati'l-'Arabiyye ve'l-üslûbiyyetü'l-hadîse fi'n-nazariyyeti ve'l-icrâ. Dirâsetün fi'l-mü'telef ve'l-muhtelif. Muhbirü'l-Lisâniyyât ve't-Terceme, Sa'ide-Cezâir: Câmi'atü Tahir Mevlay, sayı: 4, s. 11-34.
- Halîme, Sûfî. (2018). el-Uslûb beyne'l-belâğa ve'l-üslûbiyye. Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye ve'l-Hadâra., Ağvât-Cezâir: Merkezü'l-Bahs fi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye ve'l-Hadâra, 7. sayı, s. 305-326.
- Hasâneyn, Ahmed Muhammed Abdurrahmân. (2015). el-İsti'âre fi Divâni "Lâ budde" li Mahmûd Hasan İsmâ'îl: Dirâsetün Uslûbiyyetün İhsâiyyetün. Mecelletü'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye ve'l-İnsâniyye. Câmi'atü'l-Kusaym, 9/1, s. 93-35.
- Masluh, Sa'd (1993). Fi't-teşhîsi'l-üslûbî li'l-isti'âra-Dirâse fi devâvîni'l-Bârûdî ve'ş-Şevkî ve'ş-Şâbî. Mecelletü'l-Fikr, 30/3.
- Şeş, Kifâye Mezkûr. (2017). el-Uslûbiyyetü'l-ihsâiyye ve netâicuhâ. Mecelletü'l-Havliyyetü'l-Müntedâ. Irak: Cem'iyetü'l-Müntedâ li Ebhâsi'l-Fikr ve's-Sekâfe, 11. sayı. S. 354-378.

Mohammad Bonja

الصورة البلاغية لدى فحول الشعر الجاهلي دراسة إحصائية

أثر منهج التربية عند بديع الزمان سعيد النورسي في العمل الجماعي المؤسسي ووحدة الأمة **BEDÜZZAMAN SAİD NURSİ'NİN TOPLUMUN İNŞASI VE ÜMMETİN BİRLİĞİ İÇİN ÖNERDİĞİ EĞİTİM MODELİ**

Mahmoud Abdelnabi Mohammad SHOUSH,
Mardin Artuklu Üniversitesi, Arap Dili ve
Edebiyatı Bölümü, / Mardin artuklu University,
Arabic Language and Literature
e-mail: shoush451@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7730-9864

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24.02.2022

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 29.09.2022

Published / Makale Yayın Tarihi: 30.09.2022

Doi: 10.35859/jms.2022.1078793

Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre
en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir.
Makale intihal.net adlı intihal sitesinde
taranmıştır. / This article has been reviewed
by at least two anonym reviewers and
scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atrf:

Shoush, M.A.M. (2022). أثر منهج التربية عند
بديع الزمان سعيد النورسي في العمل الجماعي
المؤسسي ووحدة الأمة. The Journal of
Mesopotamian Studies, 7 (2), ss. 332 - 342
DOI: 10.35859/jms.2022.1078793

Mahmoud Abdelnabi Mohammad SHOUSH

ملخص:

يعتبر منهج التربية الأساس الذي تقوم عليه العملية الاتصالية بشكل عام والتربوية بشكل خاص، لاسيما بين الطالب والمعلم، ثم الطالب والجمهور المحيط به والمتفاعل معه تربويًا وتأثيريًا كثمره عمل جماعي مؤسسي يهدف إلى الوصول إلى أهداف وآمال إصلاحية شاملة، ولا شك أن منهج التربية عند الإمام بديع الزمان سعيد النورسي كان حجر الأساس والثمره المرجوة لطلابه لبناء فكر واضح متجدد قائم على أسس توحيد الأمة وفق عمل جماعي مؤسسي. ويهدف هذا البحث إلى توضيح منهج التربية عند الإمام بديع الزمان سعيد النورسي، وكذلك العمل الجماعي المؤسسي في منهج الإمام، ثم توضيح أثر منهج التربية في ترسيخ العمل الجماعي المؤسسي الذي يوحد الأمة فكريًا، وتوضيح عناصر الخلافات السطحية والتفرقة بين الخلافات والرؤى المنبثقة الناتجة عن الفهم المتعدد لفكر الإمام، ثم الوصول إلى نتيجة توضح أثر منهج التربية عند الإمام بديع الزمان سعيد النورسي في العمل الجماعي المؤسسي ووحدة الأمة فقد "خلص إلى أن وحدة الأمة فريضة شرعية وأصل من أصول الدين".

الكلمات المفتاحية: بديع الزمان، التربية، العمل الجماعي، العمل المؤسسي، وحدة الأمة

Bediüzzaman Said Nursî'nin Toplumun İnşası ve Ümmetin Birliği İçin Önerdiği Eğitim Modeli

Eğitim müfredatı, genel olarak iletişim sürecinin ve özel olarak eğitim sürecinin, özellikle öğrenci ve öğretmen arasındaki iletişim sürecinin, daha sonra öğrenci ve çevresindeki izleyiciler arasında ve onunla eğitimel ve etkili bir şekilde etkileşime girmesinin, kapsamlı reform hedeflerine ve umutlarına ulaşmayı amaçlayan kurumsal kolektif çalışmanın meyvesi olarak temelini oluşturur ve İmam Bediüzzaman Said Nursî'nin eğitim müfredatının, öğrencilerinin ulusu kurumsal kolektif eyleme göre birleştirmenin temellerine dayanan açık ve yenilenmiş bir düşünce inşa etmeleri için temel taşı ve istenen meyve olduğuna şüphe yoktur. Bu araştırma, İmam Bediüzzaman Said Nursî'nin eğitim müfredatını ve İmam'ın müfredatındaki kurumsal ekip çalışmasını açıklığa kavuşturmayı, daha sonra eğitim müfredatının ulusu entelektüel olarak birleştiren kurumsal kolektif çalışmayı pekiştirmedeki etkisini açıklığa kavuşturmayı, yüzeysel farklılıkların unsurlarını açıklığa kavuşturmayı ve İmam Bediüzzaman Said Nursî'nin eğitim müfredatının kurumsal kolektif çalışma ve milletin birliği içindeki etkisini açıklığa kavuşturan bir sonuca ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu meşru bir görev ve dinin bir varlığıdır.”

Anahtar Kelimeler: Bediüzzaman Said Nursî, eğitim, takım çalışması, kurumsal çalışma, ulusun birliği.

The Impact of the Education Curriculum of Bediuzzaman Saeed Nursî on Institutional Teamwork and the Unity of the Nation

The education curriculum is the basis on which the communicative process in general and the educational process in particular, especially between the student and the teacher, then the student and the audience surrounding him and interacting with him educationally and influencing as the fruit of an institutional collective work aimed at reaching goals and aspirations for comprehensive reform, and there is no doubt that the curriculum of the Imam is wonderful Time Saeed Nursî was the cornerstone and the desired fruit for his students to build a clear, renewed thought based on the foundations of uniting the nation according to institutional collective action. This research aims to clarify the educational approach of Imam Badiuzzaman Saeed Nursî, as well as the institutional collective work in the Imam's approach, and then clarify the impact of the education curriculum in consolidating the institutional collective work that unites the nation intellectually, and clarifying the elements of superficial disputes and the distinction between differences and emerging visions resulting from the multiple understanding of the Imam's thought, and then came to a conclusion clarifying the impact of the educational approach of Imam Badiuzzaman Saeed Nursî on the institutional collective work and the unity of the nation.

Keywords: Badiuzzaman Saeed Nursî, education, teamwork, institutional work, the unity of the nation.

EXTENDED SUMMARY

Badiuzzaman Saeed Nursî was a sincere scholar calling to Allah patient and calculated, his reference is the Book of Allah and the Sunnah of the Messenger of Allah Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him), a scientist with his brilliant steps in understanding and appreciating the environment and the state of the Ummah in his time, so he spent his life as a jihad to serve Islam and clarify its purposes and understand it correctly, contemplating the Holy Qur'an with a conscious and thoughtful mind, so he took it as a platform and a path, and focused on it to draw from it and show its ills, provisions and legislations, and called his messages messages of light because they are an interpretation that clarifies the purposes of the Holy Qur'an.

The messages of light illustrate the exquisite style of time derived from the authenticity of the Holy Qur'an and the Sunnah of our master Muhammad, the seal of the prophets and missionaries. The "Letters of Light/Risâla al-Noûr" are one of the most important scientific and cultural works of Badiuzzaman Saeed Nursî, and these letters have diversified in their themes and derive their origins and paths from a thorough understanding of Islam. The messages of light are an interpretation of the Qur'an, although they do not resemble the interpretations circulating, because the well-known interpretations clarify and clarify the meanings of the words and phrases of the Holy Qur'an, its words and sentences, but the messages of light are a moral interpretation of the Holy Qur'an that clarifies its purposes, provisions and ills.

Education in the thought and life of the Bedouin of the Nursî time has a special place, from the education of the soul and the family to the education and recommendation of the whole nation, so he combined in his interest in education between the Lordship, the recommendation and devotion to the Creator blessed and exalted and the call between people with sincerity and certainty tirelessly and tirelessly and combined the reform of the soul with the call of others to God with insight.

Through the messages of light, Nursî tried to build a healthy faith society whose members start from the great base of faith in the affairs of their social and political life, so the goal of his new intellectual and political planning became the human being himself before power, because Nursî saw that this man is the one from whom the great process of change begins the political and intellectual structures of society, the moral and faith question is the focus and engine of change in all the magazines of life. It is the basis of faith effectiveness in an area of life. Nursî's vision was based on the universal Qur'anic wisdom that stems from the affirmation of human dignity and respect for the planet and life in it. He was fully aware that any building of a better future for humanity requires a spiritual and moral renaissance and a just world order in which science occupies an essential and active role if combined with the ethics of the Holy Qur'an.

Nursî has called for deepening the roots of faculties of values and reviving the comprehensive humanistic worldview of ethics. The reason he called for the necessity of returning to Islam was his realization that Islam is not a traditional religion but possesses the elements of universality, since Islam is a religion of instinct. Nursî called for the fight against tradition and for diligence that leads to the understanding of religion in accordance with the developments of the times. He has been his biggest concern during his long and arduous career in advocacy and reform. This intellectual approach taken by Nursî was not immune from a preaching thought, which had a great impact on his writings and in his reformist approach. But what distinguishes Nursî's intellectual and preaching approach is its mediation between the old method of change and the new one.

المدخل:

إن الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي، كان عالمًا مخلصًا داعيًا إلى الله صابرًا محتسبًا، مرجعيته كتاب الله وسنة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، عالم بخطواته نابغة في فهم وتقدير البيئة وحال الأمة في زمانه، ففضى حياته جهادًا لخدمة الإسلام وتوضيح مقاصده وفهمه الفهم الصحيح، متدبرًا في القرآن الكريم بعقل واع متدبر، فاتخذ منه منهاجًا وطريقًا، وانكب عليه يستقي منه ويبين علله وأحكامه وتشريعاته، وسمى رسائله برسائل النور كونها تعد تفسيرًا يوضح مقاصد القرآن الكريم.

ويتضح في رسائل النور أسلوب الأستاذ بديع الزمان المستمد من أصالة القرآن الكريم وسنة سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين. وتعد (رسائل النور) من أهم أعمال الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي العلمية والثقافية، وهذه الرسائل قد تنوعت في موضوعاتها وتستمد أصولها ومسالكتها من فهم دقيق للإسلام. وإن رسائل النور تفسير للقرآن مع أنها لا تشبه التفاسير المتداولة، لأن التفاسير المعروفة توضح وتبين معاني ألفاظ وعبارات القرآن الكريم وكلماته وجمله، لكن رسائل النور هي تفسير معنوي للقرآن الكريم يوضح مقاصده وأحكامه وعلله.

مفهوم التربية في اللغة والاصطلاح وعند الأستاذ بديع الزمان:

التربية لغةً: التربية اسم مشتق من الربّ.

” الربّ: يطلق في اللغة على المالك والسيد والمُدبّر والمُرَبّي والقِيّم والمُنعم. ولا يطلق غير مضاف إلا على الله تعالى، وإذا أُطلق على غيره فيقال: رَبُّ كذا.

ويقال: رَبَّهُ يَرْبُهُ: أي كان له رَبًّا. وفيه [ألك نعمةً تُربّيها] أي: تحفظها، وتُرَاعِيها وتُرَبِّبُها كما يُرَبِّي الرجل ولده. يُقال: رَبُّ فلان ولده يَرْبُهُ رَبًّا وورَبَّتَهُ ورَبَّاهُ كله بمعنى واحد.

والرباني هو: منسوب إلى الربّ بزيادة الألف والنون للمبالغة، وقيل هو من الربّ بمعنى التربية.

وقيل للعلماء: ربانيون؛ لأنهم يربّون المتعلمين بصغار العلوم قبل كبارها.

والرَبَّانِيّ: العالمُ الرَّاسِخُ في العلمِ والدِّين. أو الذي يطلبُ بعلمه وجه الله^١.

وتستعمل كلمة التربية بمعنى التهذيب وعلو المنزلة، وقد ذكر ذلك الزمخشري، فقال: «ومن المجاز: فلان في رباوة قومه: في أشرفهم»^٢.

التربية اصطلاحاً:

والتربية في الاصطلاح تحمل معاني العناية والاهتمام والرعاية والإصلاح، و”يختلف تعريف التربية اصطلاحاً باختلاف المنطلقات الفلسفية، التي تسلكها الجماعات الإنسانية في تدريب أجيالها، وإرساء قيمها ومعتقداتها، وباختلاف الآراء حول مفهوم العملية التربوية وطرقها ووسائلها»^٣

تعني الرعاية والعناية وزيادة والنماء، سواء كانت هذه العناية موجهة إلى الجانب الجسمي أم موجهة إلى الجانب الخُلقي.

وأيضاً التربية تعني: الإصلاح والتهذيب، بدءاً من الأسرة، مروراً بالمدرسة، ودور العلم، ووعظ العلماء، وقراءة الكتب، فللتربية دورها الرائد وأثرها العميق في توجيه الميول، وربط الإنسان بالأخلاق الحميدة، والعلاقات الإنسانية الراقية، وكبح جماح الشهوات، ورفع القوى نحو الخير والصواب.

١ مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٩٣هـ/١٩٧٩م، ١٠-١١، ٢، باب الرء مع الباء، ٠٠٤.

٢ الزمخشري، أساس البلاغة، القاهرة، دار الكتب، ط١، ١٤٣١هـ/٢٢٩١م،

٣ بهاء الدين الزهري، المنهج التربوي الإسلامي للطفل، حمص، مطبعة اليمامة، ٢٢٤١هـ/٢٠٠٢م، ص ٦١.

التربية عند الأستاذ بديع الزمان:

للتربية في فكر وحياة الأستاذ بديع الزمان النورسي مكانة خاصة، بداية من تربية النفس والأسرة وصولاً إلى تربية وتزكية الأمة بكاملها، فجمع في اهتمامه بالتربية بين الربانية والتزكية والإخلاص للخالق تبارك وتعالى والدعوة بين الناس بصدق ويقين بلا كلل أو ملل فجمع بين إصلاح النفس ودعوة الغير إلى الله على بصيرة.

النشأة التربوية للأستاذ بديع الزمان سعيد بن ميرزا النورسي

ولد بديع الزمان سعيد بن ميرزا من أبوين كرديين صالحين يضرب بهما المثل في الورع والتقوى في قرية (نورس) في عام ١٨٧٦م وهي إحدى قرى قضاء (حيزان) التابعة لولاية بتليس شرقي الأناضول. كانت أمه (نورية) عفيفة زاهدة، طاهرة القلب، صافية النفس، وكانت من عاداتها ألا ترضع أولادها إلا وهي متوضأة، وكان أبوه (ميرزا) فلاحاً صالحاً، يعمل في المزارع طول النهار ويتجهد في آخر الليل. لم يذق في حياته حرماً ولم يطعم أولاده من غير الحلال. وكان له الأثر الكبير في تكوين شخصيته الدينية. نشأ وترعرع هذا العبقرى بديع الزمان سعيد النورسي في أسرة متدينة على مبادئ الدين وتعاليمه، وهو يقول عن نفسه: (أقسم بالله، إن أرسخ درس أخذته، وكأنه يتجدد على، إنما هو تلقينات والدتي- رحمها الله- ودروسها المعنوية حتى استقرت في أعماق فطرتي وأصبحت كالبدور في جسدي في غضون عمري الذي يناهز الثمانين^٥.

بدأ دراسته الابتدائية على كتاب القرية كما كانت العادة، فتعلم مبادئ القراءة وحفظ القرآن الكريم وأجاد في قراءته وجودته. وقد شغل بطلب العلم منذ صغره فقصده من مكان إلى مكان لطلب العلم. وفي عام ١٨٨٢م غادر إلى مدينة (ماردين) ولكن لم يلب له الجو فيها فقصده إلى مدينة (بتليس) حيث وجد الفرصة لدراسة الكتب الناجزة، ثم انتقل إلى مدينة (وان) فتعلم هناك ما تعلم من العلوم المختلفة. وهذا ما جعله يحيط نفسه بنسق كامل من العلوم ومنها القرآن الكريم المؤثر الأكبر في شخصيته وتكوينه الفكري والنفسي والعلوم الإسلامي من حديث وفقه وتفسير وسيرة وأخلاق بالإضافة إلى العلوم اللغة العربية، من نحو وصرف وبلاغة وفلسفة وما إلى ذلك^٦.

لم يمكث النورسي مع أي شيخ من شيوخه مدة زمنية طويلة، فكانت السمة الغالبة ملازمة شيوخه مع قصر المدوة الزمنية. وكذلك كان ينتقل بين الشيخ وآخر حتى يجد ما يصبو إليه^٧.

وفاته: مرض الشيخ سعيد مرضاً شديداً في أواخر حياته وفارق الحياة سنة ١٣٧٩ هجرية، الموافق ١٩٦٠ ميلادي، وقد توافد الناس من جميع أنحاء تركيا في الاشتراك في تشييعه وتوديعه حيث دفن في مقبرة أولو جامع، ثم قامت السلطات بنقل رفاته إلى أورفة ثم جهة أخرى غير معلومة إلى يومنا هذا^٨.

مرجعية الأستاذ بديع الزمان النورسي:

القرآن الكريم خير منبع علمي وتربوي وخلقى حتى في أصواته « فإن جاذبية أيقاع القرآني خصيصة من خصائص القرآن »^٩ فالقرآن الكريم كان الأستاذ والمرشد للأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي، عكف طوال حياته في تدبره وتفكره مستخرجاً ومستنبطاً مقاصده وأحكامه، فالقرآن هو المصدر الأول لأفكاره، فلقد أخذ الأستاذ بديع الزمان عن جدارة فائقة بناصية العلوم كافة في زمانه حتى لقب بـ (بديع الزمان) وهب الله سبحانه وتعالى ذكاء خارقاً وعقلاً نيراً وعناية ربانية. فحرص الأستاذ حرصاً شديداً في رسائل النور على إبراز الحقائق القرآنية، فلم تختلط فيها الأهواء والرغبات الشخصية لما رزقه من الإخلاص التام وشغفه الشديد، فما انصبغت رسائل النور بصفة شخصية وإنما صبغها القرآن والقرآن بصبغته الجليلة.

٤ احسان قاسم الصالح: بديع الزمان سعيد النورسي، كليات رسائل النور، سيرة ذاتية، دار النيل، مصر ط-١، عام ٨٠٠٢م، ص ١٥

٥ المصدر السابق: ص ٣٤

٦ محسن عبد الحميد: النورسي الرائد الإسلامي الكبير، مطبعة الزهراء الحديثة، بغداد، عام ٧٨٩١م، ص ٣١

٧ رائد بن عبد الرحمن، الفكر العقدي عند الإمام النورسي، مرجع سابق، ص ٢٤ - ٣٤

٨ أبو حليوه، إبراهيم سليم، بديع الزمان النورسي وتحديات عصره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ٠١٠٢م، ص ٤٥

٩ حسن عبد الله بستاني، محمود قدوم، أيقاع الصوتي وأثره في تمثيل الصورة الحركية لألفاظ أهوال يزم القيامة، جزء عم أنموذجاً، كتاب جماعي (قراءة في اللغة والأدب)، مطبعة سونجو، أنقرة، ٠٢٠٢، ص ١٤٢.

إن الرسائل تعالج قضايا العقيدة والشريعة والأخلاق والتاريخ وتفاصيل النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتربوي وغيرها، في ظل مقدار التمثل لتجليات تلك الأسماء الحسنی، لأن الكون في فطرته، ومن خلال كل جزء من أجزائه، يسير في ضوء تلك التجليات. فالموجودات كلها إنما هي مظاهر لتلك التجليات.^{١٠}

عندما بدأ الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي كتابة رسائل النور فما كان عنده أي مصدر سوى القرآن الكريم. فكان يستلهم من الآية الكريمة معانيها. ويعيش حالات قلبية وروحية خاصة في أجوائها حيث يقول: (فالقرآن هو أسمى مرشد، وأقدس أستاذ على الإطلاق. ومنذ ذلك اليوم أقبلت على القرآن الكريم واعتصمت به واستمدت منه. فاستعددي الناقص قاصر من أن يرتشف حق الارتشاف فيض ذلك المرشد الحقيقي الذي هو كالنبع السلسبيل الباعث على الحياة، ولكن بفضل ذلك الفيض نفسه يمكننا أن نبين ذلك الفيض. وذلك السلسبيل لأهل القلوب وأصحاب الأحوال. فالكمات والأنوار المستمدة من القرآن الكريم في رسائل النور إذن ليست مسائل علمية عقلية وحدها بل أيضا مسائل قلبية وروحية وأحوال إيمانية. فهي بمثابة علوم إلهية نفسية ومعارف ربانية سامية)^{١١}، فكان الأستاذ النورسي يعتبر الرسالة هبة ربانية وإنعاما إلهيا وإحسانا وفضلا منه.

مقاصد القرآن الكريم في (رسائل النور):

لقد بين الأستاذ النورسي أن المقاصد الأساسية من القرآن الكريم وعناصره الأصلية أربعة: التوحيد، والرسالة، والحشر، والعدالة. وسبب حرصها في هذه الأربعة هي ما يشغل هذا الإنسان من أسئلة معروفة: من أين؟ إلى أين؟ ما تصنعون؟ من سلطانكم؟ ثم يقول: والمجيب على هذه الأسئلة الجواب الصحيح ليس إلا القرآن ذلك الكتاب، وأن هذه المقاصد الأربعة تتجلى في القرآن الكريم كله سورة سورة، وفي كل كلام بل قد يرمز إليها كلمة كلمة.^{١٢}

السنة النبوية عند الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي:

إن التمسك بسنة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ومحاربة البدع هي حال من سلكوا مسالك التذكية، ومنهم بديع الزمان، فنجده ينبه إلى ضرورة التمسك السنة النبوية وعدم الخروج عليها واتباعها في كافة مناحي الحياة والسير وفق خطاها، فيقول رحمه الله في اللمعة الحادية عشر: «إن من يجعل اتباع السنة النبوية عادته فقد حول عاداته إلى عبادات ويمكن أن يجعل عمره كله مثمرا ومثابا عليه»

من أشهر مؤلفات الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي:

- ١- رسائل النور المكونة من خمس مجلدات: (الكلمات، المكتوبات، اللمعات، الشعاعات، الملاحق)
- ٢- الخطبة الشامية.
- ٣- إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز
- ٤- ذرة من شعاع هداية القرآن.
- ٥- شعاعات من معرفة النبي صلى الله عليه وسلم.
- ٦- المحاكمات.
- ٧- صيقل الإسلام.
- ٨- حقيقة التوحيد.
- ٩- سيرة ذاتية.
- ١٠- عصا موسى.^{١٣}

التربية الحوارية للفرد والمجتمع والأمة في فكر الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي من خلال رسائل النور:

١٠ بديع الزمان سعيد النورسي: الكلمات ص ٩٢، ص ٩٧

١١ بديع الزمان سعيد النورسي: المكتوبات ، ص ٧٥٤-٧٥٤

١٢ بديع الزمان سعيد النورسي: المكتوبات ص ٧٣١

١٣ الحجري، حمادي، بديع الزمان سعيد النورسي ومنهجه الفكري الإصلاحية في تركيا من خلال كليات رسائل النور، ص ٨٤.

من خلال قراءة سيرة الشيخ النورسي نجد بأنه كان يهتم بالحوار في كتاباته ورسائله، فهو كان يدعو إلى الحوار والتواصل والإقناع والحجاج، وسيرته مليئة بخطاباته التي كان يحاور فيها ويحاجج ويقنع ويقتنع، ويتفاعل ويتواصل مع الآخرين.

والحوار كان على عدة أشكال فمنها:

الحوار مع الذات.

الحوار مع التلامذة الذين كانوا يقصدونه طلباً للعلم.

الحوار مع العلماء.

الحوار مع المسلمين.

الحوار مع غير المسلمين ولا سيما النصارى.

الحوار مع السلطات الحاكمة والقوى المركزية.

ويمكن اعتبار ذلك بأنه كان مهتماً كثيراً بالقرآن الكريم وكان منهجه من نهج القرآن، منه يستمد مبادئه وأفكاره وخواطره التي ملأ بها كتبه ورسائله، والقرآن الكريم اهتم بالحوار اهتماماً كبيراً وقدم فيها مجالات شتى استمد منها العلماء آداب ومبادئ وشروط ومقاصد الحوار.

ونجد بأن رسائل النور التي ألفها الشيخ، استلهم فيها المعاني والمقاصد من القرآن الكريم، وهي على الشكل التالي:

تملك رسائل النور بنية حوارية واضحة، وهي مجموعة من الحوارات المباشرة وغير المباشرة، الحوارات الصريحة أو المضمرة، الحوارات المنجزة الفعلية أو المفترضة المتخيلة.

جاء الحوار في رسائل النور على أشكال عدة منها:

حوار على شكل مناجاة أو مونولوج وهو حوار مع النفس.

حوار على شكل مكاتيب ومراسلات مع الطلاب والتلامذة للذين كانوا يقصدونه طلباً للعلم.

حوار على شكل مناظرة أو مناقشة أو نقد، ويكون الغرض من ذلك إيصال فكرة ما أو معلومة هامة إلى القارئ.

حوار على شكل جواب عن الأسئلة التي كانت ترد إليه من طلابه أو من غيرهم.

توجد مادة حوارية ثرية في رسائل النور، وقد استخدمت مصطلحات مثل:

الحوار، المحاور، النقاش، الجدل، المناقشة، المناظرة، المذاكرة، الإقناع، الاقتناع، المناجاة، التشاور، الرسائل، المكاتيب، الأسئلة والأجوبة، وغيرها.^{١٤}

المؤشرات الحوارية التي تدل دلالة أكيدة على أن رسائل النور هي مجموعة من الحوار ميزتها الكثرة والتنوع^{١٥}

التربية الدعوية الفكرية لبناء المجتمع الإيماني السليم عند الأستاذ بديع الزمان النورسي:

لقد حاول الأستاذ النورسي من خلال رسائل النور لبناء المجتمع الإيماني السليم الذي ينطلق أفراداه من قاعدة الإيمان العظيمة فيما يمارسونه من شؤون حياتهم الاجتماعية والسياسية، لذا فقد أصبح هدف تخطيطه الفكري والسياسي الجديد هو الإنسان نفسه قبل السلطة، لأن الأستاذ النورسي رأى أن هذا الإنسان هو الذي يبدأ به منه عملية التغيير الكبرى بنى المجتمع السياسية والفكرية، فالمسألة الأخلاقية والإيمانية محور ومحرك

١٤ محمد أمين محمد الديرشوي، الحوار عند بديع الزمان النورسي، مجلة نقيب الهند، rebmetpeS-ytluj ٢٠٢٢.

١٥ العزاوي، أبو بكر، النورسي رجل الحوار أو الإقناع، ص ٤.

التغيير في كل مجالات الحياة. وهي أساس الفعالة الإيمانية في مجال من مجالات الحياة. انطلقت رؤية الأستاذ النورسي القائمة على الحكمة القرآنية الكونية التي تنطلق من التأكيد على كرامة الإنسان ومن احترام كوكب الأرض والحياة فيه. إنه كان واعيا بكل الحق بأن أي بناء المستقبل أفضل الإنسانية يتطلب نهوضا روحيا وأخلاقيا ونظاما عالميا عادلا يحتل فيه العلم دورا أساسيا وفاعلا إذا اقترن بأخلاقيات القرآن الكريم.

لقد دعا الأستاذ النورسي إلى إعادة إحياء النظرة القرآنية تجاه العلوم والاستفادة من تجارب البشرية، لأن ذلك يتماشى تماما مع ما يريده الإسلام الحركة في الحياة في بناء الحضارة وتحقيق الخلافة. رأى الأستاذ النورسي أن القرآن الكريم يدعو الإنسان إلى التحرك لاكتشاف قوانين الحياة والاستفادة منها لإقامة الحضارة وبناء التقدم. يقول الأستاذ النورسي في هذا الصدد: «إن من أوائل الآيات القرآنية وخواتمها تحيل الإنسان إلى العقل وتحث إلى التدبر قائلة: راجع عقلك وفكرك أيها الإنسان وشاورهما حتى يتبين لك صدق هذه الحقيقة. فانظروا مثلا في قوله تعالى في القرآن الكريم: "فاعلم... فاعلموا... أفلا تعقلون... أفلا ينظرون... أفلا يتذكرون... أفلا يتدبرون... فاعتبروا يا أولي الأبصار... وأمثالها من الآيات التي تخاطب العقل البشري، فأى شيء منعكم من التفكير والتدبر في أحداث الحياة. فلا تعتبرون ولا تهتدون إلى الطريق المستقيم؟ فلماذا لا تتأملون؟ ولا تحكمون عقولكم لئلا تضل؟ ... وعلى هذا، فإن مستقبل الذي لا حكم فيه إلا للعقل والعلم سوف يسوده حكم القرآن الكريم تستند أحكامه إلى العقل والمنطق والبرهان»¹⁶

لقد اتجه الأستاذ النورسي دعوته إلى تعميق جذور كليات القيم وحياء النظرة الإنسانية العالمية الشاملة للأخلاق. لقد كان سبب دعوته إلى ضرورة العودة إلى الإسلام هو إدراكه أن الإسلام ليس ديناً تقليدياً ولكنه يملك مقومات العالمية، وبما أن الإسلام هو دين الفطرة. فقد دعا الأستاذ النورسي إلى محاربة التقليد وإلى الاجتهاد الذي يؤدي إلى فهم الدين وفقاً لمستجدات العصر. لقد كان همه الأكبر خلال مسيرته الطويلة الشاقة في الدعوة والإصلاح. وهذا النهج الفكري الذي سلكه الأستاذ النورسي لم يكن بمنأى عن فكرية دعوية، كان لها الأثر الكبير في كتاباته وفي منهجه الإصلاحية.¹⁷ ولكن ما يميز المنهج الفكري الدعوي عند النورسي هو توسطه بين منهج التغيير القديم ومنهج الجديد.

مجالات العمل الدعوي الإصلاحية عند الأستاذ النورسي:

لقد وضع الأستاذ النورسي ثلاث مجالات رأها موطن العمل الدعوي الإصلاحية، وهي الحياة والشريعة والإيمان.

الحياة: إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وكرّمه عن سائر المخلوقات بأن خلقه في أحسن تقويم، وأعطاه العقل الذي هو بمثابة القوة التي تحركه، فالعقل هو تلك الأداة التي يفكر ويتفكر بها الإنسان ليحقق الغاية التي خلق من أجلها ألا وهي عمارة الأرض، فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي كلّفه جل وعلا بعمارة الأرض، إلا أنه سبحانه وتعالى لم يترك الإنسان هائماً على وجهه في هذا العالم بل جعل له منظومة من العقائد، والمفاهيم، والأحكام، والأخلاق والتي تندرج جميعها تحت الدين، فالدين هو الذي ينظم حياة الإنسان ويجعله يحقق الغاية من خلقه، فأى إنسان على وجه الأرض لا يستطيع أن يعيش دون وجود الدين، فحاجة البشرية إلى الدين كحاجة الأرض إلى الماء، فهو بالنسبة لهم أهم من أي شيء في هذه الحياة. يقول الأستاذ النورسي: "الحياة هي نتيجة الكائنات مثلما أن نتيجة الحياة هي الشكر والعبادة فهما سبب خلق الكائنات وعلّة غايتها، ونتيجتها المقصودة، نعم إن الخالق الكون سبحانه الحي القيوم، إذ يعرف نفسه لذوى الحياة ويحبها إليهم بنعمة التي لا تعد ولا تحصى، يطلب منهم شكرهم تجاه تلك النعم ومحبتهم إزاء تلك المحبة وثنائهم، مقابل بدائع صنعه وطاعتهم وعبوديتهم تجاه أوامره الربانية. فيكون الشكر والعبادة حسب سر الربوبية. هذا أعظم غاية لجميع أنواع الحياة وبدورها غاية الكون أسره، من هنا نرى أن القرآن الكريم يحث بحرارة ويسوق إلى الشكر، فيكرر كثيراً ويوضح أن العبادة خاصة لله سبحانه وتعالى."¹⁸

الشريعة: الشريعة هي الدين كله الذي اصطفاه الله لعباده ليخرجهم به من الظلمات إلى النور، وهو ما شرعه لهم وبينه لهم من الأوامر والنواهي والحلال والحرام، فمن اتبع شريعة الله فأحلّ حلاله وحرم حرامه فقد فاز، ومن خالف شريعة الله فقد تعرض لمقته وغضبه وعقابه. الشريعة هي ما أنزل الله به كتبه، وأرسل به رسله إلى الناس، ليقوموا به على وجه التعبد لله. يقول الأستاذ النورسي: أما "رسائل النور" فلكونها معجزة معنوية للقرآن الكريم فهي تؤسس أسس الإيمان وأركانه لا بالاستفادة من الإيمان الراسخ الموجود، وإنما بإثبات الإيمان وتحقيق وحفظه في القلوب وإنقاذه من الشبهات والأوهام بدلائل كثيرة وبراهين ساطعة حتى حكم كل من يعمن النظر فيها بأنها أصبحت ضرورية في هذا العصر كضرورة الخبز والدواء."¹⁹

16 سعيد النورسي، صيقل الإسلام، الخطبة الشامية، 94.

17 إحسان قاسم الصالح: سعيد النورسي، ص 94.

18 سعيد النورسي، اللغات، تحقيق، احسان قاسم الصالح، ص، 260.

19 إحسان قاسم الصالح: ملحق، النورسي، ص، 01.

الإيمان: الإيمان بالكتب أصل من أصول العقيدة، وركن من أركان الإيمان، ولا يصح إيمان أحد إلا إذا آمن بالكتب التي أنزلها الله على رسله عليهم السلام إن الإيمان يحدد للمؤمن خطواته وهو يسير على درب الحياة ويرسم له منهاجاً ويضع له برنامجاً يعيش عليه ويحذره من الوقوع في الأمور المحرمة التي تؤدي إلى الهلاك فتتخبط حركة المؤمن في مصالحه الدينية والدينية من بيته ومسجده وعمله ومنافعه وإذا دعي إلى شيء محرّم فإنه يعرض عنه ويرفض الاستجابة له. وإن الإيمان أعظم واجب كلف به الإنسان في هذه الحياة، فهو حق الله عز وجل على عباده، من حققه كان له الفوز والفلاح والنجاح وكان له التمكين في الأرض. تحتل قضية عقيدة الإيمان بالله تعالى وبرسوله مكانة سامقة وأهمية بالغة في رسائل النور. وقد أدرك الأستاذ النورسي بإيمانه العميق أن النفوس لا يعالج ما فيها من أمراض إلا بالأصول إلى الله تعالى، ولا يزيح عن هذه النفس من ظلمات إلا عقيدة التوحيد الخالصة، لأن داعي الفطرة وهو الإيمان مهما بلغ الهوى والزيغ والمعاصي. فلن يغلب هذه الفطرة الصادقة التي فطر الله الناس عليها. وفي هذا المفهوم يمثل النورسي هذا الأمر فقال: "إذ المرء حينما يكون سادراً في جهالته منهكاً في آثامه مقبماً على فساده وإفساده، فإنما هو شاذ في الكون. ليس معه في انحرافه وظلمه أحد ممن هو أكبر وأقوى منه فالسموات والأرضون والأشجار والأحجار وعمامة الخلق من العقلاء خاضعون لله عز وجل معترفون بربوبيته متألهمون بألوهيته".^{٢٠} وقد كانت رسائل النور مفعمة بدلائل التوحيد وتربية النفوس، وملء مكامن الأرواح محبة لهذا التوحيد، وبفضل الثقافة الواسعة والعقل المدبر والهمة العالية استطاع الأستاذ النورسي أن يسلك مسالك عديدة لإثبات هذه الحقائق.

إن الأستاذ النورسي قد حدد غاية الإنسان في هذه البسيطة ووظيفته تجاه خالقه الذي أسبغ عليه من نواله، وبين للإنسان أن النفوس بحاجة إلى ربط الصلة المتجددة ببارئ النسيم وخالق الإنسان. وهذا المسلك يربي في الإنسان ويشير الطريق إلى الإصلاح والتغيير.^{٢١}

الأعداء الثلاثة لنهضة الأمم (الجهل والفقر والاختلاف)

الجهل والفقر والاختلاف أعداء ثلاثة لنهضة أي أمة، وأساس الاختلاف بين الأفراد والمجتمعات، وسر التفريق وتمزيق أوامر الأعراس والمجتمعات.

والجهل في نظر النورسي هو رأس الشرور، لذلك يحول بديع الزمان الأنظار إلى هذه الأعداء الثلاثة على الدوام، إلا أنه في بعض شروحه يعدها كلها نابعة من الجهل، الذي عده عدونا ويسعى لإبادتنا، وهكذا فإن جميع المفاصل الاجتماعية تتبع من هذه الأعداء الثلاثة.^{٢٢}

يقول الأستاذ بديع الزمان «ثم إن أعداءنا ليسوا هم - أي الأجانب- بل إن عدونا هو الجهل، وما تولد منه من منع إعلاء كلمة الله، وما نتج عنه من مخالفة الشريعة، ثم البؤس وثمرته سوء الخلاق وسوء التصرفات، والخلاف وما يتولد عنه من الحقد والنفاق. وغاية اتحادنا هي الهجوم على هذه الأعداء الخالين من الإنصاف» كما انه كان يرى الجهل أساس كل سوء، ويرى أن الخلاص يكون بالعلم، ويتضح هذا المعنى من قوله: «كنت أرى الحوالم البائسة للعشائر في الولايات الشرقية، فأدرت أن جزءاً من سعادتنا الدنيوية سيتحقق بالعلوم الجديدة للمدنية»^{٢٣}

الخاتمة والتوصيات

ولا شك أن الجهل رأس الشر لكل ما نجاه في عالمنا المعاصر، فجهل العوام جهل علم ودراسة وفهم لمضمون الدين وغايته ومقاصده، وجهل الخواص جهل المعنى الحقيقي للدين وتطبيقه عملياً يجذب ويشد الناس إليه، فالدين كمل برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، لكن قصور الفهم والتطبيق والتبليغ وتقديم القدوة الحسنة الصالحة المتخذة من ذاتها نموذجاً حياً بين الناس هو ما أوصل حال امتنا لما آلت عليه الآن.

وقدم الأستاذ بديع الزمان من نفسه نموذجاً حياً مرجعته كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، على علم وفهم وتطبيق لمقاصد القرآن الكريم، مفسراً وموضحاً، فكانت للتربية الفكرية والعقلية والدعوية بداية من النفس وتقويمها وتزكيتها ثم الأسرة والمجتمع انطلاقاً إلى

٢٠ المصدر السابق، ص، ٥٠١

٢١ معراج أحمد معراج الندوي، معالم الدعوة الفكرية عند بديع الزمان النورسي من خلال تفسيره "رسائل النور"، مجلة نقيب الهند، hcrM-naJ ٩١-٢

٢٢ أحمد علي سليمان، مبادئ الإصلاح التربوي عند الإمام بديع الزمان سعيد النورسي، النور للدراسات الحضارية والفكرية، السنة السابعة، يوليو ٦١-٢، العدد ٤١، ص ٧١.

٢٣ إبراهيم جانان، القضايا الأساسية للعالم الإسلامي وطرق حلها في نظر بديع الزمان، مجلة النور، يوليو ٢٠٢٠، العدد الثاني، تصدرها مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم، إسطنبول - تركيا، ص ٧٢-٨٢.

الأمة بأسرها أساس نهضة الأمة ولم شملها ونجاح العمل المؤسسي ولم الشمل بين الفرق والطوائف المختلفة على فروع يمكن تجاوزها إذا ارتقوا وعادوا للمنهج الأصيل القرآن الكريم وفهمه فهما صحيحا والافتداء بالماذج والقنوات العملية التي حاربت الجهل والفقر والاختلاف ودعت إلى توحيد الصف على اختلاف المشارب والجهات، وصدق ربنا تبارك وتعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ} (١١٠) {١١٠ آل عمران}.

وقدم الأستاذ بديع الزمان من نفسه نموذجا حيا مرجعيته كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، على علم وفهم وتطبيق لمقاصد القرآن الكريم، مفسرا وموضحا، فكانت للتربية الفكرية والعقلية والدعوية بداية من النفس وتقويمها وتركيتها ثم الأسرة والمجتمع انطلاقا إلى الأمة بأسرها أساس نهضة الأمة ولم شملها ونجاح العمل المؤسسي ولم الشمل بين الفرق والطوائف المختلفة على فروع يمكن تجاوزها إذا ارتقوا وعادوا للمنهج الأصيل القرآن الكريم وفهمه فهما صحيحا والافتداء بالماذج والقنوات العملية التي حاربت الجهل والفقر والاختلاف ودعت إلى توحيد الصف على اختلاف المشارب والجهات.

التوصيات

دراسة النماذج والشخصيات الإسلامية دراسة موضوعية للاستفادة من تجربتها الدعوية أكثر من سرد سيرتها وميزاتها الشخصية.

عمل مؤتمرات حول الدعاة المجددين وتجاربهم الناجحة في التأثير والتغيير لنهضة الأمة.

بديع الزمان نموذجا من نماذج الفكر يؤخذ منه ويرد بعيدا عن التقديس والتنزيه من الأخطاء، فكما يقول الإمام مالك رحمه الله (كل يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر).

المصادر

ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦ هـ / ١١٨٩ م) (النهاية في غريب الأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م، [١-٥]، ٢، باب الرأ مع الباء، ٤٥٠.

الزمخشري، محمود بن عمر جار الله (ت ٥٨٣ هـ / ١١٣٤ م) (أساس البلاغة، القاهرة، دار الكتب، ط ١، ١٣٤١ هـ / ١٩٢٢ م،

الزهري، بهاء الدين، المنهج التربوي الإسلامي للطفل، حمص، مطبعة اليمامة، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م، ١٦.

إحسان قاسم الصالحي: بديع الزمان سعيد النورسي، كليات رسائل النور، سيرة ذاتية، دار النيل، مصر ط-١، عام ٢٠٠٨ م.

محسن عبد الحميد: النورسي الرائد الإسلامي الكبير، مطبعة الزهراء الحديثة، بغداد، عام ١٩٨٧ م.

حسن عبد الله بستاني، محمود قدوم، أيقاع الصوتي وأثره في تمثيل الصورة الحركية لألفاظ أهوال يزم القيامة، جزء عم أنموذجا، كتاب جماعي (قراءة في اللغة والأدب)، مطبعة سونجو، أنقرة، ٢٠٢٠.

أبو حليوه، إبراهيم سليم، بديع الزمان النورسي وتحديات عصره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٠ م.

بديع الزمان سعيد النورسي: الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، ط ٦، ٢٠١١.

بديع الزمان سعيد النورسي: المكتوبات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، ط ٦، ٢٠١١.

الحجري، حمادي، بديع الزمان سعيد النورسي ومنهجه الفكري الإصلاحي في تركيا من خلال كليات رسائل النور.

محمد أمين محمد الديرشوي، الحوار عند بديع الزمان النورسي، مجلة نقيب الهند، July-September ٢٠٢٠.

العزاوي، أبو بكر، النورسي رجل الحوار أو الإقناع، النور للدراسات الحضارية والفكرية، السمة الخامسة، العدد ١٠، يوليو ٢٠١٤.

سعيد النورسي، الخطبة الشامية، ترجمة وتحقيق إحسان قاسم الصالحي، كتاب منشور على الشبكة العالمية بدون إحالة لبيانات دار النشر، الرابط

<https://foulabook.com/ar/book/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B7%D8%A8%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-pdf>

سعيد النورسي، اللغات، تحقيق، إحسان قاسم الصالحي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، ط ٦، ٢٠١١.

معراج أحمد معراج الندوي، معالم الدعوة الفكرية عند بديع الزمان النورسي من خلال تفسيره "رسائل النور، مجلة نقيب الهند، Jan- March ٢٠١٩.

Aibn Al'uthir, 'Abu Alsaecat Almubarak bin Muhamad Aljazarii (T 606 Hi / 1189 M (Alnihayat Ghurib

Al'athar, Tahqiq Tahir 'Ahmad Alzaawi Wamahmud Muhamad Altanahi, Bayrut, Almaktabat Aleilmiat, 1399 Hi / 1979 M, [1-5], 2, Bab Alraa' Mae Alba', 450.

Alzamakhshari, Mahmud Bin Eumar Jar Allah 'Asas Albalaghat, Alqahirat, Dar Alkutub, 1922 M

Alzuhuriu, Baha' Aldiyn, Almanhaj Altarbawiu Al'iislamiu Liltifl, Hims, Matbaeat Alyamamat, 1423 Hi / 2002 M,

Ahisan Qasim Alsaalihi (2008). Badie Alzaman Saeid Alnuwrsi, Kuliyaat Rasayil Alnuwr, Sirat Dhatiat, Dar Alniyl, Misr.

Muhsin Eabd Alhamidi (1987): Alnwrsy Alraayid Al'iislamiu Alkabir, Matbaeat Alzahra' Alhadithat, Baghdad, Eam.

Hasan Eabd Allah Bustani; Mahmud Qaduw (2020). Sawtiun Wa'atharuh Fi Tamthil Alsuwrat Alharakiat Li'alfaz 'Ahwal Yazim Alqiamat, Juz' Eama Anmwdhjan, Kitab Jamaeiun (Qara'at Fi Allughat Wal'adabi), Matbaeat, Matbaeat, 'Anqarat.

'Abu Halyuh, 'Ibrahim Salim, (2010). Badie Alzaman Alnuwrsiu Watahadiyat Easrih, Markaz Alhadarat Litanmiat Alfikr Al'iislay.

Badie Alzaman Saeid Alnuwrsi (2011). Alkalimat, Tarjamat 'Iihsan Qasim Alsaalihii, Dar Suzalar Llnashr.

Badie Alzaman Saeid Alnuwrsi, (2011). Almaktubat, Tarjamat 'Iihsan Qasim Alsaalihii, Dar Suzalar Llnashr.

Alhajari, Hamaadi. Badie Alzaman Saeid Alnuwrsi Wamanhajuh Alfikriu Fi Turkia Fi Turkia Min Khilal Kuliyaat Rasayil Alnuwr.

Muhamad 'Amin Muhamad Aldiyrashui (2020). Alhiwar Eind Badie Alzaman Alnuwrsii, Majalat Naqib Alhind.

Aleazaawi, 'Abu Bakr, Alnuwrsiu Rajul Alhiwa. 'Aw Al'iiqnae, Alnuwr Lildirasat Alhadariat Walfikriat, Alsimat Alkhamisat, Aleadad 10,

Saeid Alnuwrsiu, Alkhubat Alshaamiat, Tarjamat Watahqiq 'Iihsan Qasim Alsaalihi,

<https://Foulabook.Com/Ar/Book/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B7%D8%A8%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-Pdf>

Saeid Alnuwrsi, Allamiat, Tahqiq, Ahsan Qasim Alsaalihii, Tarjamat 'Iihsan Qasim Alsaalihi, Dar Suzilr Llnashr

Mieraj 'Ahmad Mieraj Alnadawii, Maealim Aldaewat Alfikriat Eind Badie Alzaman Alnuwrsii Min Tafsih "Rasayil Alnuw, Majalah Nu.

Yayın İlkeleri

Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü tarafından çıkarılan JMS (*The Journal of Mesopotamian Studies*), Kürt, Arap ve Süryani dili kültürü ve edebiyatları alanlarındaki bilimsel nitelikli çalışmalara yer veren hakemli bir dergidir. Bahar (Mart) ve Sonbahar (Eylül) 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 arınmış olması gerekir.

Yazım Kuralları ve Sayfa Düzeni

Yazılar A4 boyutunda kâğıda, MS Word veya uyumlu programlarla yazılmalıdır. Yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır. Yazılar 12 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalı, sayfalar numaralandırılmalıdır. Makalelerin uzunluğu en fazla 9.000 sözcük olmalıdır. Özel yazı karakterleri kullanılmamalı, transkripsiyon işaretleri varsa bununla ilgili doku-manlar 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 öze 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 alınamayan ek bilgiler için kullanılması önerilir:

Bir yapıtın derleyeni, çevireni, yayına hazırlayanı, editörü varsa künyede mutlaka gösterilmelidir.

Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, yazarı, başlığı ve yayın tarihi belirtilmiş olanlar kullanılır. Ayrıca künye bilgilerinde parantez içinde erişim tarihi belirtilmelidir.

Ulaşılabilir kaynaklarda ikincil kaynak kullanımından kaçınılmalıdır.

Atıf yapılmayan çalışmalara Kaynaklar kısmında kesinlikle yer verilmemelidir.

Kaynaklar metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Eserlerin yayınevleri açık şekilde ve makalelerin bulunduğu sayfa aralıkları belirtilmelidir.

Latin harfleri dışındaki alfabelerle yazılmış makalelerde Latin harfleriyle yazılmış başlık, özet, anahtar kelimeler, ve kaynakçaya (referanslar) yer verilmelidir.

Publication Principles

The Journal of Mesopotamia Studies (JMS) is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The JMS is a peer-reviewed journal which gives places to scientific researches on Kurdish, Arabic and Syriac culture, language and literature. It is published semi-annually (Spring and Autumn 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 page 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.